

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO STRICTO SENSU EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO
Núcleo de Estudos Avançados em Religião e Globalização (NEARG)

VII CICR CONGRESSO INTERNACIONAL EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO



A Religião entre
o espetáculo
e a intimidade

08 a 11 de abril de 2014
Goiânia-GO- Brasil



55 (62) 3946-1673
www.pucgoias.edu.br
vii.congressointernacional@gmail.com



GRUPOS DE TRABALHO - Resumos

Carolina Teles Lemos (Org.)

Dia 09/04 - Sala 108 (Área II - Bloco C)

GT1 - ESPETACULARIZAÇÃO E INTIMIDADES DAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS

Coordenadores (as)

Dra. Dilaine Soares Sampaio - PPGCR-UFPB (dicaufpb@gmail.com)

Dra. Irene Dias de Oliveira - PUC-Goiás (irene.fit@pucgoias.edu.br)

Dr. Clóvis Ecco - FAC-Unicamps/Goiânia/PUC Goiás (clovisecco@uol.com.br)

A RELIGIÃO DE IFÁ: RE-INVENÇÃO DA RELIGIOSIDADE AFRICANA NO BRASIL

Dr. Patrick de Oliveira – NELP

Resumo

Tendo como base a crise que vivência as religiões de matriz africana, percebemos o alvorecer do Culto Tradicional Africano conhecido no Brasil como Religião de Ifá. A proposta do presente trabalho visa elucidar a expansão do Culto de Ifá, tendo em vista a reinvenção da religiosidade africana no Brasil. Dessa vez, não uma África trazida por "escravos" e reinventada aqui, mas sim de uma África que se reinventa, re-constrói no Brasil a partir da chegada de sacerdotes africanos e/ou brasileiros iniciados na África que trazem uma nova forma de adorar as divindades africanas através da filosofia de Ifá. O trabalho estuda aspectos dessa religiosidade, como ela tem disseminado no Brasil e como ela se organiza. O autor é pesquisador e sacerdote de Ifá, fala da sua experiência e contribuições. Parte do pressuposto teórico pós-colonialista, desconstruindo a identidade branca, cristã e europeia ainda tão forte nas religiões de matriz africana.

Introdução:

Religião é algo intrínseco ao cotidiano das pessoas, desde a origem do mundo, o ser humano tem procurado formas diversas de contato com o sobrenatural, seja chamando de Deus Único, deuses ou divindades com conotações diversas. Durkheim (2003), entendia que o estudo dos universos religiosos serviria de parâmetro para a compreensão do vínculo social nas sociedades modernas¹.

Nesse sentido os sistemas elementares de vida religiosa têm implicações importantes na dinâmica social de um povo, de uma cultura. Referindo ainda o autor citado, o mesmo, no que se refere ao estudo da religião introduz na visão cósmica do mundo, uma divisão de fenômenos sagrados e profanos, sendo tal divisão uma criação do homem e não uma transcendência de uma (ou qualquer) divindade. Do sagrado se ergueriam as crenças, os ritos e os símbolos que, ao mesmo tempo, seriam distinções para com os fenômenos profanos e renovariam e manteriam o sagrado através dos procedimentos e práticas no intuito de estabelecer relações de coordenação e submissão. (DURKHEIM, 2003) Nas “coisas” sagradas estariam às determinações do proibido e as crenças, ritos e símbolos (orientações e procedimentos) conduziriam as consciências na formação de uma comunidade moral que, em última instância se confunde com a própria sociedade já que o sagrado surge – e vincula-se sempre – a força coletiva e impessoal, sendo uma representação da própria sociedade.

O presente trabalho traz a tona os *modus vivendi* da Cultura Yoruba, dos povos que vivem no sudoeste da África no território que ficou conhecido como Costa Africana. Este povo denominado Yoruba compõe hoje um território vasto onde se encontra o Benin, a Nigéria, o Níger e o Togo. Construíram um sistema de valores independente, sofisticado e por demais complexo. Possuem uma vasta literatura oral, passada de geração em geração que explica a origem da vida e as formas de entendimento dela, seja de como o homem surgiu, de como ele habitou a terra, de como fomos criado, sobre a morte e a continuidade, bem como uma série de cultos, que possibilitam a comunicação com o mundo invisível.

Trata-se de uma cultura, cuja cosmogonia distância por demais dos nossos modos de vida no ocidente, cujas relações são muito mais baseadas na importância do legado familiar e

¹DURKHEIM, Emile. As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália. Editora Martins Fontes. São Paulo, 2003.

na missão que cada um deve exercer na comunidade. Sua concepção de Deus está longe da tradição judaico-cristão e o conceito de céu e inferno não existe, muito menos demônios, querubins e serafins. Acreditam que todo ser criado possui em si a partícula divina do criador, no qual deram a essa partícula divina o nome de Ori (cabeça).

A Religião de Ifá

Na África Yorubá a Religião é uma só, o africano a chama de Fa Ibile Esin Yorubá (Religião Aborígene Tradicional Yorubá), a mesma possui um corpo de cultos, pelos quais possibilita o crente (o devoto), adorar suas divindades, consultar sua existência, manter o contato com seus ancestrais, bem como a seguir com retidão e verdade pela vida. Partindo disso localizamos os seguintes cultos: Ifá (o sistema divinatório), Baba Egungun (aos ancestrais masculinos), Iyami-Oxoronga (aos ancestrais femininos, de onde a sociedade de mulheres comandam os ritos), Ogboni (o culto a terra, e a permanência da moral, da ética e do bom costume na sociedade), entre outros cultos mais periféricos.

O Yoruba entende que no principio de todos os tempos, estava Olórun o criador do mundo. Das mãos de Olórun todo o poder do mundo está reunido, e esse poder é capaz de causar, bem ou mal. Nas mãos de Olórun, descansa todo o esplendor da vida na terra e toda a vitalidade das criaturas. O poder tem uma grande importância na religião e na vida do Povo Yoruba. Entre os Yorubas, existe vários mitos que falam da criação da terra e dos seres humanos. Todos estão de acordo com a crença, que Olórun foi à origem de toda a criação.

Os orixás são deuses (divindades) que se encontram abaixo de Olórun. Para Olórun, o Deus criador, não existe imagens, igrejas, templos ou qualquer coisa que atribua a ele um culto específico. Não se canta, não faz louvor e muito menos preces, embora muitas das vezes seu nome seja lembrado em louvações, glorificações e cantigas. Portanto sabe-se que por traz do poder de cada orixá, se encontra o poder do todo poderoso Olórun.

Segundo a Tradição Yorubá os orixás foram humanos, nos primeiros dias da criação do mundo, porém, eram humanos com habilidades específicas e poderes próprios. Ao final de suas vidas Olórun decidiu permitir-lhes ascender ao céu dos deuses.

Orunmila é o profeta, cuja relação com Ifá é intrínseca. Foi Orunmila quem utilizou de Ifá para ajudar os homens a resolver seus problemas na terra. O Yorubá entende que junto com Esú imole, Orunmila é o único a ter o privilegio de se chegar diante de Olórun. Orunmila é o espírito de pureza e de sabedoria, de onde emana profundezas de luz e conhecimento sobre todas as coisas.

No presente trabalho vamos abordar um aspecto dessa religião, talvez o mais importante, que é o Culto a Ifá, Senhor do Destino, da Sabedoria e do Conhecimento, no qual todo o entendimento do universo está contido. Bascom (1969)², diz que “Ifá é um sistema de divinação baseado em 16 configurações básicas e 256 derivadas e secundárias (Odú), obtidas por intermédio da manipulação de 16 castanhas de palmeira (ikin) ou pelo meneio de uma corrente (opèlè) de oito meias conchas. O culto de Ifá, na sua qualidade de deus da divinação, impõe cerimônias, sacrifícios, tabus, parafernálias, tambores, cânticos, louvações, iniciação e outros elementos rituais comparáveis aos de outros ritos yorubas...”.

Bascom (1969), afirma que “dentre todos os métodos de divinação empregados pelos yorubas, Ifá era considerado como o mais importante e confiável”, haja vista a complexidade da técnica presente no oráculo e a dimensão dos conhecimentos necessários para utilizar o

3. BASCOM, William. La adivinación de Ifá: La comunicación entre los dioses y hombres en Africa Oriental, Indiana Universidad Prensa, Bloomington Inglaterra, 1969.

mesmo de forma consistente e eficaz. Somente sacerdotes iniciados na Religião de Ifá, podem manipular o oráculo, realizando a comunicação que escapa do acesso ao mesmo.

No processo de divinação oracular, o sacerdote utiliza de 256 configurações, cujas histórias pertencentes a cada uma delas, são capazes de trazer mensagens do destino da pessoa, dos acontecimentos da sua vida de ontem, de hoje e de amanhã. (BASCUM, 1969). A divindade pela qual o oráculo responde é Orunmila, sendo o próprio Ifá o oráculo. Trata de ser Ifá a boca pela qual Orunmila revela aos homens o seu próprio destino e os acontecimentos de suas vidas.

Em Ifá a cosmologia³ é baseada na crença pelo qual o microcosmo (o ambiente imediato) é uma reflexão do macrocosmo (o universo). Para o Yorubá isso significa que as forças que também criaram as estrelas e as galáxias, criaram também a terra, incluindo as plantas e os animais que possibilitaram a evolução do planeta. É o próprio Ifá, que ensina aos seus discípulos, que cada problema enfrentado pelos humanos tem um complemento análogo em cada reino habitado. As escrituras de Ifá frequentemente descrevem os problemas enfrentados pelos animais e plantas, afim de que a condição humana encontra os mesmos esforços para manter a sobrevivência.

Conforme ABIMBOLA (1977)⁴, uma das funções do oráculo de Ifá é identificar as maneiras pelas quais as forças universais interagem na vida cotidiana. Este se faz através do uso do mito, chamado na Tradição Yorubá de Ifá, de Esés – Ifás⁵. Os Esés-Ifás são uma coletânea de histórias, relacionadas aos odus específicos, capazes de melhor traduzirem as dimensões da problemática humana e da natureza. O paradigma fundamental da interpretação desses mitos, ou melhor, dessas histórias, é a crença de que toda manifestação positiva ou negativa presentes no Universo, devem ser equilibradas.

Em Ifá o equilíbrio se dá, intermediado pela polaridade: luz e escuridão. Não se trata de um conflito entre forças do “bem” e forças do “mal” – mas sim da polaridade entre expansão e redução e as conseqüências dessas polaridades na sua relação com a natureza. Na própria configuração dos Odus (signos), expansão ou luz, se representa por uma linha vertical (I) e a escuridão é representada por duas linhas verticais (II), sendo que tais grafias constituem os odus ejiogbe (I) e oyeku (II). (BASCUM, 1969)

A cosmologia de Ifá ensina o principio pelo qual a luz vem da escuridão e a escuridão vem da luz. Ensina também que cada coisa que existe é uma expressão de asé. A palavra yorubá asé tem significados múltiplos, em um contexto cosmológico, asé é a força que sustenta toda a criação. A manifestação original do asé seria a força invisível que cria a luz e a escuridão. Tudo no universo material produz os campos de forças eletromagnéticas. (ABIMBOLA, 1977).

Toda adivinhação baseada na sabedoria de Ifá está fundamentada no principio da vida em harmonia com a natureza. A maneira pela qual isso se realiza é colocando a cabeça, o coração, o espírito e a alma em harmonia com o destino pessoal. Para o Yorubá é essa relação

³ A cosmologia é o estudo da estrutura do universo que busca descobrir os princípios de unidade que possa explicar a criação.

⁴ ABIMBOLA, Wande. Ifá divination poetry. Nova York, Londres e Ibadan, Nok Publishers, 1977.

⁵ Conforme BASCOM, 1969, op.cit.: “Os versos formam uma estrutura da arte verbal, incluindo mitos, contos louvações, magias (encantamentos), e canções até menos mistérios ou enigmas, mas para os lorubas o mérito literário ou estéticos é secundários quando comparados á sua significação religiosa”.

de equilíbrio com a natureza e com o próprio destino pessoal a causa da boa sorte ou da má sorte na vida.

Isto significa que em Ifá não tem sistema coerente de ética. Dentro de Ifá, a conduta ética é baseada no princípio de construir o caráter bom (iwa-pèlé). O bom caráter é o resultado do equilíbrio dessas forças polares que influenciam na interação entre o próprio indivíduo e o mundo. Para Ifá a ética se baseia descobrindo o próprio destino pessoal, o que possibilitaria o desenvolvimento do bom caráter. Ifá ensina que essa natureza humana é essencialmente benévola. (OSAMARO, 2005)⁶

O odu nada mais é que a expressão simbólica das forças da natureza que tomam forma na consciência humana. É uma força metafísica, capaz de codificar o equilíbrio ou o desequilíbrio presente na vida de uma pessoa. Odu possibilita definir a interação da pessoa e do mundo. Identificadas, torna-se possível explorar a relação entre a pessoa e as questões que estão em torno dela. Segundo Osamaro (2005), o entendimento dessas forças, representadas pela localização do Odu que rege a vida da pessoa, torna possível a visão conjunta da solução do problema, revelando assim a harmonia entre o ego e o mundo.

O sistema divinatório de Ifá é fundamental na Religião Tradicional Yorubá, uma vez que é este sistema que possibilita o entendimento de todas as coisas que dizem respeito aos feitos, as realizações e as pessoas dentro de uma comunidade.

Ifá nos primórdios da diáspora brasileira

O fenômeno religioso que ficou conhecido no Brasil como candomblé, tem em seus aspectos históricos, toda a fundamentação que torna possível o entendimento do que ocorreu na junção de culturas africanas que habitaram o território brasileiro. As misturas de povos e etnias africanas: ketu, angola, jeje, haussá, tapás, oyós ijexás, baribás, aon, efans, gruncis e tantos outros, possibilitou um encontro amigável entre diferenças que não viviam tão amigavelmente na África. Para quem chegava em Salvador naqueles idos, deparava com uma população negra em massa, cheia de contrastes e traços variados. Para BARROS (2011)⁷, as mulheres sempre foram um grupo forte, seja na África, seja aqui no Brasil, exerciam funções de extrema importância na sociedade yorubá, em meio a um patriarcalismo forte e organizado. Distantes de sua pátria, homens e mulheres se re-organizaram, seja no mercado, na senzala, nos serviços da casa-grande etc.

Religiosamente também se organizaram de forma diferente da realidade africana. Foram as mulheres as encarregadas de re-produzir em território brasileiro seus signos religiosos. Diferente por que na África Yorubá, o Culto Religioso é patriarcal, assim como a organização social e são liderados por homens. As mulheres fundaram a confraria de Nossa Senhora da Boa Morte no Bairro da Barroquinha em Salvador. Autores como Ferretti, Nunes Pereira e Costa Eduardo, defende a idéia de que as Casas das Minas antecedem ao ocorrido na Bahia. (MOURA, 2011)⁸ O que no vem ao caso discutir no presente trabalho, uma vez que o mesmo que propor um debate acerca do Culto de Ifá no Brasil.

⁶ OSAMARO, Cromwell. A Obra Completa de Orunmila. A Sabedoria Divina. Athelia Henrietta Press. New York, 2005. (<http://www.scribd.com/doc/69693354/OSAMARO-I>)

⁷ BARROS, José Flavio Pessoa de. Ewè Órísà – uso litúrgico e terapêutico dos vegetais nas Casas de Candomblé Jeje-Nagô. Rio de Janeiro. Editora Bertrand Brasil, 5ª. Ed., 2011.

⁸ Ver: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de. Cultos aos Orixás – Voduns e Ancestrais nas Religiões Afro-Brasileiras. Pallas Editora, 2011, p.197.

A fundação do Candomblé remonta ao ano de 1790 quando membros da família Aro, uma das cinco famílias reais do reino de Ketu, território do culto a Ode e a Esú, foi seqüestrados e presos. Foi nesse período que o reino de Ketu foi atacado por daomeanos, cujas princesas então com 9 anos de idade, foram vendidas ao tráfico de escravos e trazidas para a Bahia. (SILVEIRA, 2006)⁹.

Nos primórdios no Brasil o culto aos orixás funcionava numa residência na Rua da Lama, atrás da Igreja da Barroquinha, onde hoje fica a Rua Visconde de Itaparica tendo a frente à africana Iyá Adetá. Depois dela veio à africana Iyá Akalá, introduzindo o culto a Airá – um tipo de Xangô. A terceira grande sacerdotisa foi Iyá Nassô, segundo consta não veio à Bahia como escrava e sim ajudar a reestruturar o candomblé. (SILVEIRA, 2006).

Uma questão que deve ser problematizada é a supremacia do que ficou conhecido no Brasil como Candomblé de Ketu. O termo ketu, embora traduza um povo, refere-se a um distintivo para diferenciar o Candomblé de raiz Ketu do Candomblé de raiz Angola, Jeje-Mahi, Jeje-Nago etc. O que ficou conhecido no Brasil como nagôs, derivado de anagos (piolhentos), se refere ao povo yorubá, ou como situaram mais tarde, como forma de denominá-los, Povo de Ketu. Ketu se refere aos originários do reino de Alaketu, onde Esú era rei, e onde também vivia Osòòssi.

A questão pelas quais se referem à supremacia do Candomblé de Ketu no Brasil, não está ligada à quantidade numérica da população yorubá, até por que eles vieram em grupos dispersos e provavelmente em menos quantidade. Tais questões estão ligadas as relações de poder e liderança que estes possuíam na constituição do candomblé. Foi deles a iniciativa de organizar uma forma de religiosidade baseada nos seus costumes religiosos na África. Artistas, gente famosa e de grande poder aquisitivo, se iniciarão no Candomblé da Bahia com grandes e expressivas mães de santo – isso possibilitou um marketing na mídia possibilitando o reconhecimento dessa expressão religiosa em relação às demais.

Segundo os relatos de Silveira (2006), Rodolpho Martin de Andrade, conhecido como Bamboxê Obitikô entre outros, era conhecedor dos segredos de Ifá. É importante frisar que o culto na África é patriarcal, e que muitos desses babalaôs que vieram para o Brasil naqueles idos, ajudaram a organizar o Culto aos Orixás, o que ficou conhecido como Candomblé.

Martins (2012)¹⁰, defende a idéia de que o Culto a Ifá foi completamente extinto, sendo que a falta de informação possibilitou deturpação das mais diversas. O Candomblé sobreviveu sem a orientação dos babalaôs e sem qualquer indicio de Culto específico a Ifá. Segundo Bastide (1978)¹¹ Martiniano do Bonfim e Felizberto Sowzer, possivelmente os últimos babalaôs brasileiros, eram respeitados pelos pais e mães de terreiro.

Bastide e Verger (1981), citado por Martins (2012) cita juntamente com os nomes dos Babalaôs “Martiniano e Benzinho, os de Tio Agostinho que vivia nas Quintas das Brotas; Ti-Doú da Cerca; Ledovico; Tio Beneditino; Joaquim Obitico, vindo de Pernambuco; e Faustino Dada Adengi, antigo mestre de Boje. Segundo os mesmo autores, em Recife também houve babalaôs famosos: Vicente Braga, vulgo Atêrê Kanyi; seu filho Joaquim, Aro Moxégilema; Cassiano da Costa, Adulendju; João de Almeida, Gogosara; seu filho Cláudio, Bangboxê ou Oya – di – Pe; João da Costa, Ewé Turo; Osso Odubaladje; Tio Lino, Abeleiboja; José Bagatinha, Ogunbii; e Alanderobê”.

⁹ SILVEIRA, Renato da. O candomblé da Barroquinha: processo de constituição do primeiro terreiro baiano de keto. Salvador: Maianga, 2006.

¹⁰ MARTINS, Adilson A. As mil verdades de Ifá. Rio de Janeiro – RJ. Pallas Editora, 2012.

¹¹ BASTIDE, Roger. O candomblé da Bahia. 2 ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional; Brasília: INL, 1978.

João do Rio (BARRETO, 1951)¹², traz relatos em sua obra de que existia uma confraria de babalaôs no Rio de Janeiro. Afirma que estes diferenciavam dos babalorixás e feiticeiros. Essa confraria segundo o mesmo autor, desaparecera com a morte de Martiniano do Bonfim que não iniciou ninguém, possibilitando o desaparecimento do Culto a Ifá no Brasil.

Ifá nos dias atuais

Foi em meados dos anos 1970 com o intercambio cultural entre Brasil e Nigéria, que reviveu o interesse de brasileiros pelos fundamentos originários da Tradição de Orixá. Universitários nigerianos que vieram para o Brasil estudaram possibilitaram intercâmbios e trocas de informações sobre Ifá e Orixá. (MARTINS, 2012).

Segundo Martins (2012), os nigerianos que aqui chegaram para estudar, viram uma oportunidade de ganhar dinheiro, fornecendo informações sobre os cultos africanos yorubas. Eram na sua maioria mulçumanos e cristãos, sem estarem habilitados realizaram iniciações de orixá e Ifá. O desrespeito com as tradições dos seus antepassados fizeram com que procedessem de forma equivocadas ritos e iniciações diversas. Muitos pais e mães de santos do candomblé ao se depararem com essas situações fecharam seus terreiros de tal forma, pois perceberam nas atitudes desses jovens um desrespeito muito grande.

Durante os anos 70, muitos babalorixás e ialorixás de Candomblé desejaram conhecer a fundo os fundamentos da Tradição de Orixá. Desejaram conhecer como sucedia o culto de orixá na África. Embora percebendo os impasses e as distancias de como se pratica o culto no Brasil e na África, muitos acharam por bem manter os costumes de culto coletivo aos orixás como ocorre desde a invenção do Candomblé, coisa esta não existente na África.

Martins (2012), conta que no ano de 1991 o babalaô Rafael Zamora chegava ao Brasil para contrair matrimônio com a repórter da TV Manchete Solange Bastos. Foi a partir da chegada desse babalaô cubano que uma série de iniciações no Culto de Ifá (cubano) começaram a ocorrer no Brasil. Martins na sua obra citada, conta que no dia 20 de março de 1992 no Sítio Saint Germain, localizado na rua Rodrigues Campelo, numero 42, em Campo Grande, Rio de Janeiro, o babalawo cubano Rafael Zamora procedeu o primeiro rito de iniciação em Ifá com um grupo de sete pessoas, entre elas uma mulher Lúcia Petrocelli Martins - Omó Obatalá - Apetebi - Omó Odu Ogbeyonu, esposa do autor da obra citada. Neste grupo estava também Adilson Antônio Martins - Omó Obatalá - Awofakan Omó Odu Ogbebara, José Roberto de Souza - Omó Ogun - Awofakan - Omó Odú Iworitura, Claudemiro Barbosa Costa Filho - Omó Aganjú - Awofakan - Omó Odu Otura Owónrin, Alberto Chamarelli Filho - Omó Xangô - Awofakan - Omó Odu Obarakana, Roger de Oliveira Cândido - Omó Azauani - Awofakan - Omó Odu Osarete, Alexandre Araújo Cavalcante - Omó Oxossi - Awofakan - Omó Odu Otura Obara.

Muitos brasileiros não identificados com o Ifá Cubano começaram a trazer da Nigéria a partir do final da década de 90 babalaôs da tradição para procederem a ritos iniciáticos. Brasileiros começaram a ir à Nigéria para conhecer de perto os rituais de iniciação dentro do Culto de Ifá, submetendo aos ritos iniciáticos no próprio solo africano. A partir de então Ifá começa a ser divulgado no Brasil, trazendo novos conhecimentos em torno dos Orixás e da Religião Africana Yorubá.

A crise pela qual vivência o Candomblé tem possibilitado uma procura maior ao Culto de Ifá, tido por muitos como culto de raiz e/ou culto de tradição. A crise no Candomblé se descortina em função da busca por conhecimentos mais aprofundados acerca das praticas

¹² BARRETO, J.P.A.C. (João do Rio). As Religiões do Rio. Rio de Janeiro: Garnier, 1951.

religiosas africanas. Haja vista também o descrédito de muitos sacerdotes e sacerdotisas, em função de escândalos diversos no que se refere à índole, a postura e a conduta ilibada frente às coisas do sagrado.

A partir do momento que o Candomblé deixou seu território de origem, particularmente a Bahia, referindo-se a um aspecto mais macro, tem-se uma problemática com forte acentuação, como bem pontua Reginaldo Prandi no seu livro *Os Candomblés de São Paulo*¹³. A necessidade de re-inventar o candomblé na metrópole, na cidade grande, fez com que muitos fundamentos originários se perdessem, ou mesmo, tornassem impossíveis de serem realizados devido a nova dinâmica de vida. (PRANDI, 1991).

Prandi (1991), afirma que: “Se o candomblé estava circunscrito à Bahia e outros Estados como religião de populações negras, parecia que à sua herdeira universalizada, a umbanda (Camargo, 1961; Concone, 1987; Ortiz, 1978), caberia ocupar os espaços sagrados das grandes cidades do Sudeste, onde a etnicidade está perdida, onde os deuses estão envolvidos na trama das relações sociais dum capitalismo já em plenitude, onde o tempo que controla o trabalho e o ócio já é o tempo do regime de assalariamento, onde as edificações e o asfalto eliminam o espaço do mato e do chão batido dos deuses à antiga moda baiana”.

Essa migração do Candomblé para os grandes centros urbanos, a saída do universo natural da Religião dos Orixás, possibilitou uma forte mudança em seus costumes, no seu *modus vivendi* e na sua concepção de sagrado. (PRANDI, 1991). Para tanto a crise que se instalou no Candomblé tem como base o capitalismo, que tornou o sagrado um mercado corriqueiro na metrópole. A troca de favores com os deuses, bem como o uso mercadológico das coisas do sagrado, fez com que na sua essência a religiosidade tão implicada às questões do afeto, da espiritualidade e da devoção, migrasse para quanto se paga por um trabalho bem feito. Apesar do conflito que se instala de forma visível é complicado generalizar, haja vista as peculiaridades tão presentes nas realidades diversas das comunidades de terreiro do país a fora.

A busca pela verdade, o reconhecimento da filosofia de Ifá, a prática do bom caráter, essencial na Tradição de Ifá, é algo novo para uma sociedade que se baseia em trocas de favores, tão embasadas no uso do dinheiro. Em Ifá isso é complexo, uma vez que os valores exorbitantes das iniciações, dos trabalhos, das medicinas delimitam um tanto quanto os seus adeptos. Apesar de ser Ifá algo novo no Brasil e capaz de possibilitar o devoto de orixá um aprofundamento na liturgia e na magia yorubá, não é de se estranhar que tudo isso tem o acento tão marcado pelo uso do capital.

Porém no presente trabalho me atento a compartilhar com o leitor a contribuição que Ifá tem dado àqueles que desejam conhecer a si mesmo em profundidade, bem como o seu próprio destino e seu orixá. Ifá muito mais do que um devocional, é uma filosofia de vida, é mudança de vida e a prática do bom caráter.

O mercado aberto com as coisas do sagrado se dá na África, especificamente na Nigéria e também no Brasil. Isso é simples de entender, quando os dilemas da falta de oportunidade e de ausências de acessos, são tão comuns no Brasil e quem dirá na Nigéria. O mesmo fenômeno que ocorre entre as religiões cristãs, sobretudo as pentecostais, também ocorre nas religiões de matrizes africanas, quando a aquisição de lucros é o mais importante nas praticas sagradas.

Muitas coisas de Ifá são importadas, materiais para as medicinas, para as magias, para os ritos iniciáticos precisam ser trazidos da África, por não existir no Brasil, o que justifica os

¹³ PRANDI, Reginaldo. *Os Candomblés de São Paulo*. São Paulo. Editora Universidade de São Paulo, 1991.

valores caros dos processos iniciáticos ou medicinas tão importantes para a realização de um ebo (sacrifício/trabalho) e/ou a propiciação de um procedimento litúrgico adequado.

Des-colonizar a Tradição Africana Yorubá

O Candomblé tido como religião de matriz africana, é uma invenção profundamente brasileira, cujos elementos que a constitui, é oriundos de várias religiões: kardecistas, espiritualistas, indígenas, católicas etc., sendo seu aparato maior as divindades do panteão yorubá e ritos específicos que unificados com outros elementos compõe sua liturgia. (MORAIS, 2010)¹⁴

Sabe-se bem que em Cuba o processo de sincretismo também se deu, perdurando até os dias atuais. Alguns estudiosos tais como Ferreti (2011), citado anteriormente acredita que em Cuba esse processo sincrético seja muito mais forte do que no Brasil, traduzindo de forma evidente o peso da colonização.

O conceito de descolonizar contrapõe o processo de colonização ocorrido nas Américas. Sendo que este processo perverso por sinal, retirou das culturas indígenas e africanas, seu acento originário, fazendo com que muitos desses povos imprimissem o legado eurocêntrico em suas tradições culturais e religiosas. Shohat (2006)¹⁵, entende como uma excelente forma de desvendar as representações hegemônicas da história, da conquista das Américas, da escravidão, do imperialismo, oferecendo um lugar para que as representações alternativas tão comuns entre os colonizados que clamam por descolonização compareçam. A marca discriminatória de preconceito e intolerância que rondam há anos as religiões de matrizes africana, tem sua origem no olhar branco, eurocêntrico, colonialista, cristã e imperialista que ainda dominam as formas de entendimento dessas formas afro-brasileiras de cultura e religiosidade. (SAID, 2011)¹⁶

Essa des-colonização dos cultos de origem africana, seja em Cuba ou no Brasil, contribuiria para a emancipação da cultura afro-brasileira e/ou afro-cubana na diáspora. Se Ifá em Cuba é profundamente sincrético, no Brasil o Ifá se constitui de forma despojada, pura e tradicional. Alguns acreditam que fora do território africano essa pureza é impossível, haja vista que o deslocamento de uma cultura específica de seu lócus de origem, possibilita por si só outra invenção. (LEVI-STRAUS, 1962)¹⁷. Embora sabe-se bem que o Ifá Cubano tão forte e presente no Brasil, traz tais acentuações relacionada ao processo ocorrido em Cuba que influenciou por demais a Tradição de Ifá.

Nas diferenças que se impõe, frente ao impasse da intolerância religiosa tão cara no Brasil, não se pode sobrepor uma religião de origem africana a outra. No cerne da questão seja Umbanda, Candomblé ou Ifá, devem se encontrar e tornar possíveis diálogos díspares, para que o fim em si mesmo, seja o combate a todo e qualquer sistema de opressão. (SPIVAK, 2010)¹⁸ Nesse sentido, a efetivação da Religião de Ifá no Brasil, não pode trazer

¹⁴ MORAIS, Mariana Ramos de. Nas Teias do sagrado – registros da religiosidade afro-brasileira em Belo Horizonte. Belo Horizonte – MG. Espaço Ampliar, 2010.

¹⁵ SHOHAT, Ella. Crítica da imagem eurocêntrica. São Paulo. Editora CosacNaify, 2006.

¹⁶ SAID, Edward W. Cultura e imperialismo. São Paulo : Companhia das Letras, 2011.

¹⁷ LÉVI-STRAUS, C. La pensée sauvage. Paris: Plon, 1962.

¹⁸ SPIVAK, Gayatri Chakravorty. Pode o Subalterno Falar? Belo Horizonte. Editora UFMG, 2010.

nenhuma supremacia e nenhum discurso opressor que torne subjugado os cultos inventados em solo brasileiro. Não se trata de legitimar aspectos de verdade ou de mentira, de qual seja certa ou errada – todo processo de encontro, precisa possibilitar as diferenças e o diálogo, um ponto de encontro onde divergência e convergência compareçam e o respeito se impõe.

A Religião de Ifá traz o aprofundamento aos fundamentos, o Candomblé tem a prática e a vivência espalhada pelo território brasileiro, a Umbanda traz a síntese de uma brasilidade em vigor. Entendo que esse encontro é de fundamental importância para que os Cultos de Origem Africana no Brasil se consolidem, sejam resguardados e se imponham frente a qualquer tipo de subjugação e subalternidade. (SPIVAK, 2010) Reproduzo esse discurso enquanto subjugado, enquanto homem, sacerdote, devoto, intelectual que adora os orixás – não tomo a fala dos outros, não reproduzo as palavras dos outros, pelo contrário faço da fala dos outros, uma fala que também é minha. Vivemos épocas de preconceito e intolerância religiosa, convocar a sociedade brasileira para repensar tais valores e tais posicionamentos é de fundamental importância. (SPIVAK, 2010)

Acentuo a importância do Culto de Ifá no Brasil como pressuposto de um retorno as origens e de um conhecimento mais aprofundado da cosmogonia africana. Em Ifá existe toda uma filosofia que sustenta detalhadamente, os pilares do Culto aos Orixás e a qualquer outro culto de origem africana yoruba.

Toda e qualquer crise é tempo bom e propício para rever uma série de coisas, é momento impar para colocar as coisas no lugar e possibilitar outro começo. Que os Cultos Afro-Brasileiros tornem possível esse diálogo permanente que se faz necessário para a consolidação e efetivação da tradição de orixá no Brasil.

Bibliografia:

- ABIMBOLA, Wande. Ifá divination poetry. Nova York, Londres e Ibadan, Nok Publishers, 1977.
- BARRETO, J.P.A.C. (João do Rio). As Religiões do Rio. Rio de Janeiro: Garnier, 1951.
- BARROS, José Flavio Pessoa de. Ewè Órísà – uso litúrgico e terapêutico dos vegetais nas Casas de Candomblé Jejê-Nagô. Rio de Janeiro. Editora Bertrand Brasil, 5ª. Ed., 2011.
- BASTIDE, Roger. O candomblé da Bahia. 2 ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional; Brasília: INL, 1978.
- BASCOM, William. La adivinhación de Ifá: La comunicación entre los dioses y hombres en Africa Oriental, Indiana Universidad Prensa, Bloomington Inglaterra, 1969.
- DURKHEIM, Emile. As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália. Editora Martins Fontes. São Paulo, 2003.
- LÉVI-STRAUS, C. La pensée sauvage. Paris: Plon, 1962.
- MARTINS, Adilson A. As mil verdades de Ifá. Rio de Janeiro – RJ. Pallas Editora, 2012.
- MORAIS, Mariana Ramos de. Nas Teias do sagrado – registros da religiosidade afro-brasileira em Belo Horizonte. Belo Horizonte – MG. Espaço Ampliar, 2010.
- MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de. Cultos aos Orixás – Voduns e Ancestrais nas Religiões Afro-Brasileiras. Pallas Editora, 2011.
- OSAMARO, Cromwell. A Obra Completa de Orunmila. A Sabedoria Divina. Athelia Henrietta Press. New York, 2005. (<http://www.scribd.com/doc/69693354/OSAMARO-I>)
- PRANDI, Reginaldo. Os Candomblés de São Paulo. São Paulo. Editora Universidade de São Paulo, 1991.
- SAID, Edward W. Cultura e imperialismo. São Paulo : Companhia das Letras, 2011.
- SHOHAT, Ella. Crítica da imagem eurocêntrica. São Paulo. Editora CosacNaify, 2006
- SILVEIRA, Renato da. O candomblé da Barroquinha: processo de constituição do primeiro terreiro baiano de keto. Salvador: Maianga, 2006.

- SPIVAK, Gayatri Chakravorty. Pode o Subalterno Falar? Belo Horizonte. Editora UFMG, 2010.

Resumo

Pretende-se discutir neste artigo questões a respeito da relação entre as diferentes formas de espetacularização e fundamentalismo existentes. Para tal tarefa, inicia-se por apresentar algumas funções sociais da religião e suas relações com os diferentes fundamentalismos, e em seguida trar-se-á presente algumas situações que evidenciam a presença do fundamentalismo nas relações sociais, étnicas e políticas e, por fim, destacar-se-á a relação e a presença do fundamentalismo para além do universo religioso, tecendo algumas ações de preconceituosas que se desencadeiam em violência, tanto física quanto simbólica.

1. Introdução

Quando se fala do fundamentalismo, uma das primeiras ideias que se considera é que estamos tratando do universo religioso. Sendo assim, como se dá a relação entre tal posicionamento sócio-político e a religião? É, de fato, no universo religioso que o fundamentalismo se torna mais evidente? Entendemos que o conjunto de bens simbólicos religiosos, produzidos no movimento fundamentalista não está desvinculado do contexto socioeconômico-político (Oro, 1996). Sendo assim, a relação entre fundamentalismo e o contexto no qual este se dá pode estar mediado pelo religioso, uma vez que, como afirma Bourdieu (1998), a religião fornece justificativas para a existência humana por produzir um sentido para a vida. Mas esse sentido, necessariamente, precisa estar contextualizado e significado. Isto porque toda a produção operada na religião só é considerada pela sociedade porque desempenha um papel significativo e estruturante, que é aceito ou admitido pelo menos por determinado grupo ou parte significativa da sociedade em questão.

Destacamos a importância da relação entre fundamentalismo e universo religioso, uma vez que, a religião tem a capacidade de provocar uma transmutação, ou seja, uma transfiguração das instituições e das relações sociais, tornando-as irreconhecíveis (Bourdieu, 1998). Essas relações passam a ser consideradas pelas pessoas como naturalizadas, como se sempre tivesse sido assim, ou como algo divino que foi revelado ou exigido por um ser superior. A religião reveste o social de sagrado, faz a correspondência entre a ordem social e a ordem simbólica, isso lhe outorga uma função eminentemente estruturante (política). (Bourdieu, 1998, p. 33 e 46). Sendo assim, se o fundamentalismo encontra espaço no universo religioso, pode aumentar significativamente seu potencial destrutivo, uma vez que sua presença se faz de forma tão sutil, tão “natural” que dificulta a percepção do mesmo nas relações sociais cotidianas.

Mas o que, na sociedade atual, estaria abrindo espaço para que o fundamentalismo se faça tão presente? Na perspectiva de Oro (1996); Meyer (2005) a situação sócio-política atual, devido à vulnerabilidade social criada pelos efeitos da globalização e da modernidade, seria uma das causas da exacerbação do fundamentalismo religioso, uma vez que a função social e histórica

“é recuperar a autoridade sobre uma tradição sagrada que deve ser reintegrada como antídoto contra uma sociedade que se soltou de suas amarras institucionais (...). Buscar reorientar a sociedade e a cultura para um futuro mais desejável. (...) Os fundamentalistas não rejeitam o

mundo, mas procuram viver na modernidade, influenciando na sua orientação, mas sem dela fazer parte” (ORO, 1996, p. 142).

A globalização diante da transformação do planeta em uma grande cadeia global em constante comunicação entre as pessoas, marcada pela intensa presença dos meios de comunicação e de transporte e pelo crescente intercâmbio sociocultural entre os povos distantes, permitindo às pessoas se deslocarem em poucas horas para qualquer parte do planeta. Com isso, a história que uma cultura produz na sua terra (pátria) está diretamente imbricada com um conjunto planetário de relações e de valores culturais. Esses valores multifacetados e generalizados na grande “aldeia global”, desestabilizam muitas vezes as bases culturais e os signos identitários de grupos e povos. Com isso, a postura fundamentalista torna-se como uma alternativa de sentido e, numa perspectiva mais particularista, busca refazer as identidades e, conseqüentemente, edificar uma vida social mais desejável (Oro, 1996).

Percebe-se a iminência de que aquilo que uma cultura produz numa parte da terra poderá ser influenciada por outras formas de interpretações, devido a facilidade das informações, agregadas ao progresso tecnológico e a evolução das ciências.

2. A origem do movimento fundamentalista nas religiões

Perante isso, a tese dos fundamentalistas protestantes dos Estados Unidos em meados do século XIX, no âmbito religioso, afirma que a Bíblia constitui o fundamento básico da fé cristã e deve ser tomada ao pé da letra. Para os fundamentalistas protestantes, interpretar a palavra de Deus de uma forma “liberal e aberta”, é ofensa a Deus (ORO, 1996, p. 41 e 50).

Nessa perspectiva rigorosa de interpretar a Bíblia, é que surge o caráter militante e missionário de práticas fundamentalistas. Esse rigorismo protestante ganhou relevância social e reconhecimento nos Estados Unidos a partir dos anos 50 com as *Electronic Church*. O objetivo, com a pregação de cunho conservador, foi favorecer a política do então Presidente Ronald Regan (BOFF, 2002, p. 15 e 16).

Porém, é importante ressaltar que nem todos os protestantes conservadores são fundamentalistas. “A maioria não é bíblicista, (interpretar as escrituras ao pé letra) pois incorporou avanços na interpretação das Escrituras para torná-las contemporâneas” (BOFF, 2002, p. 16).

Já o fundamentalismo islâmico, de fato, nunca deixou de existir, ascendeu no cenário político do Oriente Médio a partir da Revolução *Xiita* no Irã, em 1979. (Oro, 1996) O Movimento dos *aiatolás* foi visto como uma grande mobilização das energias islâmicas adormecidas pela presença da modernidade. Boff, chama a atenção, afirmando que o fundamentalismo Islâmico, na sua origem, “significa submissão total a Deus, não é guerreiro e nem fundamentalista (...). É tolerante com todos os povos, especialmente com os cristãos e os judeus” (BOFF, 2002, p. 29).

No caso do catolicismo, a origem do fundamentalismo visava encontrar um meio de entrelaçar o poder político e o poder clerical. “Visa-se a uma integração de todos os elementos da sociedade e da história sob a hegemonia do espiritual representado, interpretado e proposto pela Igreja Católica” (BOFF, 2002, p. 17). Há uma preocupação e um cuidado de manter a legitimidade hierárquica, tendo como o inimigo a combater a modernidade e suas liberdades e seu processo de secularização. Há uma tese que sustenta que a Igreja Católica é a única, ou seja, fora dela não há salvação. As outras Igrejas exercem somente uma função eclesial (Boff, 2002).

Em síntese, se o fundamentalismo não é uma doutrina, mas uma forma de interpretar e viver a doutrina. Toda a atitude absoluta que confere caráter incondicional ao ponto de vista, gera uma ação fundamentalista e uma postura fundamentalista (Boff, 2002).

3. Todo o caráter absoluto gera o fundamentalismo

Pela abordagem apresentada no item anterior, percebemos que o fundamentalismo representa a atitude daquele que confere caráter absoluto ao seu ponto de vista. Nesse sentido Terrin ao abordar o fundamentalismo, afirma que

“ninguém pode olhar a realidade a partir de um *unmarked place*. Ou seja, ninguém pode observar a realidade de um ponto de vista “neutro”, “objetivo”, capaz de captar os limites das posições dos outros sem incorrer, por sua vez, num olhar “deformador” da realidade, que corresponde à sua esfera de influência, ou à sua concepção de verdade” (TERRIN, 1998, p. 46).

Para exemplificar melhor, Terrin descreve a cena dramática que ocorreu na época da conquista da América pelos colonizadores espanhóis. Narra que há uma estreita interconexão entre o cultural, o religioso, o político, o econômico, e o social que quase não é possível separar para aqueles que olham de fora uma cultura (conquistadores espanhóis). Com isso, se percebe que a prática fundamentalista aos olhos dos conquistadores, passa a ser defendida como um horizonte verdadeiro de compreensão da realidade, enriquecido pelas respectivas convicções de que é preciso cultivar e possuir a outra cultura. Os colonizadores adotaram tal postura e a justificaram com a teologia¹⁹ (TERRIN, 1998, p. 43 e 44). Ou seja, a postura teológica foi a prática cultural européia praticada contra os incas para subordiná-los aos colonizadores.

Percebe-se esta prática de subordinação da cultura Inca, quando se refere ao primeiro encontro entre Francisco Pizarro e Diego de Almagro com o Imperador Inca Atahualpa, narrado no livro de *Poma de Ayala*. Conta no poema que o espanhol Frei Vicente exorta o imperador inca de uma forma intimidatória a se converter à religião cristã. Diante do pedido de maiores esclarecimentos pelo imperador inca *Atahualpa*, Frei Vicente declara que a verdade está escrita no livro do Evangelho. Então Frei Vicente coloca o livro (Bíblia) nas mãos de *Atahualpa*, ele examina atentamente e responde: “para mim não diz nada, não me fala”. Segundo os relatos, *Atahualpa* arremessa o livro distante. Isto foi motivo para a prisão do imperador inca e o início do massacre (TERRIN, 1998, p. 44 e 45).

A postura dos espanhóis contra o imperador inca revela a postura fundamentalista dos conquistadores espanhóis, e também a arrogância e intolerância, tão grande que não se dão por conta da grande diferença estrutural de outra religião/cultura (Terrin, 1889). Por isso, que falar de fundamentalismo nas religiões sem limitar adequadamente a área histórico-religiosa

¹⁹“A Igreja (Católica) ao se deparar com povos tão diferentes, adoradores de vários deuses, que cometiam sacrifícios humanos em oferenda aos deuses, consideraram-os como povos sem fé, sem cultura e na perspectiva de uma colonização até mesmo em nome de Jesus Cristo, a Igreja começou um processo de catequização dos índios, para os tornarem seres com almas, mas nunca o bastante para se tornarem homens livres”. CARVALHO, Lucas Borges de. Direito e Barbárie na Conquista da América Indígena. Disponível em: <http://www.buscalegis.ufsc.br/revistas/index.php/sequencia/article/viewFile/1261/1257>. Acesso em: 20 de setembro de 2011, às 15h.

que os indivíduos se utilizam para descrever, interpretar e construir o mundo social torna-se uma questão muito delicada, “pois o conceito implica numa tomada de posição e, de algum modo, contém um julgamento negativo geral sobre uma outra visão” (TERRIN, 1998, p. 45). Nessa mesma linha de análise, afirma Terrin (1998), que alguém que fala de fundamentalismo “fala dele sempre referindo-se aos outros e nunca em relação à própria concepção” (TERRIN, 1998, p. 45). Esse fato leva ao reconhecimento de que há um preconceito porque este preconceito parte de uma origem que é você a partir de seu ponto de vista, sem procurar entender adequadamente os outros pontos de vista.

Por isso, se afirma que a primeira coisa que se deve entender quando se estuda a práxis das religiões é que toda religião possui uma lógica interna, nesse caso, nos colocaríamos como *outsider* (exterior), que não tem nada a partilhar como fenômeno religioso vivido e sofrido em toda a sua carga experiencial e vital (TERRIN, 1998, p. 47). Só é capaz de falar de “fundamentalismo religioso, quando a religião for analisada por um observador de segunda ordem, ou seja, o pesquisador ou o cientista que estuda e analisa a religião numa perspectiva imparcial” (TERRIN, 1998, p.54).

Ainda nessa perspectiva de análise fundamentalista, Singer (2004), no livro, *Libertação Animal*, o autor faz uma comparação análoga para ilustrar o conceito de etnicidade em relação ao desinteresse humano no cuidado aos animais, simplesmente porque eles são diferentes. Por afinidade, Singer (2004), afirma que entre os humanos há a mesma postura em relação aos humanos diferentes de si e aqueles que não pertencem ao seu grupo. Afirma ainda que os racistas violam o princípio da igualdade ao conferirem mais peso aos interesses de membros de sua própria raça quando há conflito entre seus interesses e os daqueles que pertencem a outras raças. Já os sexistas (humanos) violam o princípio da igualdade ao favorecerem os interesses de seu próprio sexo. Analogamente, os especistas permitem que os interesses de sua própria espécie se sobreponham as maiorias de membros de outras espécies, sejam elas humanas ou animais.

“A esmagadora maioria dos seres humanos normais concordam e permitem que seus impostos paguem práticas que exigem o sacrifício dos interesses mais importantes de membros de outras espécies, a fim de promoverem os interesse mais triviais de sua própria espécie” (SINGLER, 2004, p.11).

Segue Singer (2004), afirmando que o padrão é idêntico em todos os casos, sejam pessoas ou animais, desde que sejam diferentes e não pertençam ao seu grupo. Nessa perspectiva de análise é plausível afirmar que o tipo de globalização econômica e financeira como propagadora da nova ordem implantada no mundo, desdenhou a grande maioria dos povos e nações que não pertenciam ao bloco capitalista. Além do mais, a lógica individualista e não cooperativa da cultura do capital destruiu os laços de solidariedade (Boff, 2002).

Enfim, a crença num único Deus, a crença num único sistema econômico, político e cultural, poderão levar pessoas e nações, cada vez mais, a interpretarem o outro, o estrangeiro, o diferente, como o inimigo a ser combatido e amalgamado. As posturas e práticas fundamentalistas vão além do universo religioso. Estão imbricadas em todas as atitudes e posturas dogmáticas e sectárias que estimulam práticas de preconceitos e, que levará, concomitantemente, a violência entre os diferentes, tanto física quanto simbólica.

4. As contradições da modernidade e a violência

Como entender o fundamentalismo no contexto atual? Que papel estaria desempenhando ele? Que relação há entre as atitudes fundamentalistas e as mudanças sócio-econômicas que estão ocorrendo na atualidade, na perspectiva da modernidade? Para Giddens (1991) a modernidade é composta por todas as mudanças históricas, políticas, sociais e econômicas que ocorreram a partir do século XVIII, com início na Europa. Entre as referidas mudanças, o autor destaca a substituição das formas de sociedades tradicionais, que eram baseadas na agricultura, para novas formas de produção baseadas e centradas na produção fabril - industrial. Em circunstância de toda esta mudança acelerada, “o estado-nação tornou-se muito pequeno para os grandes problemas da vida, e muito grande para os pequenos problemas da vida” (GIDDENS, 1991, p. 70).

Para Boff (1991), essa lógica individualista e não cooperativa da cultura do capital fabril - industrial destruiu os laços de solidariedade. Quando as culturas sentem-se ameaçadas pela globalização, se agarram à religião para auto afirmarem-se. A própria explosão de ações violentas ocorre como forma de autodefesa e de contraofensiva do abandono à sua própria sorte. É aí que podemos ver a explosão do terrorismo como forma de autodefesa e de contraofensiva “dos fracos contra os poderosos, utilizando meios altamente destruidores” (BOFF, 1991, p. 36).

O fundamentalismo não possui somente um rosto religioso. Todos os sistemas, sejam eles culturais, científicos, políticos, econômicos e até artísticos, que se apresentam como portadores exclusivos da verdade e de solução única para os problemas, devem ser considerados fundamentalistas. O primeiro e mais bem fundamentado sistema fundamentalista é a própria ideologia capitalista neoliberal, que se apresenta como solução única para todos os Países, pois a lógica interna desse sistema é “ser acumulador de bens e serviços, e por isso criador de grandes desigualdades e injustiças, explorador ou dispensador da força de trabalho e predador da natureza” (BOFF, 2002, p. 39).

No entanto, a partir dessa opção única de mercado que impõe a visão ideológica neoliberal capitalista, assistimos estarecidos, a dois tipos de fundamentalismo político: um representando os Estados Unidos, e o outro, os grupos considerados inimigos da política neoliberal, denominados de extremistas (Boff, 2002).

Nesta perspectiva de análise, Young (2005) Oliveira (2011) afirmam que o preconceito ocorre quando alguém precisa ser culpado e eliminado para restaurar a lei e a ordem. Em relação aos Estados Unidos, por exemplo, o racismo tem sido estimulado por uma longa tradição de famílias com dois níveis sociais, nos contextos da escravidão e, em seguida, na servidão doméstica. No âmbito do Brasil é importante destacar que o ódio, a violência e a intolerância contra o diferente não acabou e nem diminuiu. Vejamos como ela é evidenciada na matéria desta reportagem da Folha de Paulo Online:²⁰ jovens com idades entre 16 e 28 anos com ensino fundamental e médio que pertencem, em sua maioria, às classes C e D, usam coturnos com biqueiras de aço ou tênis de cano alto, jeans e camisetas e são brancos e pardos, negros, não. A propósito, odeiam gays e negros. A delegada Margarete Correia Barreto, titular da Decradi, (Delegacia de Crimes Raciais e Delitos de Intolerância) é quem lidera o esforço de identificação dessas gangues. Atualmente, na delegacia, afirma a delegada, há 130 inquiridos envolvendo os "crimes de ódio"- motivados por preconceito contra um grupo social (negros e gays).

²⁰ 25 gangues apavoram gays e negros nas ruas da cidade. Folha de São Paulo Online. Citado no 03 de abril de 2011. Disponível em <http://www.folha.com.br/fg2547>. Acesso no dia 11 de maio de 2011, às 10h.

Retomando a análise de Young (2005) a violência homofóbica pode ser direcionada a homossexuais vistos como infiltradores ou sabotadores da vida familiar. A família compreendida na estruturação patriarcal ao longo do tempo como uma coalizão cristã contra aos homossexuais. No entanto, toda e qualquer ação de violência física ou simbólica contra homossexuais, na perspectiva patriarcal de quem o pratica, é vista como uma postura de preservação da integridade moral da família.

No entanto, se a violência potencializa o preconceito, há também vários outros fatores históricos e sociais que cooperam para se construir um agressor ou uma vítima. Precisa-se entender a raiz do processo de construção de agressores e vítimas. Tal entendimento é mais importante do que só se preocupar em detectar os perfis dos agressores. Por exemplo: todas²¹ as orientações passadas para os pais e professores após o dia 08 de abril de 2011, dia após o massacre na escola de Realengo, Bairro da Cidade do Rio de Janeiro, é para que pais e professores identifiquem as características de agressores, mas pouco se falou pela imprensa, que o aluno Wellington, quando estudante no sétimo ano, nesta mesma escola do massacre, por várias vezes fora levado ao banheiro pelos “colegas”, e sua cabeça fora colocada dentro do vaso sanitário. Há evidência de uma ação desencadeada pelo agressor, tendo como causa o sofrimento e a humilhação sofrida precocemente naquela escola.

No entanto, podemos constatar que as várias mudanças históricas e sociais, por mais bem fundamentada que seja o sistema político e econômico, a partir da ideologia capitalista neoliberal, se apresentando como soluções únicas para todos os problemas e em todos os Países acabam criando no seu próprio berço, uma lógica de acumulo de bens e serviços, e por consequência, criador de grandes desigualdades. No entanto, é possível perceber sem muito esforço que essa desigualdade social e cultural tem causado várias formas e ações violentas²² tanto de natureza sócio-político-econômico, moral, sexual, violência no ensino, violência na família, violência estética, violência na mídia e violência à apologia e à falsa liberdade (Costa, 1995).

5. Considerações finais

O fundamentalismo não possui somente um rosto religioso. Todos os sistemas sejam eles culturais, científicos, políticos, econômicos e até artísticos que se apresentam como portadores exclusivos da verdade e de solução única para os problemas devem ser considerados fundamentalistas. O primeiro e mais bem fundamentado sistema fundamentalista é a própria ideologia capitalista neoliberal, que se apresenta como solução única para todos os problemas. Por isso, o fundamentalismo não é uma doutrina, mas uma forma de interpretar e viver a doutrina. Toda a atitude absoluta que confere caráter incondicional ao próprio ponto de vista, gera uma ação fundamentalista.

Referências:

BOOF, Leonardo. *Fundamentalismo: a globalização e o futuro da humanidade*. Rio de Janeiro: Sextante, 2002.

²¹ João Marcelo Erthal e Rafael Lemos. Polícia divulga novas gravações de Wellington falando de bullying e detalhando planos do massacre. Disponível: [HTTP://veja.abril.com.br](http://veja.abril.com.br)?. Acesso no dia 26 de maio de 2011, às 11h.

²² A palavra violência vem do latim *vis* que significa "força", também dá origem aos vocábulos "vigor", "vida" de *vis*, "vita", e "vitalidade" (COSTA, 1994).

- BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo, Perspectiva: 1998.
- COSTA, Jurandir Freire. *Psicanálise, ciência e cultura*. Rio de Janeiro: Zahar, 1994
- DREHER, Martin N. *Fundamentalismo*. São Leopoldo: Sinodal, 2006.
- DUBIEL, Helmut. O fundamentalismo da modernidade. In: BONI, Luiz A. de (Org.). *Fundamentalismo*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995.
- GIDDENS, Anthohy. *As consequências da Modernidade*. Tradução de Raul Fiker, 2ª reimpressão, São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1991.
- OLIVEIRA, Irene Dias de. Religiões afro-brasileiras e violência. *Ciberteologia: Revista de Teologia & Cultura*. Ano VII, n. 35, p. 16-23. 2011.
- ORO, Ivo Pedro. *O outro é o demônio: uma análise sociológica do fundamentalismo*. São Paulo: Paulus, 1996.
- SINGER, Peter. *Libertação animal*. Tradução de Marly Winckler. Edição revisada. Porto Alegre, São Paulo: Lugano, 2004.
- TERRIN, Aldo Natale. *O sagrado off limits: a experiência religiosa e suas expressões*. São Paulo: Loyola, 1998.
- YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. Os caracteres da violência e do preconceito. In: LEVINE, Michael; PATAKI, Tamas.(Org.). *Racismo em mente*. São Paulo: Madras, 2005.

FESTA, FÉ E ESPETACULARIZAÇÃO DO SAGRADO: REFLEXÕES SOBRE A FESTA DE TODOS OS SANTOS NA COMUNIDADE REMANESCENTE QUILOMBOLA DO JURUSSACA-TRACUATEUA/PARÁ.

Ms. Leila do Socorro Araújo Melo – PARFOR (leilamelol@yahoo.com.br)

Profa. Maria Helena de Aviz Rosa – SEED (malenaviz.43@gmail.com)

Resumo

Partindo de um estudo etnográfico na Comunidade Quilombola do Jurussaca, localizada no município de Tracuateua, nordeste do Pará, o artigo busca construir uma reflexão sobre as práticas religiosas e sua relação com os processos de ressignificações vividos pela comunidade no momento ritual da festa de Todos os Santos. A exteriorização de valores pautados em uma leitura particular do negro na sociedade amazônica demonstra em si os impasses, a necessidades de fortalecimento cultural da comunidade, através da divulgação da tradição, bem como a transmissão para as gerações futuras da história e suas mudanças sincréticas vividas durante a festa e na vida cotidiana.

INTRODUÇÃO

A expansão urbana é sem dúvida uma das causas que intensificam a hibridação cultural na atualidade, visto que ela permite a entrada de novos elementos em grupos que em particular compartilham uma cultura diferenciada (CANCLINI, 2007). No que se refere às comunidades remanescentes de Quilombo esse processo pode ser compreendido dentro de uma tradição pautada nas lutas pela liberdade de negros e índios escravizados contra a estrutura opressora da sociedade colonial brasileira.

Resultado da intensa luta por sobrevivência e recriação de novos modos de vida dentro dos conhecidos Quilombos, as atuais comunidades quilombolas espalhadas pelo país lutam por reconhecimento de seu passado histórico visível na luta pela posse da terra e manutenção das estruturas sócio culturais, econômicas e religiosas que as caracterizam enquanto grupo com uma cultura diferenciada.

Esse intenso processo de mudanças e permanências pode ser visualizado no desenvolvimento das festas religiosas, misto de tradição e reinvenção. Desse modo, o presente trabalho apresenta de modo preliminar, a relação da festa religiosa com os processos de construção de uma história particular da comunidade, pautada nos relatos dos moradores mais antigos e nos elementos presentes na festa.

A COMUNIDADE REMANESCENTE QUILOMBOLA DO JURUSSACA

A comunidade de remanescentes quilombolas do Jurussaca localizada na região Bragantina, município de Tracuateua-Pará é uma população com características afro descendente, remanescente de escravizados que, segundo depoimento de moradores mais antigos da localidade, fugiam das fazendas nos arredores de Bragança e embrenhavam-se mata adentro.

De acordo com Bezerra Neto (2001) a introdução de negros escravizados remonta ao século XVII, após tentativas fracassadas de escravização de índios, fato que foi intensificado pela criação da Companhia de Comércio do Grão Pará e Maranhão, criada por Marquês de Pombal, que entre outras questões visava intensificar o número de cativos nos portos de Belém e São Luís.

Esses povos que viviam em regime de escravidão e em busca de liberdade, fugiam para as florestas onde se reuniam formando pequenas comunidades chamadas Quilombos ou

Mocambos²³. Locais onde foram mantidas as tradições culturais e as vivências trazidas de suas terras, na África. Atualmente, no Brasil, existem mais de oitenta mil pessoas vivendo de um modo parecido com o de seus antepassados, espalhados por todo o território nacional e, em algumas dessas comunidades, a língua falada conserva o vocabulário africano (BEZERRA NETO, 2001).

A história do município de Tracuateua está ligada à construção da ferrovia Belém-Bragança, inaugurada em 1908, quando o processo de povoamento se intensificou com a vinda de trabalhadores nordestinos para a região. Localizada a 188 km de Belém na mesorregião do Nordeste paraense, Tracuateua teve várias tentativas de emancipação política do município de Bragança. No entanto, somente em 1993, foi entregue à presidência da Assembléia Legislativa do Estado do Pará um abaixo assinado com 239 assinaturas solicitando a abertura do processo de criação do município, organizado por uma comissão pró-emancipação. Das reivindicações para emancipação, em 1994, foi criado o município de Tracuateua por meio da Lei número 5.858, com aproximadamente 17.815 habitantes, distribuídos entre o urbano e o rural (IBGE-1994).

As atividades econômicas desenvolvidas na região mesclam o passado colonial dos negros fugidos e sua experiência nos quilombos com o desenvolvimento dos núcleos agrícolas que surgiram ao longo da ferrovia com o objetivo do cultivo de feijão, arroz, mandioca, milho, tabaco.

De acordo com Pinto (2012) em 2002 a comunidade obteve o título de reconhecimento de Domínio Coletivo certificado pelo Instituto de Terras do Pará (ITERPA)

Nas figuras 1 e 2 pode-se observar melhor a localização do município

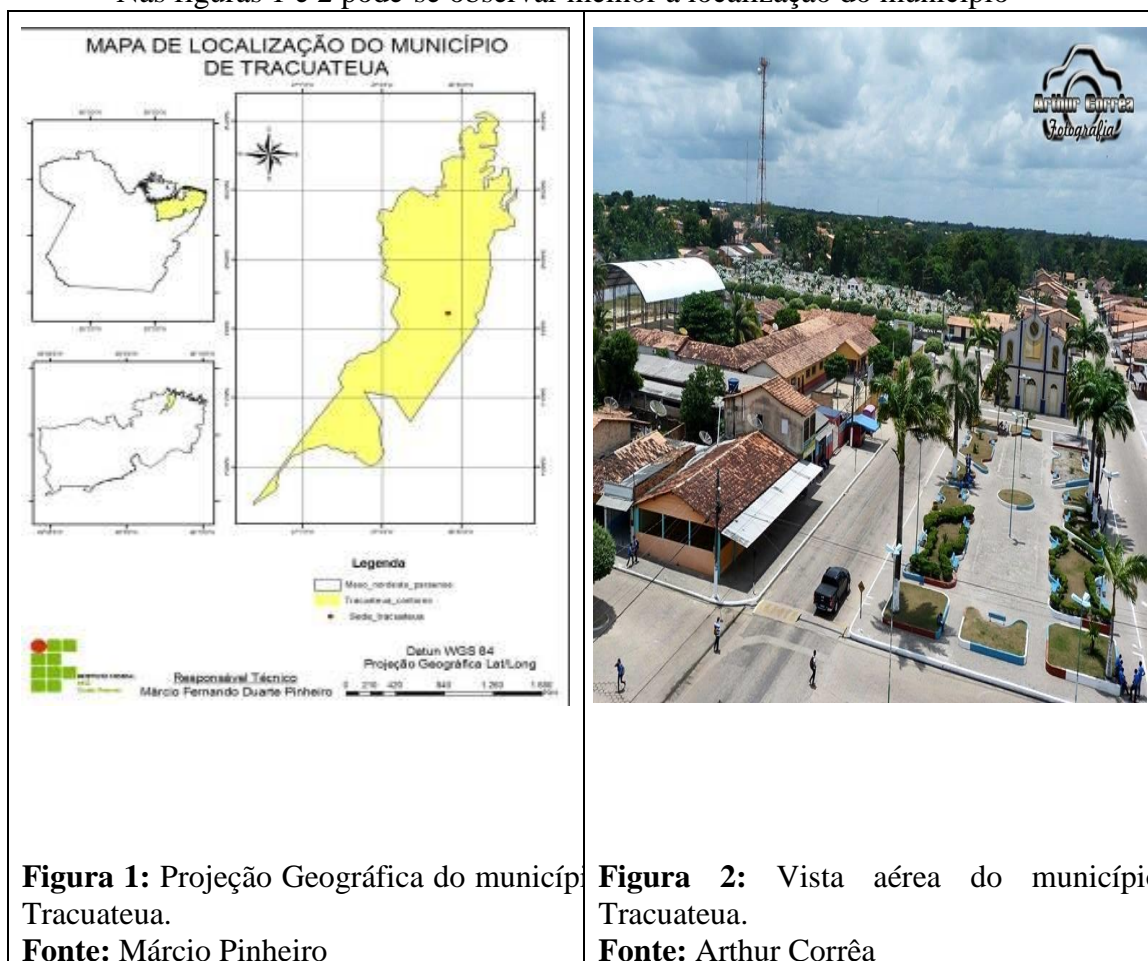


Figura 1: Projeção Geográfica do município de Tracuateua.

Fonte: Márcio Pinheiro

Figura 2: Vista aérea do município de Tracuateua.

Fonte: Arthur Corrêa

²³ Mukambo, que significa “esconderijo” na língua quimbundo.

A FESTA DE TODOS OS SANTOS NA COMUNIDADE DE JURUSSACA

Entendemos a festa como elo de manutenção de vínculos e exteriorização dos vínculos que ligam os sujeitos entre si e com a sociedade. Desse modo, compreender os elementos ressaltados na fala dos moradores da comunidade de Jurussaca sobre suas tradições religiosas ligadas a vida em comunidade nos conduz para as reelaborações constante que o catolicismo popular vem sofrendo em sua vivência, seja no cotidiano ou no momento ritual das festas.

O catolicismo popular de acordo com Maués (1995) é caracterizado por ter um aspecto essencialmente lúdico, onde as festas de santo, apresentadas como folguedos populares, associam elementos lúdicos pagãos ou profanos ao calendário litúrgico católico oficial. As tradicionais dicotomias entre sagrado e profano, tradição e modernidade são ora sobrepostas pelos novos elementos incorporados da vida urbana, ora são reafirmadas.

A origem da festividade, segundo relato de moradores, teve início em uma promessa: Benedito Antônio de Araújo, já falecido para escapar ao “*pega-pega*”, quando os jovens eram engajados compulsoriamente para treinamento na Força Expedicionária Brasileira, durante a II Guerra Mundial, Benedito fez uma promessa: se acaso ficasse livre da guerra, reuniria todos os santos da região de Tracuateua e em homenagem a eles passaria a organizar uma grande festa. Benedito Araújo foi atendido e passou a cumprir a promessa. Ele presidiu a festa e recepcionou os santos até a sua morte, na década de 80. A comunidade não deixou a tradição morrer e todo o ano se repete.

Durante cinco dias do mês de outubro os quilombolas dançam, fazem ladainhas, procissões para agradecerem seus intercessores pelas graças alcançadas. O processo ritual da festa de todos os santos ou festa dos santos “juntados” tem início com uma grande procissão nas comunidades em torno de Jurussaca, onde a imagem de São Benedito, padroeiro da comunidade e dos negros, é conduzida à frente.

O processo ritual que culmina nos cinco dias de festividade faz parte de um ciclo de ritos que tem início com um mês de antecedência com a chamada “buscação”, o que denominamos de o ritual inicial da festa que é buscar os santos que irão participar do evento. Essas imagens de santos diversos estão nas casas, nas comunidades mais distantes, nas igrejas, nas casas ao longo dos caminhos. Quando chegam à comunidade do Jurussaca são colocadas no altar montado especialmente para o evento e onde ficarão até o final da festa que acontece nos últimos cinco dias do mês de outubro, como exposto nas figuras 4 e 5.

Destacam-se também os “mordomos”²⁴ e os voluntários que “pagam” suas promessas cozinhando para os convidados durante a festa. A ladainha, a festa dançante e o leilão são alguns elementos que constituem o corpo da festividade de todos os santos.



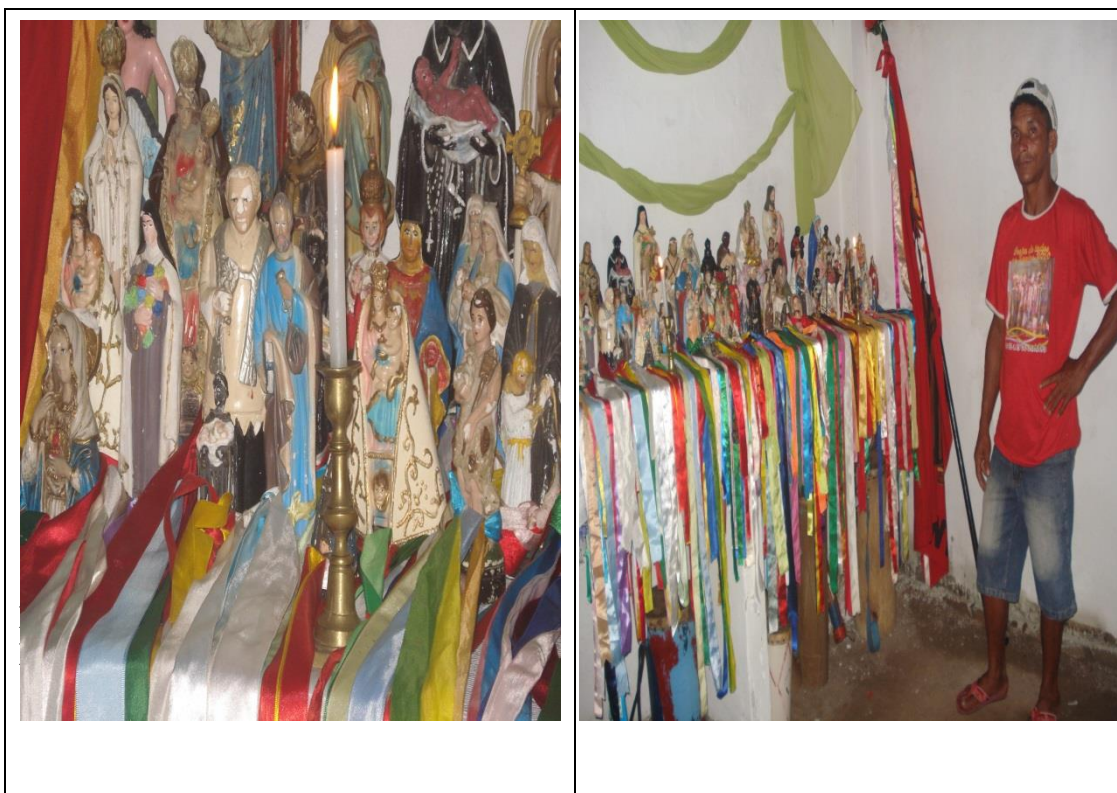
Figura 4: Preparação do altar para receber santos (imagens)

Fonte: Helena Aviz

Figura 5: O altar e os “convidados” da festa

Fonte: Helena Aviz

No encerramento da festividade ocorre a “Deixação”²⁵, onde a comunidade acompanha esses santos (imagens) de volta às suas comunidades com cantos e orações de bênçãos e prosperidade.



Em conversa com os moradores mais antigos e conforme relata o atual líder da comunidade, apesar da preocupação com a manutenção dos aspectos tradicionais da

²⁵ É o ritual da festa em que os santos são levados de volta às suas comunidades. “Convidados” para a festa do ano seguinte.

festividade, as mudanças acontecem paulatinamente, com a inserção de novos elementos tecnológicos e a influência da cultura massiva.

Da cultura massiva à tecnocultura, do espaço urbano e rural a tele participação, essa tendência leva ao risco provável de uma perspectiva histórica linear, sugerindo que as tecnologias substituam as heranças do passado e as interações públicas transformadas (CANCLINI, 1997).

No entanto, todo esse processo de estruturação de um campo simbólico religioso, culturalmente constituído, nos demonstra outra maneira de vivenciar os novos elementos culturais. É possível compreender que as mudanças estruturais da comunidade (melhoria do acesso, energia elétrica, mudança do padrão das casas, entre outros) ao longo dos anos constituem fator importante para que o festejar ganhe novas formas e leituras, tornando a memória de outros tempos mais demarcada, como pode ser visualizada no relato abaixo de uma idosa da comunidade sobre as festas de outrora. D. Virgulina (104 anos)²⁶, diz,

eu era moça bunita e facera, depois da ladainha, (primero a devoção) nós ia pra festa e todos os homi daqui queria dançá cumigo. Meu pai (hum) eta homi brabo, preto de quase dois metro de artura num levava disaforo pra casa. O homi pra dançá cumigo tinha que pedi primero pra “ele” e dispois nós rodopiava nu terrero. Eta tempo bão... Num tinha violença.

Outro aspecto que observamos na comunidade é a presença atual de elementos da Umbanda, através de uma loja de produtos religiosos, apesar de ser entendido como elemento ressignificado dentro da lógica da festa católica, sofre o preconceito histórico tido com as religiões afro brasileiras, pois a presença de santos do panteão católico nesse espaço não são bem vistos por muitos.

Entendemos que as diferentes culturas deram ao Brasil uma formação miscigenada, sincrética, facilmente percebida nas palavras de Vicente Salles (2003) em relação à Amazônia

Aqui o negro não se conservou *puro*, sofreu pressões segregadoras, mas ainda assim se *misturou* na massa da população. Através da calha da mestiçagem a interação social se consumou completamente. (...) Resultou de contactos de diferentes grupos tribais, transportados de diversas regiões da África. (...) Aqui também encontram o elemento indígena, reduzido a mesma condição de escravo, numa convivência mais ou menos promíscua com soldados ou colonos oriundos das classes populares do Velho Mundo. Esses três elementos básicos – o europeu, o africano e o índio – construirão o edifício social da Amazônia (SALLES, 2003, p.106).

Para Salles, a presença do negro no cotidiano amazônico foi de fundamental importância principalmente para a formação da sociedade paraense, no entanto o forte controle das manifestações religiosas por parte do Estado ainda se manifestam nas formas de pensar expressões da religiosidade na comunidade, pois a leitura do padroeiro da comunidade (um santo negro- São Benedito), em um rito do catolicismo popular, incorpora no inconsciente coletivo aspectos positivos, por outro lado sua presença em outro espaço é estigmatizada.

²⁶ Nome fictício para manter o anonimato na pesquisa. Ela já está cega e sua idade é incerta, pois chegou recém nascida, vinda com seus pais que provavelmente fugiram de alguma fazenda próxima à Tracuateua – Pará.

Desse modo, no refúgio da memória outros aspectos também são revistos no processo constante de releitura do ritual, conforme a fala do Sr. J sobre a festa de antigamente que “*era só no tambô, na cuíca e no violino. Hoje o pessoal trás aparelhage que estronda dia e noite sem pará (...)*”.

Na fala acima se pode perceber certa nostalgia e crítica aos novos elementos, como as festas de aparelhagens que expressam formas de sociabilidades marcadas pelos jovens, fato que se por um lado se torna um atrativo para os jovens locais e para os de fora, por outro demarca espaço de negociação com os elementos da cultura local.

De acordo com Vilhena (2011, p. 3)

O circuito das festas de aparelhagem extrapola o espaço da festa em si. Ele remonta a uma compreensão maior, de todos os elementos simbólicos que fazem parte da festa: participar da festa, conhecer as músicas, conhecer os locais onde elas se realizam, saber os passos de dança, participar dos fãs-clubes, conhecer as bandas e os DJs e, também, vestir-se conforme as tendências que apreciam no momento. Tais práticas evidenciam padrões coletivos de comportamento e de pensamento destes jovens, fazendo que as festas adquiram um significado sociocultural que vai muito além do seu ambiente específico.

Nessa nova estética os padrões de comportamento social, presente nas roupas, linguagem, dança, canto são tratados como mudanças que progressivamente passam a ser estruturadas na festividade enquanto elementos importantes da programação.

Observamos na fala de muitos jovens da comunidade que a festa de todos os santos é um momento de encontro com as novidades vindas de Bragança e Belém, sociabilidade e momento de exteriorização de estilos próprios que entre outras coisas desconstróem visões externas estigmatizadas dos habitantes da comunidade. A festa dentro da festa é como pode ser entendida a espetacularização de outros elementos que perpassam a vida da comunidade, pois como bem destaca Mary Del Priore (2000, p.178-179):

O tempo da festa é responsável por romper a rotina, não deve ser percebido apenas como um momento de escape das vicissitudes do cotidiano, a festa simboliza a expressão de uma sociedade através de manifestações culturais e ainda (...) a festa por si só é um fato social, político, simbólico e religioso que permite aos participantes a incorporação de normas e valores da vida coletiva.

Transgressões e excessos, paralelos a instantes de comunhão e reforço da tradicionalidade apresentam-se de modo livre e espontâneo na memória dos moradores da comunidade de Jurussaca, alguns aspectos culturais que ainda permanecem e são reforçados como a as ladainhas, as procissões e outros que foram modificados ou como a introdução das festas de aparelhagem, podem ser compreendidos nas argumentações de Hobsbawn (1984), quando identifica tal processo como a *invenção das tradições*, ou seja, uma tradição que a cada ano vem sendo modificada com elementos que a sociedade contemporânea se encarregou de produzir.

O autor classifica as consideradas tradições inventadas em três categorias superpostas que são - a) as que estabelecem ou simbolizam a coesão social ou as condições de admissão de um grupo ou de comunidades reais ou artificiais; b) as que estabelecem ou legitimam instituições, status, ou relação de autoridade e c) aquelas cujo propósito principal é a socialização, a inculcação de ideias, sistemas de valores e padrões de comportamento.

Em relação ao que investigamos na pesquisa, percebe-se essa familiaridade defendida pelo autor, sinalizando a preponderância das tradições inventadas que visam a socialização de valores da comunidade, observa-se um estreitamento social engajado na manutenção dos costumes da comunidade de Jurussaca, através da festa religiosa, das atividades agrícolas, da preocupação com os mais jovens e sua saída para os centros urbanos. Os mais antigos priorizam o repasse do compromisso com a tradição e passam para seus filhos, para seus netos, bisnetos visando a manutenção de um passado nostálgico, aliado as novas premissas do presente.

CONCLUSÃO

A festa de todos os santos na comunidade de Jurussaca segue de ano a ano e, os mais velhos procuram passar para os mais jovens, o que se guardou na memória, orientando os mesmos a manter a tradição de seus avós e pais, envolvendo-os no seio social e procurando pelas raízes culturais das permanências que estão sendo encobertas pelas brumas das mudanças trazidas pelos avanços tecnológicos e globalizados pelo sistema social capitalista da era digital.

Seguindo esse contexto, percebe-se que o conjunto ritual que engloba a festa se apresenta como momento essencial onde as relações que pautam a vida na comunidade se expressam, seja na ênfase na organização estrutural, até a preocupação com a chegada das comunidades vizinhas para a localidade.

O reforço dos laços com o passado presente na memória dos habitantes do Jurussaca, ressalta a nostalgia aliada aos benefícios das inovações enquanto mecanismo de negociação ritual para com os jovens da comunidade. A espetacularização do sagrado amplia seu leque de expressividade e incorpora novos elementos na estética da festa, que vai além das ladainhas, promessas, procissões, mas também dança, moda, estilos, falas que reforçam um modo de ser quilombola dentro de uma construção de identidade em constante transformação, que busca a superação de estigmas sociais.

REFERÊNCIAS

BEZERRA NETO, José Maia. **Escravidão Negra na Amazônia (Sécs. XVIII-XIX)**. Belém: Paka-Tatu, 2001.

CANCLINI, Néstor García. **Culturas Híbridas - estratégias para entrar e sair da modernidade**. Tradução de Ana Regina Lessa e Heloísa Pezza Cintrão. São Paulo: EDUSP, 1997.

DEL PRIORE, Mary. **Festas e utopias no Brasil colonial**. 2 ed. São Paulo: Brasiliense, 2000.

HOBSBAWM, Eric. RANGER, Terence. **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística - 1994

MAUÉS, R. Heraldo. **Padres, pajés, santos e festas: catolicismo popular e controle eclesialístico**. Belém: Cejup, 1995

PINTO, Maria Célia Barros. **'MORENO'... . 'PELE LIMPA'..SINGULARIDADES IDENTITÁRIAS DE UMA COMUNIDADE QUILOMBOLA.**
in:http://www.iel.unicamp.br/sidis/anais/pdf/PINTO_MARIA_CELIA_BARROS_VIRGOLINO.pdf

SALLES, Vicente. **O Negro no Pará sob o regime da escravidão.** 3ª Ed. Ver. Ampl. – Belém: IAP; Programa Raízes, 2005.

VILHENA, Ana Paula Mendes Pereira de. **Sociabilidade e Consumo juvenil nas festas de aparelhagem de Belém do Pará.** Salvador: Ufba, 2011. Anais do XI CONLAB

ENTRE O CATOLICISMO E AS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS: O CICLO DO MARABAIXO NO AMAPÁ

Mestrando: Alysso Brabo Antero – UEPA (alysson.edu@hotmail.com)

Resumo

Este trabalho abordará uma das principais manifestações culturais e religiosas do Estado do Amapá: o Ciclo do Marabaixo. A partir de investigações bibliográficas e pesquisa de campo, pretende-se fazer um levantamento histórico sobre o Marabaixo, bem como, visualizar e destacar elementos presentes nessa manifestação que hora a aproxima do catolicismo e noutra das religiões afro-brasileiras. A elaboração de estudos a cerca do Ciclo do Marabaixo, além de ampliar o conhecimento disponível sobre esse movimento, representará um passo a mais em direção ao respeito e à diversidade religiosa no Amapá.

INTRODUÇÃO

O Brasil é um país rico em manifestações religiosas, essa riqueza expressa o mosaico religioso de nosso povo. Em cada região desenvolvem-se manifestações religiosas peculiares que identificam, distinguem e caracterizam a riqueza cultural e religiosa de nossa gente.

No Estado do Amapá, no extremo norte do Brasil, uma manifestação conhecida como o Ciclo do Marabaixo é um desses fenômenos religiosos que identifica, caracteriza e de certa maneira exprime a religiosidade de boa parte da população desse Estado, sobretudo na capital.

Na cidade de Macapá, nos últimos anos, o Ciclo do Marabaixo vem ganhando notoriedade e atraindo os holofotes dos meios de comunicação. O apoio financeiro recebido de empresas privadas, as políticas públicas voltadas para os afrodescendentes e uma maior organização dos que promovem o evento são apontados como fatores para esse maior interesse midiático. Por outro lado, essa maior visibilidade ou cobertura da espetacularização, não vem acompanhada de estudos científicos, (comprovados pelos poucos trabalhos disponíveis na cidade 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.

Mediante esse contexto, neste trabalho, analisaremos o Ciclo procurando identificar em suas etapas ritualísticas a presença de elementos do catolicismo e das religiões afro-brasileiras

Partindo de uma revisão bibliográfica Nunes Pereira (1951), Fernando Canto (1998), Piedade Videira (2009) entre outros e pesquisa de campo tem-se por objetivo fazer um levantamento histórico sobre o Marabaixo, bem como, visualizar e destacar elementos nessa manifestação que a aproxima da religião católica e das religiões afro-brasileiras.

Acreditamos que a elaboração de estudos a cerca do Ciclo do Marabaixo, além de ampliar o conhecimento disponível sobre esse movimento, 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.

1 PERSPECTIVAS HISTÓRICAS, SOCIOCULTURAIS E RELIGIOSAS DO AMAPÁ

O atual Estado do Amapá está localizado geograficamente na região norte do Brasil. Ao longo de sua história, recebeu diversos nomes: Terras dos Tujucus²⁷, 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.

Fernando Canto (1998) expõe que na metade do século XVIII teve início um processo de colonização, coordenado pelo então governador do Grão Pará e Maranhão: Francisco Xavier de Mendonça Furtado, a mando do governo de Portugal que determina a criação de vilas e povoamentos em suas colônias. Em 1758 é fundado o primeiro núcleo populacional em terras Tucujus, a Vila de São José de Macapá.

Conforme essa região ia sendo ocupada pelos europeus, sobretudo pelos portugueses, levas de negros provenientes de diversas etnias trazidos de outras províncias brasileiras como Pará e Maranhão e de colônias portuguesas estabelecidas na África iam construindo esse território, nesse processo, o contato de negros de diferentes etnias e nações era constante e inevitável.

Luna (2011) argumenta como os nativos rejeitavam aceitar a condição de submissão que o projeto de povoamento português previa e, com o projeto de construção da Fortaleza de São José²⁸ em Macapá (maior fortificação portuguesa na Amazônia) entre os anos de 1764 a 1782, a vinda de africanos para as terras do atual Estado do Amapá foi intensificada. Data desse período, segundo Santos (1994), a formação de inúmeros quilombos no vasto território Amapaense, o que demonstra que os negros também não acatavam a servidão e os maus tratos impostos pelos colonos portugueses.

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, restando a negros e índios a conversão ao cristianismo. Apesar disso, manifestações religiosas com traços e elementos indígenas e africanos conseguiram sobreviver e na atualidade são vistas como formas de resistência da ancestralidade de índios e negros. O Sahiré, o Batuque e o Marabaixo são demonstrações dessa sobrevivência no Estado do Amapá.

Na atualidade, entre as manifestações culturais e religiosas de maior expressão no Amapá estão o Círio de Nazaré, na cidade de Macapá; a Festa de São Tiago, no município de Mazagão e; o Marabaixo, que acontece em Macapá e Mazagão além de várias comunidades remanescente de quilombo espalhado por todo o Estado.

Antes de analisarmos no Ciclo a presença de elementos de tradição católica e afro-brasileira, entendemos ser relevante apresentar um breve relato sobre este festejo.

²⁷ Na atualidade essa etnia não existe mais, se extinguiu em 1758. PORTAL DO GOVERNO DO ESTADO DO AMAPÁ. Disponível em <<http://www.ap.gov.br/amapa/site/paginas/historia/indios.jsp>>. Acessado em 14 nov 2013.

²⁸ Essa Fortaleza foi estrategicamente projetada para exercer diversas funções, como: manutenção da ordem soberana de Portugal na região; impedir via rio Amazonas, a entrada de navios invasores; abrigar no seu interior, os moradores da vila de São José de Macapá, caso sofressem atacados; servir como base de refúgio e reabastecimento de um exército aliado; servir como ponte de contra-ataque ao inimigo; elo de comunicação e vigilância entre as demais fortificações espalhadas pela Amazônia; assegurar a exploração dos produtos regionais e seu exclusivo comércio com a metrópole. PORTAL DO GOVERNO DO ESTADO DO AMAPÁ. Disponível em <<http://www.ap.gov.br/amapa/site/paginas/historia/fortaleza.jsp>>. Acessado em 14 nov 2013

2 DESCRIÇÃO SUCINTA DO CICLO DO MARABAIXO

O Ciclo do Marabaixo consiste em um aglomerado de práticas ritualísticas, realizado anualmente em homenagem a santos da tradição católico-romana, praticado no município de Macapá e Mazagão, além de várias comunidades rurais do Estado, 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 realizados no perímetro urbano e rural. Em comum, se mantém a dança, o mastro, os cânticos, as ladainhas, os 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. Atualmente, o festejo é realizado em cinco pontos diferentes da Capital, cada um coordenado por um grupo específico: 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.

No bairro do Laguinho, o Ciclo do Marabaixo é organizado pelo Grupo Raimundo Ladislau que homenageia o Divino Espírito Santo e a Santíssima Trindade começando no Domingo de Páscoa na Igreja de São Benedito que fica dentro do bairro e segue para sede da associação, onde se realiza o primeiro marabaixo²⁹. Após alguns meses, no qual se intercalam missas, marabaixos (danças), corte e levantamento de mastros, novenas, bailes dançantes e cortejos pelas ruas o evento termina com o Domingo do Senhor: último dia e encerramento do Ciclo.

Eis os momentos principais do festejo realizado no bairro do Laguinho no município de Macapá pela Associação Raimundo Ladislau em homenagem ao Divino Espírito Santo e à Santíssima Trindade no ano de 2012:

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 ladrões³⁰ de marabaixo 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 Curiaú³¹ para cortação 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 Murta³²: na primeira quarta-feira após o domingo do mastro, os participantes tendo à frente a bandeira vermelha do Divino Espírito Santo, percorrem as

²⁹ Usaremos a palavra marabaixo em minúsculo quando se referir a dança e Marabaixo com a primeira letra em maiúsculo quando fizer referência ao festejo com todas suas etapas.

³⁰ O termo Ladrão(ões) pode ser interpretado como versos “roubados” das histórias e dramas da vida real da comunidade que viram canções.

³¹ Curiaú é uma comunidade remanescente de quilombo distante de Macapá a 12 km. Considerado terra e território de negros, patrimônio cultural, lugar de memória, festas, fé e trabalho (VIDEIRA, 2013).

³² 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.

principais ruas do bairro, entre o local da quebra da murta e a associação, e, vão quebrar a murta³³ para enfeitar o mastro no dia seguinte (3º Marabaixo até o amanhecer do dia seguinte).

Quinta da Hora: em frente à associação, pela manhã, depois de terem 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 realizada uma festa dançante na associação.

Novenas do Divino Espírito Santo: depois do 1º baile, iniciam-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 à 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).

Levantamento 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 do levantamento 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 Christi: realiza-se o 5º Marabaixo.

Domingo do Senhor: este é o último dia do Ciclo. Os participantes reunidos na associação, dançam marabaixo até 18:00 h, 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 ladrões de marabaixo até tarde da noite em meio à muita alegria por estarem perpetuando uma tradição deixada pelos antepassados.

3 CICLO DO MARABAIXO: ENTRE O CATOLICISMO E RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS

Nesse tópico analisamos três registros históricos sobre o Ciclo do Marabaixo, um datado no final do século XIX, outro registrado em meados do século XX e por fim, um realizado no início de século XXI. Buscou-se identificar nesses relatos sobre o Marabaixo elementos que hora se aproxima do catolicismo e noutro das religiões afro-brasileiras.

3.1 Uma modalidade do catolicismo popular

³³ Murta é uma espécie de planta aromática comum nos campos do Amapá.

O Jornal Pinsonia, de 1899, é considerado o documento histórico mais antigo a narrar o Ciclo do Marabaixo. Pancrácio Júnior em um artigo de sua autoria faz uma descrição do Ciclo do Marabaixo pelo que consideraremos alguns pontos.

Pancrácio inicia descrevendo o evento como parte da tradição católica destacando os costumes que ainda se mantinham da festa original do Divino Espírito Santo e outros que iam sendo incorporados pela população local.

Como prática da religião catholica, teve lugar n'este mez, a tradicional festa do Divino Espírito Santo, executando-se os episódios originaes e primitivos, cujos costumes ainda não se extinguio in totum. Si bem que a antiquada uzança não esteja mais, em parte, adaptada a ephoca que passamos... (CANTO, 1998, p 21).

Percebe-se desse trecho a origem católica europeia do festejo, bem como, a adaptação do evento aos costumes da população local. Lima (2011) reforça a ideia que a origem do Marabaixo está associada à Festa do Divino Espírito Santo. Argumenta que esse festejo chegou ao Brasil introduzido pelas ordens religiosas na época da colonização e ainda hoje é realizado em vários Estados brasileiros. A festa em solo brasileiro se mesclou com elementos de outras culturas.

Segundo a autora, o modelo festivo ao Divino trazido pelas ordens religiosas 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.

Essa interpretação remonta o Marabaixo à Festa do Divino. Todavia, não esclarece se foi a Festa do Divino Espírito Santo que se transformou em Marabaixo por acréscimo de valores populares, especificamente de tradição africana? Ou ao contrário, o Marabaixo, com características afro-brasileiras, foi transformado em Festa do Divino Espírito Santo?

Pereira (1951) defende que os religiosos católicos aproveitaram o Marabaixo para o serviço da fé cristã, ou seja, os padres acrescentaram à liturgia católica valores afro-brasileiros como a dança, o tambor e a alegria. Com o tempo, esses e outros elementos afro-brasileiros se sobrepuseram.

[...] 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).

Nessa interpretação, houve então, em um primeiro momento, uma Catolização do Marabaixo, ou seja, uma inserção de elementos africanos e afro-brasileiros na liturgia da Festa do Divino Espírito Santo, por iniciativa dos próprios padres. Posteriormente, ocorreu uma Marabaização do Catolicismo (Festa do Divino), isto é, os princípios e elementos afro-brasileiros somados com a presença hegemônica de atores sociais afrodescendentes começaram a tomar as rédeas do evento.

Sabe-se que esse sincretismo de mistura, adaptação de elementos e rituais, irá trazer implicações posteriores, como perseguição e conflito empenhado pelas autoridades religiosas católicas que desejaram expurgar da Festa do Divino elementos não europeus. Apesar disso, a população afrodescendente continuou realizando a Festa do Divino, doravante denominada Marabaixo, segundo Lima (2011), com todos os acréscimos populares e independente do aval e do controle da igreja.

Nos relatos históricos sobre o Ciclo, depreende-se que a igreja alterna momento de tolerância, aceitação e embate do Ciclo do Marabaixo. À época que Pancrácio Júnior escreveu seu artigo, final do século XIX, já se percebia por parte das autoridades eclesiásticas católicas uma rejeição com os rumos que o festejo tomava. O autor chama atenção para a ausência das lideranças religiosas católicas durante o evento

Entretanto foi sensível, para maior esplendor, a ausência do Sacerdote nas solenidades da igreja; falta esta que está desculpado o Sr. Juiz, que providenciou no sentido contrário, contratando para tal fim, com o Sr. Cônego Teixeira, que vinha munido de uma portaria do governo bispado. Não sabemos o poderoso motivo que obstou, em caminho, bem próximo, a que o Sr. Cônego Teixeira, tivesse faltado a tão sério compromisso (CANTO, 1998, p 22).

De todos esses dados nos parece legítimo inferirmos que já no século XIX o Festejo do Marabaixo já se encaminhava para ser uma manifestação religiosa popular, pois a organização do festejo estava nas mãos de leigos e não dependia da autorização religiosa para acontecer. Muito embora, seus agentes desejassem que durante a programação a autoridade eclesiástica estivesse presente.

Desta forma, o Ciclo do Marabaixo em Macapá pode ser lido dentro da modalidade de *catolicismo popular* cunhado por Maués (1999) enquanto complexo de crenças e práticas ritualísticas voltadas para a devoção e festas, com forte apelo a aspectos sociais, onde participam principalmente os leigos (povo).

3.2 Performance de Possessão: “isso não é comum, é uma exceção”

Outro registro que iremos analisar data de 1949, feito pelo pesquisador maranhense Nunes Pereira (1951). O referido autor faz uma descrição do Marabaixo na localidade de Curiaú de Dentro, distante a 14 km de Macapá.

Pereira (1951), reconhecendo toda exterioridade católico-romana do Marabaixo, destaca que em certos rituais seus agentes assumem características que os remetem as religiões afro-brasileiras, por meio da possessão.

Nem lhes faltaram, nas máscaras luzidias de suor, no fulgor das pupilas e nos ritos dos lábios carnudos, a expressão dramática, que a posse do guia, Santo ou Vodum, lhes transmite, e a expressão sensual, que nasce dos sentidos, açulados pelas libações e pelos contactos dos corpos em festa... Pois além dos gestos peculiares às noviches, MINA-GÊGE, das expressões das máscaras marcadas fundamentalmente pela histeria e pelo sprit of posesion... (PEREIRA, 1951, p 97, 99).

O autor demonstra pelo relato que na roda de Marabaixo, ou seja, no momento em que os agentes dançam e cantam embalados pelo toque dos tambores, alguns apresentam performance de estarem possessos, tal como acontece aos cultos afro-brasileiros, especificamente o Mina-Gêge do Maranhão.

Essa peculiaridade não é lida em nenhuma outra literatura. Decleoma Pereira (2008), em sua dissertação de mestrado “A história do Candomblé no Amapá”, recorrendo à pesquisa de campo, diz não ter encontrado entre seus informantes confirmação de que haja possessão durante o Ciclo. Valendo-se do depoimento de uma marabaixista adepta de religiões de terreiro, explica que os atabaques e tambores nas religiões de terreiro têm fundamentos, ou seja, são tocados com um propósito: intermediar, atrair os orixás. Esse fundamento, não existe no Marabaixo, em que as caixas são tocadas com o fim de louvar e agradecer ao santo homenageado e ao mesmo tempo animar os participantes.

Por outro lado, em entrevista realizada com agentes do Ciclo, informantes argumentam haver a possibilidade de ocorrer possessão durante uma roda de Marabaixo, porém: “isso não é comum, é uma exceção”. Quando indagados se já presenciaram a resposta é quase unânime: “já ouvir falar”.

Concluimos então que, até para quem admite haver possessão no Marabaixo, tal fenômeno parece ser algo negativo, de maneira que quando acontece, é sempre no barracão do outro. Não obstante, ao que tudo indica, o assunto Marabaixo – possessão parece trazer um certo constrangimento aos participantes, ainda assim, entendemos que a possibilidade de haver possessão durante certos momentos ritualístico do Ciclo, aproxima esse festejo das religiões afro-brasileiras.

3.3 Embalados pelos toques de tambores

Desse momento em diante, analisaremos o que Piedade Videira (2009) escreveu sobre o Marabaixo no bairro do Laguiho.

Videira (2009) consciente da impossibilidade histórica de saber com exatidão a origem do Marabaixo, diz, a partir de depoimentos dos atores sociais do Marabaixo, não ter dúvida da ascendência africana desse festejo a qual classifica como sendo a “maior manifestação cultural de matriz africana do Estado do Amapá” (p. 99). Outros pesquisadores e os próprios marabaixitas reproduzem o discurso que o Marabaixo é uma herança, uma tradição dos povos africanos que chegaram ao Amapá nos navios negreiros no período da colonização

O Marabaixo é hoje uma manifestação cultural afro-amapaense, nascendo assim de diferentes etnias que foram transportadas de suas terras de origem para Brasil. É uma mistura de dança, religiosidade e ancestralidade africana que tem orgulho, determinação e resistência (ATAIDE, 2012, p. 06).

Por tudo que o Ciclo representa na atualidade para os afro-amapaenses, é plausível sustentar que Marabaixo seja reconhecido como uma prática religiosa ligada à população de maioria negra em Macapá, que vem mantendo vivo os lamentos, o orgulho e a fé de uma ascendente de origem africana, porém, até que ponto, esse legado negro, essa tradição não representa uma construção de intelectuais recentes, uma vez que são raros os dados documentais que comprove essa filiação, além da própria manifestação possuir toda uma ritualística católica?

Entre os elementos presente no Ciclo Videira (2009) destaca como sendo símbolo de expressão da religiosidade afrodescendente é o rufar dos tambores, para essa autora: “Na dança do Marabaixo o ritmo é marcado e ditado pelas caixas...” (p 109).

Tocadas por homens e mulheres o som da caixa de marabaixo é um dos principais elementos que faz esta manifestação ser associada às matrizes africanas, incluindo as religiões de terreiro. Muito embora, alguns participantes rejeitem essa associação. Videira (2009), entretanto, não desassocia o tambor de Marabaixo com princípios semelhantes às religiões de terreiro: “Os tambores africanos são vivos e servem para chamar os espíritos dos antepassados” (p. 99).

A partir desses dados, inclinamo-nos a crer que o toque das caixas presente no Ciclo do Marabaixo expressa traços da religiosidade afro-brasileira, sendo, portanto, mais um dos componentes que associa essa manifestação a tradições de matriz africana.

CONCLUSÃO

Esse mergulhar em fontes bibliográficas e ao mesmo tempo conhecer histórias de vida, por meio do resgate da memória individual e coletiva por que vive o ciclo de Marabaixo, me proporcionou ter uma visão holística do fenômeno que pretendo investigar mais a fundo como parte de minha dissertação. Simultaneamente, me fez reconhecer que tal manifestação é por demais ampla e complexa e que meu trabalho que pretendo desenvolver sobre a construção de identidade e o uso do Marabaixo como símbolo de identidade negra, representará apenas um olhar sobre o fenômeno.

Diante das múltiplas possibilidades de enfoques que o fenômeno do Marabaixo permite-nos fazer, tentamos nesse artigo perceber os elementos presentes nessa tradição que a aproxima do catolicismo e das religiões afro-brasileiras.

Ao final dessa análise, é possível conjecturar que o ciclo do Marabaixo possui componentes que o associam às religiões afro-brasileiras entre os quais destacamos: a possibilidade de performance de possessão e o rufar dos tambores. Em nossa justificação, acrescentamos ainda dois fatos históricos que corroboram e sustentam essa presunção: tratamento discriminatório que o Marabaixo recebeu e ainda recebe de certos setores da sociedade e da igreja católica (e na atualidade das igrejas evangélicas) e o próprio caráter de resistência da manifestação.

Ao mesmo tempo, a manifestação conforme pode ser vista ao longo do trabalho, tem em seus rituais componentes comprovadamente católicos: missas, santos homenageados, ladainhas entre outros. Apesar disso, atualmente, o Marabaixo não compõe o calendário de festas do catolicismo oficial, o que reforça nossa ideia de que o Ciclo do Marabaixo é uma modalidade do catolicismo popular.

Julgamos por fim, que ciclo de Marabaixo realizado em Macapá-AP, pode ser considerado uma tradição secular, que vem se mantendo vivo entre os macapaenses, por empenho de certas famílias que se autoimpõem a tarefa de dar continuidade a tradição. Nesse processo a tradição vem se recriando e se resignificando de acordo com os momentos históricos, mesclando em seus rituais elementos católicos e da cultura popular afro-brasileira.

REFERÊNCIAS

CANTO, Fernando. *A Água Benta e o Diabo*. Macapá: Fundação Cultural do Amapá – FUNDECAP, 1998.

ATAÍDE, João. “O Fortalecimento do Marabaixo”. 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, Mackenzie, 2011.

LUNA, Verônica Xavier. *Escravos em Macapá. Africanos redesenhando a Vila de São José 1840 – 1856*. João Pessoa-PB: Editora Sal da Terra, 2011.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. *Uma outra “invenção” da Amazônia*. Belém-PA: CEJUP, 1999.

PEREIRA, Nunes. *Shairé e Marabaixo. Tradições da Amazônia*. Recife: FUNDAJ, Editora Massagana, 1951.

PEREIRA, Decleoma Lobato. *O Candomblé no Amapá. História, memória, imigração e hibridismo cultural*. Dissertação de Mestrado, UFPA, 2008.

SANTOS, Fernando Rodrigues dos. *História do Amapá*. 2 ed. Macapá-AP: Editora Valcan, 1994.

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.

O POVO DE “SANTO” NA MÍDIA: MODERNIDADE X TRADIÇÃO

Mestranda: Guaraci Maximiano dos Santos – PUC Minas; FAPEMIG

Resumo

Atualmente, muitas são as necessidades de adequação e/ou de apropriação às demandas da modernidade numa perspectiva de fazer-se contínuo existencialmente. Este trabalho tem como proposta investigar as mudanças nas relações entre religiões de matriz africana e o espaço midiático, buscando entender como se dá a espetacularização virtual nas redes sociais do ciberespaço frente a certos dogmas tradicionais e religiosos, como os ditos fundamentos, princípios e ensinamentos tidos como “axé” pertencentes somente aos então “iniciados” e, conseqüentemente, aos adeptos que se dispõem de forma vivencial a esta religiosidade em sua intimidade (os sacerdotes, sacerdotisas e seus afins) como dispositivo de legitimação de uma identidade própria. Tais mudanças acabam sendo uma realidade questionável por parte de alguns praticantes das tradições, ao mesmo tempo em que oferece visibilidade social aos que as assimilam como necessidades do mundo moderno, sendo assim, disposições passíveis à reflexão. Para realização do estudo acerca do tema estão sendo feitas pesquisas de ordem teórica da identidade fragmentada do indivíduo na pós-modernidade, das relações humanas mediadas pelas imagens da sociedade do espetáculo, das espetacularizações de movimentos candomblecistas como representantes destas matrizes e suas redes sociais no ciberespaço. Tendo como objetivo compreender como tal fenômeno contemporâneo neste recorte religioso, social e midiático se constitui enquanto adequação e alguns de seus efeitos para esta tradição.

INTRODUÇÃO

Há um ditado que diz “nem tudo que reluz é ouro” que, entre outros significados nos remete ao momento atual da produção e venda de imagens e sentidos instantâneos. Um momento em que o mundo parece limitado, circunscrito a vontade pessoal de se ter, vinculado a um simples clipe por parte de alguém que defina amaneirado se apresentar ao mundo, que pode ser pela identidade ou atividade em uma rede específica.

Frente a estas observações sobre mudanças nas relações humanas, percebe-se uma inversão de papéis na mídia espetacular e o indivíduo, que antes assistia ao espetáculo midiático, vê-se agora como produtor e ator do mesmo. Esta reflexão se justifica pela necessidade de entender um fenômeno contemporâneo, em uma manifestação religiosa que privilegia a “tradição”, como fundamento importante, frente a uma realidade contemporânea, nomeada como ciberespaço.

Para o entendimento desta correlação entre tradição religiosa e pós-modernidade faremos um breve recorte teórico sobre questões, como: em primeiro momento, o ciberespaço e seus elementos, onde a formação identitária, a imagem, a espetacularização, a virtualização e a rede serão explicitadas; já, em segundo momento, a religiosidade de matriz africana, candomblé³⁴, e o ciberespaço, privilegiando a questão da publicização e suas formas, a espetacularização, assim como, a exposição midiática, para que a partir deste percurso, possamos provocar uma reflexão possível acerca do tema, culminando assim, em uma breve consideração.

³⁴ Candomblé termo usado genericamente para identificar algumas manifestações religiosas de matriz africana.

O CIBERESPAÇO E SEUS ELEMENTOS

São vários os pensadores que trabalham em busca da resposta para a pergunta: quem é o sujeito da pós-modernidade? O advento tecnológico somado às mudanças já passadas pela humanidade, não torna tal resposta mais fácil. Tal fator tem um impacto muito forte sobre a mente humana e tudo aquilo que decorre dela, como a própria identidade individual e coletiva, neste caso de matriz africana. O que, por sua vez, demanda novos arranjos nas redes das relações humanas, no ciberespaço, enquanto tentativa de equilíbrio do homem com seus espaços de significação, sociocultural e religioso considerando suas extensões.

A identidade se dá pela interação do indivíduo e seus dispositivos de significação, antropológico, afetivo, estético, social, cibernético; que referenciam a mesma, a uma tipologia de desejo e a uma organização psíquica. “Existem afetos terrestres, territoriais, comerciais e sapiências.” (LÉVY, 1998, p. 131). Cada indivíduo possui os quatro tipos, mesmo que o primeiro não seja lembrado ou que o quarto ainda não esteja em evidência. Então, o campo experiencial de cada ser humano o orientará na escolha e interpretação por uma afinidade, subjetiva e coletiva, constituindo assim sua identidade, algo como uma adaptação a um conjunto de regras, que segundo Hall (2005), estará vulnerável aos efeitos da pós-modernidade:

(...) quanto mais a vida social se torna mediada pelo mercado global de estilos e imagens, pelas viagens internacionais, pelas imagens da mídia e pelos sistemas de comunicação globalmente interligados, mais as identidades se tornam desvinculadas – desalojadas – de tempos, lugares, histórias e tradições específicas e parecem flutuar livremente. (HALL, 2005, p. 75).

A fragmentação identitária torna-se possível a partir das subjetividades coletivas, evidenciando um sintoma moderno que exerce efeitos, sobre a identidade como, por exemplo, a desterritorialização, como uma característica real da pós-modernidade, quebra fronteiras e simplifica espaços, tornando o mundo um “lugar comum”. Segundo Lévy (1996, p. 21) “quando uma pessoa, uma coletividade, um ato, uma informação se virtualizam, eles se tornam ‘não-presentes’, se desterritorializam”. Ou seja, perde a dimensão de pertença geográfica e social, o contorno, interferindo diretamente na constituição da identidade humana.

Para Bauman (2007), a constituição da identidade é pautada por dois caminhos, “o da individualidade e o da pertença total”, os quais são representados e codificados pela imagem de forma que a mesma é considerada mutável e potencialmente perigosa para a individualidade, tanto quanto para a coletividade, funcionando ao ser humano como uma possibilidade de manejo na cadeia de significantes, o integrando a grupos de identificação comum no ciberespaço, em uma escala hierárquica de produção social. Este se apresenta como um ambiente antropológico novo, onde o saber é a moeda vigente, o capital social é fator decisivo a manutenção e a condição de existência, independente das distâncias ou escalas temporais. Um saber construído “cada vez que um ser humano organiza ou reorganiza sua relação consigo mesmo, com seus semelhantes, com os signos, com o cosmo.” (Lévy 1998, p.121). É a partir dos signos de uma cultura global, via imagens, que as relações sociais são mediadas, com o intuito de pertencimento, via identificação coletiva. É neste cenário globalizado de estilos que é partilhado o “saber” bem como a identidade, mesmo que de forma fragmentada. Na visão de Lévy (1998), o espaço do saber é o ambiente virtual que propicia a atualização, o que explica o surgimento de redes sociais, no espaço cibernético.

Recuero (2005) define as redes sociais como a totalidade de interações de um agrupamento social caracterizadas por uma dinâmica de comunicação, defende que a quantidade de laços implica diretamente na densidade da rede, visto que há uma disposição dos indivíduos a estarem mais conectados, instituindo, assim, um capital social, que é o conteúdo das relações dentro do grupo:

Como a relação social, que constitui a forma de produção do capital existe através de investimento e custo para os envolvidos, o capital social que transita e que é produzido através dela, também depende desses investimentos para que possa ser acumulado nos laços sociais. Sem investimento os laços sociais tendem a enfraquecer com o tempo, depreciando o capital social de um determinado grupo. (RECUERO, 2005, p.8).

Para Lakatos e Marconi (1999), o que define este complexo nas redes são as interações sociais, processos de cooperação, conflito e competição, que afetam a estrutura social. O ciberespaço então é ambiente antropológico, onde a existência se legitima via o saber de uso e de conteúdo, justificado pela pós-modernidade. Um saber construído a “(...) cada vez que um ser humano organiza ou reorganiza sua relação consigo mesmo, com seus semelhantes, com os signos, com o cosmo.” (Lévy, 1998, p.121). É a partir dos signos de uma cultura moderna global, via imagens, que o pertencimento através da identificação coletiva é mediado nas relações sociais. É neste cenário globalizado de estilos que o “saber e a identidade”, mesmo que fragmentados, são compartilhados.

AS RELIGIÕES DE MATRIZ AFRICANA E O CIBERESPAÇO

Na atualidade, o homem moderno se depara como um lugar de significação em rede que o provoca a refletir sobre a própria identidade. Neste cenário, a religião também se vê implicada a questionar seu lugar identitário, assim como criar dispositivos de multiplicação de saber.

Historicamente, no Brasil, os processos de publicização do candomblé se dão por vários dispositivos, temos o sacerdote Joãozinho da Goméia, como um dos grandes expoentes:

A história de vida de Joãozinho da Goméia é reveladora, metonimicamente, das intermináveis séries de olhares transversos com os quais a cultura religiosa afro-brasileira vem-se modelando a partir das trocas, diálogos, trânsitos, conflitos, e rupturas existentes entre grupos que delas participam em variados níveis. Joãozinho da Goméia seja flexibilizando regras ortodoxas da vida religiosa [...] seja inserindo a performance das danças sagradas e a estética dos orixás no show business e nas passarelas dos desfiles de samba do carnaval carioca (espaço tido como profano) foi certamente um dos personagens que anunciaram as transformações que a partir dos anos 60 se verificaram na legitimação e expansão dos cultos afro-brasileiros, sobre tudo na região sudeste do país, para além dos muros dos terreiros. (LODY; SILVA, 2002, p. 153).

Há, também, no cinema, os polêmicos filmes “Yaô” do ano de 1976 de Geraldo Sarno, que causou muitas discussões por mostrar cenas secretas dos momentos de iniciação no

Candomblé e “Egungum” (dirigido por Carlos Blajsblat), que focaliza os cultos ancestrais na Bahia (culto de Babá Egum) de maneira exótica e sensacionalista (RODRIGUES, 2001, p. 99).

Não há como se pensar a publicização da religiosidade de matriz africana sem pensar em imagem, identidade, pertença religiosa, geográfica e social, sobre suas formas de socialização, enquanto domínio ou não da visibilidade, a qual se dá a partir da espetacularização, seja em rituais circunscritos privados ou públicos caracterizados por “festas”, uma das primeiras formas de exposição, as quais fazem parte do ethos brasileiro.

O conceito de festas há de ser ampliado, “a situação de espetáculo não é pejorativa à ocorrência ritual-religiosa e sim uma maneira de situar como a festa é culminância e momento social que traz a vida ritualizada do terreiro.” (Raul Lody, 1995, p. 107). É nela, que foi sendo integrada a vida cultural e religiosa brasileira, ou seja, via as festividades evidenciam-se elementos de publicização do candomblé. É uma exposição da cultura, dos costumes, de uma realidade:

A festa foi fundamental, porque se os procedimentos religiosos se mantivessem limitados aos rituais internos, devido à opressão que se processou desde a colonização, o conhecimento dos valores religiosos, o significado da religião como um todo, não conseguiria ser entendido nem percebido pela maioria. Prejudicaria o processo de memória cultural. A festa é um se expor, ela foi fundamental para que a religiosidade africana pudesse ganhar forma no Brasil. (FLORES apud SANTOS, 2005, p. 132).

Pensando ser a exposição por meio de festividade, uma forma de consolidação de memória e registro, torna-se necessária, em tempos atuais, a publicização das mesmas em diversos meios de comunicação. Rádio, jornais, televisão, revistas e a própria internet retratam o candomblé em suas particularidades mágicas e festivas, instituindo um contraponto ao modelo clássico de religiosidade.

Prandi discorre que:

Por outro lado, a presença dos orixás e de muitos elementos do Candomblé e da Umbanda em letras de músicas, divulgadas no rádio, desde seu surgimento, tem servido ao lado de outros meios culturais, para divulgar as religiões afro-brasileiras, tornar conhecidos seus deuses, espíritos e personagens, divulgar mitos e valores, popularizar suas práticas e mistérios. As letras das músicas, em sua maioria, fazem referências positiva às religiões afro-brasileiras, enquanto outras como é de se esperar, reforçam preconceitos e reafirmam idéias desfavoráveis. (PRANDI, 2005, p. 187).

Então, quando as relações da mídia radiofônica com as religiões afro-brasileiras acontecem através da letra de música, abre-se espaço, para duplicidade de sentido, positivo ou pejorativo, de acordo com a intenção primeira de quem a produz.

Em relação a internet, sabemos que, esta propicia uma interação e interlocução entre diferentes comunidades, dentre elas, as religiosas, destituídas ou não de poder, privilégio e prestígio, contribuindo, assim, para a democratização das relações interpessoais aos interessados à temática de matriz africana.

Neste sentido, o candomblé busca a exposição midiática para legitimar-se socialmente, usando da interlocução com o objetivo de fazer-se contínuo na pós-modernidade, a partir de vários dispositivos, como: ofertas de consultas, receituários eletrônicos, criação de sites e blogs, participação em fóruns, congressos e conferências, venda de produtos, socialização de eventos, transmissão de dogmas, propagação de ritos, entrevistas, publicação de mensagens religiosas, etc. O acesso aos serviços ofertados pelo ciberespaço promove, ainda, o encurtamento do tempo e do espaço, proporcionando a visibilidade social, espetacularizando as alteridades, o exótico e a novidade, reforçando uma identidade religiosa, em um mundo globalizado, onde “(...) a globalização tanto divide como une; divide enquanto une – e as causas da divisão são idênticas às que promovem a uniformidade no globo.” (Bauman, 1999, p.8). Uma dinâmica a ser percebida e entendida como fatural neste cenário real das interações interpessoais instantâneas, provocadas e fomentadas pela possibilidade do espaço cibernético.

A publicização, também, coloca o candomblé em uma posição de vulnerabilidade frente à exposição de sua ritualística prática e litúrgica. Segundo Freitas (2010), esta não fere sua natureza religiosa, desde que o sacerdote, enquanto detentor do fundamento e formador de opinião tenha responsabilidade, compromisso e conhecimento sobre o que está sendo socializado, no que se referem aos mistérios, aos interditos, aos dogmas privados e aos *orôs*³⁵. Para não haver a banalização dos fundamentos e sim, a preservação do *axe*³⁶, visto que os dois elementos apresentam-se calcados no conhecimento sustentado pela oratória/oralidade, o que anuncia uma dificuldade de normatização. Podemos dizer, também, que o ciberespaço não atinge todo mundo, já que há pouca familiarização do instrumento, seja por uma incapacidade digital ou funcional por parte de alguns, ou, pela limitação para aquisição e manutenção da rede.

A maneira como o candomblé vem se apresentando no ciberespaço, de certa forma, propicia a socialização entre os afins, abrindo o campo de percepção com relação ao mundo, suas formas de apresentação frente a culturas tão diversas. Assim, a sua ciberinformatização, como descrito por Freitas (2010) apresenta uma relação direta entre o religioso, a tradição, o intelectual e o sócio econômico dos adeptos.

Dessa forma, segundo Freitas (2010), a cultura cibernética é caracterizada pela dicotomia, conectado e desconectado, individual e coletivo, misterioso e socializado, poderio e democratização, o que não é diferente nas religiões de matriz africana, quando pensamos em pertencimento religioso e interação com a rede.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O sujeito pós-moderno vê-se potencializado na multiplicidade de ferramentas cibernéticas oferecidas pela comunidade virtual, mesmo considerando sua origem em um núcleo não tão expressivo, ele adquire visibilidade e é impelido a escolher a partir das ofertas

³⁵ Termo usado para designar aquilo que não deve ser exposto, falado, descrito, visto e publicizado nas religiões de matriz africana.

³⁶ Tudo aquilo que é caracterizado de forma positiva como: força, energia, benção (...)

virtuais. Se antes o indivíduo tinha sua identidade circunscrita ao pertencimento objetivo e pontual, ele agora se vê potencializado a inúmeras representações disponibilizadas pelas interações das redes sociais, o que pode ser considerado como um efeito da pós-modernidade.

Então, a partir desta análise frente à construção da identidade religiosa de matriz africana, candomblé entendeu que o ciberespaço funciona como um instrumento moderno, em toda a sua potencialidade de divulgação, desenvolvendo uma rede articulada entre seus afins, o que, contudo, pede atenção e zelo, quando se pensou que a normatização escapa das possibilidades de padronização operacional e ideológica do que é publicizado e, este, não deve ser concebido apenas como uma simples troca de informações ou à procura de serviços e benefícios, pois faz alusão em seu conteúdo a questões pertinentes sobre a tradição, com seus dogmas, doutrinas e tudo mais que se possa pensar enquanto patrimônio material e imaterial de significação religiosa. Ressaltando ainda, que toda e qualquer rede social, como apresentado no texto, é constituída de capital humano, que produz e sustenta uma historicidade, podendo assim, propiciar ou não a formação de novas gerações.

O momento atual demanda um diálogo orientado pela responsabilidade existencial entre o tradicional e o moderno, pois só assim pode-se vislumbrar um contínuo da religiosidade de matriz africana e sua identidade neste mundo pós- moderno.

REFERÊNCIAS

BASTIDE, Roger. **O candomblé da Bahia: rito nagô**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

BAUMAN, Zygmunt. **Globalização: as conseqüências humanas**. Tradução Marcos Penchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade líquida**. Tradução Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

BAUMAN, Zygmunt. **Vida líquida**. Tradução Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

DEBORD, Guy. **A Sociedade do Espetáculo: comentários sobre a sociedade do espetáculo**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

FERNANDES, Rubem César. **Privado, porém público**. Rio de Janeiro: RelumeDumará, 2002.

FREITAS, Ricardo Oliveira de. **Mídia Alter[N]ativa: estratégias e desafios para a comunicação hegemônica**. Ilhéus: FAPESB/EDITUS, 2009. 304p.

FREITAS, Ricardo Oliveira de. **Religiões Afro-Derivadas na Web: Cyberterreiros e Afrodiáspora Global**. RECIIS – R. Eletr. de Com. Inf. Inov. Saúde. Rio de Janeiro, v.4, n.3, p.70-80, Set., 2010. Disponível em: <<http://www.reciis.iciet.fiocruz.br/index.php/reciis/article/view/386/628>>. Acesso em: 17 jan. 2014.

HABERMAS, Jurgen. **Mudança estrutural da esfera pública**. Rio de Janeiro: Editora Tempo Brasileiro, 2003.

HALL, Stuart. **A Identidade Cultural na Pós-modernidade**. 10. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

LÉVY, Pierre. **A Inteligência Coletiva: por uma antropologia do ciberespaço**. São Paulo: Edições Loyola, 1998.

LÉVY, Pierre. **O Que é o Virtual?** São Paulo: Editora 34, 1996.

LODY, Raul. **O Povo do Santo: religião, história e cultura dos orixás, vodunsinques e caboclos**. Rio de Janeiro: Pallas, 1995.

LODY, R. (Org.). **Caminhos da alma**. São Paulo: Summus/Selo Negro, v. I, 2002. (Coleção Memória Afro-brasileira).

MARCONI, Marina de Andrade; LAKATOS, Eva Maria. **Técnicas de pesquisa**. 4. ed. São Paulo: Atlas, 1999.

McLUHAN, Marshall. **Os Meios de Comunicação como Extensões do Homem**. 3. ed. São Paulo: Cultrix, 1964.

ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro: umbanda e sociedade brasileira**. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 2005.

PIERUCCI, Antônio Flávio; PRANDI, Reginaldo. **A realidade social das religiões no Brasil**. São Paulo: Hucitec, 1996.

PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos Orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

PRANDI, Reginaldo. **Segredos Guardados: orixás na alma brasileira**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

RECUERO, R. **Redes Sociais na Internet, Difusão de Informação e Jornalismo: Elementos para discussão**. Diário Popular, jornal local, Pelotas-RS, 12/04/2005. Disponível em: <<http://pt.slideshare.net/ontheclasse/redes-sociais-na-internet-raquel-recuero>>. Acesso em: 14 fev. 2014.

RODRIGUES, Raymundo Nina. **Os africanos no Brasil**. São Paulo: Madras, 2008.

SANTOS, E. C. M. **Religião E Espetáculo: análise da dimensão espetacular das festas públicas do candomblé**. 2005. 229f. Tese (Doutorado)- Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Departamento de Antropologia - Programa de Pós-Graduação em Antropologia, São Paulo. Disponível em: <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-03092007-134704/>>. Acesso em: 14 jan. 2014.

TEIXEIRA, Maria Lina Leão. “Identidades sexuais e o poder no candomblé”. In: MOURA, E. Marcondes (Org.). **Candomblé: desvelando identidades**. São Paulo: EMW Editores, 1987.

REFLEXÕES A RESPEITO DAS ESPETACULARIZAÇÕES DAS RELIGIOSIDADES AFRO-BRASILEIRAS: MERCADO RELIGIOSO E OU AFIRMAÇÕES ÉTNICAS

Doutoranda: Jaqueline Vilas Boas Talga - UNESP/Araraquara (jtalga@yahoo.com.br)

Resumo

Assim como as religiosidades afro-brasileiras são diversificadas, os usos ou não dos meios de comunicação e da espetacularização por elas estabelecidos também são diversificados. Encontramos tanto lideranças priorizando a descrição de suas práticas quanto publicando até o mais íntimo dos segredos guardados. Observamos dentro de certas circunstâncias, interesses e vontades - inclusive ancestrais - a “espetacularização” de rituais, a promoção de lideranças religiosas, famílias, linhagens, nações e modalidades de manifestações religiosas afro. Tanto a promoção quanto a não promoção acarretam consequências ao grupo geral, o povo de santo. Dentro de um contexto geral de disputa pelo mercado religioso e de enfrentamento afirmativo ao assumir uma identidade religiosa marcadamente afro, identificamos lideranças religiosas que divulgam publicamente suas práticas e interpretações de mundo em livros, DVDs, CDs, documentários, páginas e redes sociais em sítios eletrônicos, se articulam para promover eventos, festas religiosas, caminhadas, conferências, manifestações, cursos e oficinas. Lideranças religiosas afro se apropriam dos meios de comunicação para muitas das vezes realizar a autopromoção. Se por um lado isso deve ser criticado, visto que tal atividade não é aquilo que se espera de um mentor espiritual “libertador”, por outro lado não se pode esquecer que esta autopromoção é também um mecanismo de defesa do povo de santo. Nessa perspectiva a espetacularização deve ser compreendida, para além da disputa dentro do mercado religioso, também enquanto uma reação a inferiorização e demonização sofrida pelo universo afro-brasileiro por parte de conglomerados religiosos, econômicos e culturais em seus processos de dominação ao longo da história.

Introdução

Assim como as religiosidades afro-brasileiras são diversificadas, os usos ou não dos meios de comunicação e da espetacularização por elas estabelecidos também são diversificados. Encontramos tanto lideranças priorizando a descrição de suas práticas quanto publicando até o mais íntimo dos segredos guardados. Observamos dentro de certas circunstâncias, interesses e vontades - inclusive ancestrais - na “espetacularização” de rituais, a promoção de lideranças religiosas, famílias, linhagens, nações e valorização de modalidades de manifestações religiosas afro. Tanto a promoção quanto a não promoção acarretam consequências a todo o grupo, o povo de santo.

Dentro de um contexto geral de disputa pelo mercado religioso e de enfrentamento afirmativo, ao assumir uma identidade religiosa marcadamente afro, identificamos lideranças religiosas que divulgam publicamente suas práticas e interpretações de mundo em livros, DVDs, CDs, documentários, páginas e redes sociais em sítios eletrônicos, se articulam para promover eventos, festas religiosas, caminhadas, conferências, manifestações, cursos e oficinas. Partes das lideranças religiosas se apropriam dos meios de comunicação para muitas das vezes realizar a autopromoção. Se por um lado isso deve ser criticado, visto que tal atividade não é aquilo que se espera de um mentor espiritual “libertador”, por outro lado não se pode esquecer que esta autopromoção é também um mecanismo de defesa do povo de santo.

Nessa perspectiva a espetacularização deve ser compreendida, para além da disputa dentro do mercado religioso, também enquanto uma reação a inferiorização e demonização

sofrida pelo universo afro-brasileiro por parte de conglomerados religiosos, econômicos e culturais em seus processos de dominação ao longo da história.

As reflexões aqui compartilhadas partem das pesquisas bibliográficas, entrevistas, trabalhos de campo, conferências, festas e caminhadas pela liberdade religiosa realizadas a partir do ano de 2009, principalmente nos estados de Minas Gerais, Bahia, São Paulo, Espírito Santo e Rio de Janeiro.

Apresento uma possível interpretação a respeito das espetacularizações do universo das religiosidades afro-brasileiras. Destaco o papel dessa prática na disputa por fieis e clientes dentro do mercado religioso, na autopromoção de lideranças, mas principalmente no empoderamento dos adeptos e na afirmação de pertencimento. Compreendendo a espetacularização ou discrição assim como a oralidade ou escrita enquanto uma *faca de dois gumes*. Ela tem o potencial tanto para auxiliar quanto desfavorecer o povo de santo nas lutas pelos direitos e legitimidades de suas práticas.

Desenvolvimento

Uma das primeiras compreensões ao se debruçar nos estudos a respeito das religiosidades afro-brasileiras é perceber que nem tudo é macumba. Pode ser Umbanda, Umbanda exotérica, Umbanda branca, Umbanda de fé, Candomblé da nação Jeje, Nago ou Angola, Omoloko, Ifá, Quimbanda, Jurema, Tambor de Mina, Xangô e outros. Nem tudo é Orixá. Pode ser Inquince, Vodum, Pomba Gira, Cigano, Caboclo, Erê. Nem todos os religiosos são pais e mães de santo³⁷, muitos são filhos, e seguem sendo mesmo quando se tornam pais. E na questão específica analisada nem todos os religiosos promovem a si mesmos e ou a suas práticas, uma parcela prefere ficar discreta em suas práticas e posições hierárquicas.

Ao estudar as religiosidades afro-brasileiras e simultaneamente estar comprometida com a bandeira da liberdade religiosa, vejo a espetacularização no cotidiano dos terreiros ou na utilização dos meios de comunicação acima de tudo como um mecanismo de auxílio no combate contra as investidas preconceituosas de setores que insistem em inferiorizar as religiosidades afro. Contudo, mesmo sendo esta a posição adotada, compartilho das análises comprometidas e críticas em relação às práticas de autopromoção adotadas pelo grupo estudado. Grupo do qual a pesquisadora em questão faz parte, não cabendo aqui a rigidez da separação entre pesquisador e sujeito, uma vez que a própria pesquisadora é também sujeita da pesquisa.

Quando afirmo que a espetacularização vai além da disputa dentro do mercado religioso, quero dizer que ela promove o empoderamento, a afirmação e combate a inferiorização e a demonização sofrida por parte de conglomerados religiosos, econômicos e culturais em seus processos de dominação ao longo da história. Estou me referindo a fatos como o ocorrido em março de 2014, em um terreiro de Candomblé na cidade de Goiânia-GO, o qual foi invadido e teve as imagens dos orixás destruídas (registro 01).



Constantemente o povo de santo³⁸ é vítima da intolerância religiosa. Seja com palavras, mensagens subliminares presentes em novelas, telejornais, revistas, livros e principalmente nos discursos de uma considerável parcela de lideranças religiosas que constroem suas bases a partir da inversão dos valores exaltados nos terreiros, ou seja, a partir da demonização de todas as práticas e elementos das religiosidades afro-brasileiras.

Nesse sentido as lideranças religiosas que espetacularizam suas práticas individualmente ou coletivamente através de caminhadas, congressos e outros contribuem para combater o preconceito e relativamente divulgar parte desse universo sagrado.

Exemplos de autopromoção individual são encontrados nas páginas pessoais do *facebook* e *blogs*, nas quais os adeptos assumem exclusivamente suas identidades religiosas, na publicação de livros, na comercialização de CDs e DVDs que promovem a liderança religiosa, sua família de santo, sua linhagem ou sua nação. Já as promoções coletivas realizam ações culturais/políticas em encontros que promovam o grupo como um todo.

Por outro lado, a autovalorização de promoção individual também deve ser criticada, quando retomamos que a questão envolve disputas entre campos religiosos. Desta forma a disputa das religiosidades afro-brasileiras se estabelece interna e externamente. Internamente verificamos a existência de uma hierarquia historicamente construída, com auxílio e influências dos intelectuais. Atribui-se ao culto de Ifá e ao Candomblé da nação Queto o maior *status* dentro do grupo, sendo que a Umbanda se encontra apenas acima da Quimbanda. Já externamente temos uma disputa entre o universo religioso afro-brasileiro em relação às outras religiões.

De acordo com as observações participantes notamos que a disputa e o trânsito dentro desse mercado religioso se estabelece internamente entre o próprio povo de santo, entre uma modalidade de culto e outra, como aponta Reginaldo Prandi (1991), na passagem dos Umbandistas para o Candomblé. O que predomina dentre os adeptos não são religiosos que foram resgatados de outras matrizes religiosas, mas de dentro do próprio povo de santo. É certo que quando me refiro àquele religioso que era católico e agora é, por exemplo, do Candomblé, na maioria das vezes ele já não era um católico praticante, era um sujeito já desprendido, assim como muitos dos intelectuais, segundo Vagner Gonçalves da Silva (2000). Neste cenário, muitos acadêmicos acabam por se identificar com as religiosidades afro, em sua aproximação com a natureza, um deus que dança.

Atualmente o principal grupo que ataca as religiosidades de matriz africana são os neopentecostais. Eles constituem suas bases no Brasil ancorados no discurso da demonização, do feitiço, da inveja, dos trabalhos de magia negra. Eles se estruturam a partir da inversão e deslegitimação principalmente das práticas religiosas afro (RIBEIRO, 2005). Essas religiões não estão disputando necessariamente os fieis organicamente pertencentes aos terreiros espalhados por todo território nacional, que correspondem a 3% dos religiosos brasileiros (IBGE 2010). Elas estão disputando as mentes e corações de sujeitos não praticantes que procuram encontrar explicações e saídas para seus males. Esses sujeitos passam a crer que todos os seus males provem não do modelo capitalista de produção vigente, que na América Latina opera de maneira desigual e combinada (MARINI, 2005), mas do olho ruim, do feitiço, magia negra, despacho, trabalhos em encruzilhadas. Todos esses termos são tranquilamente ouvidos nos discursos de pastores nos programas televisivos, tais como da Universal do Reino de Deus.

³⁸ Povo de santo é uma das nomenclatura utilizadas pelos religiosos afro-brasileiros para definir o grupo no geral

Conclusão

Por isso defendo que a espetacularização das práticas, dos rituais de todo o corpo de segredos guardados, além das possíveis intenções de autopromoção, possuem um caráter positivo, visto que é uma resposta a uma opressão externa. Diferenciar esta autopromoção positiva da autopromoção individualista é uma das tarefas essenciais para aqueles que lutam pela liberdade religiosa efetiva.

Referências bibliográficas

PRNDI, Reginaldo. **Os Candomblés de São Paulo**: a velha magia na metrópole nova. São Paulo: HUCITEC/EdUSP, 1991.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Candomblé e Umbanda**. Caminhos da devoção brasileira. São Paulo: Ática, 2000.

RIBEIRO, Jaçanã. O simulacro da alteridade: uma análise discursiva do ritual de exorcismo da igreja Universal do Reino de Deus. In: **Revista Debates do NER**, Porto Alegre, ano 6,n.7, p. 11-78, jan/jun. 2005. Disponível em: <<http://www.seer.ufrgs.br/debatesdoner/article/viewFile/2742/1416>>. Acesso em: 03 mar. 2014.

MARINI, Ruy Mauro. **Dialética da dependência**. São Paulo: Editora Expressão Popular, 2005.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Censo demográfico de 2010**. Disponível em: <http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2010/tabelas_pdf/total_populacao_minas_gerais.pdf>. Acesso em: 05 abr. 2013.

O TERREIRO NA ENCRUZILHADA ENTRE A PERFORMANCE E O ESPETÁCULO

Dr. Paulo Petronilio - UnB/UFG (ppetronilio@uol.com.br)

Ms. Mauricio Borges - UFG (mauricioujsdf@hotmail.com)

Ms. Marcos Buiati - UFG/EMAC (mbuiati@gmail.com)

Resumo

Propõe-se esta comunicação pensar o Terreiro como forma de pensamento teatral que se desenha a partir de múltiplas performances, danças, gestos e movimentos. É essa complexidade que contorna e faz do Cotidiano dos terreiros um espaço ético e estético. A dança transforma-se no *leitmotiv* da vida do povo do santo, pois é através dela que os homens junto aos deuses dramatizam a mitologia e a complexidade dos ritos e rituais. O corpo é uma autêntica ópera dançante. A performance dos orixás é carregada de todo um simbolismo que desenha a cor local do complexo yorubá e se fortalece no estar junto festivo pois é através das festas que os homens dialogam com os deuses e intensificam os laços e as forças com a natureza em forma de axé. O terreiro como espaço cênico-teatral transforma-se no espaço em que os deuses e os homens celebram a vida e ao mesmo tempo passa a existir um *ethos* e uma visão de mundo que é construída nos subterrâneos dos terreiros. Desse modo, cria-se o corpo-ritual que é ao mesmo tempo espetáculo e arte. Existe neste 'espetáculo' toda uma complexidade performativa que se faz na dança de cada orixá, desenhando sua identidade e seu arquétipo, fazendo ao mesmo tempo com que os homens se reconheçam nestes sincretismos e hibridismos culturais. A encruzilhada se transforma na metáfora viva capaz de dialogar, abrir trânsitos e passagens para entrelaçar a cultura, a performance e o espetáculo e ao mesmo tempo dialogar com toda intimidade afro religiosa.

O Candomblé é uma religião de origem africana que se formou e se consolidou no Brasil no final do século XIX, no final do período escravista. Como bem nos ensinou Vagner Gonçalves da Silva (2005), tentar reconstituir o processo histórico de formação das religiões afro-brasileiras não é uma tarefa fácil. Isso se dá, em primeiro momento, pelo fato de ser uma religião marginalizada e perseguida durante muito tempo assim como os negros, índios, homossexuais e pobres em geral. Esse tipo de preconceito foi se alargando na sociedade brasileira de tal modo que a presença da polícia era constante em Terreiros, obrigando-os a serem fechados por praticarem curandeirismo e charlatanismo. De qualquer forma chamou e chama a atenção até hoje de vários estudiosos dentro e fora do Brasil pela sua riqueza e complexidade. É bem verdade que a Bahia se transformou em um potente palco dos Orixás, mas, hoje em dia, as religiões afro-brasileiras se propagaram em todo território nacional. Dessa propagação, resultou o surgimento de várias Nações e ritos como o rito jeje-nagô que abrange a Nação Keto que, hoje, na Bahia passou a pertencer às Casas mais tradicionais como o Engenho Velho, Gantois, Axé Opô Afonjá.

Desse modo, temos em mãos a travessia de pensar o terreiro como performance e desenhar os corpos em movimento que dançam aos sons dos atabaques e emitem complexos signos no cotidiano sagrado dos terreiros. É toda uma performance "odara" que se desenha através dos mitos e dos ritos em que uma trama complexa vai se fazendo nessa aura performativa. Os estudos sobre o Candomblé já me acompanham bem antes da confecção da minha tese de doutorado defendida em 2009 na Faculdade de Educação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Desde o começo já sabia que as performances e os múltiplos signos dos Terreiros me afetavam. Esperava a ocasião, a circunstância e o próprio tempo dos deuses, da natureza e da generosidade do universo para eu poder exprimir esse mundo vivido e experimentado com o povo do santo

Como Exu é o que abre os caminhos, meus caminhos foram abertos no Programa de Pós graduação em Performances culturais por dois oris (cabeças) ligadas ao universo das performances afro-religiosa. No candomblé, quando se "recolhe" um "barco" para se iniciar, o primeiro é o Dofono e o segundo, o dofonitinho. Nesse sentido ritualístico ganhei na academia um "barco". O dofono Maurício Ferreira, pesquisador e iniciado no Candomblé, filho de Iansã, lança sua ventania e relampejos trágicos ou relacionar o terreiro e o trágico a partir de um contorno da sociologia da vida cotidiana de Michel Mafessoli, tem uma voz "de dentro", iniciática. Uma discussão pós moderna que já se fazia presente em minha tese de doutorado defendida em 2009, na Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Como nos lembrou Geertz (1989), só o nativo faz leitura de primeira mão, pois é a sua cultura.

O dofonitinho Marcos Vinícius Buiati Rezende com o projeto de pesquisa “O Corpo Ritual: do terreiro à Cena” foi aprovado em 2013 no Mestrado Interdisciplinar em Performances Culturais da Universidade Federal de Goiás. Esta pesquisa, recém iniciada, tem como principal mote a experiência do corpo dentro de terreiros de Candomblé, a partir de seus aspectos rituais, mitológicos, teatrais e dramáticos. A partir da ideia de corpo como centro dos processos dinâmicas da arte e do cotidiano, o objetivo do estudo é abordar o comportamento deste, dentro de uma manifestação sócio-cultural específica, o Candomblé, e observar como este corpo se manifesta enquanto evento cênico, teatral, inseridos em um contexto ritual. A partir de seus elementos estéticos, apontar também características que o configurem como suporte de toda uma cosmologia vinculada à uma filosofia de origem.

O que muda no comportamento do corpo quando ele entra em um contexto ritual? Seja o do terreiro ou o do palco? A percepção de “cena” é a mesma nos dois contextos? Como esse corpo manifesta elementos tradicionais de grandes tradições e culturas? Uma hipótese é que o corpo em metamorfose (corpo- ritual) inserido dentro do universo cultural e religioso do terreiro de Candomblé, funcione como suporte cênico/dramático de toda uma mitologia de origem. Através dos ritos, com suas danças e movimentos transformados, o corpo duplica-se numa extensão de si mesmo, assumindo diferentes papéis de representatividade à mercê da cosmologia da religião.

Toda cultura se manifesta cenicamente de alguma forma e a ideia do duplo aflora em todo discurso cênico, processando simbolicamente e/ou inconscientemente o conhecimento daquela cosmologia. Amplia e flexibiliza a ideia de cena, considerando que a mesma está na relação entre dois campos, na participação entre eles, encontramos em toda performance cênica uma duplicação corporal. A duplicação está, assim, relacionada à epistemologia do corpo. A duplicação então, existente nos rituais de candomblé, está ligada à uma dilatação do corpo, que ressignifica sua própria simbologia, dando espaço para a veiculação do mito através da representação proporcionada pela dança.

O corpo aqui é o foco central da experiência cênico/ritual no terreiro e assume uma força de expressão única e singular. Para o artista, esses apontamentos funcionam todo o tempo como instigadores e questionadores de sua arte e de sua vida. Muitas vezes, fica difícil identificar os limites de transição entre uma corporeidade e outra, e identificar porque essas corporeidades aparecem e o que elas representam. Tudo é teatral? Até que ponto eu vivo aquilo, e aquilo se separa da minha realidade? De que forma isso tudo influencia o meu fazer artístico?

Considerando a grande influência da cultura Africana na formação social e cultural do Brasil, podemos enumerar incontáveis focos e espaços que materializam seus elementos em micro experiências/contextos. As religiões de matrizes africanas são um modelo exemplar de pequenas comunidades culturais que condensam elementos da forma totalizadora de uma

cultura de origem. Sob essa perspectiva, ter o terreiro como foco e objeto de pesquisa antes de mais nada é de suma importância por se tratar de um espaço de resistência de uma cultura que está intrinsecamente ligada com a formação da sociedade brasileira, com imensa influência em nossos hábitos e costumes. Ainda a partir de uma abordagem metodológica em Performances Culturais, buscar o estudo de uma cultura encapsulada no espaço “terreiro” pode nos trazer um entendimento de conflitos e contradições existentes na relação social e cultural dos espaços das religiões de matrizes africanas em convívio e diálogo com a sociedade e cultura local.

Esta identificação de conflitos, contradições e fissuras nas relações de um grupo, a partir de um olhar interdisciplinar com o aspecto do corpo/arte/dança, se justifica na medida que produzirá insumos para construir o campo de conhecimento da área, do ponto de vista de abordagem das Performances Culturais. Trata-se portanto, de uma abordagem do terreiro, vinda de um viés diferenciado: como Performances Culturais a partir da experiência do corpo. Um olhar muito peculiar, tanto para a Antropologia quanto para a Arte.

Assim, tendo as Performances Culturais como metodologia de análise, e tendo a interdisciplinaridade como prerrogativa, procura-se entender a macro totalidade cultural das religiões de matrizes africanas, comparativamente, em contraste com elementos observáveis na micro tradição terreiro. As artes da cena, exigem uma mudança de limiar de corporeidade e a metamorfose corporal é algo que acompanha o artista cênico o tempo todo. Assim como num ritual, estar em cena, significa sempre assumir um papel, desempenhado por uma duplicação do meu próprio corpo. O discurso artístico é o discurso sobre o conhecimento, sobre o saber, e me espelhar numa outra organização social, amadurece o meu fazer artístico, pois lá amadureço a minha visão de mundo que está diretamente ligado à minha arte. A arte é ritual.

Nessas danças, se fundes o corpo-ritual. Ambos os pesquisadores, na encruzilhada do imaginário buscam problematizar as performances dos terreiros com seus mitos, ritos, performances e rituais em que os corpos e as vidas são tecidas e problematizadas a partir de suas vivências e experiências nos subterrâneos do cotidiano da cultura. As fotos encontradas no texto fazem parte do meu acervo pessoal, trabalho de campo realizado na época da confecção da minha tese de doutorado no Ilê axé Oya Gbembale em Aparecida de Goiânia (Terreiro de mãe Jane de Omolu). Algumas delas são experiências minhas em transe como iniciado como as figuras 1 e 2.

1. OS CORPOS DANÇAM AOS SONS DOS ATABAQUES

O candomblé é uma religião dançante. É no Terreiro que tudo se movimenta através da dança. É sob o signo da dança que as identidades se transfiguram e os homens celebram juntos aos deuses a beleza "odara" dos Terreiros. A dança permite o corpo se movimentar, sair de si mesmo e voltar a si mesmo em um intenso processo de metamorfose. A música aciona o axé, provoca em todos uma transfusão cósmica. Revela um processo de identidade e identificação nos terreiros pois cada dança tem, dentro dos rituais, um significado forte pois traduz toda mitologia, toda história, geografia e drama vivido pelos orixás. Mais que é isso, a dança é uma poderosa arma política, ética e estética. Os Atabaques no Candomblé têm uma grande importância na medida em que provocam a musicalidade e chamam os deuses em terra. A etnomusicóloga Ângela Lühning chama atenção para seu valor estético: “a função primordial da música é fazer os Orixás se apresentarem aos seus descendentes, manifestando

em seus corpos e dançarem” (LUHNING, 1990, p.115). É assim que os deuses se manifestam aos homens no Candomblé. Pela força do coro e pelo ritmo de cada música. E cada toque do atabaque emite um signo que desenha a coreografia e o movimento de cada Orixá. Orixá em transe no corpo do iniciado capta e dança o ritmo da música. A performance se consuma nesses eventos-rituais em que o corpo no orixá se transforma numa segunda pele que é a máscara onde o orixá vive. O transe é uma multiplicidade de peles e de máscaras que se fundem e às vezes se confundem com o corpo do médium formando um corpo múltiplo. O corpo ao dançar emite uma multiplicidade de sinais ou signos que as vezes fogem da compreensão e do olhar. Não existe uma clareza em relação ao corpo em transe. Nenhuma dança é clara, pois o movimento arrasta a compreensão ao seu devir-imperceptível.

O Candomblé, como espaço estético, transforma-se em um espaço que emite prodigiosos signos. “Os signos de seu fim multiplicam-se a nosso redor.” (GIRARD, 1990, p. 402). Os atabaques passam a ter um valor estético e sagrado, pois sem a música não há Candomblé. Cada “toque” emitido pelos atabaques tem um significado. Enfim, tudo passa a ser sagrado em uma Casa de Santo. Os Atabaques, certamente não estão fora, pois são eles que chamam os deuses em terra. São eles os responsáveis pela transfusão cósmica e por manter vivo o “Axé” nos Terreiros. Para Geertz (1989), o que forma um sistema religioso, é todo esse conjunto simbólico. O Candomblé, enquanto uma visão de mundo, não deixa de ser a revelação desse *ethos*, pois “é o tom, o caráter e a qualidade de sua vida, seu estilo moral e estético” (GEERTZ, 1989, p. 93).

Desse modo, o Candomblé revela uma intensa polifonia, uma verdadeira ópera marcada pela magia através da dança e dos toques. Cada Orixá afirma sua identidade através de cada “toque”, pois o “toque” revela a identidade e a identificação de cada Orixá. Oxosse dança o Aguerê, cujo toque imita o caçador perseguindo o animal. A música, diz Lühning, “tem uma grande importância fora das festas públicas e das cerimônias não públicas: ela faz parte da vida cotidiana das pessoas iniciadas” (LUHNING, 1990, p. 115). No entanto, a música transforma-se no “coração do candomblé” na medida em que ultrapassa os momentos de cerimônia religiosa e faz parte do Cotidiano e da vida do Povo do Santo. A música tem uma maneira de contar a história e a mitologia dos deuses. Quando dançando, os Orixás “declamam” o mito através dos gestos dançantes. Cada música revela um signo a ser decifrado e aprendido. Os Filhos de Santo precisam aprender o “toque” de cada Orixá e diferenciar cada performance. É essa conjugação dos sons provocados pelos atabaques que forma esse entrelaçamento estético e festivo nos Terreiros. Somente se chama o santo em terra quando há o “toque” dos Orixás. É no “toque” que todos são “tocados” pelos deuses. Enfim, é no cotidiano que as performances se consomem e, ao som dos atabaques, o corpo se metamorfoseia e entra em transe.

É dessa maneira que o próprio corpo se festeja e se alegra. A partir de todo um processo ritual a “vida imaginativa” e “emocional” do homem é sempre, e em qualquer parte do mundo, rica e complexa” (TURNER, 2013, p.20). É essa vida imaginativa e emocional que traz uma riqueza e ao mesmo tempo uma beleza “odara” que faz do terreiro um espaço vivo e ativo de múltiplas performances e múltiplos rituais. O processo ritualístico se dá de forma complexa em que o corpo se transforma no palco vivo dos Orixás, pois é no corpo que o “cavalo de santo” se sente metamorfoseado e “montando” pelos deuses. A performance esteticamente desenhada e dramatizada é sempre “odara”.

2. SIGNOS DO COTIDIANO E PERFORMANCE "ODARA"

Ora, é no cotidiano em meio às festas que os deuses celebram a vida com os homens. É na experiência vivida e partilhada entre pais e filhos de santo que se dramatiza cada

performance e cada gesto nos terreiros. É na experimentação do cotidiano que as múltiplas performances se consomem e os aprendizados acontecem na complexa trama hierárquica estabelecida entre os adeptos do Candomblé. A música, responsável por trazer os deuses em terra é a acionadora do axé e provoca o transe. Isso implica que os o precisam aprender não somente a etiqueta dos filhos de santo, como precisam aprender a música e o toque de cada orixá para que a performance fique "Odara" (belo, bom, bonito). Uma performance "Odara" é a que testemunha o drama fático e existencial de cada orixá com todos os seus conflitos. Mas o que de fato significa aprender com os "toques"? Adverte-nos Deleuze (2003:4), "Aprender, diz respeito essencialmente aos signos. (...) Aprender é, de início, considerar uma matéria, um objeto, um ser, como se emitissem signos a serem decifrados, interpretados". No entanto, para Deleuze, somente há aprendizagem, quando há decifração e interpretação de signos. Para o pensador da Diferença, não se pensa, não se age, emitimos signos a serem decifrados. Assim, não se aprende nada a não ser por decifração ou interpretação. É o Terreiro o espaço da aprendizagem dos Signos por excelência. O aprendizado se dá no encontro com algo que nos força a pensar. Assim, é preciso uma predisposição em relação aos Signos. É dessa forma que o signo declara-se suficiente, na medida em que anula pensamento e ação. No entanto, se o Candomblé emite signos sagrados, aprender implica uma sensibilidade diante deles. Desse modo, O Ogã, enquanto aprendiz dos atabaques, deve conviver com os três instrumentos sagrados (rum, pí e lê) e, dessa convivência, ser sensível aos sons emitidos por eles.

O Terreiro é irmanado de signos. Cada Orixá faz o Povo do Santo aprender algo através dos Signos que ele emite. Iansã, com toda sua agitação movimenta e agita o Terreiro, pois é ela a deusa do vento. Assim, diz Maffesoli (2003) "como o vento", chega "turbilhando", revelando seu "aspecto inquietante", agitando os Terreiros. É ela, a Santa Bárbara, com a espada na mão, signo da guerra, do movimento e da complexidade. Entra em devires. Devir-guerreira, devir-fogo, devir-vento, devir-búfalo. São os atabaques a potência dos signos. É necessário uma sensibilidade diante dos Signos que eles provocam para percebermos que para cada Orixá existe um "toque", um signo ou um "sinal" a ser decifrado. O Ilú é o "toque" de Iansã. O seu "toque" esparrama em todo Terreiro seu lado agitado como uma tempestade que sacode o mundo inteiro. O que se aprende com os signos de um Orixá que movimenta tudo e todos? Se extrai o aprendizado da complexidade e do movimento, pois a vida do Povo do Santo é tomada pelo movimento e pela incerteza. Iansã, quando chega em terra, provoca um caos, um "buraco negro", desafortada, se jogando nas pessoas e revelando seu lado mundano. Disso Roger Bastide (2001) nos convenceu em O Candomblé na Bahia quando mostrou toda estrutura do êxtase. "O êxtase, como vimos, era um momento determinado do ritual; ou, antes, ele era o próprio ritual". Ora, tomados pelos signos da música e do "toque", todos são conduzidos para o êxtase e pela embriaguez dionisiaca. Onde o "duplo" do próprio homem se revela. O ser e o não ser, o eu e o não eu se fundem e se confundem nesse movimento. É toda uma musicológica "afro" que toma conta de cada Orixá. Assim, Iemanjá exprime os signos do mar, das ondas, do movimento salgado e ao mesmo tempo agitado do mar. Sua dança revela o movimento das ondas e a tão grande mãe que ela é ao dançar tocando levemente em seus fartos seios por ter amamentado toda humanidade. Enfim, é o atabaque que tem o poder de provocar o êxtase e trazer os deuses em terra. Os atabaques são signos sagrados.

Os três tambores do candomblé também o são: o rum, que é o maior; o rum pi, de tamanho médio, e o Lé, que é o menor. Não são tambores comuns ou, como se diz ali, tambores "pagãos"; foram batizados na presença de padrinho e madrinha, foram aspergidos de

água benta trazida da igreja, receberam um nome, e o círio aceso diante deles consumiu-se até o fim. (BASTIDE, 2001, p. 34-35)

Para Bastide, os três atabaques que compõem o cenário afro-estético no Candomblé, assumem uma grande importância. Rum, Rum-pi e Lê formam uma tríade sagrada que, assim como os adeptos do Candomblé, passam por rituais. Devem ser respeitados como deuses, pois é a força e a potência dos atabaques que têm o poder de chamar os deuses nos corpos dos médiuns.

Em outras palavras, cada “toque” emitido pelo atabaque revela um aprendizado e é necessário um ouvido apurado diante dos sons, pois cada toque tem um significado. Emite-nos um signo que nos faz dançar com o toque emitido. O *alujá*, por exemplo, é o toque mais violento e mais forte. É a dança da justiça. Assim, cada dança, cada toque é um signo a ser decifrado, pois as danças revelam os mitos e as histórias dos deuses. Os atabaques emitem signos que movimentam o mundo dos homens e dos deuses. É a dança dos deuses que irradia Axé a toda humanidade. Foi essa força da dança que Arthur Ramos despertou em nós em *O Folclore Negro no Brasil*:

O primitivo cria pela voz e pelo canto, ajudados do gesto e da dança. A música envolve toda a sua vida. E por essa linguagem mágica ele participa do espetáculo cósmico. Pelo canto mágico, ele se comunica com as suas divindades e age sobre os homens, os animais, a natureza, enfim (RAMOS, 2007, p. 103)

Ora, em Arthur Ramos é pelo canto, pela voz, enfim, pela música que envolvemos a vida. Quando tocam os atabaques é toda a vida que se agita, é toda natureza que é festejada e celebrada. É pelo som emitido pelos atabaques que começa todo espetáculo, toda magia e todo encanto. Quando começa o xirê⁴, todos gritam e saúdam os orixás invocando sua presença junto aos homens. E assim os Orixás respondem ao chamado dos homens e da natureza, movimentando o mundo, a vida e intensificando a complexidade do estar no mundo.

Dessa forma, a divindade age diante dos homens e os mesmos podem revelar sua obra, seu avesso, seu “duplo” modo de ser dentro desse “espetáculo cósmico” de significados e de signos sagrados que são revelados em cada canto e cada Orixá transforma-se em um prodigioso emissor de signos. Cabe a nós decifrá-los, senti-los em sua complexidade ontológico-existencial. Já sabemos que nessa política do significado, “É extremamente obscuro o que une esse caos de incidentes a esse cosmo de sentimento, e como formulá-lo torna-se ainda mais obscuro” (GEERTZ, 1989, p. 134). No entanto, para Clifford Geertz, o caos e o cosmo se unem nessa política do significado. Somos tomados pelo caos quando tentamos interpretar uma tribo, uma cultura, um povo, pois a obscuridade sempre reina nessas “piscadelas” e nesses “tiques nervosos” que fazem parte do mundo confuso e embaralhado que nós mesmos vivemos.

Os atabaques são entidades espirituais que passam a assumir presenças divinas e todos precisam reverenciá-lo, cumprimentando-o, pois nos Terreiros os atabaques têm a força que o Axé precisa. A força que faz tudo e todos sentem em comum a mesma música, o mesmo toque, a mesma dança. Todos são tocados pelo coro. Quando eles tocam, se perde a hierarquia, pois ali a sensibilidade não é mais no plano dos homens e sim, divina.

Enfim, tudo se faz em torno do “toque”, da música, do ritmo que provoca em todos uma certa alegria carregada de emoção em conviver, em festejar com os irmãos de santo tudo que foi feito no decorrer da preparação da “Festa do Santo”. O cansaço das baianas com as

várias saias e o elegante salto alto da Mãe de Santo são recompensados pelo brilho e pela beleza dos Orixás quando chegam e dançam como uma forma de agradecimento por tudo o que foi feito e pela festa que é sempre, na presença dos deuses, Odara. “O som, como resultado de interação dinâmica, condutor de *àse*” e conseqüentemente atuante, aparece com todo seu conteúdo simbólico nos instrumentos rituais: tambores, agogô, *sèkèrè*, *sèrè*, *kala-kolo*, *àjà*, *saworo* etc. (SANTOS, 1986, p.48 - grifos da autora).

No entanto, a estética dos atabaques se afirma na musicalidade, no som que provoca e intensifica uma interação dinâmica nos Terreiros, transmitindo a força vital que é o Axé e intensificando assim o ritmo da vida nos Terreiros. É assim que a performance se desenha no cotidiano do povo-do-santo proliferando os mitos, fortalecendo a dança como arte complexa e provocando o transe no corpo.

3. O MITO, A DANÇA E O CORPO-TRANSE



Figura 3- Momento do transe- Foto- Paulo

Petronilio

O Mito sempre esteve presente na vida humana. No universo mitológico dos deuses gregos, se desenrolava a mito de Apolo como o deus da beleza e o de Dionísio, o Baco, deus da embriaguez. Éramos transportados para um mundo, onde, para entendermos o Cosmos, necessitávamos compreender a *physis*, a natureza. Ensinar-nos um mundo onde tudo estava irmanado de deuses. Se o mito foi a forma que encontraram para compreender a realidade, os gregos, certamente optaram em nos mostrar que tudo, na verdade, começou com o Mito. E, sabemos, que ficou entregue ao homem conhecer o Mito da Caverna no sétimo Livro da República de Platão para percebermos que o mundo é pura alegoria. Dessa forma, o princípio, aquilo que os gregos resolveram denominar *arché* (princípio) esteve dado a cada pré-socrático a possibilidade de nos testemunhar que tudo surgiu dos elementos da natureza.

O ar, o fogo, a terra e a água foram as formas que encontraram para dizer o mundo em seu eterno vir-a-ser. Para Tales de Mileto, o princípio era a água. É ela a origem e a matriz de todas as coisas. Elemento essencial para percebermos que o movimento é o

começo de tudo.

No Candomblé o Mito dos Orixás assume um papel fundamental, inclusive para se compreender o Terreiro como espaço vital e estético, pois testemunham as mais belas e trágicas estórias dos deuses que representam, por sua vez, os elementos da natureza, assim como Iemanjá é a água e Iansã é o fogo. É o princípio que mantêm o mundo vivo e ativo, pois apagar e ascender na medida revela o equilíbrio da natureza. Adverte-nos Mircea Eliade: “a função mestra do mito é a de fixar os modelos exemplares de todos os ritos e de todas as ações humanas significativas, como, aliás, já foi constatado por inúmeros etnólogos” (ELIADE, 1998, p. 334). Para Mircea Eliade, os mitos cosmogônicos servem de modelos arquetípicos para toda criação, seja no plano biológico, espiritual ou psicológico, pois eles são, na “festa”, o fundamento em que os atores aparecem mascarados.

Nos Terreiros de Candomblé o sagrado ganha uma dimensão estética. Na parede do “barracão” existem signos sagrados que contornam o universo da crença e da fé. Nas casas de Nações Keto é comum vermos um berrante e um par de chifres na entrada. A cadeira onde o Orixá senta é sagrada. “Recebeu” Axé, força espiritual. No entanto, os objetos sagrados fazem parte do sistema dinâmico e cosmológico do sistema religioso. Os símbolos sagrados exprimem a essência vital, a força da religião. “A espécie de símbolos (ou complexos de símbolos) que os povos vêem como sagrados varia muito amplamente.” (GEERTZ, 1989, p. 97). Assim, o Candomblé, dentro de seus contornos antropológicos, é formado por esse complexo simbólico que ganha uma força e um contorno sagrado. No entanto, a força de uma religião está na maneira como ela desenha o símbolo sagrado. O ofá de Odé em forma de arco e flecha desenha o homem que caça e persegue o animal. Assim como o espelho que Oxum usa na mão (abebé) para olhar sua beleza.

Para Juana Elbein dos Santos, “a manifestação do sagrado se expressa por uma simbologia formal de conteúdo estético” (SANTOS, 1986, p.49). Desse modo, o sagrado tem uma estreita relação com a estética, pois cada objeto, sendo pertence do Orixá ou não, passa a ter um caráter sagrado. O corpo passa a ser sagrado na medida em que se passa pelos rituais de iniciação e, a partir daí, o iniciado é submetido ao transe ou à possessão. Assim, complementa Elbein dos Santos, “os objetos que reúnem as condições estéticas e materiais requeridas para o culto (...) carecem de fundamento.” (SANTOS, 1986, p.37). Nesse sentido, os objetos sagrados que compõem o cenário religioso não estão dispostos arbitrariamente nas paredes ou nos cantos dos Terreiros e muito menos servem de enfeites e sim, passaram por fundamentos religiosos que fizeram deles, objetos sagrados. No entanto, esses objetos são revitalizados e consagrados, sendo portadores de “Axé” e mantenedores da dinâmica dos Terreiros.

No Candomblé, o transe ou a possessão tem seu momento áureo uma vez que os deuses descem na terra através dos Filhos de Santo, em seus corpos. Assim, “os cultos de possessão insistem na construção desse corpo múltiplo” (MAFFESOLI, 1996, p. 314). O corpo revela-se enquanto multiplicidade na medida em que os deuses se manifestam. Para Prandi, “os primeiros momentos do aprendizado do transe são aqueles em que a abiã, candidata à iniciação, é incentivada a experimentar os sentimentos religiosos mais profundos e, nessa etapa, mais desordenados ou inexpressivos” (PRANDI, 1991, p. 176). Assim, o Abiã passa a frequentar os Terreiros, aprender a etiqueta do Orixá, suas cantigas, comidas, maneiras de saudá-los e aprende a respeitar e se posicionar na hierarquia da “Casa”. Ele começa a ter contato com o segredo e com o sagrado da religião, mas de forma bem lenta, pois para ter acesso de fato aos “fundamentos”, terá que passar pelos rituais de iniciação.

O transe é a maneira mais forte que o homem tem ao manter uma religião com os deuses, pois é no transe a experimentação estética por excelência. É em transe no corpo do Filho de Santo que os deuses dançam, vestem e ficam “odara” para a festa. Eo jincá é uma espécie de saudação em forma de agradecimento, geralmente os Orixás se curvam até os joelhos e alguns inclusive tremem os braços. As iabás (deusas) fazem a reverência tremendo os ombros mostrando certa sensualidade. O Ilá varia de acordo com o Orixá. É uma espécie de “grito”, a voz emblemática do Orixá. O ilá de Oxosse imita o som ou o ruído de algum animal, geralmente um pássaro. O ilá de Iansã é um berro, como se estivesse chamando para a guerra.

O ilá de Oxum, com sua meiguice, aproxima de um choro para dentro, se confunde com um gemido, pois mostra a serenidade das águas doces. Enfim, o transe é algo mágico em que muitos adeptos do Candomblé dizem não lembrar de nada. Márcio Goldman, ao dar uma concepção verdadeiramente antropológica do transe, esclarece: “A possessão é um fenômeno complexo, situado como que no cruzamento de um duplo eixo, um de origem nitidamente sociológica, o outro ligado a níveis mais “individuais” (GOLDMAN, 1996, p. 31). Na ótica de

Goldman, a possessão tem suas complexidades que povoam o nível individual. Cada pessoa tem uma sensação. Desse modo, a “noção de pessoa” torna evidente nessa construção antropológica do transe, pois “o transe opera sobre o indivíduo humano” (GOLDMAN, 1996, p. 31). Assim, percebo que o transe é a comunicação mais próxima com os deuses e com o duplo do próprio homem. Esse “duplo monstruoso” que falou Girard (1990). Dentro dessa compreensão antropológica podemos ainda estender para o plano ontológico e existencial do transe. É a comunicação entre a imanência e a transcendência. Assim, o transe, dentro dessa estrutura cosmológica, faz da pessoa, no terreiro uma verdadeira obra de arte, pois a pessoa, ao se fundir com o deus, é “pintada” com os pós sagrados, é vestida e paramentada, recebendo todos os seus adornos e insígnias que lhes são próprias. Bastide, ao analisar o transe como uma espécie de êxtase, afirma:

O transe religioso está regulado segundo modelos míticos; não passa de repetição de mitos. (...) O que designamos como fenômeno de possessão seria, pois, mais bem definido um fenômeno de metamorfose da personalidade; o rosto se transforma, o corpo inteiro se torna um simulacro da divindade. (BASTIDE, 2001, p.189)

Assim, para Bastide, o transe tem uma forte relação com os modelos míticos na medida em que, por exemplo, o mito de Ogum diz que é um Orixá da guerra, o filho “passa por” guerreiro, portanto, homem bravo e forte. Da mesma maneira o êxtase de uma filha de Oxum carrega em seu arquétipo a doçura, a meiguice e a feminidade da deusa das águas doces. Assim, a possessão seria, para Bastide, um processo de metamorfose, onde o corpo se metamorfoseia, se transforma e toda corporeidade é tomada por esses “outros” “que poderá ser Deus, a família, a tribo, o grupo de amigos e, é, claro, como já disse, esses outros que pululam em mim” (MAFFESOLI, 1996, p. 306). Ora, vendo o transe a partir desse ponto de vista, podemos perceber que o corpo, como receptáculo desse duplo que é a sombra ou a dobra do médium, existe todo um aspecto pedagógico em torno da corporeidade, pois o corpo é o lugar do pluralismo pessoal, onde os duplos ou as máscaras do homem aparecem e desaparecem. O transe, dentro de sua complexidade pedagógica, ontológica e existencial, revela-se no movimento e no devir, pois é necessário que os Orixás venham em terra nos corpos dos Filhos de Santo para que a “Festa” comece. Sem Orixá não há Candomblé. O Orixá, ao se manifestar no corpo do Filho, é motivo de Axé, pois é uma resposta dos deuses a toda a corrente espiritual que acontece entre o “orun” e o “aiyê.”

Existe no transe não só uma estética mas também um processo de aprendizagem. O processo pedagógico e estético do transe se dá desde quando os Filhos de Santo “viram no santo”, pois “virar” já é revelar o avesso, a dobra. Daí toda uma educação diante do corpo, como colocar as mãos para trás, não ficar de olhos abertos, aprender a dançar para que o Orixá possa aprender através do Filho de Santo esses aprendizados do transe. O aspecto estético é transportado para outro universo que é o universo dos deuses. Os homens em transe não lembram mais que estão partilhando o universo dos homens, mas que estão entre os deuses. Portanto, eles agem como deuses. É um personagem que, ao som dos atabaques, o barulho do adjá, a saudação das pessoas que o cultua, “onde a dança torna-se uma “ópera fabulosa” (BASTIDE, 2001, p. 189). É toda essa ópera que faz do Candomblé um espaço festivo e do transe um aspecto estético.

No entanto, o aprendizado do transe acontece quando o Orixá sabe quando deve vir e quando deve subir. O Orixá aprende que, em certos momentos dos rituais, deve aparecer. Esse aparecimento se dá mediante o toque, pois a música possui o poder de provocar o transe nos Filhos de Santo. Esclareceu-nos a etnomusicóloga Ângela Lühning: “ela ultrapassa o momento da cerimônia religiosa, liga o ritual sagrado com ao profano e expressa emoções

muito fortes em momentos agradáveis e desagradáveis” (LÜHNING, 1990, p. 115). Assim, o transe passa a ter um efeito estético, pois, afetado pela música, o Orixá começa a provocar no Filho de Santo várias sensações, ligando o sagrado ao profano, provocando fortes emoções até sua manifestação no corpo do Filho.



Figura 4- Ebomin recebe o santo - Foto: Paulo Petronilio

Em outras palavras, é na etapa da iniciação pedagógica do Iaô que “o iniciante aprende a lidar com o transe, assumindo os papéis rituais que ele implica” (PRANDI, 1991, p. 177). Assim, o transe deve ser encarado como um processo de aprendizagem constante onde o médium deve aprender primeiramente a coordenar seu corpo. Daí, podemos pensar uma concepção pedagógica do transe na medida em que, aos poucos o Filho de Santo vai aprendendo a lidar com essa energia. Por isso que quanto mais o Filho de Santo “roda” ou “vira no santo”, mais ele exercita a energia do Orixá, mais seu corpo fica mais pedagogicamente educado para dançar, enfim, para “agir como” o orixá, no Orixá.

Para Maffesoli (1996) a identidade tem máscaras. Receber o Orixá é revelar as várias máscaras da identidade. Esse múltiplo pode se desdobrar de várias maneiras como uma dobra que se desdobra ao infinito. O médium se sente pertencendo a esse universo da multiplicidade de deuses. Dessa maneira, o Terreiro não deixa de ser o espaço do puro devir ou do vir-a-ser. Nessa perspectiva, o transe é o ápice da transmutação e transfiguração no Terreiro onde o ser e o não ser se fundem, se mostrando e se escondendo ao mesmo tempo. É o transe o momento por excelência de revelação do *homo stheticus*, pois é em transe que o corpo é adornado, enfeitado, arrumando e “aprontado” para receber o “rum” no Terreiro e festejar em meio a toda essa beleza com os homens. Dessa maneira, a corporalidade tem uma dimensão estética na medida em que o enfeite, o adorno, a roupa que é ajustada no corpo desenha toda expressividade sagrada dos deuses. Daí a expressão “vestir o santo” que é colocar nele a máscara, a roupagem que vai dando fisionomia arquetipal e contorno à identidade das máscaras e vai individualizando o Orixá de cada um, pois cada um tem seu Orixá próprio e sua energia que faz transfigurar a pessoa no Orixá, onde o eu revela o não eu. O ser revela o não ser, o avesso de si mesmo. É esse avesso, essa dobra, esse não ser que, de uma certa forma é, que é o sagrado, a “pessoa” metamorfoseada no Orixá.

O Filho de Santo em transe entra em um Devir-Deus. É o devir-Orixá de cada um. Quando a Filha de santo “recebe” Iansã, ela entre em devir-guerreira, devir-fogo, devir-mulher mesmo sendo um homem quem a “recebe”. Quando a Filha de Santo “recebe” Iemanjá, é um devir-mulher-água, pois a força, o “axé” de Iemanjá é o mar. Assim, há um constante devir no médium onde ele passa a todo instante por um devir intenso que é revelado no cotidiano que se transfigura no Terreiro. Deste modo, o mito expressa na dança as histórias e os dramas dos Orixás, fundindo o sagrado e o profano e formando o complexo corpo-transe.

CONSIDERAÇÕES FINAIS:

Propôs aqui fazer uma cartografia do corpo em transe no Candomblé, religião de matriz africana que chegou e se consolidou no Brasil no século XIX. O Candomblé uma religião em que experiência com o corpo é essencial. O corpo está presente em todos os ritos de passagens. O Corpo se transforma no próprio ato ritual pois é ele é pintado, a cabeça é raspada, e o corpo recebe as insígnias, as vestimentas e a cor do Orixá. O corpo-transe se transfigura no corpo-ritual desde a feitura do santo que teatraliza e dramatiza e encena ao mesmo tempo as estórias trágicas e também alegres dos deuses.

É no terreiro que o corpo-transe é cultuado como um deus, é o sagrado. O corpo do médium como signo profano se transfigura em sagrado uma vez que este corpo passa por complexos rituais e legitima o filho de santo como alguém que pertence àquela tribo, àquele terreiro. O corpo é o signo máximo das performances do terreiros, pois é no cotidiano das festas dos deuses que os corpos se metamorfoseiam e entram em uma espécie de êxtase dionisíaco, pois o corpo é o reflexo e a identidade arquetipal do Orixá. O corpo em transe desenha e contorna o corpo múltiplo em suas máscaras e seus devires.

Dessa forma, diz Rosamaria Barbara: “O corpo pode ser comparado a uma orquestra que, tocando vários instrumentos, harmonizam-nos numa única sinfonia”. (BARBARA, 2000, p.152). Assim, quando os Orixás estão dançando nos Terreiros desenha-se a cada “Festa” uma nova orquestra. O corpo sagrado, em transe do Orixá jorra a todo instante a energia da natureza, pois o Orixá é a representação viva dos elementos da natureza. Em outras palavras, A dança sagrada dos Orixás desenha os saberes da trama da cultura Yorubá e ao mesmo tempo revela uma multiplicidade de gestos e movimentos que testemunham os arquétipos dos deuses que são, no fundo, o retrato do drama humano na face da terra.

REFERÊNCIAS:

- AUGRAS, Monique. **O Duplo e a Metamorfose: A Identidade Mítica em Comunidade Nagô**, Petrópolis, Vozes, 1983.
- BARBARA, Rosamaria S. **A dança Sagrada do Vento. Faraimará, o caçador traz alegria: Mãe Stella, 60 anos de iniciação**/ Cléo Martins e Raul Iody (org).- Rio de Janeiro: Pallas, 2000, .
- BASTIDE, Roger. **O Candomblé da Bahia: rito nagô**/Bastide; tradução de Maria Isaura Pereira de Queiroz; revisão técnica de Reginaldo Prandi. São Paulo; Companhia das Letras, 2001.
- CAMARGO, Robson Correa. **Performances Culturais**/ Eduardo José Reinato, Heloísa Selma Fernandes Capel (Org). - São Paulo: Hucitec Goiania- GO:PUC-GO, 2011.
- *E que a nossa emoção sobreviva Brecht, Marx e o tratado verídico Natyasastra*, J. Pessoa: Vol I, Julho/dez. 2010.

- DEBORD, Guy. **A sociedade do espetáculo**. tradução de Estela dos Santos Abreu.- RJ: Contraponto, 1997.espetáculo.
- DELEUZE, Gilles. **Proust e os signos**. Trad. Antonio Carlos Piquet e Roberto Machado, Forense, 2005.
- ELIADE, Mircea. **Tratado de história das religiões**. Tradução Fernando Tomaz e Natália Nunes. 2a. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**, Rio de Janeiro: Editora LTC 1989.
- GIRARD, René. **A Violência e o Sagrado**. Tradução de Martha Conceição Gambini; revisão técnica Edgard de Assis Carvalho. - São Paulo: editora Universidade Estadual Paulista; 1990.
- GOLDMAN, Marcio. “Uma categoria do pensamento antropológico: a noção de Pessoa”. **Revista de Antropologia São Paulo**, USP, v. 39, No. 1, p.83-109, 1996.
- _____. A Construção ritual da pessoa: a possessão no candomblé. **Revista de Antropologia São Paulo**, USP, v.39, no. 1, p.23-54, 1996.
- LODY, Raul. **O Povo do santo: religião, história e cultura dos Orixás**, voduns, inquices e caboclos. - Rio de Janeiro: Pallas, 1995.
- LÜNING, Ângela. Música: o coração do candomblé. **Revista USP**, São Paulo. No. 7, p.97-115, 1990.
- MAFFESOLI, Michel. **A transfiguração do Político: a tribalização do mundo**; tradução de Juremir Machado da Silva. - 3 a. ed.- Porto Alegre; Sulina, 2005. 304 p.
- _____. **No Fundo das aparências**. Tradução de Bertha Halpern Gurovitz.- Petrópolis, RJ: Vozes, 1996.
- _____.**O Instante Eterno: o retorno do trágico nas sociedades pós-modernas**; tradução Rogério de Almeida, Alexandre Dias.—São Paulo: Zouk, 2003.
- MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia, com uma introdução à obra de Marcel Mauss, de Claude Lévi-Strauss**; tradução de Lamberto Puccinelli. São Paulo, EPU, 1974.
- PRANDI, Reginaldo. **Os Candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova**. — São Paulo: HUCITEC: Editora da Universidade de São Paulo, 1991.
- _____. **Mitologia dos Orixás**; ilustrações de Pedro Rafael. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- RAMOS, Arthur. **O Folclore negro no Brasil: demos psicologia e psicanálise**. 3^a. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.
- SANTOS, JUANA Elbein dos. **Os Nagô e a morte: Padê, asese e o culto Égun na Bahia**; traduzido pela Universidade Federal da Bahia. Petrópolis, Vozes, 1986.
- SEGATO, Rita Laura. **Santos e daimones: o politeísmo afro-brasileiro e a tradição arquetipal**. 2 ed. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2005.
- SILVA, Vagner Gonçalves da. **Candomblé e Umbanda: caminhos da devoção brasileira**; - 2. Ed.- São Paulo: selo Negro, 2005.
- TURNER, Vitor. **O processo ritual: estrutura e antiestrutura**- Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

Dia 09/04 – sala 109 (Área II - Bloco C)

GT-2: RELIGIÃO EM CORINTO (1 Cor 12-14) ENTRE O ESPETÁCULO E A INTIMIDADE

Coordenador

Dr. Joel Antônio Ferreira – PUC Goiás

O ESPETÁCULO GLOSSOLÁLICO E A INTIMIDADE DA VIDA COMUNITÁRIA DA IGREJA DE CORINTO

Doutorando: Israel Serique dos santos - FANAP-GO (israelserique@gmail.com)

Resumo

No estudo da história humana é possível perceber que as relações sociais sempre foram marcadas por conflitos de classes, nos quais a posição social e a religião imbricavam-se para dar maior suporte ideológico aos que estavam no poder. Quer sejam em ambientes públicos ou privados, estas relações conflituosas, por vezes, foram mascaradas por rituais que davam forte ênfase ao espetáculo, ao inusitado e ao sobrenatural. A presente comunicação estuda sobre a dinâmica histórica das estruturas sociais da sociedade coríntia – com suas assimetrias, relações de poder e dominação – e sua influência sobre a carismática comunidade cristã de Corinto, na qual o espetacular fenômeno glossolálico se fazia presente em suas reuniões e dirigia a intimidade de sua vida comunitária.

INTRODUÇÃO

O estudo das comunidades cristãs primitivas sempre será um desafio para os cientistas das religiões. Esta afirmação repousa no fato de que este estudo busca, nos testemunhos da história, elementos relevantes e desveladores à análise do texto sagrado cristão.

Este resgate histórico diz respeito não somente ao levantamento dos dados concernentes aos aspectos políticos, econômicos, sociais e religiosos do cristianismo originário, mas também a análise crítica das relações e imbricações destes elementos na dinâmica da vida comunitária destas comunidades.

Quanto à igreja cristã de Corinto, pode-se dizer que a dinâmica de sua vida comunitária possuía forte influência dos elementos políticos, econômicos, sociais e religiosos da sociedade coríntia. Ou seja, embora ensinados por Paulo a estarem comprometidos com o Cristo e seus valores éticos, os cristãos de Corinto ainda expressavam, em suas relações fraternas, elementos éticos da vida imperial, nos quais ficavam evidentes as diferenças qualitativas que se atribuíam ao próximo.

Na análise da comunidade cristã de Corinto e no estudo da história humana é possível perceber que as relações sociais sempre foram marcadas por conflitos de classes, nos quais a posição social e a religião imbricavam-se para dar maior suporte ideológico aos que estavam no poder.

Quer sejam em ambientes públicos ou privados, estas relações conflituosas, por vezes, foram mascaradas por rituais que davam forte ênfase ao espetáculo, ao inusitado e ao sobrenatural.

A presente comunicação estuda sobre a dinâmica histórica das estruturas sociais da sociedade coríntia – com suas assimetrias, relações de poder e dominação – e sua influência sobre a carismática comunidade cristã de Corinto, na qual o espetacular fenômeno glossolálico se fazia presente em suas reuniões e dirigia a intimidade de sua vida comunitária.

1. CORINTO: O ESPETÁCULO RELIGIOSO DAS RELIGIÕES ORACULARES

A cidade de Corinto, no primeiro século, era uma das mais importantes cidades do império Romano. Sua riqueza, influência política e espírito religioso efervescente estavam estritamente ligados a sua localização geográfica e aos seus dois portos que possibilitavam a ligação entre os povos do oriente e do ocidente. Segundo Batista,

[...] O Istmo de Corinto unia o Peloponeso ao continente, assim, a cidade controlava tanto o tráfego entre a Itália e a Ásia, fazendo a ligação do mar Jônio ao Egeu e através dos portos de Cencrécia e Lecaion, como era também a ligação entre o Peloponeso e a Grécia Continental (2003, p. 38).

Pelo estudo da história fica evidente sua projeção no âmbito econômico, mediada pelos negócios oportunizados por seus portos, através das colônias que ficavam sob sua administração e por meio da posição de cidade-estado, a qual atraía para si muitas oportunidades de interesses comerciais e políticos.³⁹

Em tal conjuntura econômica era natural que na sociedade coríntia existisse fortes elementos de expropriação, exploração, escravidão e morte. De fato, embora possuir em seu seio uma gama considerável de gente de todas as partes do mundo, a cidade de Corinto, com suas oportunidades e riquezas, pertencia aqueles que já possuíam o poder político, econômico e religioso.

Em situação tão favorável para o comércio, na qual seus portos em Laqueu e Cencrécia eram o elemento fundamental de agregação de oportunidades, Corinto não ficou aquém nos aspectos religiosos. Através destas duas portas comerciais, a sociedade coríntia via-se, diariamente, aberta às mais diferentes expressões da religiosidade do mundo antigo.

Caracterizado por seu sincretismo, fomentado pelo modo romano de alargar as fronteiras do império,⁴⁰ o espírito religioso coríntio agregava em suas práticas e crenças, elementos da religiosidade grega, romana, egípcia, cristã e outras.⁴¹

Segundo as palavras de Comby e Lémonon,

³⁹ O momento histórico crucial para a elevação política de Corinto deu-se através de sua indicação como capital da Acaia. Através desta nova posição política, Corinto obteve autonomia administrativa e seu próprio governador proconsular. Em tal conjuntura, Corinto alcançou favores econômicos e políticos (STAMBAUGH e BALCH, 1996, p. 15).

⁴⁰ O Império Romano concedia certa autonomia no âmbito religioso aos povos que ficavam sob o seu governo imperial. Tal procedimento era, certamente, um estratagema ideológico de dominação.

⁴¹ Dissertando sobre a questão da grande influência que os outros povos tiveram sobre o Império Romano, Carson, Moo e Morris (1997, p. 292) assinalam que, na esfera religiosa, as religiões de mistério da Ásia e Egito, tiveram presença significativa na formação do espírito religioso do império.

[...] As cidades gregas e latinas tinham, cada uma, suas divindades próprias. Com as conquistas romanas, os deuses de Roma foram adotados mais ou menos por toda parte. Estabeleceram-se equivalências entre os deuses romanos e os deuses gregos, mas também entre os deuses romanos, os deuses gregos e os das outras civilizações: asiáticas, celtas etc. Conhecemos Júpiter-Zeus, Vênus-Afrodite, Diana-Ártemis, Netuno-Posídon, Mercúrio-Hermes, Minerva-Atena etc. (1988, p. 8).

Nestas matizes religiosas encontramos aquelas que, caracteristicamente, tinham forte apelo visual e emocional. Entre as religiões nas quais o espetáculo se fazia presente pode-se citar as manifestações cúllicas a Apolo e Cibele; cada uma destas presentes na cidade de Corinto.

Quanto a Apolo, as narrativas mitológicas dizem que ele era filho de Zeus e Leto. Uma das caracterizações de seu culto aponta para certas manifestações oraculares nas quais jovens, em êxtase, balbuciavam palavras ininteligíveis, as quais eram cridas como tendo origem nesta divindade.

Do universo religioso grego, Apolo foi a primeira divindade a ser captada pela religião romana. Para Cothenet (1984, p. 64), a presença de um templo em solo coríntio é a prova contundente da forte influência que esta divindade e seu modo de culto imprimiu sobre a sociedade. De fato, pode-se dizer que ele era um deus que gozava de grande prestígio em Corinto (PRIOR, 2001, p.12).

Paralelamente às expressões de êxtase presentes nas consultas oraculares a Apolo, os cultos estáticos possuíam certa popularidade em Corinto. Cothenet, em sua interpretação de 1 Coríntios, indica que seria bem provável que certos membros da comunidade cristã de Corinto tivessem saído de certas confrarias estáticas.

Nesses cultos os participantes procuravam a união com os deuses mediante a perda da consciência e prosseguiram em suas danças frenéticas até o esgotamento total [...] Nos seus transportes extáticos, as mulheres soltavam seus cabelos e agitavam convulsivamente a cabeça da frente para trás (1984, p. 69).

Segundo Stambauch e Balch, neste panteão, a mais famosa das divindades era Cibele. Em suas celebrações era comum “gritos selvagens, danças e flagelações, acompanhados com toques de flautas, címbalos e tamburins (1996, p. 125).

Com base nestes dados supracitados, fica evidente que em Corinto o espírito religioso fervilhava em festivais, expressões de êxtase, manifestações glossolálicas e oraculares que mexiam com o imaginário da população ao mesmo tempo em que criava estruturas mentais de valorização aos seus agentes religiosos.

Tais expressões da religiosidade coríntia, além de adentrarem aos mais recônditos lugares da vida privada, concedia à sociedade um espetáculo tipicamente religioso, através do qual se afirmava a presença dos deuses entre os homens. Neste

contexto, aqueles que eram possuídos pela divindade alcançavam notoriedade e poder no seu grupo social.

2. IGREJA CRISTÃ EM CORINTO: O ESPETÁCULO GLOSSOLÁLICO E A INTIMIDADE DA VIDA COMUNITÁRIA.

Um dos princípios mais básicos das relações sociais, e que diz respeito à intercomunicação entre os grupos humanos, é que existe uma contínua comunicação entre o macro mundo social e as esferas menores da vivência comunitária.

Na análise dos fatos sociais esta intercomunicação deve ser compreendida como sendo uma contínua e recíproca influência na qual os valores éticos, morais e religiosos são comunicados, o *status* social reafirmado e as estruturas sociais ratificadas e legitimadas.

A afirmação da porosidade dos grupos sociais possibilita uma melhor compreensão sobre a força que os valores sociais imprimem sobre todas as facetas do existir humano. De fato, é por meio destes pontos de mútua comunicação que a política, a cultura e a religião hegemônicas procuram imprimir sua forte influência sobre todos os grupos de uma dada sociedade.

Inserida na macro estrutura social de Corinto, a igreja cristã desta cidade, no primeiro século, experimentou esta mútua comunicação e viu-se constantemente em luta por aderir definitivamente aos valores éticos do Cristo ressuscitado ou conformar-se aos valores éticos do Império Romano, os quais perpassavam todas as esferas desta sociedade.

Dentre os vários aspectos relacionados a este embate ético estava a questão glossolálica, tão presente, também, na sociedade coríntia através das consultas oraculares ao deus Apolo e celebrações e rituais aos deuses Baco e Cibele.

Assim como nos espaços separados para a religiosidade greco-romana, a manifestação da glossolalia cristã alcançava grande proeminência nos cultos. A elocução de sons ininteligíveis nas reuniões criava um clima de espetáculo e projetava o agente glossolálico qualitativamente acima dos demais.

Analisando a vida carismática da igreja em Corinto Kistemaker afirma:

Alguns coríntios exibiram esses dons como distintivos de superioridade. Desses dons eles consideravam que o dom de falar em línguas era singular e de grande importância (2004, p. 572)

Pelo mesmo viés de análise Morris afirma:

Evidentemente, os que possuíam os maiores dons desprezavam os seus irmãos menos dotados. Em sua exaltada eminência, pensavam que podiam funcionar bem, sem as insignificantes contribuições das pessoas inferiores (1981, p. 141).

Essa grande importância atribuída ao fenômeno glossolálico, por parte dos cristãos, trazia à tona certos aspectos da vida comunitária que passavam despercebidos pelos olhares menos atentos. Ou seja, embora se reunir como comunidade de fé, o espetáculo glossolálico camuflava as tensões existentes na intimidade da vida comunitária da igreja de Corinto.

De fato, pode-se afirmar que, uma era a igreja das manifestações públicas e espetaculares da glossolalia e que apontava para a presença de Deus no seio da comunidade, e outra era a igreja em seu dia-a-dia e em sua intimidade, na qual as assimetrias e relações de poder se faziam presentes.

Essas relações díspares, presentes na igreja cristã, não diferiam daquelas que eram encontradas nos cultos pagãos. Em certos círculos da adoração a Apolo, Cibele e Baco, o povo comum que se misturava com a elite, ainda permanecia qualitativamente diferenciado desta.

O espetáculo e os folguedos de alegria e êxtase apontavam para uma unidade que realmente não existia. Como sistema essencialmente simbólico, a religião cumpria o seu papel de ocultar as intenções do coração e a realidade essencial dos grupos sociais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante do que foi exposto, pode-se dizer que a religião, como espetáculo, sempre cumpre uma função ideológica. A ênfase nos aspectos sobrenaturais tem o poder de redirecionar os olhos e a razão das questões terrenas para aquelas que são misteriosas e estão no âmbito do outro mundo.

Em tais sistemas religiosos fica evidente o estado de alienação que pode ser fomentado em certos círculos carismáticos, nos quais as relações de poder são ocultadas pelo fenômeno glossolálico.

Pesquisar sobre como esta ocultação se realiza, qual o discurso ideológico usado pelos glossolálicos e qual o perfil social destes constitui-se uma forma de aprofundar esta temática, o que faremos no decorrer Doutorado em Ciências da religião.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BATISTA, Jôer Corrêa. *A relação homem e mulher na igreja cristã em Corinto: uma abordagem de gênero*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2003.

CARSON, D.A.; MOO, Douglas J. e MORRIS, Leon. *Introdução ao Novo Testamento*. Tradução de Márcio Loureiro Redondo. São Paulo, Vida Nova, 1997.

COMBY, Jean; LÉMONON, Jean-Pierre. *Vida e religiões no império Romano: no tempo das primeiras comunidades cristãs*. São Paulo: Paulinas, 1988.

COTHENET, Edouard. *São Paulo e seu tempo*. Tradução de Benôni Lemos. São Paulo: Editora Paulina, 1984.

KISTEMAKER, Simon. *1 Coríntios*. Tradução: Helen Hope Gordon Silva. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2004.

MORRIS, Leon. *1 Coríntios: introdução e comentário*. Tradução de Odayr Olivetti. São Paulo: Edições Vida Nova, 1981.

PRIOR, David. *A mensagem de 1Coríntios: A vida na igreja local*. Tradução de Yolanda M. Krievin, 2. ed. São Paulo: ABU, 2001.

STAMBAUGH, John E.; BALCH, David L. *O Novo Testamento em seu ambiente social*. Tradução de João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1996.

MANIFESTAÇÕES CARISMÁTICAS EM CORINTO: PREGAÇÃO DA LIBERDADE E ESPÍRITO DE FANATISMO

Doutorando: Dionivaldo Rosa Pires – FMB (dpires@hotmail.it)

Resumo

Na 1Cor Paulo por toda parte constata fenômenos (carismáticos), que, embora diversos e distintos, têm contudo muito em comum, algo, aliás, muito atual no cenário religioso. Ele os descreve mais que os define, porque para ele é mais importante descrever o conjunto dos fenômenos que testemunha do que estabelecer distinções objetivas e racionais. Paulo reconhece que não falta carisma na comunidade (1Cor 1,5.7), mas também que eles sempre foram ávidos por manifestações carismáticas, como se o carisma fosse algo particular e pessoal; esse comportamento, além de criar exclusão, proporcionava na comunidade um clima de competição e de rivalidade. Por isso, Paulo os adverte 1Cor 12,1: “A propósito dos dons do Espírito, não quero que estejais na ignorância”. Além do mais, Paulo também refresca a memória dos ávidos por manifestações espetaculares 12,2: “Vós sabeis que éreis gentios, levados aos ídolos mudos, conforme éreis guiados”. Esse modo desconcertante de chamar atenção significa que Paulo vê um perigo de ambiguidade no gosto dos Coríntios pelas experiências extraordinárias; por isso, ele quer inculcar uma necessidade de discernimento. Nem todo entusiasmo é digno de aprovação, nem todo espírito é Espírito de Deus.

1. O conjunto dos carismas como um todo coordenado (1Cor 12-14)

A tática de Paulo, ao falar dos carismas, não é somente o capítulo 12, “mas articular os pontos temáticos por meio dos três capítulos (1Cor 12-14)” (VANHOYE, 49, 2011; AGUILLAR CHIU, 2007, p. 106; FABRIS,1999, p.155), isto é, segundo a alternância A-B-A’:

A – Origens dos diferentes carismas (12,1-13) e suas funções (12,14-31a);

B – Os carismas à luz do amor (o carisma dos carismas) (12,31b-13,13);

A’ – Instruções e critérios práticos sobre os carismas (14,1-40).

Paulo “os descreve mais que os define, porque para ele é mais importante descrever o conjunto dos fenômenos que testemunha do que estabelecer distinções objetivas e racionais” (SCHÜRMAN, 1965, p. 598).

2 Contexto e o ambiente de surgimento de 1Cor 12-14

a) Fases da atividade da pregação do apóstolo

Antes de tudo, deve-se notar que o texto 1Cor 12-14 é expressão da segunda fase da atividade do apóstolo, ou seja, passado a primeira fase da fundação da comunidade, do entusiasmo do primeiro anúncio, logo a comunidade ganha vida própria com reuniões periódicas e também com ausência do apóstolo e, necessariamente, começam também os problemas. É nesse contexto, que nasce a segunda fase da missão do apóstolo: acompanhar e guiar o desenvolvimento das comunidades fundadas (PESCE, 1996, p. 118-121). O envio e a troca de cartas é um dos instrumentos da segunda atividade do apóstolo.

Sendo assim, a Primeira carta aos Coríntios é um espelho da vida de uma comunidade cristã em uma grande metrópole do primeiro século e ao mesmo tempo um

documento do método de evangelização e da ação pastoral de Paulo. Depois da primeira visita são passados alguns anos da fundação da comunidade (FABRIS, 2003, p. 37-38).

b) A inflação dos carismas: fenômeno

Na comunidade de Corinto os dons são, de fato, abundantes: “A tal ponto que nenhum dom vos falte” (1Cor 1,7). Paulo, todavia, reconhece que esses dons provocam desordem nas assembleias e não é por acaso que conclui toda a seção do tema dos carismas com uma afirmação precisa: “Deus não é um Deus da desordem, mas da paz” (14,33). Portanto, Paulo não teoriza, mas testemunha as realidades que vê, por toda parte, na comunidade que embora diversos e distintos, têm contudo muito em comum.

Além do mais, retorna sobre a necessidade de ordem no mesmo capítulo, no v. 40: “Mas tudo se faça com decoro e com ordem”. A ordem é colocada em questão pela confusão, pela quantidade, pela multiplicidade dos dons; quando os cristãos de Corinto se reuniam, cada um queria se fazer ouvir e não conseguiam nem falar nem escutar.

Por isso, na comunidade nascem continuamente disputas, se verificam mal-entendidos, preferências por dons espetaculares e vanglórias – o meu é melhor do que seu – que entristece Paulo: “Se o corpo fosse todo olho, onde estaria a audição? Se fosse todo ouvido, onde estaria o olfato?” (12,17).

Ainda na mesma perspectiva, a comunidade acreditava que tinha uma sabedoria superior: daqui toda as conseqüências também no campo da sexualidade e da carne sacrificada aos ídolos. E Paulo diz: “Sabemos que todos têm ciência”, mas adverte logo: “A ciência incha, mas o amor edifica. Se alguém cuida saber alguma coisa, ainda não sabe como convém saber” (8,1-2).

É clara a avidez da comunidade por dons extraordinários e também por se sentir superior em sabedoria e conhecimento. E Paulo sabe que isso pode ter efeitos negativos e conclusões nefastas.

c) Arrogância espiritual de alguns membros da comunidade

A Igreja de Corinto brilhava por seus vários carismas, como no início da carta reconhece o próprio Paulo e, por isso, é grato a Deus (1,4-7). Temos ainda uma confirmação em 11,4-5, onde se fala de cristãos de Corinto, homens e mulheres, que pregavam de modo inspirado e profetizavam (BARBAGLIO, 1999, p. 161-162). Paulo sabe que, “quanto mais se progride na vida espiritual a maior parte das tentações proveem das coisas em si mesmas boas, como os dons e carismas” (MARTINI, 1998, p. 124).

As palavras do apóstolo descrevem com vivacidade a abundância e a variedade dos dons espirituais individuais e ao mesmo tempo recorda com sutileza o ingênuo orgulho dos coríntios que se consideram ‘espirituais’. De fato, cada um é consciente de possuir (*échei*) alguma coisa e cada um deseja fazer uma intervenção pessoal na assembleia. Uma tradução literal de 14,26 seria:

“Que fazer, pois, irmãos? Quando estais reunidos, cada um **tem** um salmo, **tem** um ensinamento, **tem** uma revelação, **tem** uma oração em línguas, **tem** uma interpretação. Mas que tudo se faça para a edificação”.

Pelo versículo dá a entender que cada membro da comunidade desejava sempre pôr em prática sua própria capacidade durante as reuniões celebrativas e assim criava um clima de competição e de concorrência. Um gritava: eu tenho um salmo inspirado; o outro dizia: eu tenho uma revelação secreta para comunicar a todos; um terceiro retrucava: eu possuo o dom de línguas; e ainda um outro: eu possuo a capacidade de interpretar sua língua, enfim.

Portanto, era essa competição que colocava em perigo a boa ordem das celebrações, que minava a harmonia das relações entre os cristãos e empobrecia a capacidade construtiva da comunidade. Em consequência, favorecia-se a confusão, os atritos e os conflitos. Começou a imperar a divisão e o esfacelamento da comunidade (VANHOYE, 2011).

3 O verdadeiro problema de Corinto: a profecia e a glossolalia

Os coríntios pensavam quase unicamente em duas experiências espirituais que suscitavam entusiasmos: a glossolalia e a profecia (BARBAGLIO, 1999). Muitos queriam falar línguas, outros queriam profetizar. Naturalmente, um entusiasmo tal não poderia dar-se sem inconvenientes visíveis na comunidade, terminando em fanatismo. Além da confusão, certamente incomodava certo número de cristãos que não eram desejosos de dons espetaculares, mas que preferiam a ordem e o recolhimento. Além do mais, os cristãos que não se sentiam tão ‘inspirados’, eram ‘menos’ cristãos? Para remediar esta situação, Paulo dirige sua atenção sobre a multiplicidade dos dons e sobre a relação de todos esses dons com a edificação da Igreja. Seria muita ingenuidade reduzir os carismas apenas na glossolalia e na profecia, olvidando muitos outros dons, certamente menos sensacionais, porém, não menos preciosos para a edificação da comunidade.

Pois bem, o texto de 1Cor 12-14 tem sua finalidade original e precisa, mesmo dando a impressão, já no início, de que se trata de um texto de instrução ou ensinamento geral referente aos dons, como se fosse uma espécie de lição teórica ou doutrinária: “quanto aos dons do Espírito, irmãos, não quero que estejais na ignorância” (12,1). Em uma primeira leitura superficial pode se pensar que, de fato, se trata de uma instrução, mas se se lê o texto a partir do seu conjunto estrutural perceberá que a última seção (capítulo 14) não se interessa do problema geral dos carismas, mas focará a atenção em dois casos particulares: o falar em línguas e a profecia. De certa forma, como sempre acontece, o carisma tem que existir na comunidade e a própria comunidade o coloca à prova para a sua edificação e, conseqüentemente, para o aperfeiçoamento do carisma.

Portanto, “a intenção de Paulo é de natureza disciplinar e pastoral” (MARTINI, 1998, p. 125) e se revela quando diz em 14,26: “Que fazer, pois, irmãos? Quando estais reunidos, cada um tem um salmo, tem um ensinamento, tem uma revelação, tem uma oração em línguas, tem uma interpretação. Mas que tudo se faça para a edificação”. Essa situação concreta que suscitou uma intervenção, mesmo que o ponto que está trazendo dificuldade não é expresso diretamente, mas somente sugerido de forma implícita e imperativa – “tudo se faça para a edificação” – e, sobretudo, nas descrições que se seguem sobre a glossolalia (14,27-28) e a profecia (14,29-33). De fato, “o *Sitz im Leben* do ‘edificar’ é central em 1Cor 14,3.4.5.12.17.26” (PESCE, 1996, p. 141), sendo o crescimento (edificação) da vida cristã uma das concepções paulinas mais centrais.

Nessa lógica, diante de uma comunidade que, depois da pregação inicial, na ausência do apóstolo, se desenvolveu por vários anos progredindo na vida cristã e na

aquisição de manifestações pneumáticas produzindo pneumáticos e profetas, Paulo reconhece a evolução espiritual (1,5-7), mas denuncia seus limites, que os coríntios, a seu ver, não reconhecem e tendem a ultrapassar (PESCE, 1996).

Com relação à glossolalia se tratava de “uma experiência exaltante, entusiástica no sentido literal da palavra, capaz de causar admiração e orgulhar-se os glossolálicos de Corinto que, aliás, colocavam em primeiro plano a individualidade” (BARBAGLIO, 1999, p. 162), se sentindo possuidores da língua dos anjos (13,1). Eis a instrução (1Cor 14,27-28): “Se há alguém que fale em línguas, falem dois ou, no máximo, três, um após o outro. E que alguém as interprete. Se não há intérprete, cale-se o irmão na assembleia; fale a si mesmo e a Deus”.

Por outro lado, do carisma dos profetas Paulo “fala de modo amplo e detalhado no confronto que ele estabelece com o carisma da glossolalia” (FABRIS, 2003, p. 49-50). Eis a exortação (1Cor 14,29-33a): “Quanto aos profetas, dois ou três tomem a palavra e os outros julguem. Se alguém que esteja sentado recebe uma revelação, cale-se o primeiro. Vós todos podeis profetizar, mas cada um a seu turno, para que todos sejam instruídos e encorajados. Os espíritos dos profetas estão submissos aos profetas. Pois Deus não é um Deus de desordem, mas de paz”.

Sem pensar além do necessário, podemos afirmar que são esses os dois carismas que provocavam dificuldades na comunidade e que, portanto, Paulo recorrendo ao carisma dos carisma desenha um modelo de organização capaz de ter, no seu conjunto e organicamente, valorizando os dons de cada um e, simultaneamente, mostrando uma igreja onde não se conta tanto a função que cada membro desenvolve, segundo a posição que ocupa dentro de uma ‘hierarquia’, mas a sua utilidade para o bem do todo.

4 Avaliação do problema à luz do carisma dos carisma: Caridade

a) Os carismas à luz do amor (o carisma dos carismas) (12,31b-13,13)

Esta seção constitui a segunda das três subseções. Na primeira temos a origem dos diferentes carismas (12,1-13) e suas funções (12,14-31a); nessa segunda etapa (12,31b-13,13) Paulo convida os exaltados aprofundar os carismas à luz da caridade, ou seja, os faz passar do exterior ou interior, da organização externa da comunidade, com a multiplicidade das funções, ao princípio interno da vida, do qual depende o valor de todo o resto.

O escopo de Paulo, por meio “do coração de todos os dons e carismas, coração que transforma todos em ministério” (SCHÜRMAN, 1965, p. 617) é levar os coríntios a redimensionar a importância que davam aos carismas mais ambicionados: glossolalia e profecia. Em 13,1 Paulo já se refere imediatamente à glossolalia: “Ainda que eu falasse as línguas dos homens e dos anjos, se não tiver amor, serei como o bronze que soa ou como o címbalo que tine”. Através do princípio regulador e ordenador dos dons Paulo joga um balde de água fria nos entusiastas da glossolalia com a intenção de fazê-los relativizá-la! Ser comparados com um bronze e sino, instrumentos que fazem barulho, que golpeiam os ouvidos, porém, não é expressão de nenhum significado nem produzem nenhuma melodia, ao contrário, se tornam uma cacofonia. Privado do amor, “os sons dos virtuosos são imitação do som pagão dos sinos de Dionísio” (FABRIS, 1999, p.175). Por outro lado, Paulo é delicado em atenuar a ironia graças ao uso da primeira pessoa do singular: “ainda que EU falasse as línguas... Eu seria como bronze”. Também a correção passa pela caridade.

Com relação à profecia, a descrição é mais densa e martelante o contraste 13,2: “Ainda que eu tivesse o dom da profecia e conhecesse todos os mistérios e toda a ciência; ainda que eu tivesse toda a fé, a ponto de transportar montes” e por outro lado a negação de tudo porque falta tudo ampliando o contraste: “se não tivesse amor, nada seria”. Além do mais, Paulo define a situação da profecia quando vem faltar a caridade e para ampliar os exemplos acrescenta certos gestos extraordinários e proféticos 13,3: “E ainda que eu distribuísse todos os meus bens entre os pobres e ainda que entregasse o meu próprio corpo para ser queimado, se não tivesse amor, nada disso me aproveitaria”. Trata-se de ações impressionantes, que parecem demonstrar grande generosidade e heroísmo, mas sem amor é inútil. É interessante que Paulo nem explica porque o amor é maior, o afirma como princípio, demonstrando o seu primado.

Em seguida (13,4-7) Paulo enumera com lucidez cristalina, então, as qualidades do “carisma maior” (1Cor 12,31) sem, contudo, mencionar os carismas sensacionais, mas se percebe lucidamente a ironia do texto (13,4-5). “O amor é paciente”, mas os coríntios eram impacientes para obter os dons e, sobretudo, para demonstrá-los teatralmente; “o amor é prestativo”, enquanto os coríntios não se importavam com os outros; “o amor não é invejoso, não se ostenta, não se incha de orgulho”, mas entre os coríntios, todos os comportamentos propagavam-se na atmosfera de concorrência provocada pela busca dos dons extraordinários; “a caridade não é inconveniente”, sobretudo no momento de excitação inspirada (1Cor 11,5.13); “a caridade não busca seu interesse”, os coríntios eram “ávidos de dons” (1Cor 14,12) e não pensavam no bem e edificação da comunidade, por isso Paulo insistirá tanto fazendo a teologia virar canto (13,5-7): o amor “não se irrita, não se alegra com a injustiça, mas se regozija com a verdade; tudo desculpa, tudo crê, tudo espera, tudo suporta”. Eis, portanto, um ideal muito diferente das tendências de certos cristãos de Corinto (VANHOYE, 2011).

b) Instruções e critérios práticos sobre os carismas (14,1-40)

Finalmente, a terceira etapa (14-14) que consiste nas instruções sobre os pontos em exame, como uma orientação bem mais precisa. Após Paulo dar estatuto eterno à caridade e contrapô-la à glossolalia e à profecia, se poderia esperar um convite urgente a buscar unicamente o progresso da caridade. Contudo, Paulo não usa essa tática. Convida sim a progredir na caridade (14,1), porém, não exclui, ao contrário, estimula e encoraja a buscar outras manifestações do Espírito, dando precedência ou privilegiando a profecia (14,1): “Procurai a caridade. Entretanto, aspirai aos dons do Espírito, principalmente (privilegiando) à caridade”. “Essa frase é entendida como um imperativo” (FABRIS, 1999, p.180).

Paulo não tem uma postura negativa e proibitiva com os inconvenientes do entusiasmo dos coríntios pelos dons extraordinário, mas dá uma espécie de escala de valores: “Em 14,1-5.27-33 a prioridade da profecia sobre o discurso em línguas se torna temático, ou seja, numa evidente correção paulina referente ao juízo avaliador em Corinto” (SCHÜRMAN, 1965, p. 611).

É um comportamento digno e ele sabe que “falar em línguas” não é uma atividade racional: “era para os coríntios a manifestação mais clara e poderosa do Espírito, já que o homem falava como se estivesse fora de si, em espírito, ou seja, guiado exclusivamente pela força do Espírito, sem que atuasse sua mente” (VIDAL, 2012, p. 334). Mas quem falava em línguas também se assemelhava a louco 14,23: “Se, pois, toda a igreja se reunir no mesmo lugar, e todos se puserem a falar em outras

línguas, no caso de entrarem simples ouvintes ou incrédulos, não dirão, porventura, que estais loucos?”.

Por outro lado, embora não sendo rígido Paulo não aceita que quando mais irracional e sensacional é uma experiência religiosa, tanto mais é divina, por isso, dá preferência à profecia que edifica.

c) Carismas que edificam a comunidade: mais profecia e menos glossolalia

Nota-se a presença de um contexto de marca social: “Paulo não fala abstratamente da profecia e da glossolalia, mas sim da atuação das mesmas no âmbito comunitário” (BARBAGLIO, 1999, p. 177). É isso que ele avalia, exprimindo uma clara preferência pela profecia justamente pela sua utilidade à Igreja. Em vez de pensar somente na experiência espiritual íntima e individual mais intensamente no caso da glossolalia e, porque é assim, mais próximo do fanatismo individualista, Paulo pensa na edificação de toda comunidade e, portanto, prefere a pregação da liberdade e evita o espírito de fanatismo. Quem fala “em língua edifica a si mesmo, quem profetiza edifica a assembleia (14,4).

De fato, a palavra do profeta é viva-voz, ele não escreve, mas fala. Uma palavra dita pelo profeta pode criar uma comunidade de sentimentos, fazendo mudar os mapas cognitivos das pessoas: pensar e sentir de forma diferente (PACE, 2012, p. 35-39; VIRGILIO, 2008, p. 209). É nesse sentido, que se nota que a inteligibilidade da palavra é ao centro do texto (14,14-19) salientando assim que, o crescimento espiritual da comunidade não se obtém provocando admiração, mas comunicando palavras compreensíveis capaz de mover mente e coração.

Em breve, Paulo ressalva que (a) o critério da edificação da assembleia serve para demonstrar a superioridade da profecia sobre a glossolalia (14,2-5); depois demonstra também (b) a insuficiência da glossolalia (14,6-19); por fim, serve pra construir (c) a base das regras práticas (14,26). Mesmo que em 14,20-25 não aparece a palavra edificação, Paulo elucida que a profecia é mais eficaz do que a glossolalia para a conversão dos não-cristãos.

Além disso, é importante frisar como Paulo em 14,32 dá uma visão ampla de inspiração e ao mesmo tempo muito audaciosa: “Os espíritos dos profetas estão submissos aos profetas”. Já que os coríntios “eram ávidos por dons” (14,12), Paulo os faz entender que, mesmo sendo as inspirações provenientes do Espírito Santo, elas não se confundem com Ele e as suas inspirações respeitam a inteligência e a vontade da pessoa que as recebe e, por isso, nesse sentido, são submissas. A inspiração, portanto, não tira dos profetas cristãos a possibilidade da autodisciplina e o Apóstolo exige deles uma autodisciplina para o bem da assembleia. Nesse caso, se o profeta perde o controle de seu comportamento, é um falso profeta, porque Deus “não é um Deus da desordem, mas de paz” (14,33) (VANHOYE, 2011, p. 141). Aqui se nota a clareza cristalina de Paulo em evidenciar a liberdade da pregação e a tentativa de evitar todo tipo de fanatismo.

Conclusão: é possível ressuscitar a profecia na era do espetáculo?

Difícil ter a consciência de uma Igreja sempre em construção, da edificação de um edifício humano. Paulo concebe um processo de anunciar a mensagem como

desenvolvimento e envolvimento de todas as partes, de toda a assembleia (1Cor 14,1-20).

Paulo preferiu a profecia, hoje, ao contrário, há um pipocar de fenômenos extraordinários e não tem como negar que se encontram entre os membros de muitas igrejas. Existe uma variedade de carismas nessas experiências atuais, mas frequentemente a atenção se concentra em falar em línguas, ser arrebatado no espírito e expulsar demônios. Há, sem dúvida, uma sociedade da era do espetáculo e esta realidade vem construindo uma nova ética e estética na sociedade, onde a igreja está inserida. A consequência imediata e necessária desse fenômeno, quando ele joga na publicidade inúmeras religiões antigas e atuais, exige de todos e, simultaneamente, abre-se-nos o horizonte da criatividade profética.

Em tempos “de desresponsabilização das pessoas diante das causas geradoras de pobreza e exclusão” (BRIGHENTI, 2013, p.26), como a religião poderia ressuscitar a profecia em uma “sociedade do espetáculo” (DEBORD, 1997) ‘espírita’ entregue ao sabor do individualismo e do presente perpétuo? Como ressuscitar criativamente a relevância da fé para a vida onde ‘crer’ e consumir se equivalem? Existe um verdadeiro ‘coquetel religioso’ e o homem atual vive a religião ‘à la carte’, de tipo ‘self-service’ (BENEDETTI, 2000, p. 4.), onde se vive a preferência religiosa e o ‘suave consumismo religioso’; poderia o missionário, nesse contexto, oferecer o serviço religioso que vá além de qualquer serviço de tele entrega rápida e soluções milagrosas?

Para Wilmar Luiz Barth (2007, p. 103), sem fazer juízo de valor, mas de forma forte e contundente diz que essa conexão entre religião, mídia e espetáculo tem o seguinte resultado: ofertas religiosas as mais variadas possíveis. Igrejas, academias, farmácias e motéis é o que mais se vê nas ruas. São as instituições que mais proliferam e, no fundo, cada uma responde na medida exata ao que o homem moderno busca. O comércio religioso, em muitos casos, assume as mesmas características de qualquer oferta de produto, em nada diferente da venda de celulares, eletrodomésticos, carros, programas eróticos, etc. São ofertas religiosas em anúncios de jornais, rádios, *outdoors*, panfletos em esquinas movimentadas, liquidação de bênçãos e oração de cura pela metade do preço. O missionário que faz milagres, o ‘professor’ que lê o futuro, a ‘irmã’ que dá conselhos, o padre que faz show missa, o mestre que faz curso de meditação.

Como a Igreja de Corinto, talvez também não nos falte nenhum dom, mesmo reconhecendo que alguns estão em baixa. Conta-se que às últimas palavras de Dom Hélder Câmara antes de morrer foram: ‘não deixe cair a profecia’⁴². José Comblin não cansava de afirmar que ‘a teologia tem que ser profética’. Paulo soube dar uma resposta pontual para um momento, salientando e priorizando a profecia como edificação para a comunidade, cabendo a todos, nesse momento atual, não deixarmos ‘calar as vozes dos profetas’ e assumindo o desafio do livro do Apocalipse 10,11: “Então me disseram: Você tem ainda que profetizar contra muitos povos, nações, línguas e reis”.

⁴² “Não deixe cair a profecia”. Foram essas as últimas palavras de Dom Helder Câmara ditas a Marcelo Barros, num encontro derradeiro entre os dois antes da partida daquele. E é justamente com um relato deste encontro que José Comblin nos introduz ao seu livro A profecia na Igreja. Talvez essa seja a melhor maneira de introduzir uma reflexão sobre a profecia na Igreja. Dom Helder certamente é a figura que melhor encarnou o papel do profeta cristão em nosso tempo. É muito justo que em sua lápide estejam grafadas as palavras: “O profeta do século XX”.

Referência

- AGUILLAR CHIU, J. E. *1Cor 12-14 Literary Structure and Theology*. Roma: Analecta Biblica 166, 2007.
- BARBAGLIO, Giuseppe. *La Teologia di Paolo*. Abbozzi in forma epistolare. Bologna: EDB, 1999.
- BARTH, Wilmar Luiz Barth. O Homem Pós-Moderno, Religião e Ética. In: *Teocomunicação*. Porto Alegre: PUCRS, v. 37, n. 155, mar. 2007, p. 89-108.
- BENEDETTI, Luiz Roberto. Religião: crer ou consumir? In: *Revista Vida Pastoral*. São Paulo: Paulus, jul./ago. 2000, p. 2-6.
- BRIGHENTI, Agenor. Pretexto e Contexto de um Congresso Novo. In: BRIGHENTI, Agenor; HERNANO Rosario. *A Teologia da Libertação em Prospectiva*. São Paulo: Paulina/Paulus, 2013.
- DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- DE VIRGILIO, Giuseppe. *La Teologia della solidarietà in Paolo*. Contesti e forme della prassi caritativa nelle lettere ai Corinzi. Bologna: EDB, 2008.
- FABRIS, Rinaldo. Chiesa, Carismi e Ministeri a Corinto. In: DE VIRGILIO, Giuseppe. *Chiesa e Ministeri in Paolo*. Bologna: EDB, 2003, p. 37-53.
- _____. *Prima Lettera ai Corinzi*. Nuova versione, introduzione e commento. Libri Biblici 7. Milano: Paoline, 1999.
- MARDONES, José Maria. *Neoliberalismo y religión*. Pamplona, Espanha: Verbo Divino, 1998.
- MARTINI, Carlo Maria. *L'utopia alla prova di una comunità*. Meditazioni sulla prima lettera ai Corinzi. Casale Monferrato: PIEMME, 1998.
- PESCE, Mauro. *As duas fases da pregação de Paulo*. São Paulo: Loyola, 1996.
- SCHÜRMAN, Heinrich. Os Dons Espirituais. In: BARAÚNA, Guilherme. *A Igreja do Vaticano II*. Rio de Janeiro: Vozes, 1965, p. 596-622.
- VANHOYE, Albert. *I carismi nel Nuovo Testamento*. Roma: Analecta Bíblica 191, 2011.
- VIDAL, Sené. *Las cartas auténticas de Pablo*. Bilbao: Ediciones Mensajero, 2012.

ESPETACULARIZAÇÃO CÚLTICA ANTE O DEUS DA BRISA SUAVE: O SER HUMANO EFÊMERO EM BUSCA DO ETERNO

Doutorando: Fábio Augusto Darius – UCS (augustodarius@gmail.com)

Resumo

De acordo com a expressão do escritor francês Guy Debord, o ser humano hodierno vive na sociedade do espetáculo, um simulacro de falso eterno presente – artificial e visceral – onde a existência dissoluta se agiganta em face da original e esquecida essência humana legada sem intermediário pelo abscondido Deus. Diante dessa triste constatação sociológica e filosófica ocidental – atestada por Zygmunt Bauman, Gilles Lipovetsky e Gianni Vattimo, dentre tantos outros – continua o ser humano a viver entre as tensões e divisões já atestadas pelo Apóstolo dos Gentios nos primórdios do cristianismo. Nesse sentido, em grande medida o narcisismo idolátrico e consumista refreia e quase mata o próprio amor, assim como a consolidação e hierarquização eclesial engessa e sufoca seus profetas, denunciadores das mazelas sociais e comunitárias e anunciantes da breve Parousia. A religião de Cristo, ao contrário do grego Protágoras, mostra que é o Amor - o próprio Deus - e não o homem, a medida de todas as coisas, sendo Ele mesmo o distribuidor e recolhedor dos dons espirituais que deveriam infundir de bênçãos não apenas a igreja, mas toda a comunidade. A presente comunicação visa abordar essa difícil dialética encetada desde o título a partir da leitura histórica da contemporaneidade permeada por questionamentos bíblicos selecionados com o intuito de discutir possibilidades de vínculos aceitáveis entre o culto apresentado pelo ser humano e o aceitável por Deus.

1 Efêmera, vazia, triste e espetacular: Perguntas pós-modernas

Nossa sociedade “totalmente esclarecida”⁴³ ainda tem o seu povo destruído, “porque lhe falta o conhecimento”⁴⁴? Ou a dureza das palavras do filho de Beerli nascido 800 anos antes de Cristo foi finalmente suplantada pelas aparentes glórias do progresso e da racionalidade⁴⁵ proferidas pelos pensadores da Escola de Frankfurt? Ainda: é possível tomar como exemplo dois protagonistas de mundos tão diferentes? De que conhecimento estamos falando, afinal?

Miríades de perguntas povoam a mente dos pós-modernos – que o filósofo de Grenoble prefere chamar de Hipermodernidade⁴⁶ em íntima relação com o hipertexto que aparentemente nunca tem fim, em uma sucessão de cada vez mais perguntas que geram o acúmulo de informações e proporcionam a praticamente impossibilidade de esvaziamento do ser – que experienciam uma espécie de fim da história. Certamente esse alegado “fim da história” não se refere ao já “desculpado” estadunidense Francis

⁴³ ADORNO, T. HORKHEIMER, M. **Dialética do esclarecimento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985, p. 19.

⁴⁴ BÍBLIA, Livro de Oseias. **Bíblia Sagrada**: com reflexões de Lutero. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2012. Oseias 4 vers. 6.

⁴⁵ Não se pode aqui deixar de escrever que essa sociedade “totalmente esclarecida” proposta pelos citados filósofos não passa de uma crítica à razão instrumental, onde o ser humano simplesmente possui domínio racional sobre a natureza. Observando a situação a partir desta perspectiva, esse esclarecimento iluminista não parece tão glorioso quanto no corpo do texto... mas ainda assim trata-se de uma verdadeira revolução em relação ao tempo de Oséias.

⁴⁶ LIPOVETSKY, Gilles e CHARLES, Sébastien. **Os tempos hipermodernos**. São Paulo: Barcarolla, 2004.

Fukuyama – que no afã de pensar um novo mundo sem a existência da União Soviética, não percebeu as novas matizes para o qual o mundo poderia se encaminhar – mas sim a uma construção vivencial muito mais etérea, visto que, de acordo com Vattimo:

O que, ao contrário, caracteriza o fim da história na experiência pós-moderna é que, enquanto na teoria a noção de historicidade se torna cada vez mais problemática, na prática historiográfica e em sua autoconsciência metodológica a idéia de uma história como processo unitário se dissolve, instaurando-se, na existência concreta, condições efetivas (não apenas a ameaça da catástrofe atômica, mas também e sobretudo a técnica e o sistema de informação) que lhe conferem uma espécie de imobilidade realmente não histórica⁴⁷.

Essa história, “enquanto processo unitário que se dissolve” (seria a história dissoluta?) mostra-se paradoxal visto que enquanto o mesmo ser humano hoje goza pseudo-liberdades impensáveis em qualquer outra época de nossa civilização, ao mesmo tempo ele se flagra diante de sua própria pequenez diante dos pretensos avanços “conquistados” em sua própria geração. Assim, o homem e a mulher pós-modernos, enquanto nunca antes foram tão fortes e aparentemente seguros de si e de suas próprias existências individuais, nunca foram tão fracos e autodestrutivos. Seu grande intelecto o levou a promover a fissão nuclear e conseqüentemente a bomba atômica, mas a construção desta bomba, em algum momento não tão distante da história o ápice do desenvolvimento técnico, revelou um retrato flagrantemente triste desse artífice de sua própria morte: finalmente desvendando o conhecimento profundo do bem e o mal, lá estava ele, o homem, nú, procurando refúgio – não apenas de Deus, mas dele mesmo, ao se encarcerar em um *bunker* firmemente construído para suportar os efeitos de sua própria criação⁴⁸.

A geração dos anos 40, a mesma que desenvolveu e com “sucesso” detonou a primeira bomba atômica foi precisamente aquela que, em sua juventude, devastada pelos horrores de uma guerra mundial jamais vista até então, paulatinamente trocou a Bíblia por aquele que de acordo com Habermas, Vattimo, Tillich e outros, como um profeta às avessas, anunciou e descreveu nossos tempos pós-modernos: Friedrich Nietzsche. Embora muitos e plurais sejam os conceitos e exemplos de pós-modernidade, quase todos encontrarm em Nietzsche, senão seu “fundador”, seu profeta. Isso se dá precisamente na passagem do século XIX para o XX, naquele particular período em que nasce o breve século XX, nas palavras de Eric Hobsbwan. Segundo Tillich, que foi absorvido pelo filósofo após a batalha de Champagne, em 1915:

⁴⁷ VATTIMO, Gianni. **O fim da modernidade**: Niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. X e XI.

⁴⁸ Quem magistralmente escreve a esse respeito é Pierre Teilhard de Chardin em: CHARDIN, Pierre Teilhard de. **The Future of Man**. Nova Iorque e Evanston: Harper & Row, 1964, p. 140-149.

Lembro-me que sentava entre as árvores das florestas francesas e lia “Assim Falou Zaratustra”, de Nietzsche, como faziam muitos outros soldados alemães, em contínuo estado de exaltação. Tratava-se da liberação definitiva da heteronomia. O niilismo europeu desfraldava o dito profético de Nietzsche, ‘Deus está morto’. Pois bem, o conceito tradicional de Deus estava morto mesmo⁴⁹.

Assim, o século XX foi inaugurado com uma demonstração irracional de poder tal, que subjulgou a própria existência ao aniquilar milhares de seres humanos a cada dia, durante quatro anos em uma guerra fratricida e “a história que, na visão cristã, se apresentava como história da salvação tornou-se, primeiramente, busca de uma condição de perfeição intramundana”⁵⁰ para que finalmente se tornasse história de progresso, que por si só é história vazia, visto que sua obtenção tão somente possibilita novas possibilidades desse mesmo progresso que se tornará obsoleta quase que no mesmo momento em que for lançada. Dessa forma, a “secularização se torna também a dissolução da própria noção de progresso”⁵¹ [do ponto de vista judaico-cristão] o que, apenas algumas décadas mais para frente levaria o ser humano a viver naquilo que Lipovetsky chamou de “sociedade do vazio”. É claro que a chamada “perfeição intramundana” nada tem a ver com aquela que diz respeito à santificação do ponto de vista cristão, mas simplesmente uma espécie de eufemismo ou tentativa vã de criar novas coisas com o intuito de consertar o estrago que as coisas anteriores proporcionaram, em uma busca sem fim, produzindo sociedades hiperconsumistas, hiperliberais e pós-moralistas⁵², bem como o esgotamento dos recursos naturais.

Sob essa mundança de prisma histórico – portanto, sob a perspectiva de Nietzsche – onde o cristianismo torna-se eclipsado, a própria moral judaica-cristã e sua busca endemonológica torna-se aparentemente secundário, visto que, por estranho que seja, o inevitável progresso trará a felicidade. Nesse ponto o aludido filósofo destrói as bases da sociedade ocidental com sua pesada marreta:

A moral já não é mais um reflexo das condições que promovem vida sã e o crescimento de um povo; não é mais um instinto vital primário; em vez disso se tornou algo abstrato e oposto à vida – uma perversão dos fundamentos da fantasia, um “olhar maligno” contra todas as coisas. Que é a moral judaica? Que é a moral cristã? A sorte despida de sua inocência; a infelicidade contaminada com a idéia de “pecado”; o bem-estar considerado

⁴⁹ TILLICH, Paul. To be or not to be. Time Magazine, 16/3/1959, vol. LXIII, n. 11, p. 47ss. In: TILLICH, Paul. **Teologia da Cultura**. São Paulo: Fonte Editorial, 2009, p. 10.

⁵⁰ VATTIMO, 2002, p. XIII.

⁵¹ VATTIMO, 2002, p. XIII.

⁵² Conforme LIPOVETSKY, Gilles. **O Crepúsculo do Dever**: a ética indolor dos novos tempos democráticos. Lisboa: Dom Quixote, 2004.

como um perigo, como uma “tentação”; um desarranjo fisiológico causado pelo veneno do remorso [...].⁵³

Nesse processo sem volta, escreve Habermas sobre Nietzsche como ponto de inflexão na entrada da pós-modernidade ao afirmar que “as forças religiosas de integração social debilitaram-se em virtude de um processo de esclarecimento que, na medida em que não foi produzido arbitrariamente, tampouco pode ser cancelado.”⁵⁴ Contudo, a religião institucionalizada sobreviveu a esta mudança de paradigma, ainda que tenha se submetido ao *establishment*.

2 A espetacular igreja pós-moderna e suas contradições

No auge das convulsões populares francesas, conhecidas simplesmente como Maio de 1968, dois pensadores dentre tantos outros, foram catapultados para o inflamado centro nervoso do movimento estudantil: Jean-Paul Sartre, que aparentemente assustado com a proporção daquilo tudo ficou na retaguarda e um certo escritor chamado Guy Debord, que embora tenha escrito um clássico sobre a sociedade que vive de um espetáculo para outro, era avesso a essa estrutura circense e, ironicamente foi alvo de um filme documentário apenas quando se sua morte.

Para Debord, “toda a vida das sociedades nas quais reinam as modernas condições de produção se apresenta como uma imensa acumulação de espetáculos. Tudo o que era vivido diretamente tornou-se uma representação.”⁵⁵ Essa espetacularização da própria existência humana, uma irrefreável busca pelo conforto proporcionado por aquilo que está longe da realidade se dá no instante em que o ser humano percebe-se frustrado pela troca da possibilidade de salvação pelo progresso. Encontra-se perdido em si mesmo e no mundo. Solitário, vai ao cinema e volta para a sua casa vazia sem perceber que passou todo o tempo do filme sozinho, ainda que com outras duzentas pessoas. E assim, para espantar um pouco essa tristeza vivencial, as pessoas se agarram às experiências, que evidentemente são quase sempre proporcionadas através da aquisição via dinheiro – pois está incutido de forma inadvertida o falacioso adágio que diz que “dinheiro traz felicidade”. Desta forma, comprar experiências é fugir do mundo, visto que este encontra-se desencantado, como escreveu Max Weber em seu clássico. Assim, infelizmente para essas pessoas, dinheiro traz felicidade se compra experiências – sensações que nos levam a um outro mundo.

⁵³ NIETZSCHE, Friedrich. **O Anticristo**. Trad. de André Cancian. São Paulo: Montecristo, 2012, p. 27. Concorda com ele Gilles Lipovetsky ao afirmar que “na época anterior às Luzes, reinava a ideia de que, sem o Evangelho e a crença num Deus punidor dos erros e recompensador da virtude, nada podia impedir o homem de enveredar pela vida de crimes. Privadas de religião, as virtudes são ilusórias, apenas a revelação e a fé num Deus justiceiro estão em condições de assegurar eficazmente a moralidade”. (LIPOVETSKY, 2004, p. 35).

⁵⁴ HABERMAS, Jürgen. **O Discurso Filosófico da Modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 122.

⁵⁵ DEBORD, Guy. **A sociedade do espetáculo**: comentários sobre a sociedade do espetáculo. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997, p. 13

Afinal, “pós-moderno indica simplesmente um estado de alma, ou melhor, um estado de espírito”⁵⁶. Esse reencantamento, ainda que artificial, foi o artifício encontrado por muitas denominações para, dentro de um escopo totalmente capitalista, ainda que de forma torpe, inculcar de alguma forma resquícios de evangelho.⁵⁷ Esquece-se dessa forma a antiga espiritualidade, exemplificada aqui por Armstrong:

A melhor espiritualidade pré-moderna - de João da Cruz, Isaac Luria, Mulla Sadra, por exemplo, evitava esse excesso emocional, explicando que não tem nada a ver com religião; a viagem interior, diziam, é serena, disciplinada, complementada pela razão⁵⁸.

Tal como uma droga, na melhor rasa acepção do fraseado de Marx que diz que a “religião é o ópio do povo”, muitas denominações espetacularizam seus cultos com doses cada vez maiores e frequentes de frívolo emocionalismo e músicas cada vez mais altas na mesma proporção de sermões mais rasos e curtos – pois que a televisão e a internet tem o poder de tirar também a concentração ao apresentar pouca coisa sobre muito assunto – fazendo com que o crente receba assim seu quinhão de fantasia diária. Claro que para tal experiência existe um custo financeiro, visto que a partir desta dinâmica mercadológica hodierna a qual homens e mulheres estão acostumados, paga-se até mesmo por experiências religiosas, esquecendo-se da riqueza da Palavra de Deus que afirma que Cristo já nos comprou por todo o seu sangue e que nós, mortais pecadores não temos a menor condição de pagar⁵⁹. Mas quantos afinal, querem realmente ser salvos e efetivamente recebidos por Cristo no Paraíso? A igreja, na maioria dos casos injeta esperanças artificiais para que seres humanos continuem acreditando na falsa ideia de progresso terrestre.

3 O ser humano: o verdadeiro espetáculo

O ser humano como um todo – corpo, alma e espírito – criado à imagem e semelhança de Deus é por si mesmo “um espetáculo ao mundo, tanto a anjos como a

⁵⁶ TEIXEIRA, Evilázio Borges. **Aventura pós-moderna e sua sombra**. São Paulo: Paulus, 2005, p. 89.

⁵⁷ Com isso, todos os perigosos subprodutos de uma sociedade egocêntrica e individualista surgem com ainda mais ênfase nas igrejas. Conforme Armstrong: “A televisão e a admiração do público constituem armadilhas para os espiritualmente incautos. Não só o narcisismo implícito no culto da personalidade é incompatível com a transcendência do ego que deve caracterizar a busca espiritual, como o televangelista também pode se distanciar da realidade. As fortunas controladas pelas redes de maior sucesso não combinam com o despreendimento da riqueza material”. ARMSTRONG, Karen. **Em nome de Deus: O fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo**. São Paulo: Cia. de Bolso, 2009, p. 473.

⁵⁸ ARMSTRONG, 2009, p. 477.

⁵⁹ BÍBLIA SAGRADA, 2012. Isaías 55.

homens”⁶⁰. Este espetáculo não é falso e artificial, mas transcende o próprio mundo e encontra os ternos braços do Criador. É o Amor a medida de todas as coisas – eis o verdadeiro progresso. É puramente pela percepção da graça divina, algo tão difícil percepção ante ao nosso mundo material, que se aproxima genuinamente de Deus. Só assim o culto pode ser efetivamente pleno e agradável. O culto apresentado pelo ser humano é em grande medida, em uma palavra, idolátrico, porque cultua o próprio ser humano que, imerso em si mesmo, busca a própria autossalvação pelo progresso que ele próprio, embora tenha percebido problemático, continua incessantemente a buscar. Nossa sociedade dita esclarecida parece daquele conhecimento que já pregava Paulo nos primeiros tempos do cristianismo. Obviamente trata-se de dois conhecimentos diferentes, mas ambos necessários para a salvação total do ser humano, que nesses tempos percebeu que é dotado também de um corpo e que este é digno e instrumento a serviço de Deus e do próximo, e não tão-somente algo propenso ao pecado. A ciência da salvação deve ser a primeira das ciências. Só assim o culto será verdadeiro.

4 Referências

ADORNO, T. HORKHEIMER, M. **Dialética do esclarecimento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

ARMSTRONG, Karen. **Em nome de Deus: O fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo**. São Paulo: Cia. de Bolso, 2009.

Bíblia Sagrada: com reflexões de Lutero. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2012.

CHARDIN, Pierre Teilhard de. **The Future of Man**. Nova Iorque e Evanston: Harper & Row, 1964.

DEBORD, Guy. **A sociedade do espetáculo**: comentários sobre a sociedade do espetáculo. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

HABERMAS, Jürgen. **O Discurso Filosófico da Modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

LIPOVETSKY, Gilles e CHARLES, Sébastien. **Os tempos hipermodernos**. São Paulo: Barcarolla, 2004.

LIPOVETSKY, Gilles. **O Crepúsculo do Dever**: a ética indolor dos novos tempos democráticos. Lisboa: Dom Quixote, 2004.

NIETZSCHE, Friedrich. **O Anticristo**. Trad. de André Cancian. São Paulo: Montecristo, 2012.

⁶⁰ WHITE, Ellen. **Spalding and Magan’s Unpublished Manuscript Testimonies of Ellen G. White**. Payson: Leaves-Of-Autumn, 1985, p. 75.

TEIXEIRA, Evilázio Borges. **Aventura pós-moderna e sua sombra**. São Paulo: Paulus, 2005.

TILLICH, Paul. **Teologia da Cultura**. São Paulo: Fonte Editorial, 2009.

VATTIMO, Gianni. **O fim da modernidade**: Nihilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

WHITE, Ellen. Spalding and Magan's Unpublished Manuscript Testimonies of Ellen G. White. Payson: Leaves-Of-Autumn, 1985.

O CRITÉRIO DE AUTENTICIDADE DA AÇÃO DO ESPÍRITO SANTO CONFORME 1COR 12,1-3

Doutorando: Marcus Aurélio Alves Mareano - Faculdade Jesuíta De Filosofia E Teologia (irmaomarcus@gmail.com)

Resumo

A comunidade cristã de Corinto no século I se assemelha bastante a nossa atual realidade quanto à busca por espetáculos da fé, intimismo, desordens comunitárias e outras questões religiosas. Acerca do uso dos dons espirituais, Paulo orienta a comunidade de Corinto nos capítulos 12-14 da primeira carta. A comunicação propõe abordar a perícopes inicial (1Cor 12,1-3) desse bloco literário, na qual se apresenta o critério fundamental de discernimento da ação do Espírito Santo: proclamar o senhorio de Jesus. Diante de tantas manifestações ditas “espirituais”, Paulo ofereceu aos coríntios, e a nós hoje, esse critério: “Ninguém pode dizer ‘Jesus é o Senhor’ a não ser no Espírito Santo” (1Cor 12,3b). Apresentaremos a carta com suas divisões, destacando os capítulos 12-14, nos quais Paulo aborda a problemática dos carismas; em seguida, veremos o contexto cultural de 1Cor 12-14; finalmente, deter-nos-emos na perícopes 1Cor 12,1-3, observando como Paulo respondeu àquela questão no primeiro século da nossa era e como o texto bíblico contribui para respondermos desafios semelhantes. Paulo desejava que os coríntios conhecessem verdadeiramente a ação do Espírito Santo, que não é uma força impessoal, muda e entusiástica, ao contrário, o Espírito conduz a uma relação pessoal de fé com Jesus, confessando-o como o Senhor.

Introdução

Para o espetáculo confuso e a intimidade pagã dos coríntios, Paulo dirige palavras esclarecedoras de discernimento sobre o uso dos dons espirituais e sobre a ação do Espírito Santo.

A jovem comunidade de Corinto era entusiasmada, plural e formada por cristãos oriundos do paganismo. O Apóstolo necessita orientar a comunidade acerca de vários problemas internos: divisões dos membros em grupinhos, imoralidades, práticas pagãs, mau uso dos carismas espirituais, incompreensão da Eucaristia e da ressurreição dos mortos entre outros. Portanto, uma diversidade de desafios que interpelam Paulo para responder por meio de um escrito, o qual ainda o temos como normativo para nosso tempo.

Especificamente a propósito do carismatismo, Paulo orienta acerca da situação nos capítulos 12-14 e destaca o amor como o maior de todos os dons e princípio de autenticidade de vida cristã. Em 1Cor 12,1-3, Paulo nos dá o critério de discernimento da ação do Espírito Santo: “ninguém pode dizer: ‘Jesus é Senhor’, a não ser no Espírito Santo” (1Cor 12,3b). A ação do Espírito Santo leva à confissão de fé em Jesus como Senhor, isto é, a uma vida pautada pela prática do amor e não pelo frenesi extático dos pagãos.

No artigo, partiremos da divisão do texto da primeira carta de Paulo aos Coríntios: os temas abordados, as partes do texto e algumas distinções de cada bloco. Destacaremos, em seguida, a unidade literária dos capítulos 12-14, enfatizando sua estrutura interna, as características semânticas, o contexto cultural e a divisão do bloco. Enfim, analisaremos a perícopes (1Cor 12,1-3) na qual Paulo apresenta o princípio de autenticidade da experiência de fé dos coríntios.

A perícopé ajuda a olharmos atentamente a atual vivência religiosa e considerarmos o que move nossa proclamação. Longe de intimismos e espetáculos, o Espírito de Deus promove a autêntica confissão de fé em Jesus como Senhor. Tal confissão traduz-se na vida, por meio de ações e na prática do amor cristão.

1 A Carta

Em 1Cor, há uma composição em blocos temáticos conforme o conteúdo. Os capítulos 1–4 tratam da divisão da igreja de Corinto em partidos; nos capítulos 5–6 são apresentados os problemas morais; o capítulo 7 responde às questões sexuais; 8,1–11,1 aborda o problema das carnes sacrificadas aos ídolos; 11,2–34 apresenta uma repreensão aos comportamentos negativos na assembleia comunitária; os capítulos 12–14 orientam acerca das manifestações espirituais; a ressurreição é o tema do capítulo 15; e, no fim, um epílogo com instruções particulares, exortações, saudações e votos (16,1–24) encerra a carta⁶¹.

Os capítulos 11–14 contém a maior concentração do vocábulo *ekklēsia* (igreja) no *corpus paulinum*. Nessa perspectiva, também observamos a palavra *sōma* (corpo), com 46 ocorrências em 1Cor (das 91 vezes que aparece em todo seu epistolário). A característica carismática da comunidade se expressa pelos termos *charísmata* (carismas⁶²), *pneumatikós* (dons espirituais) e *pneuma* (espírito) que se concentram no capítulo 12.

Assim, 1 Cor 12-14 se constitui uma parte da carta que trata do carismatismo, com um contexto específico e uma estrutura literária, formando um bloco literário nessa carta de Paulo.

2 A unidade literária 1Cor 12–14

Os comentadores consultados são concordes ao considerar estes capítulos como uma unidade no interior da primeira carta aos coríntios. O tema é anunciado no primeiro versículo (12,1), com a fórmula própria que caracteriza também outros temas da carta: “A respeito dos dons espirituais”.

O mesmo termo apresentado neste início, com a forma neutra plural, aparece em 14,1, onde Paulo recomenda o seguimento do amor e a busca dos dons espirituais (*pneumatikón*). O mesmo vocábulo reaparece ao final (14,37), concluindo a instrução acerca dessa temática e recomendando, aos que se julgam espirituais (*pneumatikós*), o reconhecimento destas coisas como um preceito do Senhor.

Nesses capítulos é muito frequente a palavra *pneuma* (espírito), que aparece dezenove vezes (quarenta em toda a carta), das quais doze vezes no capítulo 12 e sete vezes no capítulo 14, enquanto no capítulo 13 a frequência marcante é da palavra *agápē* (amor/caridade), ocorrendo nove das quatorze vezes de toda carta. No mesmo campo semântico do “espírito” e dos “dons espirituais” associamos a palavra *chárisma*

⁶¹ BARBAGLIO, *La prima lettera ai Corinzi*. Bologna: Dehoniane, 1996, p. 49. Sob outra perspectiva, a estrutura da carta também se percebe por concentrações lexicais que marcam as temáticas dos discursos: “La struttura della lettera può essere individuata anche grazie al rilevamento di alcune concentrazioni lessicali che segnalano la trama tematica del discorso” FABRIS, *Prima lettera ai Corinzi*. Milano: Paoline, 1999, p. 17. O autor apresenta exemplos e uma maior quantidade de dados a respeito de cada termo, como também um esquema mais detalhado da carta, entretanto sem discordâncias da divisão comumente aceita entre os autores.

⁶² Sobre o sentido desse termo em 1Cor 12: CHEVALLIER, Max-Alain. *Esprit de Dieu, paroles d'hommes*. Paris: Delachaux, 1966, p. 148-149.

(carisma), que aparece cinco vezes na forma plural no capítulo 12⁶³. Portanto, o longo discurso sobre os carismas espirituais é intercalado pelo capítulo sobre o amor, como um confronto de todos os dons com o primaz dom do amor.

O capítulo 12 forma um bloco temático, no qual se apresentam três grandes temas coordenados: as manifestações carismáticas distribuídas entre todos os crentes; o Espírito Santo como única fonte e princípio dos carismas; a comunidade na qual e pela qual se realizam os carismas⁶⁴.

Uma “subunidade” literária distinta é formada pelo capítulo 13⁶⁵, centrado no tema do amor, como integração de todos os dons. Como nexos entre os capítulos, Gordon Fee⁶⁶ propõe um esquema quiástico (A-B-A’), no qual o capítulo 12 é a primeira parte e apresenta o tema geral que será tratado; a segunda parte (1Cor 13) constitui um interlúdio teológico; a terceira parte (1 Cor 14) é a resposta específica ao problema do abuso dos dons. Enquanto que o capítulo 12 conclui com o anúncio da via por excelência (1Cor 12,31), o capítulo 13 apresenta a prioridade do amor na escala de valores dos carismas, para que, no capítulo 14 se desenvolvam as orientações práticas para a comunidade⁶⁷.

No capítulo 14, Paulo repreende seus interlocutores desejosos de fenômenos espetaculares, recomendando a profecia, que tem uma destinação comunitária, de edificação, exortação e consolação (14,2). O motivo da preferência pela profecia é justificado nos vv. 1-25. Os vv. 26-40 tratam da organização prática das reuniões comunitárias, onde ocorriam intervenções carismáticas. A conclusão (14,39-40) apresenta os princípios da ordem e do decoro como visibilidade do cumprimento de suas recomendações.

Então, para falar dos dons espirituais, Paulo procede em três etapas: primeiro expõe uma instrução geral sobre os carismas, sublinhando a unidade e a diversidade; depois apresenta uma hierarquia de valores dos dons, cujo amor é o vértice; finalmente responde aos dramas comunitários, relacionando a profecia e a glossolalia em vista da edificação eclesial⁶⁸.

A fórmula inicial do texto objeto do nosso trabalho (1Cor 12,1-3) responde a um questionamento da comunidade ao apóstolo, provavelmente feito por escrito (cf. 7,1), acerca dos dons espirituais, os quais em Corinto abundavam (1Cor 1,4-6).

⁶³ Cf. FABRIS, 1999, p. 160.

⁶⁴ BARBAGLIO, 1996, p. 608.

⁶⁵ Conforme Barbaglio, Weiss considera 1Cor 13 uma digressão, provavelmente inserida posteriormente, cujo lugar primário seria após 8,13. Sobre a discussão da localização do capítulo 13 no conjunto de 1Cor: BARBAGLIO, 1996, p. 609-611.

⁶⁶ FEE, Gordon. *The first Epistle to the Corinthians*. Michigan: Eerdmans, 1987, p. 571. Sobre a estrutura literária de 1Cor 12-14, cf. CHIU, José Enrique Aguilar. *1Cor 12-14 literary structure and theology*. Roma: PIB, 2007, p. 19-83. Chiu apresenta diversos autores com suas respectivas propostas de estrutura, finalizando com Jan Lambrecht, que traz o esquema quiástico (A-B-A’), do qual depende Gordon Fee.

⁶⁷ Sobre a relação entre os carismas de 1Cor 12,31 e os dons espirituais de 14,1: CHEVALLIER, 1966, p. 161.

⁶⁸ BARBAGLIO, 1996, p. 613.

O termo *pneumatikós*, que aparece no versículo citado e em 14,1, indicava os fenômenos prodigiosos e extáticos do mundo helenista⁶⁹. O espírito era entendido como uma força extraordinária que envolvia o indivíduo e dava potencialidades capazes de alcançar performances admiráveis. Os coríntios experimentavam êxtases, glossolalia, profecias e outros feitos, que levavam os fiéis a uma identificação disso com as próprias experiências pagãs do passado e a uma valorização dessas coisas transitórias⁷⁰.

O carismático se sentia como alguém que já atingiu a meta, libertado de limitações terrenas, transformado num ser divino, que nada tinha a esperar do futuro. As experiências de exaltação caracterizavam a prática cristã no interior da comunidade. Por esse motivo, Paulo contrapõe-se, indicando o amor como a característica essencial da experiência cristã (12,31) e submetendo as manifestações carismáticas ao crivo da confissão de Jesus como Senhor (12,3) e ao critério da edificação comunitária (12,7; 14,12). Os coríntios almejavam e exibiam a glossolalia, que aparentava ser o maior e mais importante dos dons, no qual a pessoa se sentia possuída por Deus, pertencente a uma esfera celestial e distinta das outras pessoas.

A partir de 1Cor 14,23-26, intuímos como eram as reuniões comunitárias e o que ocorria nesses encontros: toda a comunidade se reunia; proclamavam-se palavras glossolálicas e proféticas; alguns simpatizantes não iniciados frequentavam essas reuniões; as orações e ensinamentos eram em desordem e não ocorria em torno de um trecho da Escritura⁷¹. Isso indica um agrupamento não-litúrgico, como uma plenária, distinta da ceia do Senhor, resultante da reunião das pessoas de uma comunidade doméstica.

Segundo Mauro Pesce⁷², 1Cor 12-14 pertence à segunda fase da pregação paulina, na qual a comunidade já nascida continua sua caminhada sob a responsabilidade de Paulo. Sua atividade apostólica consiste em acompanhar o processo de fé da comunidade, cujos meios principais são: visitas às comunidades fundadas; envio de colaboradores, provavelmente com membros de igrejas vizinhas; troca de informações e diretrizes entre emissários; envio e troca de cartas⁷³.

Os interlocutores de Paulo perguntavam a respeito dos dons espirituais⁷⁴. Era necessário retificar as práticas comunitárias e propor novas perspectivas pneumatológicas e eclesiológicas.

⁶⁹ BARBAGLIO, 1989, p. 317. CHEVALLIER, 1966, p. 177. HASEL, Gerhard. O dom de línguas em I Coríntios 12-14. *Parousia*. São Paulo, vol. 1, n. 1, p. 19-49, jan/jul 2000.

⁷⁰ "La faute de Corinthiens n'est pas d'avoir choisi comme grâces suréminentes du pneuma la glossolalie et la prophétie plutôt que, par exemple, l'explication inspirée des Ecritures. C'est, plus généralement et plus profondément, d'avoir voulu situer et appréhender le pneuma dans ses dispensations". (CHEVALLIER, 1966, p. 177).

⁷¹ Cf. BARBAGLIO, 1996, p. 626-627. O autor apresenta três tipos de assembleias na comunidade de Corinto: "Di fatto i passi sopra citati parlano di tre assemblee, che possiamo qualificare con le tre formule qualificanti: a) verbale, cioè a base di parole (c. 14 e 11,2-16), b) conviviale (i due brani eucaristici 11,17-34 e 10,14-42), c) giudiziaria o disciplinare (5,1ss)" (p. 627).

⁷² PESCE, Mauro. *As duas fases da pregação de Paulo: da evangelização à guia da comunidade*. São Paulo: Loyola, 1996, p. 118-121.

⁷³ Cf. PESCE, 1996, p. 119.

⁷⁴ Ainda sobre a situação dos coríntios: CHIU, 2007, p. 240-241. O autor reconstrói o contexto eclesial utilizando os diversos dados oferecidos em 1Cor 12-14.

Finalmente, observamos as marcas deixadas pelo autor no próprio texto, averiguando sua estrutura e a contribuição que esta nos dá para análise da perícópe.

Seguindo a detalhada pesquisa de José Chiu⁷⁵, estruturamos os capítulos 12–14 da seguinte maneira:

Anúncio do tema (12,1-3);

A - os dons espirituais: diversidade e unidade (12,4-31a);

B - o mais importante: o amor (12,31b-14,1a);

A' - dois dons espirituais: a glossolalia e a profecia (14,1b-40).

A nossa perícópe (12,1-3) apresenta o tema que será tratado nessa unidade (12,1), recordando o passado idolátrico (12,2) e declarando os dois princípios de discernimento (12,3).

3 A perícópe 1Cor 12,1-3

A nossa análise partirá de uma tradução literal do texto em questão⁷⁶, a fim de comentar seus versículos, perceber a mensagem de Paulo aos seus destinatários e poder refletir acerca disso, para lançar luzes sobre as dificuldades atuais da Igreja:

1 A respeito dos dons espirituais, irmãos, não quero que fiquéis ignorantes. 2 Sabeis que, quando éreis gentios, para os ídolos mudos fostes extraviados. 3 Por isso, faço-vos conhecer que ninguém no Espírito de Deus falando diz: “Jesus é anátema”; e ninguém pode dizer: “Jesus é Senhor”, a não ser no Espírito Santo.

Esta pequena perícópe é caracterizada pela ocorrência de três verbos relacionados com o conhecimento: *agnoeō* (v. 1), *oída* (v.2) e *gnōrizō* (v.3). Os destinatários são ignorantes em relação aos dons espirituais, embora já conhecessem fenômenos do seu passado idolátrico. Paulo deseja que conheçam verdadeiramente a ação do Espírito Santo, que não é uma força impessoal, muda e entusiástica. Ao contrário, o Espírito conduz a uma relação pessoal de fé com Jesus, o Senhor⁷⁷.

⁷⁵ CHIU, 2007, p. 224-225. O autor apresenta a divisão com maiores detalhes de subdivisões, esquemas quiásticos em cada uma destas (a-b-a'), as proposições e conclusões de cada subitem. Nas páginas seguintes (p. 226-233), comprova-se a delimitação dessa maneira, verificando o próprio texto grego.

⁷⁶ Tal tradução tem sua base no texto grego da seguinte edição: NESTLE-ALAND. *Novum Testamentum Graece*. 27. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1994. Ele não apresenta nenhuma variante significativa dos manuscritos. Apoiamo-nos também na “Nova chave linguística do Novo Testamento grego” como instrumento de trabalho para análise gramatical de termos e explicações do estilo utilizado: HAUBECK, W. SIEBENTHAL, H. *Nova Chave linguística do Novo Testamento grego*. São Paulo: Hagnos, 2009.

⁷⁷ “Avec quelque solennité, en cherchant à donner aux mots tout leur poids, Paul rappelle, dès le début du chapitre 12 (v.1 à 3), que le pneuma dont il s’agit, n’est pas n’importe quel esprit, appartenant au domaine de ‘choses’ pneumatiques, mais l’esprit de Dieu. Ce n’est pas une puissance impersonnelle, ‘mutte’, qui fait de l’homme son jouet, comme dans l’‘enthousiasme’ païen; au contraire, l’esprit de Dieu fait ‘parler’ l’homme. La relation religieuse établie par l’esprit de Dieu n’est pas, si l’on peut dire, selon le schéma sujet-objet, mais selon le schéma sujet-sujet. (...) D’emblée l’apôtre ramène ainsi les Corinthiens d’un pneumatisme équivoque à un

A perícopese inicia com uma fórmula estereotipada⁷⁸: “a respeito dos dons espirituais”, análoga à que aparece em 7,1.25; 8,1; 16,1 tratando de outros temas. Ela anuncia o assunto tratado na seção dos capítulos 12–14. O termo *pneumatikós* aparece aqui no neutro plural, como também em 2,13; 9,11; 14,1; 15,46, indicando os dons espirituais; quando se refere aos crentes, chamados “espirituais”, aparece no masculino singular (2,13.15; 3,1; 14,37)⁷⁹.

Essa primeira expressão: “a respeito dos dons espirituais” (12,1a), relaciona-se com a exortação à aspiração aos carismas mais elevados: aspirai aos dons mais altos (12,31a). Em todo o capítulo 13, não se utiliza a palavra *pneumatikós* e nem a sua equivalente *chárisma*. Por conseguinte, o capítulo 14 se desenvolve em torno do tema da aspiração aos dons espirituais: “aspirai aos dons do espírito” (14,1), sobretudo a profecia, onde se conclui dizendo a respeito da pessoa que profetiza ou faz uso dos dons espirituais (14,37): “se alguém julga ser profeta ou inspirado pelo espírito”⁸⁰. Portanto os capítulos 12–14 são marcados pela temática dos dons do Espírito Santo, anunciada no primeiro versículo e permeando cada parte desse conjunto literário.

O anúncio da intervenção de Paulo é acompanhado de uma frase genérica recorrente em suas cartas: “não quero que ignoreis” (Rm 1,13; 11,25; 1Cor 10,1; 2Cor 1,8; 1Ts 4,13). De tal modo se assemelha à fórmula análoga: “quero que saibais” (1Cor 11,3; Cl 2,1), que introduz o leitor e ouvinte na apresentação de um tema de fé. Nisso, Paulo exprime o desejo e a preocupação de eliminar a ignorância a respeito do tema. Assim, a fórmula negativa é mais frequente que a positiva (seis casos em oito) e vem sempre unida ao vocativo “irmãos”⁸¹. Trata-se de um modelo relacional entre remetente e destinatário, o apóstolo e a comunidade, determinando os laços de apreço e cuidado⁸².

Os coríntios percebiam de maneira errada os dons espirituais, por isso aparece nesta unidade uma inclusão entre 12,1 e 14,38, repetindo o verbo “ignorar”. A introdução ao trecho com essa fórmula não traz uma lição única, mas uma série de quatro ensinamentos, assim delimitados: 12,3; 12,4-30; 12,31b–13,13; 14,2-25⁸³. Paulo os exorta a uma maturidade no discernimento (14,20), a fazer tudo pela edificação comunitária (14,12) e indica regras práticas para correção das atitudes ambíguas (14,26-40)⁸⁴.

pneumatisme qualifié. Les phénomènes peuvent se ressembler, le Dieu de Jésus-Kyrios n’a rien de commun avec les idoles”. (CHEVALLIER, 1966, p. 149).

⁷⁸ “The opening verse (12:1) contains three typical Pauline expressions, all of which indicate a transition in his thought. These are the textual marker ‘concerning’, the apostrophic ‘brothers and sisters’, and the disclosure formula, ‘I don’t want you to be ignorant’. The verse says that Paul is taking up the consideration of a new subject, ‘the things of the spirit’. COLLINS, Raymond. *First Corinthians*. Collegeville: The Liturgical Press, 1999, p. 441.

⁷⁹ BARRETT, Charles K. *La prima lettera ai Corinzi*. Bolonha: Dehoniane, 1979, p. 344.

⁸⁰ Cf. CHIU, 2007, p. 235. Veja também o anexo ao livro com as ocorrências das palavras em 1Cor 12-14.

⁸¹ Cf. PESCE, 1996, p. 122-123. O autor ainda informa que essa fórmula se encontra sempre no início de uma preleção e introduzindo importantes ensinamentos: a ressurreição dos mortos (1Ts 4,13); exortação anti-idolátrica com a exegese tipológica do Êxodo (1Cor 10,1); o mistério de Israel (Rm 11,25); as manifestações pneumáticas (12,1). Em dois casos (Rm 1,13; 2Cor 1,8), introduz a narração de fatos e atividades apostólicas, mas dando uma instrução doutrinal.

⁸² BARBAGLIO, 1996, p. 635. FABRIS, 1999, p. 168.

⁸³ PESCE, 1996, p. 123.

⁸⁴ Cf. CHIU, 2007, p. 239.

Paulo relaciona a ignorância dos coríntios a seu passado pagão e idolátrico, contrapondo com a nova experiência de fé no Espírito Santo, a qual o apóstolo teria transmitido. A atenção de 12,2 se centra no verbo *apago* (guiar, extraviar), que pode sugerir nesse contexto um momento de êxtase vivido na religiosidade passada, quando um ser humano ficava possuído por algo sobrenatural. Isso, de alguma forma, ainda era o que os cristãos coríntios provavam naquela ocasião⁸⁵.

A expressão “ídolos mudos”, dos quais o versículo fala, alude à linguagem veterotestamentária e judaica. Diversos textos contrários ao culto idolátrico designam as divindades dos outros povos como ídolos “mortos” ou “mudos”: 1Rs 18,26-29; Sl 115,5-7; Sb 13,11-19; Is 40,19-20; 44,9.20; 46,7; Jr 10,5; Hab 2,18; além dos livros apócrifos, que mantêm a mesma oposição e caracterização dos ídolos⁸⁶. Por isso, Paulo diz aos tessalonicenses que eles deixaram a idolatria para servirem ao “Deus vivo e verdadeiro” (cf. 1Ts 1,9).

No século I, possivelmente a idolatria fora erradicada do judaísmo e Dt 6,4 se tornara a verdadeira confissão de fé monoteísta. Entretanto, fora do judaísmo, a idolatria era difundida e amplamente praticada nas nações do império romano: Éfeso era centro do culto de Ártemis e Corinto devotada a Afrodite e a outros cultos pagãos⁸⁷. Paulo se encontrou com essa realidade nas suas viagens, por isso as suas cartas contêm fortes apelos ao abandono da idolatria.

Em Corinto, alguns cristãos mais esclarecidos voltavam aos templos dos ídolos para se aproveitarem das carnes usadas nos cultos, provocando escândalo entre os menos esclarecidos (cf. 1Cor 8, 7-13). Nem todos tinham a compreensão exata (cf. 1Cor 8,4-6) para agir com liberdade em relação aos ídolos. Aqueles com convicções mais firmes transformavam-se em obstáculos para os mais débeis. Com isso, Paulo recomenda a caridade diante desses menos esclarecidos, para que não sofram quedas em sua fé.

Em outras cartas, Paulo relaciona a idolatria com outras formas (desejo pelas coisas, obras da carne, magias etc.), contra as quais os cristãos deveriam se prevenir (Cf. Gl 5,19-21; 1Cor 10,14)⁸⁸.

Paulo entra no tema apresentado no v. 1, pressupondo uma comunidade na qual os fenômenos inspirados eram presentes e comuns. O entusiasmo cristão dos coríntios não é nem recomendado nem repreendido, mas percebido e analisado por Paulo, que propõe critérios para o discernimento da autenticidade.

Paulo introduz sua resposta à ignorância dos coríntios com uma partícula que expressa consequência (*dió*) e um verbo que mostra seu interesse por uma nova

⁸⁵ BARRETT, 1979, p. 344. FABRIS, 1999, p. 168. BARBAGLIO (1996, p. 635-638) discorda dessa interpretação e apresenta o debate com outros autores, no entanto, a maioria entende que esse verbo nesse versículo se relaciona com uma experiência extática. Outras ocorrências dele no Novo Testamento têm o simples sentido de arrastar ou conduzir (Mt 7,13.14; Mc 14, 44.53; 15,16; Lc 13,15; At 12,19; 23,17).

⁸⁶ Cf. BARBAGLIO, 1996, p. 638, há citações diretas de textos apócrifos. FABRIS, 1999, p. 168. Na nota número 4, o autor apresenta os títulos de alguns outros.

⁸⁷ COMFORT, P. Idolatria. In: HAWTHORNE, G. et al. *Dicionário de Paulo e suas cartas*. São Paulo: Loyola, 2008, p. 651-654, aqui p. 652.

⁸⁸ COMFORT, 2008, p. 653.

compreensão (*gnōrízō*). A preocupação é com a característica cristã dessas experiências de fé, que será comunicada por meio de dois períodos paralelos:

Ninguém <u>no Espírito de Deus falando diz</u> : “Jesus é anátema”;

Ninguém <u>pode dizer</u> : “Jesus é Senhor”, a não ser <u>no Espírito Santo</u> .
--

Em ambos os casos trata-se de um falar sob influxo do Espírito Santo. O segundo período se forma com duas partículas de negação (*oudeís, mē*), o que é equivalente à afirmação: somente no Espírito Santo se pode dizer “Jesus é o Senhor”, isto é, a única possibilidade de confissão do senhorio de Jesus é através do Espírito, da mesma forma que, no mesmo Espírito, não se pode dizer “Jesus é anátema”⁸⁹. Essa aproximação entre a afirmação e a negação serve para circunscrever a ação inspiradora do Espírito Santo. Onde age o Espírito, não há amaldiçoamento de Jesus, mas proclamação do seu senhorio, ou seja, um implica o outro. A estrutura quiástica sugere que Paulo deseja sublinhar o resultado que emerge da comparação entre as duas orações opostas e não apenas enfatizar uma delas⁹⁰.

O anátema é usado por Paulo para designar um objeto de maldição⁹¹. Nas suas cartas, o termo aparece também em Rm 9,3; 1Cor 16,22; Gl 1,8.9, com referência a diversas pessoas como algo maldito, entregue à cólera de Deus⁹². Entretanto, neste versículo, Jesus é o anatematizado, o que faz pensar em quais circunstâncias isso poderia acontecer.

Barrett levanta cinco hipóteses sobre as situações de ocorrências da proclamação “Jesus é anátema”⁹³: 1) os cristãos conduzidos ao tribunal, para confessarem “Jesus é Senhor”, mas o confessavam como anátema; 2) esses tribunais poderiam ser as sinagogas, nas quais os cristãos já eram excluídos e quem quisesse permanecer deveria confessar tal coisa; 3) a fórmula é uma antítese da confissão “Jesus

⁸⁹ Cf. BARBAGLIO, 1996, p. 639.

⁹⁰ PESCE, 1996, p. 125.

⁹¹ Quatro sentidos para o uso de “anátema” nas epístolas paulinas: 1) o apóstolo declara anátema aquele que pregasse outro evangelho diferente do dele (Gl 1,8.9). 2) Em 1Cor 12,3, não se trata de um pronunciamento de uma sentença judiciária, mas de um uso comunitário atestado pelos escritos rabínicos, acompanhando com imprecações e maldições, o nome do personagem odiado. 3) Excomunhão ou exclusão da igreja cristã aplicada àquele que não espera o salvador (1Cor 16,22). 4) O uso em Rm 9,3 é entendido a partir de numerosos padres da Igreja, que entenderam a palavra anátema como excomunhão, segundo o uso judaico. São João Crisóstomo e outros interpretam com uma morte violenta ou separação final pela presença do salvador. Cf. VIGOUROUX, F. Anathème. In: VIGOUROUX, F. *Dictionnaire de la Bible*. Tomo I, Paris: Letouzey, 1926, p. 545-550.

⁹² FUNG, R. Maldição, maldito, anátema. In: HAWTHORNE, G. et al. *Dicionário de Paulo e suas cartas*. São Paulo: Loyola, 2008, p. 816-818.

⁹³ BARRETT, 1975, p. 346-347. Fung apresenta mais hipóteses: “O enigma do brado blasfemo ‘Maldito seja Jesus’ (1Cor 12,3) deu origem a uma superabundância de reconstruções de cenários, até mesmo de sugestões de que a referência é 1) ao passado pré-cristão dos leitores (ou de Paulo); 2) a um confronto com perseguidores judeus ou magistrados romanos; 3) ao dualismo dos gnósticos de Corinto que exaltavam o Cristo celeste em detrimento do Jesus terreno; 4) aos extáticos cristãos que resistiam a uma experiência de êxtase vinda em sua direção; 5) aos extáticos cristãos que se entregavam à emoção e expressavam de uma forma que Paulo considerava irreverente. É provável que a melhor solução seja 6) entender o brado não como declaração real em uma reunião da igreja coríntia, mas como referência àquilo que os que não têm o Espírito Santo dizem a respeito de Jesus, em contraposição de fé cristã de Jesus como Senhor”. (2008, p. 817).

é o Senhor”, como dois extremos possíveis; 4) o culto pagão inspirado, mencionado no v. 2, fornece o ambiente, no qual se poderia maldizer Jesus; 5) Paulo pode se referir aos gritos extáticos dos cristãos que passaram recentemente do paganismo à fé em Cristo.

No entanto, nenhuma dessas hipóteses pode se confirmar com toda certeza, nem ser desprezada como impossível. O ambiente histórico ou situação vital na qual se maldiz a Jesus é difícil de verificar, mesmo para os que eram anteriormente prosélitos e conheceram Dt 21,23. O mais plausível é pensar numa construção retórica de Paulo para ressaltar a autêntica profissão de fé: “Jesus é o Senhor”⁹⁴.

A fórmula “Jesus é o Senhor” aparece como objeto de profissão de fé e oráculo de reconhecimento ou legitimação, exprimindo a verdadeira relação com Jesus. O sinal distintivo do cristão é essa proclamação (Rm 10,9; Fl 2,11), que é consequência da autêntica inspiração do Espírito Santo. Paulo segue Dt 18,21; 13,2-6 para afirmar que o critério de juízo é o conteúdo do discurso e não sua forma⁹⁵. Depois segue, tratando dos dons.

O uso religioso do termo *kýrios* tem seu pressuposto no vocabulário religioso de judeus de língua grega do século I, como um modo reverencial de tratar Deus, paralelo à nomeação hebraica de Adonai, usado pelos judeus de língua semita⁹⁶. Como Paulo tinha essa base religiosa, bem como muitos de seus interlocutores, os primeiros escritos do Novo Testamento dedicavam esse atributo a Jesus, sem justificativas, pressupondo que os ouvintes sabiam a conotação do termo⁹⁷.

Paulo explicita a experiência fundamental de todo cristão, em contraposição à idolatria, antes de falar propriamente dos carismas, que são complementares a esse aspecto essencial. A confissão de fé demonstra o critério de verificação da ação autêntica ou falsa do Espírito.

Confessar Jesus como Senhor é efeito de uma ação do Espírito Santo e não de uma capacidade do crente. O Espírito conduz a Jesus e a seu reconhecimento como Senhor, da mesma forma que nos faz filhos no Filho e nos inspira clamar por Deus como *Abbá* (Rm 8,15; Gl 4,6).

Conclusão

A pequena perícopa acima analisada ilumina nossa realidade eclesial. A situação dos coríntios daquele tempo se assemelha aos nossos tempos. Formamos igrejas e assembleias plurais, tal como a comunidade de Corinto, que padecem de certa ignorância espiritual para quem se dirige também o seguinte critério: “ninguém pode dizer: ‘Jesus é Senhor’, a não ser no Espírito Santo” (1 Cor 12,3b).

⁹⁴ “È più facile pensare, però, ad una formulazione retorica, creata da Paolo per dare risalto all'autentica e positiva professione di fede cristologica (cfr. Rm 9,3)” (FABRIS, 1999, p. 168).

⁹⁵ Cf. BARRETT, 1975, p. 347.

⁹⁶ “Sin embargo, podemos afirmar: entre los judíos palestinos de los siglos anteriores al cristianismo existía una costumbre incipiente de referirse a Dios llamándole ‘(el) Señor’ (...) Aunque ninguno de estos ejemplos demuestra que *ywh* era traducido por *kýrios*, sin embargo, indica al menos para los judíos palestinos, no era ‘inconcebible’ llamar Dios Señor a Dios”. FITZMYER, J. *Kýrios*. Em: BALZ, H.; SCHNEIDER, G. *Diccionario Exegetico del Nuevo Testamento*. Vol. I. Salamanca: Sígueme, 1996, p. 2437-2448, aqui p. 2443.

⁹⁷ Cf. HURTADO, L. Senhor. In: HAWTHORNE, G. et al. *Dicionário de Paulo e suas cartas*. São Paulo: Loyola, 2008, p. 1147-1158.

As pessoas que compõem nossas comunidades eclesiais, em sua maioria, vêm de um passado não cristão ou de uma vivência de fé cristã apenas nominal. Elas precisam deixar o desconhecimento da experiência de fé para entrar no autêntico seguimento de Cristo, que brota de um encontro pessoal por meio da fé, na ação do seu Espírito, e conduz a uma vida nova, na qual se exige o abandono de tantos ídolos adquiridos no tempo e a aceitação da nova realidade à qual pertence o indivíduo. Trata-se de uma abdicção do passado pagão ou quase pagão para a vivência da verdadeira fé Cristo, passar de uma ignorância para um conhecimento místico de Deus.

Paulo esclarece o processo: “ninguém no Espírito de Deus falando diz: ‘Jesus é anátema’; e ninguém pode dizer: ‘Jesus é Senhor’, a não ser no Espírito Santo” (1Cor 12,3). O conhecimento de Cristo ocorre por meio da ação do Espírito Santo, que conduz à proclamação de fé do senhorio de Jesus. No entanto, a manifestação da fé em Jesus Cristo não ocorre apenas com os lábios, mas, sobretudo, com as ações, no dia-a-dia e nas relações com o próximo.

O critério de discernimento que Paulo apresenta no texto explanado pode-se aplicar aos nossos desafios hodiernos. Podemos perceber em nós mesmos e no meio no qual vivemos o que proclama o senhorio de Jesus e, portanto, inspiração do Espírito Santo. Do contrário, confrontar-se com a ausência do Espírito de Deus e a vida hipócrita e medíocre sem o testemunho cristão.

Multidões reunidas, histerias coletivas, fenômenos extáticos, oratória emotiva, espetáculos da fé, curas e milagres não significam necessariamente ação do Espírito Santo. Paulo ensina a olharmos para a proclamação do senhorio de Jesus, observamos as consequências do que se professa para identificar o que promove tal profissão de fé.

Nossa breve períclope convida a uma análise do que realmente movimenta nossas vidas e das pessoas com as quais nos relacionamos. O Espírito Santo age provocando o anúncio sincero e vital de que Jesus é o Senhor. Onde não há esse anúncio, não há inspiração do Espírito de Deus.

BIBLIOGRAFIA

- BARBAGLIO, Giuseppe. *As cartas de Paulo I*. São Paulo: Loyola, 1989.
- BARBAGLIO, Giuseppe. *La prima lettera ai Corinzi*. Bologna: Dehoniane, 1996.
- BARRETT, Charles K. *La prima lettera ai Corinzi*. Bolonha: Dehoniane, 1979.
- BÍBLIA de Jerusalém. Nova ed rev. e amp. São Paulo: Paulus, 2002.
- CHEVALLIER, Max-Alain. *Esprit de Dieu, paroles d’hommes*. Paris: Delachaux, 1966.
- CHIU, José Enrique Aguilar. *1Cor 12-14 literary structure and theology*. Roma: PIB, 2007.
- COLLINS, Raymond. *First Corinthians*. Collegeville: The Liturgical Press, 1999.
- COMFORT, P. Idolatria. In: HAWTHORNE, G. et al. *Dicionário de Paulo e suas cartas*. São Paulo: Loyola, 2008, p. 651-654.
- FABRIS, Rinaldo. *Prima lettera ai Corinzi*. Milano: Paoline, 1999.
- FEE, Gordon. *The first Epistle to the Corinthians*. Michigan: Eerdmans, 1987.
- FITZMYER, J. Kýrios. Em: BALZ, H.; SCHNEIDER, G. *Diccionario Exegetico del Nuevo Testamento*. Vol. I. Salamanca: Sigueme, 1996, p. 2437-2448.
- FUNG, R. Maldição, maldito, anátema. In: HAWTHORNE, G. et al. *Dicionário de Paulo e suas cartas*. São Paulo: Loyola, 2008, p. 816-818.
- HAUBECK, W.; SIEBENTHAL, H. *Nova chave linguística do Novo Testamento grego*. São Paulo: Hagnos, 2009.

- HURTADO, L. Senhor. In: HAWTHORNE, G. et al. *Dicionário de Paulo e suas cartas*. São Paulo: Loyola, 2008, p. 1147-1158.
- KOHLBERGER, J. et al. *The exhaustive concordance to the greek New Testament*. Michigan: Zondervan, 1995.
- NESTLE-ALAND. *Novum Testamentum Graece*. 27. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1994.
- PESCE, Mauro. *As duas fases da pregação de Paulo: da evangelização à guia da comunidade*. São Paulo: Loyola, 1996.
- RUSCONI, Carlo. *Dicionário do grego do Novo Testamento*. São Paulo: Paulus, 2003.
- VIGOUROUX, F. Anathème. In: VIGOUROUX, F. *Dictionnaire de la Bible*. Tomo I, Paris: Letouzey, 1926, p. 545-550.

Dia 09/04 – sala 110 (Área II - Bloco C)

GT3. ESPETÁCULO E INTIMIDADE NA LITERATURA SAGRADA

Coordenadores

Dr. Valmor da Silva - PUC Goiás (lesil@terra.com.br)

Dr. Luiz Alexandre Solano Rossi - PUC PR (luizalexandrerozzi@yahoo.com.br)

Dr. Pedro Lima Vasconcellos - UFAL (plvascon@uol.com.br)

A PRESENÇA DE DEUS ENTRE VISIBILIDADE E OBSCURIDADE

Doutoranda: Rita Maria Gomes -Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia – FAJE
(ritamarianj@yahoo.com.br)

Resumo

O que sabemos de Deus ou recebemos e/ou experimentamos? Como explicamos ou sabemos que essa experiência é real? Nessa comunicação abordamos algumas configurações bíblicas da presença divina buscando nos relatos nos quais aparecem, tanto vétero como neotestamentários, o modo como a tradição judaica e a tradição cristã compreenderam a presença de Deus no meio de seu povo. Tais tradições consignaram em suas narrativas sagradas o modo de atuação de Deus ao se revelar e, ao mesmo tempo, se ocultar resguardando assim seu caráter transcendente. Ao longo da Escritura encontramos diversos relatos de teofanias. Nelas o aspecto mais característico é, exatamente, a dinâmica do desvelar enquanto vela. Analisamos, mesmo que rapidamente, textos nos quais a presença de Deus se firma e, ao mesmo tempo, reafirma um caráter visível e outro velado como a dinâmica própria da experiência de fé, portanto, da experiência religiosa.

PÚBLICO E PRIVADO NO PERSONAGEM SALOMÃO A PARTIR DO LIVRO DO ECLESIASTES

Doutorando: José Reinaldo de Araújo Quinteiro - PUC Goiás/UniRV/Seduc
(josereinaldoquinteiro@yahoo.com.br)

Resumo

Esta comunicação discute o público e o privado a partir do personagem Salomão (931 a.C.); em voga estão a valorização dos seus sinais exteriores de riquezas e poder (Ecl 1,12-2,26) em um ideário de gênero (Ecl 7, 26.28;9.9;11,5). A problematização se restringe ao texto da Bíblia Hebraica, o Eclesiastes. O contexto se dá no auge do regime do rei Ptolomeu Filadelfo (282 a 246 a.C.), sobre o território do Egito, da Palestina e da Fenícia, sucessor de Alexandre Magno (+333 a.C.). Vê-se que à época o *espetáculo* mantivera em foco a religião e a intimidade que se imbricavam engendrando um total domínio do governante sobre os indivíduos. Posto isto, pergunta-se: que conteúdo de crença se desencadeava à época? De que maneira foram construídas a identidade e a intimidade dos sujeitos? Quais as incidências políticas e sociais dos indivíduos à época e as possíveis semelhanças com a esfera pública e privada religiosa da atualidade?

SOBRE A JUSTIÇA O TRONO SE FIRMA: ELOGIOS E CRÍTICAS AO REI, SEGUNDO PROVÉRBIOS 16

Dr. Valmor da Silva - PUC Goiás (lesil@terra.com.br)

Resumo

No contexto do livro bíblico de Provérbios, explana a terminologia sobre o exercício do poder, especificamente a que se refere a rei e trono, na tentativa de identificar a hierarquia e as atribuições dos diversos cargos. Apresenta a grande coleção salomônica (Provérbios 10,1 a 22,16) com suas várias referências a rei, nobre, príncipe, ministros, e

os termos correlatos a poder, domínio, força, com os respectivos símbolos como trono, coroa, cetro. Exemplifica os elogios e as críticas ao rei no texto específico de Provérbios 16,10-15, onde o critério para avaliar a eficácia do reinado é o seu exercício da justiça, pois “Abominação para os reis é praticar o mal, porque sobre a justiça o trono se firma” (Pr 16,12).

A CRENÇA NOS ESPÍRITOS ELEMENTARES DO UNIVERSO

Mestrando: Rafael Silva Almeida – UMESP (rafaelsilvaalmeida@hotmail.com)

Resumo

Havia uma corrente religiosa na cidade de Colossos (uma cidade da Ásia menor) que ia contra os princípios defendidos pelo apóstolo Paulo. Ela defendia uma filosofia (que poderia ter influências tanto pagãs quanto de seitas judaicas) em conformidade com “ta stoicheia tou kosmou” (Col. 2:8) – termo grego que pode significar *rudimentos do mundo*, *princípios elementares deste mundo* ou *espíritos elementares do universo*, sendo este último, o sentido mais apropriado pelo contexto da carta aos Colossenses. Dentre algumas características dessa corrente religiosa, as que mais chamam a atenção são: culto aos anjos, jejuns forçados, visões, e o fato de ela ser severa com o corpo (Col. 2:18,23). Percebe-se uma busca excessiva pelo transcendente e uma visão negativa do corpo, onde a espetacularização e a intimidade são temas que podem ser trabalhados.

RITUAIS E PODER: O CULTO IMPERIAL E O APOCALIPSE DE JOÃO

Dr. José Adriano Filho - Faculdade Unida de Vitória – ES (j. adriano1@uol.com.br)

Resumo

O culto imperial romano, que ocorria nas cidades gregas da Ásia Menor durante os primeiros séculos da era cristã, teve um papel importante na produção do Apocalipse de João. O culto imperial envolve a relação entre religião, política e poder: seus rituais não eram eventos passageiros, mas cultos realizados para o imperador em sua ausência e regulamente institucionalizados. A visão do mundo representada no Apocalipse de João tem implicações que ultrapassam o contexto do século primeiro. Trata-se de uma crítica religiosa do poder vigente que transcende sua localização histórica particular e questiona qualquer projeto imperialista. Esta crítica torna também o Apocalipse uma voz importante do Cânon cristão e uma testemunha das lutas da humanidade no estabelecimento de uma comunidade justa e fraterna.

O DISCURSO FILOSÓFICO E AS ESCRITURAS SAGRADAS: A VERDADE COMO LOGOS ESPERMATIKÓS

Ms. Jailson Silva Lopes - Prefeitura Municipal de Natal/RN
(jailsonufrn@yahoo.com.br)

Resumo

Este trabalho objetiva expor a tese de que houve uma filosofia cristã surgida no primeiro século, e com um desenvolvimento maior a partir do segundo, em pensadores como Justino de Roma, Taciano, o sírio, Irineu de Lion, e de uma forma mais expressiva, em Clemente de Alexandria. Os germens dessa filosofia encontram-se com maior fulguração no evangelho de João, mais precisamente no prólogo, e no *corpus* paulino, sobretudo, na sua clássica passagem da carta aos Romanos, no primeiro capítulo. Nossa tarefa será mostrar, com fundamentação em autores especializados, como Moreschini e Gilson, que o conhecimento de Deus, como exposto nas Escrituras Sagradas, provém de duas fontes: a razão e a revelação. A grande problemática, no entanto, consistirá em esclarecer como essas duas fontes se coadunam e, mais que isso, como a verdade filosófica estava presente antes mesmo do aparecimento do Cristianismo. Essa noção ficou classicamente conhecida na apologia justiniana como a doutrina do *logos*

espermatikós. É verdade que as Escrituras Sagradas nunca tiveram a pretensão de se apresentarem como uma filosofia, nem mesmo filosofia cristã; seu alvo sempre foi revelar-se como uma doutrina de salvação, assim pensava o apóstolo Paulo, ao se dirigir aos romanos e aos coríntios, por exemplo. Veremos que nem o cartaginês Tertuliano desprezava o uso filosófico, ou racional, de se demonstrar a verdade cristã, como nos fará perceber Pannenberg.

Dia 10/04 – sala 110 (Área II - Bloco C)

GT3. ESPETÁCULO E INTIMIDADE NA LITERATURA SAGRADA

(continuação)

A IDEIA DE ESPETÁCULO E INTIMIDADE NO CORPUS HERMETICUM

Doutorando: David Pessoa de Lira - Escola Superior de Teologia – EST

(lyrides@hotmail.com)

Resumo

Em toda Literatura Hermética grega, o verbo *theomai* (θεάομαι) ocorre dezesseis vezes enquanto o substantivo *thea* (θέα) ocorre 12 vezes. No *Asclepius Latinus*, o verbo *theomai* é traduzido pelo verbo latino *spectāre*. Isso se dá porque tanto o verbo grego quanto o verbo latino estão relacionados ao teatro (θέατρον) e ao espetáculo (*spectacŭlum*). No entanto, os antigos herméticos não empregavam essas palavras para se referir à exposição da intimidade. De uma forma geral, a intimidade, o sexo e a nudez nunca foram considerados tabus ou motivos de pudor entre os herméticos. Não obstante, o Hermetismo adverte sobre o cuidado que se deve ter com aquilo que se expõe aos olhos dos detratores. Exibir a intimidade à espetacularização (espetáculo-exibição) é profanar a divindade, segundo os conceitos em *Asclepius* 21. Em todo caso, o verdadeiro espetáculo, segundo os autores do *Corpus Hermeticum*, é aquilo que se manifesta no cosmo como obra de Deus. Por isso, fala-se da humanidade como contempladora do mundo e, conseqüentemente, de Deus. O ser humano não se torna mero espectador de um teatro, ele é parte da visão (θέα) de toda a ordem (κόσμος). O objetivo do presente artigo é apresentar a ideia que está subjacente ao emprego das palavras *theomai*, *thea* e *spectare* no *Corpus Hermeticum* e *Asclepius*, levando em consideração seus conceitos filosófico-religiosos e suas implicações e desdobramentos.

O ESPETÁCULO BARROCO NOS SERMÕES DO PADRE ANTONIO VIEIRA

Mestrando: Andrea Gomes Bedin - PUC-SP (andribedin@yahoo.com.br)

Resumo

Estilo artístico característico do século XVII, da Europa para o restante do mundo, o Barroco figurou no cenário colonial luso-brasileiro com todo seu espetáculo visual, tanto no âmbito civil, como no universo religioso do qual foi senhor e dono, dadas as circunstâncias históricas de um período marcado por intensas disputas religiosas entre protestantes e católicos e a conseqüente reafirmação do poder da Igreja católica, aliada ao Estado Português, num ambiente de conquistas empreendidas pelos Estados Nacionais Europeus. É neste cenário difuso que se revela a arte Barroca, com alcance expressivo no universo das artes plásticas e de maneira brilhante, no universo da literatura, que teve, nos Sermões do Padre Vieira, seu expoente máximo. Assim, o presente trabalho se propõe a fazer uma análise de alguns dos recursos barrocos presentes no Sermão da Sexagésima (1655), apresentando de que maneira o uso destes recursos nos Sermões foi fundamental para a persuasão e a conversão de colonos e nativos no universo colonial. A metodologia de pesquisa utilizada é predominantemente bibliográfica e encontra-se sustentada pelos seguintes referenciais teóricos: VIEIRA,

Antonio (2008). *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./ PÉCORRA, Alcir (1994). *Teatro do Sacramento*. São Paulo: Unicamp/Edusp.

DE REPENTE NOSSA VISTA CLAREOU - A LEITURA POPULAR DA BÍBLIA CONSTRUINDO CAMINHOS PARA ALÉM DO QUE APARECE E DO QUE PARECE SER BOM

Mestrando: Joilson de Souza Toledo -PUC Goiás (mistagogo@yahoo.com.br)

Resumo

Esta comunicação pretende refletir sobre a contribuição da leitura popular da Bíblia e em especial as reflexões de Carlos Mesters para a conscientização das camadas populares. Na sociedade do espetáculo onde as imagens tantas vezes são instrumento de alienação, a leitura popular da Bíblia constrói uma alternativa. Carlos Mesters, com seu método, se constitui uma possibilidade de ultrapassar o espetáculo e a espetacularização, sendo o espetáculo uma relação entre as pessoas mediatizadas pelas imagens. Temos na obra referido autor comparações/imagens que colaboram para que o povo se aproprie da sua própria história e se reconheça como povo de Deus. Este trabalho quer abordar especialmente o uso de imagens tão comuns na obra do biblista carmelita e que acaba se constituindo como um ponto comum entre o espetáculo e a leitura popular da Bíblia. Tomaremos por base as três obras iniciais de nosso autor onde ele apresenta seu caminho metodológico (1974, 1984 e 1986). Estas obras deixam claro como Mesters propõe um caminho metodológico onde a Bíblia se torna Boa Notícia para os oprimidos.

A DANÇA NUMA PERSPECTIVA TEOLÓGICA: RITUALIZADA PELOS ÍNDIOS DESSENA NO ALTO RIO NEGRO

Mestranda: Alessandra Matos Pereira – UEPA (a29matos@gmail.com)

Resumo

O presente artigo enfoca a dança como expressão corporal sagrada, ritualizada pelos índios *Dessena* no alto rio Negro. A expressão corporal religiosa vem desde os primórdios da humanidade. Na pré-história o ser humano ouvia os sons da natureza, para articular alguns movimentos corporais. A dança gera energia benéfica seja ela individual ou coletiva. Cerimônias de nascimentos, casamentos, rituais de passagem, a boa safra do verão e funerais carrega consigo, em muitas culturas o elemento da dança que é fundamental para a realização destes rituais. Os *Dessena* acreditam que Deus – Boré – é morada do corpo. A análise bibliográfica será a metodologia aplicada a esta pesquisa. Baseado nessa experiência dos *Dessena* que entenderemos como a teologia da cultura, pautada em Paul Tillich, Roger Haight entre outros, está presente na religiosidade dos índios *Dessena*. Na atualidade a população indígena *Dessena*, no alto rio Negro no Amazonas, celebraram a vida e a morte, em diferentes etapas da existência cultural humana, usam a dança como ritual, para agradecer e comunicar-se com Deus ou divindades espirituais.

UMA IGREJA QUE O POVO CRIA: DIOCESE DE GOIÁS (1967-1997)

Doutorando: Arcângelo Scolaro - PUC Goiás (arcangelos@brturbo.com.br - arcangeloscolaro@hotmail.com)

Resumo

A Diocese de Goiás, até 1967, foi uma Igreja extremamente tradicional, aliás, como toda a Igreja católica o era até o Concílio Vaticano II. Em 1967 a Igreja estava recém saindo do Concílio e na América Latina se preparava a Conferência Latino-Americana

dos bispos em Medellín. Nesta mesma época chega o novo bispo de Goiás, Dom Tomás Balduino. Este é o marco inicial da Igreja que se convencionou chamar de “Igreja da caminhada”, pelo fato de que as primeiras comunidades cristãs eram assim denominadas e também porque é uma Igreja que não está pronta, mas que vai sendo construída tal como uma caminhada. A Diocese de Goiás inicia aí um processo de transformação interna e transformações no conteúdo de sua ação pastoral. Seu modo de ser Igreja se transforma e caminha em direção a uma estrutura de Igreja que vai possibilitando uma maior participação dos leigos. O objetivo é o de transformar o leigo em protagonista da caminhada, é a ação religiosa intervindo definitivamente sobre as identidades e significados a própria vida em sociedade. A Diocese de Goiás, em concordância com o Concílio Ecumênico Vaticano II e com a Conferência Episcopal Latino-americana de Medellín, afirma que não se preocupou apenas em catequizar, mas também em ser instrumento de organização do povo, e que através de seu trabalho de conscientização para a luta pelos direitos e dignidade humana fez surgir movimentos populares, ou organizações de defesa dos direitos da pessoa humana. Esse novo modo de pensar a Igreja começa a aparecer mais claramente a partir da IV Assembleia que foi realizada em 1971, é a busca de uma igreja que o povo cria e é desafiado a criar uma nova sociedade.

Dia 09/04, sala 205 (Área II - Bloco C)

GT04 – ESPIRITISMO E CONTEMPORANEIDADE (II COLÓQUIO DE ESTUDOS SOCIAIS SOBRE O ESPIRITISMO)

Coordenador/a

Dr. Luiz Signates - UFG/PUC-GO (signates@gmail.com)

Dr^a Ângela Moraes - UFG/ PUC-GO (atmoraes@ UOL.com.br)

ESPIRITISMO E GLOBALIZAÇÃO: CONFRONTANDO REALIDADES NACIONAIS E TRANSNACIONAIS

Dr. Bernardo Lewgoy - CNPq/UFRGS (blewgoy@portoweb.com.br)

Resumo

O espiritismo kardecista tem crescido substancialmente nas últimas décadas, como mostram os censos de 2000 e 2010. As razões para o crescimento do espiritismo são multiformes e envolvem transformações importantes no campo religioso brasileiro, no século 21, em que novas relações entre religião, sociedade e Estado mostraram-se centrais para a contextualização desse processo. Um dos pontos importantes a ser destacado é a criação de uma rede transnacional de espíritas capitaneadas pela liderança brasileira, compondo espiritismos nacionais e influência da FEB através do Conselho Espírita Internacional. A formação de circuitos institucionais de circulação de lideranças, médiuns e médicos em diferentes continentes, associa-se com mudanças nas narrativas que acompanham a expansão dessa alternativa religiosa. Esta será relacionada com os processos migratórios que afetam a população brasileira desde os anos 70 e 80 do século XX, definindo nuances em relação ao perfil dos espíritas, além do intensivo uso de meios virtuais para estruturar essa difusão.

ESTRATÉGIAS DISCURSIVAS DA DIVULGAÇÃO CIENTÍFICA DA LIPHE: A RELIGIÃO EM BUSCA DE UMA LEGITIMIDADE

Dra. Ângela Teixeira de Moraes - UFG e PUC-GO (atmoraes@uol.com.br)

Resumo

Este trabalho é resultado de uma análise discursiva e de conteúdo dos textos científicos publicados em quatro livros editados pela Liga de Pesquisadores do Espiritismo (LIHPE), resultantes de apresentações de pesquisas em seus encontros nacionais (ENLIHPE), e dos textos publicados pela entidade em seu site oficial e facebook. Busca conhecer os sujeitos discursivos que protagonizam a inserção de conteúdo científico às práticas e estudos espíritas e os objetos sobre os quais se debruçam. Leva em consideração elementos da formação discursiva espírita em sua tentativa de reconciliação com a ciência, valorizando o discurso fundador enunciado pelo educador francês Allan Kardec, codificador do espiritismo. A análise nos remete à constatação de um movimento endógeno de reaproximação dos espíritas com a ciência atual, na tentativa de qualificar suas práticas, sem, contudo, romper com os paradigmas doutrinários estabelecidos. As estratégias utilizadas dessa reaproximação repousam na titulação acadêmica dos sujeitos autorizados da enunciação, no uso de procedimentos metodológicos científicos e na articulação do pensamento espírita com ideias e conceitos elaborados por teóricos não espíritas. Os dados tendem a descrever o trabalho da LIHPE como resultado de um empenho na construção de uma imagem positiva do espiritismo entre os intelectuais ao resgatar parcialmente sua aliança com a ciência.

A CIÊNCIA VEM DEPOIS: ANÁLISE METODOLÓGICA DE TRABALHOS APRESENTADOS AO ENCONTRO NACIONAL DA LIGA DE HISTORIADORES E PESQUISADORES ESPÍRITAS

Dr. Luiz Signates - UFG e PUC-GO (signates@gmail.com)

Resumo

A questão da relação entre religião e ciência é uma das controvérsias fundantes do espiritismo, sendo legítimo afirmar que constitui uma das chaves para a compreensão das práticas e do pensamento espírita, desde suas bases. Um dos modos pelos quais esta controvérsia toma forma é a necessidade, bastante perceptível no discurso dos espíritas e presente em várias passagens dos textos de Kardec, fundadores do espiritismo, de que seus fundamentos doutrinários estejam concordes com os postulados científicos. Este trabalho busca analisar esta problemática, tomando como *corpus* um evento específico e recente, na movimentação espírita brasileira: as publicações de várias, das edições do Encontro Nacional da Liga de Historiadores e Pesquisadores Espíritas. O enfoque da análise é o metodológico, isto é, investiga-se até onde têm ido as supostas pretensões espíritas à prática científica, tomando como categorias analíticas a presença/ausência de dúvidas teóricas, a relação eventualmente existente com preceitos dogmáticos do espiritismo, as relações de pertinência entre conteúdos religiosos espíritas e as temáticas científicas e, por fim, os métodos que são acionados pelos espíritas para desenvolverem isso, que denominam “aspecto científico” do espiritismo. Ao final, conclui-se pela presença hegemônica da perspectiva dogmática, da visão confirmatória da ciência e, no aspecto metodológico, de uma aplicação restrita de certos procedimentos de caráter científico, mas apenas a posteriori à admissão de preceitos doutrinários tidos aprioristicamente como verdadeiros.

UMBANDA É DE CRENÇA ESPÍRITA

Dr. Valdir Aquino Zitzke – UFT (vazitzke@hotmail.com)

Resumo

Espiritismo e umbanda têm mais pontos em comum do que contrários, se consideramos que a hierofania da revelação da umbanda se dá no contexto interno de uma sessão de trabalho espírita. Se, ao mesmo tempo em que os espíritas não aceitavam entidades como pretos-velhos em suas sessões, a manifestação de uma delas no seu contexto de trabalho, acontecendo pelo fenômeno da incorporação inconsciente, no mesmo

mediunismo suas propostas de trabalho e discursos são diferentes. O objetivo deste trabalho é evidenciar que existem mais pontos em comuns entre espiritismo e umbanda do que pontos divergentes: a essência do mediunismo é a mesma, diferenciando em ritos e discursos. Enquanto o espiritismo se apresenta como uma doutrina que possui uma filosofia que se fundamenta na ciência positiva vigente, a umbanda, na sua revelação, se apresenta enquanto culto, também com uma filosofia, e ambas se distanciam das religiões estabelecidas, indo na direção do fenômeno do espírito e do mediunismo, tendo como orientação maior Jesus, o Cristo. Da sua origem positivista francesa, o espiritismo rumou pelos interesses de seus seguidores, da mesma forma que a umbanda, desde a sua revelação no contexto brasileiro, tem caminhado a partir dos interesses sincréticos de então. A fundamentação deste trabalho se baseia nas obras básicas da Allan Kardec, o codificador do espiritismo e nos escritos de W. W. da Mata e Silva e de Roger Feraudy, dois estudiosos e praticantes da umbanda no Brasil, inaugurando o que se denomina de umbanda iniciática.

Dia 10/04, sala - 205 (Área II - Bloco C)

**GT04 – ESPIRITISMO E CONTEMPORANEIDADE (II COLÓQUIO DE ESTUDOS SOCIAIS SOBRE O ESPIRITISMO) (continuação)
O INTERTEXTO MEDIÚNICO DE UMA DISSERTAÇÃO DE MESTRADO E A DISCURSIVIDADE**

Ms. Gismair Martins Teixeira - PPGLL/UFG (gismair@yahoo.com.br)

Resumo

Esta comunicação apresenta a intertextualidade *sui generis* entre o romance *Memórias de um diabo de garrafa*, do escritor carioca Alexandre Raposo, e um texto mediúnico atribuído ao espírito Benvenuto Cellini, obtido na Sociedade Parisiense de Estudos Espíritas em março de 1859. Esta obra romanesca foi objeto de nossa dissertação de mestrado, intitulada *Os aspectos da modernidade no intermúndio epistêmico de Memórias de um diabo de garrafa, de Alexandre Raposo*, defendida no ano de 2005 junto à instituição acima mencionada para a obtenção do grau de mestre por esta instituição. Ambos, o romance e o texto mediúnico, apresentam uma visão particular para o mesmo acontecimento biográfico envolvendo o ourives renascentista Benvenuto Cellini: a sua participação em uma sessão de necromancia no Coliseu de Roma, de que teria resultado o seu contato com uma legião de demônios. Na efabulação de Raposo, Giácomo Bembo é o diabinho de garrafa que nasceu deste episódio espetacular, tornando-se uma espécie canhestra de mentor do renomado artista do Renascimento. No texto mediúnico, de que tomamos conhecimento após a escrita de nossa dissertação, o suposto espírito de Cellini apresenta a sua versão pós-morte do espetacular acontecimento de que o autor carioca partiu para conceber o seu inusitado personagem. A metodologia adotada é a da pesquisa bibliográfica.

CHICO XAVIER: RECORTES ETNOGRÁFICOS ACERCA DOS POSICIONAMENTOS RELIGIOSOS NA MÍDIA DIGITAL SOBRE O MAIOR BRASILEIRO DE TODOS OS TEMPOS

Ária Maria Mendes de Carvalho – UFAM (ariamariacarvalho@gmail.com)

Ms. Lidiany de Lima Cavalcante – UFAM (llidiany@yahoo.com.br)

Resumo

O processo histórico e social brasileiro retrata inúmeras personagens que construíram identidades relevantes no que tange às questões sociais, políticas e religiosas. Entre os exemplos, visualiza-se a figura de Chico Xavier, que reportou sua trajetória em favor da

divulgação da Doutrina Espírita, até então desconhecida e estigmatizada por parte da população, além de percorrer também caminhos desérticos marcados pela incompreensão humana e pelo preconceito. Tal personagem foi além das fronteiras da religiosidade espírita, dedicou-se às obras assistenciais materiais e espirituais, como marca de uma existência simples e de dedicação ao coletivo. Sua passagem terrena foi marcada ainda pelo reconhecimento como o “Maior Brasileiro de Todos os Tempos”, feito através de uma campanha midiática coordenada por uma emissora de televisão, que apontava várias personalidades brasileiras em disputa através da votação eletrônica. A repercussão de Chico Xavier, sobretudo na mídia virtual, ofereceu suporte para a realização da pesquisa, que objetivou refletir sobre os posicionamentos religiosos inseridos em portais de notícias virtuais. Através de recortes analisados à luz da etnografia digital, ponderou-se que os discursos inseridos, foram em parte marcados pela discriminação com ênfase na intolerância religiosa, advindo de correntes neopentecostais. O retrato da intolerância reforça preconceitos, mas não olvida a relevância de ícones, que como Chico Xavier, firmaram um divisor de águas na emergência da espiritualização humana.

VALE DO AMANHECER: RELIGIÃO DA MODERNIDADE

Daniel Lucas Noronha de Sena - PPCR/UEPA (danielc.religiao@gmail.com)

Resumo

A dissidência espírita se dá a partir de muitos espaços, sejam eles religiosos, institucionais ou não. Em Brasília no final da década de 1950, surge, a partir de uma liderança feminina, Neiva Chaves Zelaya, a Tia Neiva, uma religiosidade, fruto do espiritismo, o Vale do Amanhecer, autodenominado pelos seus adeptos como uma religião espiritualista e cristocêntrica, e trazendo um amalgama de informações que ora confunde e outra aguça a curiosidade, sobre suas raízes, mitos, indumentárias, ritos. Religião tipicamente de nosso espaço e tempo, religião dos discursos da modernidade. Assim, neste trabalho apresentamos o Vale do Amanhecer como uma religião da modernidade, verificando as nuances desta religião pelo prisma da etnografia e analisando o percurso deste movimento de Brasília ao estado do Pará, assim como, em menor escala, sua difusão pelo mundo.

GT5 – RELIGIÃO E ESPAÇO PÚBLICO

Coordenadores

Dr. Júlio Paulo Tavares Zabatiero - UNIDA (jzabatiero@uol.com.br)

Dr. Emerson Sena da Silveira - UFJF (emerson.silveira@ufjf.edu.br)

Dr. Manoel Ribeiro de Moraes Junior - UEPA (manoelribeiromoraesjr@gmail.com)

Dr. Rudolf von Sinner - EST

1) CEBS RIBEIRINHAS: RELIGIÃO, POLÍTICA E ORGANIZAÇÃO DO ESPAÇO PÚBLICO.

Robson Wander Costa Lopes. Mestre em Ciências da Religião (UEPA). E-mail: robsonlopescr@hotmail.com.

Resumo

Este trabalho analisa a organização do espaço público a partir de uma práxis entre religião e política, entre “fé e vida”. O objetivo é verificar de que modo antigas colocações ribeirinhas, ou seja, os espaços que demarcavam uma relação tradicionalmente aviada entre patrão e freguês, notadamente assegurada pelo vínculo da dívida e compadrio, foram transformados em Comunidades Eclesiais de Base, CEBS ribeirinhas, lugar de exercício da cidadania. A metodologia será a análise do Discurso do Sujeito Coletivo, buscando enunciar a lógica ou a racionalidade dos discursos coletados através de entrevistas semiestruturadas, da pesquisa documental arquivada, e de observação participante na comunidade ribeirinha de Santana do rio Moju, município de Gurupá, no interior da Amazônia paraense. Trata-se, portanto, de um estudo de caso. Assim, demonstra-se que os sujeitos, organizadores desse espaço público, antes fregueses sob o sistema de aviamento, reconduziram suas relações rompendo com o vínculo da dívida e da sujeição aos mandos de seus patrões.

Introdução

Este artigo faz parte de um projeto maior: trata-se do resultado da pesquisa de campo na Comunidade Santana do Rio Moju, no município de Gurupá - PA, cujas análises contribuiriam para a elaboração de minha dissertação de mestrado em Ciências da Religião. (LOPES, 2013).

Foi a Comunidade Eclesial de Base (CEB) Santana do rio Moju, ou simplesmente Santana do Moju, a primeira comunidade a ser organizada como espaço público de discussões políticas, de exercício de cidadania, na região da várzea, no município de Gurupá, no interior do Estado do Pará. A partir de 1970, com uma ação pastoral que, além dos sacramentos, organizavam encontros de formação de lideranças catequéticas tendo por base a reflexão comunitária da Palavra de Deus (Bíblia), através de círculos bíblicos, e nos Tríduos (encontros de formação com três dias de duração). De início, foi o barracão do patrão usado como espaço em que tais encontros eram realizados, contudo, com o passar dos anos, os moradores da localidade cujas relações sociais baseavam-se nas relações aviadas entre patrões e fregueses, tais encontros começaram a ser realizados nas casas dos catequistas (lideranças comunitárias) e posteriormente na capela e barracão comunitário, construídos em mutirões, organizados pelos próprios moradores daquela freguesia.

A construção da capela e do barracão (centro comunitário) demarca um processo de emancipação política e participação coletiva de direitos. A capela representa a oportunidade de discussão, de reflexão e de tomada de decisões sobre as ações comuns dos moradores do rio Moju. Assim, as colocações não são mais uma habitação isolada no meio da mata, mas são famílias pertencentes a uma comunidade. Uma Comunidade Eclesial de Base. Uma CEB ribeirinha.

O objetivo deste artigo será o de demonstrar, a partir do discurso do sujeito da pesquisa, e na história do processo de organização das CEBs em Gurupá, como se deu a mudança de compreensão e da ação acerca do espaço público por parte do ribeirinho.

O material coletado para análise foi basicamente viabilizado pelas entrevistas semiestruturadas, cujas transcrições foram organizadas em quadros que possibilitaram identificar e analisar o Discurso do Sujeito Coletivo (DSC). Também a pesquisa se pauta nas análises de documentação, especialmente os relatórios e atas de encontros e reuniões, arquivadas na secretaria da paróquia de Santo Antônio de Gurupá e no Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Gurupá. Destaca-se também a observação participante com anotações de campo, realizadas ao longo dos anos nas visitas pastorais, sobretudo no período da pesquisa realizada no primeiro semestre de 2012.

A Ceb Ribeirinha De Santana Do Rio Moju

A comunidade de Santana fica quase uma hora e meia de viagem de lancha, por via fluvial, sem paradas, com saída da hidroviária municipal de Gurupá-PA. E está localizada na margem esquerda do rio Moju, afluente do rio Amazonas, no interior da Ilha Grande de Gurupá, na área de várzea, ou das ilhas. A área de várzea ocupa 57.9% (5.387 km²) da superfície total do município de Gurupá. Caracteriza-se por trechos de terra inundáveis periodicamente pelas águas dos rios (OLIVEIRA Jr., 1991). A comunidade não está organizada em vila, mas as casas são construídas a partir de certa distância entre uma e outra, portanto com relação à localização das casas há certa dispersão.

Esse tipo de povoamento tende a se mostrar em consequências da estrutura territorial do aviamento, em que o padrão definia a “colocação” (CHEROBIM, 1983), isto é, o local de habitação de seu freguês por considerar ponto estratégico para o trabalho de coleta de seringa num trajeto conhecido como “estradas” (WAGLEY, 1988).

A produção econômica se dá especialmente pelo plantio, em áreas derrubadas, de pequenas roças, numa produção entre dois a três anos consecutivos, no mesmo local, devido sua grande fertilidade do solo e pelo extrativismo vegetal.

As atividades desenvolvidas pelo campesinato na várzea relacionam-se como os subdomínios geocológicos existentes e com o movimento sazonal das águas. A várzea alta é local de moradia das famílias ribeirinhas. O verão é tempo de fazer a roça e de extração do látex e do palmito; no inverno realiza-se a extração da madeira. Na várzea baixa e no igapó, realiza-se somente a extração do látex, palmito (no verão) e madeira (no inverno). Nos campos naturais, o verão é o tempo de criação bovina e bubalina ficar livre na pastagem; no inverno ela é recolhida à maromba⁹⁸, onde é alimentada pelo

⁹⁸ A “maromba” é uma espécie de curral construído em madeira cujas bases dispõem de toras também de madeiras que não submergem, mas acompanham o movimento de preamar e baixa-mar.

capim cortado pelos ribeirinhos. Finalmente, a pesca é realizada no verão concentrando-se, sobretudo, nas margens e praias do rio Amazonas (OLIVEIRA Jr., 1991).

Muitos trabalhadores, na década de 1990, aderiram à extração desenfreada do palmito seguindo a febre extrativista do período da borracha. A ilusão do lucro imediato e a possibilidade de adquirir moeda em espécie eram atrativos incentivados pelos proprietários das fábricas e fabriquetas. Os coronéis de barrancos já haviam partido, mas os patrões e especialmente a mentalidade das relações aviadas permaneciam vivas, através da comercialização do palmito a partir da década de 1960 até o início deste século, com a diferença do contato com o dinheiro o que no período da extração da borracha não era possível.

A comunidade Santana tem o *status* de CEB mais antiga do rio e por isso é chamada de “Vovó” das comunidades. Nessa comunidade há comemorações ou festas dedicadas aos santos sob o regime de Irmandades particulares, pertencente a alguns núcleos familiares, como São Sebastião e São Pedro. Todavia, a comunidade em geral festeja Santana como sua padroeira e conta com 63 famílias que congregam na CEB.

O discurso de uma comunidade ribeirinha

No escopo de analisar a coletividade, dentre outras possibilidades, escolhi analisá-la a partir do discurso do sujeito da pesquisa. Embora o sujeito da pesquisa, aqui, seja tomado em sua abrangência coletiva enquanto Discurso do Sujeito Coletivo, doravante DSC, importa destacar que a elaboração de seu discurso não é de forma alguma um discurso abstrato, entretanto, trata-se de uma opção metodológica que considera o conjunto dos discursos coletados individualmente, através da entrevista semiestruturada e após um árduo trabalho de verificação dos tópicos que se repetiam e ou eram enfatizados na fala dos sujeitos entrevistados. Assim, os sujeitos da pesquisa são apresentados na tabela abaixo:

Tabela 01 - Sujeitos da pesquisa segundo idade, sexo, estado civil e escolaridade da CEB Santana rio Moju – Gurupá /Pa.

SITUAÇÃO DOS SUJEITOS DA PESQUISA	QUANTIDADE	
	ABSOLUTO	RELATIVO
Sexo	08	100,0
Masculino	05	62,5
Feminino	03	37,5
Faixa etária	08	100,0
18-28	02	25,0
29-39	-	-

40-50	02	25,0
51-61	03	37,5
+ 62	01	12,5
Estado civil	08	100,0
Casado	06	75,0
Solteiro	02	25,0
Profissão/ocupação	08	100,0
Professor (a)	01	12,5
Lavrador (a)	07	87,5
Escolaridade	08	100,0
Analfabeto	02	25,0
Ensino fundamental completo	-	-
Ensino fundamental incompleto	02	25,0
Ensino médio completo	03	37,5
Ensino médio incompleto	01	12,5

Fonte: Pesquisa de campo realizada nas CEB Santana rio Moju – Gurupá /PA - 2012.

Antes de tudo, entendo por discurso o “conjunto de enunciados que se apoia em um mesmo sistema de formação” (FOUCAULT, 1987, p. 124), portanto uma unidade discursiva que não significa uma elaboração acabada e definida sobre o que foi dito pelo sujeito através de seus enunciados, aqui classificados como “ideias centrais”. Desse modo, o DSC é elaborado a partir das unidades discursivas verificadas nos enunciados coletados nas entrevistas.

Ainda utilizando dos conceitos do mesmo autor, considero que o “enunciado” se distingue de uma mera frase ao ser compreendido como “ao mesmo tempo, não visível e não oculto”. Não oculto porque já foi dito e sua análise é uma análise histórica. E não visível porque de tão familiar que se apresenta não se oferece à percepção de quem o disse. (FOUCAULT, 1987).

O estudo sobre o discurso revela o sujeito como algo mais que um mero quantitativo estatístico. Um construtor de mundo, de instituições, de representações e de história. Todavia, baseio a estrutura de análise dos discursos em Lefèvre et al. (2000); que ao tratar sobre esse referencial metodológico serve como parâmetros para as revisões e interpretação dos dados coletados na pesquisa de campo.

A análise do DSC deu a fisionomia e a fisiologia da instituição religiosa pesquisada (CEBs) enquanto sujeito coletivo, uma vez que os/as entrevistados/as são indivíduos que a compõem a partir de suas relações sociais.

Além disso, outros elementos empíricos ajudaram na análise e na composição do todo do trabalho. Documentos que guardam a memória arquivada (RICOEUR, 2007) como: informativos, atas, relatórios das instituições envolvidas no processo de organização das CEBs; Programas de Festividades dos padroeiros, dentre outros.

Seguindo os passos metodológicos do instrumento de análise indicado por Lefèvre et al. (2000) cheguei a elaboração dos DSC, conforme as temáticas que se me apresentaram no decorrer do processo. A classificação do relato dos entrevistados em seus principais “momentos” e as temáticas que se apresentaram a partir desses relatos (modelo básico que se apresentou na maioria dos discursos) foram importantes para obter a unidade discursiva da coletividade analisada.

Para chegar ao título que classifica o “momento histórico” fiz a articulação entre o instrumento de coleta de dados com as entrevistas semiestruturadas e, novamente, os objetivos da pesquisa foram focalizados a fim de que o DSC não divagasse em digressões que pudessem desvirtuar a finalidade da pesquisa.

Os temas se apresentaram à medida que fui lendo e relendo as transcrições e identificando os assuntos que se repetiam no discurso dos vários sujeitos entrevistados. Dessa maneira, pude dar mais um passo adiante na análise dos dados coletados. A partir da minuciosa associação entre os temas emergentes nos discursos individuais, foi-me possível estabelecer mais uma associação cujos conteúdos são as expressões literais dos sujeitos da pesquisa. Tal associação tornou-se importante para estabelecer uma conexão de análise no que diz respeito às ideias centrais, o que corresponde às unidades discursivas. Assim, obtive o DSC formulando a síntese das entrevistas dispostas sob uma mesma temática.

Como foi possível observar, a técnica do SDC reconstrói uma “opinião coletiva” agregando numa síntese discursiva que geralmente aparece na primeira pessoa do singular, pois são conteúdos de vários indivíduos opinando sobre um mesmo tema por mim objetivamente indicado através da entrevista semiestruturada. Assim nos asseguram os autores abaixo que essa

[...] técnica inscreve-se no contexto das propostas metodológicas, como as de Bardin e outros que usando depoimentos como base buscam extrair, pela análise do conteúdo de tais depoimentos, os sentidos ou significados nele presentes. Distingue-se, porém, como uma proposta específica pelo modo como realiza tal extração de sentido, sobretudo pela utilização da primeira pessoa do singular para veicular uma opinião coletiva ou socialmente compartilhada. (LEFÈVRE et al., 2010, p. 802).

E será a partir desses enunciados que compõem o DSC que tomarei por base das interpretações que serão apresentadas na Sessão seguinte deste artigo cujo intento será

demonstrar como foi organizado o espaço público entre os moradores ribeirinhos do Moju.

Capela, encontros e mutirões: a organização do espaço público

Segundo o relato dos próprios comunitários⁹⁹ a CEB Santana tem sua origem no início da década de 1970 com a visita de dois padres de nomes João e Julho que deixaram subsídios litúrgicos para orientar as reuniões comunitárias. A comunidade não dispunha até aquele momento de barracão nem de capela comunitária, mas reunia-se na casa do patrão¹⁰⁰. Com a chegada de padre Giulio a comunidade foi organizada em grupos de orações onde se realizavam os círculos bíblicos, novenas e terços.

O sentido de comunidade que hoje tem a povoação de Santana do Moju é baseado na organização e no surgimento das CEBs, a partir da década de 1970, como esclarece o sujeito da pesquisa:

Quando começou a comunidade eu tinha só um filho ainda. Tá com 40 anos né (!) do começo da comunidade. Quarenta anos! (pensativa). Daí se formou essa comunidade, e se não me falha a memória, já ouvi alguém falar em 1973-1971, por aí. Primeiramente, antes do padre Giulio, vieram outros padres que eu não sei quem foi, mas que o pessoal, até no dia que nós estávamos fazendo o levantamento o pessoal levantava essa questão que dois padres chegaram por aqui e aí começaram a visitar e aí surge a ideia de formar comunidade. Aí veio padre Giulio e ele teve todo um pensamento, uma ideia de formar a comunidade; ele reforça esse trabalho e começa então a comunidade (DSC).

A ação pastoral da Igreja local na organização das CEBs foram especialmente a realização das Semanas Catequéticas, como fórum privilegiado de formação para as lideranças comunitárias de toda a paróquia, nos moldes de um Congresso e a realização dos Tríduos, isto é, encontros formativos de duração de três dias realizados num setor pastoral que geralmente compreende um rio e suas comunidades. O Tríduo é lembrado como a semente da organização da comunidade:

Eu achei importante pra vida, né, a organização do povo da comunidade era muito animado, começou aí, nos Tríduos. As

⁹⁹ Este relato está registrado no Programa das Festividades do Glorioso São Benedito de Gurupá de 2011 (PARÓQUIA, 2011).

¹⁰⁰ A informação de que os comunitários se reuniam na casa do patrão também se encontram no trabalho de Pace (1998) quando descreve a Comunidade Nazaré, vizinha à Comunidade Santana do Moju.

peessoas... de eu conviver junto com elas, com alegria, com fraternidade, e saber ouvir elas, com amor, com carinho, ver o clamor de cada pessoa e poder dizer alguma coisa pra ela (DSC).

Os dois discursos acima indicam que a criação e a organização da CEB foi uma ideia da Igreja e, ao mesmo tempo, uma ação do povo, levada a cabo pelas lideranças da comunidade. Algumas dessas lideranças que constantemente são lembradas como protagonistas da organização das CEBs no Moju, atualmente exercem autoridades de pessoa pública no campo político¹⁰¹.

Mas, e daí, eles tiveram tudo uma organização. Então as lideranças veteranas começaram a se reunir, inventavam um convidado aí para o mato, um mutirão, e iam embora para o mato, lá eles se reuniam e tinha todo um [...] pra trocar ideia, como deveria ser pra conseguir alguma coisa. Então, é essa visão que deu pra muitas lideranças, no caso, esses antigos: Inês, Moacir, Bené e tantos e tantos outros que começaram aqui né, começaram a puxar essa luta pra, pra as pessoas e os mais novos começaram a dizer “não, isso aqui é o certo”, se baseado na palavra de Deus, porque não é só patrão que tem direito a um pedacinho de terra, mas nós como filho de Deus... nós já começamos a descobrir isso com a criação das comunidades então nós vamos partir pra luta agora [...] (DSC).

Não havia capela, mas a oração era realizada na casa do patrão. O mutirão está na ação que origina a CEB. O conflito ideológico, entre patrões e fregueses, definiu e delimitou os participantes da CEB. A organização da povoação passa a simbolizar a referência da origem de uma comunidade. E a construção da capela em si já significava uma ruptura com a lógica do aviamento:

[A comunidade] ficou funcionando na casa de um patrão ali. Funcionava lá a comunidade. A casa de oração era lá. Começou surgir uns grupos de oração. Naquele tempo só era quase a oração e dava bem gente. Aí tinham as meninas, elas convidaram, foram em casa convidar, aí a gente ia. O pessoal já fazia o culto e o padre já tinha passado, sei que ajeitaram, aí já

¹⁰¹ A título de exemplificação, cito algumas das lideranças leigas comunitárias que se tornaram pessoas públicas e lideranças políticas, oriundas dessa comunidade: Moacir Alho (prefeito municipal pelo PT, por duas gestões: 1992-1995 e 2009-2012), Antônio Alho (ex-vereador e ex-vice-prefeito pelo PT) e Bené Gama (várias vezes vereador pelo PT). Aqui uso as alcunhas públicas desses políticos e ex-catequistas das CEBs.

estavam rezando. Não tinha essa capela aqui, era ali na casa do senhor aí (DSC).

Esse início da CEB sem uma capela comum tornou-se importante à medida que a construção do desse patrimônio fizera surgir um sentimento de pertença em circunstâncias históricas próprias, nas quais se desenvolveu a trama do conflito ideológico entre os camponeses seringueiros e seus patrões.

No início, no caso, foi feito o mutirão para fazer a primeira capela. Meu pai não participava, assim, mas ele ajudou bastante, ele trabalhava né, eu lembro, eu era pequena, mas eu lembro. O papai na primeira capela ele ajudou bastante. O pessoal tinha um desejo tão grande por aquele trabalho que o cara ia, né, não tinha dessa de fazer o corpo mole e até pra construir a primeira capela aqui o pessoal foram derrubar árvore de pau pra dentro de um rio que tem pra cá que chamam Jararaca pra tirar madeira, pra vender, pra começar a construir uma finança, pra construção da capela (DSC).

Na povoação do Moju, a capela só foi construída a partir dos mutirões e reflexões bíblicas que fundamentavam a organização da comunidade como CEBs, por outro lado, as irmandades detentoras da organização das festas dos santos tradicionais locais estavam limitadas à família de particulares cujos oratórios permaneciam sob os domínios da família dona do santo conforme se verifica no DSC do Moju. Portanto, a referência do sagrado na nova maneira de organizar e compreender a comunidade,

Não se trata mais de uma relação mediada pela imagem do santo, como no catolicismo popular, nem pelo padre, no catolicismo romanizado, mas de uma relação onde a Bíblia, lida e refletida na comunidade, aparece como a mediação privilegiada de acesso ao sagrado. Ao colocarem o texto escrito nas mãos dos seus participantes, as CEBs produzem um evento singular na história do catolicismo. (COUTINHO, 2009, p. 193).

Para a povoação, que hoje é denominada de Santana do Moju, o sentido estrito de comunidade começa com a organização das CEBs, na década de 1970, em que as famílias antes dispersas pelas colocações na várzea, agora passavam a unirem-se através de uma práxis cada vez mais comum da realização mútua da reflexão bíblica e dos mutirões. Seria, de certa maneira, o que ocorre na comunidade pesquisada por Costa (2008, p. 74) na mesma região, que a CEBs sendo uma

[...] comunidade num sentido social tem a ver com a organização social e as mobilizações políticas com base [...] que inclui a luta em [...] busca de melhorias para o povoado. Enquanto a comunidades na definição de evangelização segundo se deduz na fala do entrevistado, diz respeito à prática religiosa orientada pela a Igreja católica, e referente a organização em torno da Comunidade Eclesial de Base. (COSTA, 2008, p. 74).

Mas, com certas diferenças de percepções do sujeito da pesquisa, pois como a prática dos mutirões comunitários, a criação de cantinas, revendas, e barcos comunitários deram possibilitaram o entendimento de comunidade que une a fé e a política num só sentido de pertença coletiva¹⁰².

Considerações Finais: das colocações ao espaço público

A povoação que passou a ser conhecida como CEB Santana do Moju não apresenta em suas origens (pelo menos no DSC) uma ancestralidade que marque a unidade comunitária, exceto os momentos extraordinários, como nascimento e morte, ou as festas dos padroeiros promovidas pelos proprietários dos santos, em sua maioria patrões. Portanto, não se representava como um espaço público, mas como “colocações” que estabeleciam vínculos de sujeições com os barracões dos patrões que se declaravam proprietários do território dessa localidade.

A dispersão geográfica com relação às residências dos moradores, em função do sistema de aviamento, não possibilitava uma comunidade de fato. As famílias dos fregueses estavam distanciadas entre si por uma organização de “colocações” estabelecidas pelo patrão, e pelo próprio sistema, para a coleta do látex desde os tempos áureos da borracha.

Também a vida religiosa do ribeirinho da várzea estava diretamente ligada ao barracão do seu patrão. Era lá que os padres realizavam os sacramentos por ocasião das desobrigas. As festas de santos ligados às irmandades se estruturavam sob o poder das famílias particulares que geralmente eram as famílias dos patrões que dominavam a área circunvizinha.

Assim, a proposta da Igreja de uma ação pastoral voltada para a organização da CEB de Santana, se deu, no início, na casa do patrão com realização de Tríduos. Todavia no processo de construção do espaço público os encontros, reuniões e demais ajuntamentos comunitário não puderam mais continuar sob o domínio dos patrões e tampouco serem realizados em suas casas ou barracões porque os princípios ético-teológicos da “libertação” contradiziam quaisquer concentrações de poder e

¹⁰² Nesse sentido, a autora faz uma abordagem aproximativa entre a Igreja e o Movimento Social na comunidade de Santo Antônio, no município de Concórdia do Pará, especialmente no capítulo III de seu trabalho (COSTA, 2008).

preconizavam o “Reino de Deus” realizado a partir de uma “nova sociedade” que se evidenciava nos mutirões e na partilha dos alimentos, na preocupação pelo bem comum.

De fato, o poder nas CEBs é entendido como serviço e partilha. Algo escandaloso para os antigos patrões que foram formados nas relações do aviamento. E nesse contexto de distanciamento e construção de autonomia entre patrões fregueses que a prática de mutirão como práxis, orientado por reflexões coletivas da Bíblia, visualizava uma nova maneira de entender a coletividade das colocações do mesmo rio, isto é, surge a ideia de povoação como espaço público, como comunidade, como Comunidade Eclesial de Base.

Portanto, houve claramente uma ruptura nesse momento histórico das povoações ribeirinhas do Moju, em particular de Santana. O sentimento de “comunidade” e pertencimento à coletividade foi estruturado a partir das práticas dos mutirões e dos círculos bíblicos nas casas e depois na capela, construída em mutirão, como espaço público e comunitário. Assim, a CEB de Santana do Moju não foi organizada a partir da referência das antigas irmandades leigas, mas a partir da celebração comunitária, dos círculos bíblicos e dos mutirões marcados pela construção do espaço comunitário constituído de capela e barracão comunitário.

Na várzea, especificamente na CEB de Santana do Moju, a situação histórica da lida dos ribeirinhos varzeiros, na labuta diária de extrativismo, abriu-se um caminho e uma possibilidade de ruptura das relações entre fregueses e seus patrões, isto é, o modo de as trabalhadoras e os trabalhadores rurais se organizarem em “comunidade” favoreceu um entendimento entre as lideranças populares, chamadas de catequistas, e a Igreja, nas pessoas do padre e das religiosas, contra uma relação aviada de dependência política e econômica. A própria decisão dos comunitários em construir um patrimônio público, a Capela comunitária, possibilitou um avanço na autonomia dos fregueses com relação aos seus patrões. Pois, a “reza”, antes da CEB, acontecia na casa do patrão. A partir das CEBs a reza passa a ser realizada nas casas dos catequistas e na Capela Comunitária.

Nesse sentido, embora o DSC deixe transparecer que de início, na organização das CEBs, na década de 1970, houve uma tentativa de incluir todos os moradores das “colocações”, inclusive os patrões, no processo de organização comunitária, não houve, por parte dos patrões, um interesse de, por exemplo, compartilharem a festa dos “seus” santos com os seus fregueses de suas colocações que passavam a se articularem em CEB; tampouco queria dividir as responsabilidades na manutenção de seus oratórios e suas festas. Porque isso significava poder simbólico cujas expressões resultavam em poder político do patrão sobre o freguês (BOURDIEU, 1989).

No próprio DSC surge a proposta de unir a reza numa só organização coletiva, mas não há acordo por parte do patrão. É uma decisão difícil ter que repartir o seu poder simbólico sobre o santo que se festejava, bem como repartir todas as consequências de que esse simbolismo resulte.

Na CEB Santana do Moju, embora os elementos da fidelidade e da dependência também fizeram parte da história dessa comunidade sob o sistema de aviamento, particularmente favorecidos por uma dispersão das famílias habitantes das “colocações”, o sentido estrito de comunidade só foi estabelecido pela organização de CEBs, pelas práticas do mutirão e a construção do espaço público, a capela e a barraca comunitárias. Assim, não aparece uma distinção de níveis de fé, mas a compreensão se

dá numa abrangência de ações pessoais motivadas pela orientação coletiva sob a nominação de “luta”. A política se estrutura numa ideia de conflito entre sujeitos sociais: patrões e fregueses, ou seja, patrões e comunitários, desde a organização de CEBs quando fregueses, doravante comunitários, começaram a “abandonar o patrão” até hoje quando participam dos eventos de intervenções políticas na cidade.

Com a organização da comunidade, a realização dos festejos da santa padroeira, Santana, deu vazão para assegurar o sentimento de pertença a um grupo de iguais; enquanto que as festas dos outros santos como, por exemplo, de São Sebastião, permaneceram sob as responsabilidades das famílias particulares e não da comunidade em geral; especialmente porque o patrão, dono do santo, não se sentiu pertencente ao grupo, retirou-se, posicionando-se contra a própria comunidade. Portanto, as colocações, antes compreendidas como espaços totalmente subjugados pelo domínio patriarcal do patrão, tornaram-se, com a organização da CEB, um espaço público e comunitário. Local de oração, reflexão, tomada de decisão e observância constante dos direitos da população local.

REFERÊNCIAS

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Lisboa: DIFEL; Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

CHEROBIM, Mauro. Trabalho e comércio nos seringais amazônicos. *Perspectivas*, São Paulo: 1983, v, 6, p. 101-107.

COSTA, Rita de Cássia Pereira da. *Como uma Comunidade: formas associativas em Santo Antônio /PA: imbricações entre parentesco, gênero e identidade*. 2008. 253 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais – PPGCS. Universidade Federal do Pará, Belém, 2008.

COUTINHO, Sérgio Ricardo. Comunidades eclesiais de base: presente, passado e futuro interações. *Informações: Cultura e Comunidade*, v. 5 n. 6, p. 183, 196, 2009.

FOUCAULT, Michel. *Arqueologia do saber*. 3 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1987.

LEFÈVRE et al. O discurso do sujeito coletivo como eu ampliado: aplicando a proposta em pesquisa sobre a pílula do dia seguinte. *Rev. Bras. Cresc. e Desenv. Hum.* 2010, 20(3), p. 798-808.

_____. *O discurso do sujeito coletivo: uma nova abordagem metodológica em pesquisa qualitativa*. Caxias do Sul: EDUCS, 2000.

LOPES, Robson Wander C. *CEBs ribeirinhas: Análise do processo de organização das Comunidades Eclesiais de Base em Gurupá-PA*. Dissertação. Mestrado em Ciências da Religião. UEPA. Belém, 2013.

OLIVEIRA Jr., Paulo de. *Ribeirinhos e Roceiros: gênese, subordinação e resistência camponesa em Gurupá-PA*. Dissertação (Mestrado em Geografia Humana), Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, 1991.

PACE, Richard. *The Struggle for Amazon Town: Gurupá Revisited*. Colorado: Editora Lynne Rienner Publisher, 1998.

PARÓQUIA DE SANTO ANTÔNIO DE GURUPÁ. Programa das Festividades do Glorioso São Benedito. *Arquivo da Paróquia*, impresso, Gurupá, 2011.

RICOEUR, Paul. *Memória, história e esquecimento*. Tradução de Alain François [et al.]. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

WAGLEY, Charles. *Ita, uma comunidade amazônica: um estudo do homem nos trópicos*. Tradução de Clotilde da Silva Costa. São Paulo: Editora Universidade de São Paulo. Belo Horizonte: Itatiaia, 1988.

5) A ATUAÇÃO DO CLERO POLÍTICO NA INSTITUCIONALIZAÇÃO DO PODER PROVINCIAL PAULISTA (1824-1834).

Ana Rosa Clochet da Silva. Pós-doutorado em História. Docente do Programa de Mestrado em Ciências da Religião da PUC-Campinas. E-mail: ana.silva@puc-campinas.edu.br

Resumo

Os enquadramentos institucionais seguidos pelo Estado nacional brasileiro, desde 1822, não puderam dispensar a estrutura administrativa e burocrática há muito organizada pela Igreja, reforçando a tradicional ação "civil-religiosa" do clero. Contudo, as relações entre poder temporal e espiritual nem sempre foram congruentes e harmoniosas. Tampouco, limitaram-se ao âmbito institucional, sendo comum casos em que os clérigos usufruíram do poder sacerdotal e do próprio acesso às esferas de representação política, em nome de causas particulares e de uma identidade religiosa. Partindo da contextualização histórica do fenômeno observado, esta comunicação analisa os diversos níveis de tensão suscitados pela atuação política do clero paulista, no processo de construção de um espaço público na província. Especificamente, avalia a repercussão dos conflitos envolvendo estas lideranças religiosas radicadas nas diversas localidades da província, nos trabalhos do *Conselho da Presidência* de São Paulo, durante o período de sua vigência (1824-1834), quando representaram verdadeiros obstáculos ao processo de normatização e implementação das formas administrativas constitucionais em curso.

Introdução

Na construção dos instrumentos que conferiram materialidade ao novo Estado nacional brasileiro, desde 1822, tornou-se premente a confecção de um *arranjo político-institucional* capaz de acomodar no seu interior os grupos provinciais, com canais por onde pudessem manifestar e negociar suas demandas específicas, articulando-as ao processo de construção da Nação. Para tanto, impunha-se a transformação da administração num instrumento ativo, racional e adequado de preservação da ordem e manutenção do equilíbrio social, esforço este levado a cabo na conjuntura do Primeiro Reinado, quando foram implementados os primeiros esboços dos poderes provinciais.

Tal processo originou tensões e revelou evidentes limites, dada a flagrante inexistência de uma “estrutura homogênea de integração entre os níveis político-administrativos existentes” (SLEMIAN, 2009, p. 44) agravada pelas profundas incertezas e indefinições, por parte das próprias autoridades constituídas, concernentes às novas formas políticas e suas possibilidades de operacionalização. Além disso, o enquadramento institucional em curso foi marcado pela convivência de prioridades distintas e por vezes rivais externadas por grupos de proprietários que transitaram para a fase nacional - geralmente pautadas na defesa de suas autonomias e interesses econômicos -, bem como por concepções e princípios coesivos de naturezas diversas, que ora remetiam a fundamentos da antiga ordem, ora reivindicavam as formas políticas representativas.

Se do ponto de vista da estruturação das esferas do poder temporal é possível identificar diversos níveis de conflitualidade, advindos da prevalência de um *modus vivendi* Antigo Regime em meio à ascensão de valores modernos, quando se tem em conta a verdadeira simbiose que, no mundo luso-brasileiro, estabeleceu-se entre as

esferas de poder temporal e religioso - cujos representantes tradicionalmente exerceram uma "ação civil-religiosa" (HAUCK; FRAGOSO, 1980, p. 14-15) - a situação se torna ainda mais complexa.

De tal forma que, no Brasil, os enquadramentos institucionais seguidos no pós-independência não puderam dispensar a estrutura administrativa e burocrática há muito organizada pela Igreja. Por um lado, destituído de uma suposta naturalidade pré-existente, o Estado nacional brasileiro apresentava-se como *criação política*, cuja legitimidade não podia dispensar a tradição, tomada como alicerce das próprias formas políticas modernas. Assim, não foram incomuns casos em que se buscou constituir a nação como uma comunidade de fiéis utilizando-se símbolos cristãos para "sacralizá-la", ou lançando-se mão da liturgia religiosa para comemorar a nação (HAUPT, 2008), tal qual evidenciou-se na cerimônia de sagração e coroação de D. Pedro I, ocorrida no interior da capela real, em 1º de dezembro de 1822, conforme ritualística organizada pela Igreja católica.(SOUZA, 1999, p. 259)

Por outro lado, num mundo estruturado pela religião, a Igreja foi o único poder com efetiva capacidade para se afirmar sobre os mais amplos setores da sociedade, de tal forma que seus representantes converteram-se em verdadeiros elos entre a Coroa (Aparelho Estatal) e os súditos (os fiéis), posteriormente cidadãos.

Assim, embora não configurassem um corpo uniforme – fruto da formação diversificada do clero e de suas específicas inserções regionais – o apoio fornecido pelos religiosos à estruturação das bases constitucionais do Estado nacional brasileiro, durante a primeira metade do século XIX, revelou-se fundamental. O poder público precisou recorrer ao sistema de documentação e controle de informações sobre a população local, monopolizado pelos representantes da Igreja, bem como à sua infraestrutura de pessoal e edifícios. Dessa forma, demandou-se ainda um bom tempo para que o clero fosse substituído por um corpo de funcionários civis laicos para desempenhar não só as tradicionais atividades exercidas pela Igreja na área eleitoral, como também as funções cartoriais: registro civil, casamento, óbitos, registros de imóveis etc.

Se no período em foco a Igreja católica permaneceu intimamente vinculada ao Estado - desautorizando qualquer argumento de que esta caminhava, já então, rumo à reforma de 1872, pela qual chegaria ao fim o longo período do padroado régio, subtraindo seu papel de “agência civil da Coroa” (VILLAÇA, 1975) -, não se pode negar que as transformações em curso impuseram profundas adaptações ao corpo sacerdotal, esgarçando outros níveis de tensões que marcaram a implantação das formas políticas constitucionais.

Além das disputas travadas pelos nossos primeiros legisladores em nível da Assembléia Nacional, polarizadas entre os representantes do "clero liberal" - cuja figura de proa foi o padre paulista Diogo Feijó - e o chamado "clero ultramontano" - associado ao arcebispo da Bahia, D. Romualdo Antonio de Seixas (SANTIROCCHI, 2010) -, os conflitos pulverizaram-se em nível das províncias e suas localidades, envolvendo, sobretudo, aqueles padres que atuaram pelas vias não institucionais.

Misturando-se aos leigos e assumindo posturas coerentes com determinados interesses materiais e simbólicos - já que se fez presente o desejo de preservar a aura mística conferida pelo poder sacerdotal -, estes clérigos atuaram em nome de causas particulares e de uma identidade religiosa que, não raras vezes, impôs resistências às normatizações encaminhadas pelo Estado nacional brasileiro. De tal forma que, se por

um lado a articulação entre centro e periferia do Império, assim como as relações inter-institucionais mediadas pelos padres políticos favoreceu a construção dos novos elementos de coesão nacional, por outro, "ela não deixou de ser uma fonte potencial de conflitos". (SOUZA, p. 150)

Coevamente, a atuação destes clérigos foi associada a outros níveis de violência e desmandos que pesaram sobre a administração das províncias, impondo aos governos recém-criados a difícil tarefa de sobrepor os deveres advindos da "qualidade de cidadão" a qualquer outro distintivo constituído.

Partindo da contextualização histórica do fenômeno observado, o presente artigo avalia a natureza e os diversos níveis de conflitos que envolveram a participação de clérigos radicados nas diversas localidades da província de São Paulo, no período em que transcorreram os trabalhos do primeiro esboço do executivo provincial, criado pela Lei de 20 de agosto de 1823: a *Presidência de Província* e seu *Conselho* privativo. Com base na análise das *Atas do Conselho da Presidência de Província de São Paulo*, para o período de 1824-1834, busca-se avaliar a repercussão dos conflitos envolvendo estas lideranças religiosas, nos trabalhos do *Conselho da Presidência*, quando externaram demandas de natureza temporal - motivando os embates com as autoridades administrativas e judiciárias instituídas -, mas também religiosa, tensionando o processo de construção de uma esfera pública de poder na província.

A institucionalização do poder provincial paulista

Desde 1823, a tarefa de confeccionar um novo “pacto social” capaz de informar a estruturação dos poderes e as funções do Estado, transferiu-se para os deputados reunidos na Assembleia Constituinte e Legislativa. No interior desta esfera do poder central, firmou-se o consenso acerca da necessidade de consolidação daquela inovação institucional trazida no bojo do movimento revolucionário português e confirmada nas bases do Império do Brasil: qual seja, o estabelecimento das províncias como unidades político-administrativas. Neste sentido, “*normatização e administração* passariam muito rapidamente a serem entendidas”, no âmbito do Legislativo, “como os dois pilares fundamentais e indissociáveis na ênfase que caberia ao poder público na organização do corpo social”.(SLEMIAN, 2009, p. 204).

Pela esfera das províncias, as transformações se processaram, fundamentalmente, a partir de 20 de outubro de 1823, quando D. Pedro sancionou a indicação da Assembleia Constituinte da Lei que dava nova forma aos seus governos. Criou-se, assim, uma instância do executivo provincial, confiado a um *Presidente* – com poderes executivo e administrativo, nomeado pelo Imperador, que poderia removê-lo (*Coleção das Leis do Império do Brasil*, 1887, art. 3) - e a um *Conselho do Governo* (ou da *Presidência*) – composto por seis membros, eleitos pelos procedimentos comuns à eleição dos Deputados da Assembleia,¹⁰³ cuja função extrapolava a meramente

¹⁰³ Ou seja: eleições “indiretas, elegendo a massa dos cidadãos ativos em Assembleias Paroquiais os eleitores de Província, e estes, os Representantes da Nação e Província”.(“Capítulo VI- Das Eleições”, in: Octaciano Nogueira (org.), *Constituições Brasileiras: 1824*. 2ª. Ed., Brasília: Senado Federal e Ministério da Ciência e Tecnologia, Cento de Estudos Estratégicos, 2001, p. 91).

consultiva, possuindo voto deliberativo sobre o presidente nos assuntos que não estivessem centralizados neste. Na sequência, a Constituição de 1824 criaria o primeiro esboço do legislativo provincial, representado por um *Conselho Geral de Província*, eleito em número de 21 membros nas províncias mais populosas, com incumbência de “propor, discutir e deliberar sobre os negócios internos à província, sendo suas resoluções remetidas ao Executivo – Assembleia Geral e Imperador – por intermédio do Presidente de Província.”(*Coleção das Leis do Império do Brasil*, 1887, art. 24).¹⁰⁴

Este arranjo institucional em nível das províncias permaneceu em vigor até o Ato Adicional, em 1834. Da competência do Presidente, continuaram sendo “todos os objetos, que demandem exame e juízo administrativo”, incluindo as determinações sobre o emprego da Força Armada “contra os inimigos internos” e “fora do Distrito”, as Ordenanças – competindo-lhe fazer o recrutamento -, estando porém independente a administração da Justiça (*Coleção das Leis do Império do Brasil*, 1887). Ao Conselho, caberia uma ação mais “propositiva”, no sentido de “propor, discutir e deliberar sobre os negócios mais interessantes das suas Províncias; formando projetos peculiares e acomodados às suas localidades e urgências”, discutindo “a portas abertas” os “negócios que começarem nas Câmaras” e remetendo suas “Resoluções (...) diretamente ao Poder Executivo, pelo intermédio do Presidente da Província”, para serem oportunamente enviadas pela respectiva Secretaria de Estado à Assembleia Geral, como “Projetos de Lei”, ou, quando a mesma não estiver reunida, recebendo direta resposta do Imperador. (NOGUEIRA, 2001, p. 88-90)

Em São Paulo, os paulistas implementaram de modo vigoroso o Conselho da Presidência, regido pela *Lei de Organização dos Poderes Provinciais*, elaborada na própria Assembleia Constituinte e Legislativa do Brasil (LEME, 2008). Internamente à província, os poderes do Conselho em relação ao Executivo foram detalhadamente discriminados, sendo bastante amplos, de forma que o Presidente só poderia direcionar sua atuação com a anuência desse organismo.

Em função de suas amplas atribuições, durante o período de sua atuação (1824-1834), o Conselho de Governo paulista sugeriu uma gama diversificada de projetos, relacionados a matérias também variadas (OLIVEIRA, 2009, p. 112-112).¹⁰⁵ Especificamente, destacavam-se aqui as matérias relacionadas à *abertura de estradas e infraestrutura dos caminhos* (que viabilizasse o comércio e a comunicação entre as principais regiões da província); à *educação* (com a implantação do método Lancaster nas escolas de primeiras letras na província e criação das cadeiras de Gramática Latina);

¹⁰⁴ Contudo, o método de prosseguirem os Conselhos Gerais de Província em seus trabalhos, e sua polícia interna e externa não ficaram determinados, nem na Lei de 20 de outubro de 1823, nem na Constituição de 1824, a qual previa um Regimento, “que lhes será dado pela Assembleia Geral”, e que só viria a se concretizar em 1828.

¹⁰⁵ O Conselho da Presidência de São Paulo tomou posse em 20 de outubro de 1824, tendo permanecido no governo até 1830. Desse modo, o período por nós contemplado, até o presente momento, consta dos trabalhos do então escolhido Presidente da província - Luas Monteiro de Barros - e dos conselheiros que compuseram o corpo permanente: o Coronel Luiz Antonio Neves de Carvalho (também eleito vice-presidente por ter recebido o maior número de votos entre os conselheiros); o bacharel Manoel Joaquim de Ornelas; o vigário capitular Manoel Joaquim Gonçalves de Andrade; o brigadeiro Manoel Rodrigues Jordão; o tenente coronel Rafael Tobias de Aguiar e Cândido Xavier de Almeida e Souza. O Conselho contava ainda com o corpo de suplente, de número não determinado, cuja função era substituir os conselheiros quando necessário (OLIVEIRA, Carlos Eduardo França, “Poder Local e palavra impressa: a dinâmica política em torno dos conselhos provinciais e da imprensa periódica em São Paulo, 1824-1834”. São Paulo: USP, 2009 (dissertação de mestrado), pp. 111-12).

ao fomento da *agricultura e mineração*; à organização da *Guarda Nacional*; à *segurança pública e aplicação da Lei*; além daquelas concernentes à *organização política e financeira* da província.

No que tange ao tratamento dispensado a estes assuntos variados, o Conselho revelou uma ação propositiva sem, contudo, deixar de acomodá-la às demandas que brotavam das diferentes localidades e setores da sociedade paulista. Tais demandas chegavam ao conhecimento do órgão provincial por meio de correspondências - na forma de *Representações, Requerimentos, Ofícios* - enviadas pelas autoridades administrativas (geralmente as Câmaras Municipais) e judiciárias (magistrados e juizado) da província, podendo também serem encaminhadas por particulares.

Desse modo, preenchiam boa parte das pautas discutidas pelo Conselho da Presidência em suas sessões ordinárias (que ocorriam entre os meses de outubro a dezembro de cada ano) e extraordinárias, sendo comuns pedidos de esclarecimento e orientação acerca de questões pormenorizadas, queixas contra as autoridades instituídas, ou requerimentos para que o Conselho arbitrasse sobre assuntos específicos. Ao decidir sobre qualquer destes assuntos, o Conselho enviava suas resoluções às autoridades ou estabelecimentos competentes, para serem executadas, de forma que, ao lado da Presidência de província, ajudou a moldar algumas das bases da esfera executiva do poder local, não sendo instância meramente consultiva (OLIVEIRA, 2010, p. 118).

Apesar de sua intensa atividade, o Conselho da Província de São Paulo teve suas atividades diminuídas, a partir de 1826.¹⁰⁶ Suas sessões foram adiadas em decorrência da falta de *quorum*, de modo que sua primeira Sessão ordinária só ocorreu em outubro daquele ano. Tal atraso foi acompanhado por uma diminuição no envio de *Representações* ao órgão, bem como da sua função de proponente de projetos e medidas. Desde então, observa-se uma maior atuação do Conselho da Presidência paulista na arbitragem de *conflitos de jurisdição* e *abusos de autoridade*, capitaneados por diferentes autoridades (OLIVEIRA, 2010, p. 134).

Nas reflexões que seguem, procuraremos situar os conflitos recorrentes, que envolveram os clérigos da província de São Paulo, e o tratamento dispensado pelo Conselho da Presidência a uma situação potencialmente ameaçadora da "boa ordem".

Conflitos e tensões envolvendo clérigos da província

No período analisado, os conflitos envolvendo clérigos das diversas Vilas paulistas se converteram em verdadeiros obstáculos ao processo de normatização em curso. Por um lado, tais conflitos devem ser entendidos à luz da peculiar atuação dos padres políticos, os quais focaram questões atinentes à formação do Estado brasileiro a partir de uma *consciência religiosa*, dando especial relevo a questões internas à Igreja (SOUZA, 2010, p. 25).

Nesta peculiar imbricação, as relações entre poder temporal e espiritual nem sempre foram congruentes e harmoniosas. Tampouco, limitaram-se ao âmbito institucional. No caso brasileiro, muitos clérigos aliaram de modo peculiar a formação pastoral e intelectual à atuação política, em favor de seus interesses privados, buscando usufruir de suas redes de sociabilidade, do séquito de fiéis envolvidos pela aura mística

¹⁰⁶ Na fonte por nós consultada, a última Sessão do Conselho da Presidência referente ao ano de 1826 ocorreu no dia 6 de novembro, não constando nenhuma Sessão para o ano de 1827. A próxima Sessão ordinária só ocorreria na data de 4 de outubro de 1828. (*Atas do Conselho da Presidência da Província de São Paulo*. São Paulo: Arquivo do Estado de São Paulo/ Secretaria de Educação, 1961, vols. 86, 15 e 16).

do poder sacerdotal e do próprio acesso às esferas de representação política, em nome de causas particulares e de uma identidade religiosa que, não raras vezes, impôs resistências às normatizações encaminhadas pelo Estado nacional brasileiro.

Um dos casos que melhor atesta a natureza das tensões entre representantes do poder religioso e do poder provincial, diz respeito ao *acúmulo de cargos* pelos párocos. Tal situação pode ser decorrência da exigência que a Legislação eleitoral do Império impunha para o voto. Segundo França:ise:

(...) poderiam votar nas assembleias paroquiais aqueles que possuíssem renda líquida anual superior a 100 mil-réis. Para ser eleitor e poder votar nas eleições dos deputados, senadores e membros dos Conselhos das Províncias era preciso a renda anual de 200 mil réis. Já para poder ser eleito deputado a renda necessária subia para 400 mil réis. Por fim, para ser senador, exigia-se a renda de 800 mil réis anuais (SOUZA, 2010, p. 52).

Em relação ao clero, tanto as cômruas recebidas pelos párocos, quando as prebendas recebidas pelo corpo capitular das províncias variavam muito, o que instigava o acúmulo de cargos, abusos de autoridade, ou mesmo a disputa pela posse de paróquias mais abastadas e numerosas, cuja frequência da população na realização de casamentos, missas e batizados fosse grande, viabilizando ganhos adicionais.

É este o teor do parecer do Conselheiro Francisco Ignácio de Souza Queirós, emitido em 10 de novembro de 1825, acerca da questão da cobrança de "Provisões de Casamentos" nas diversas Vilas da província, à exceção da capital, vista como: "um verdadeiro ônus pecuniário que toma a natureza de tributo indireto, sem expressa Lei que o imponha; e não apresentando Lei que determine a dita paga para as licenças, claro é que se torna abusivo despotismo (...)". No parecer do referido Conselheiro:

Aqui se vê a Autoridade Eclesiástica vexando o povo, é, portanto do dever do Governo obstar a tais vexames. As nossas Leis demasiado recomendam vigilância, e têm dado providências bastantes contra os abusos das Autoridades Eclesiásticas, que esquecidas do desinteresse, justiça e santidade da Religião divina, que professamos, tem sido desde todos os tempos em excesso afeitas a usurpações de direitos, que lhes não competem. (*Atas do Conselho da Presidência da Província de São Paulo*, vol. 86, p. 90)

Em Sessão de 3 de dezembro de 1825, o Conselho leu, sobre o mesmo assunto, o requerimento da Câmara de São Luis, para que, "na conformidade da Provisão do Conselho Ultramarino de 1806, não sejam obrigados os naturais deste Império a pagar Provisões de Casamentos". Negócio este que, no parecer do conselheiro Jordão, estaria "pendente da Decisão de S.M.I., e por isso se deve esperar a final Deliberação, para se tornar extensiva a este Bispado tão justa pretensão". (*Atas do Conselho da Presidência da Província de São Paulo*, vol. 86, p. 125)

O caso em questão nos parece particularmente interessante, pois revela o quanto havia, ainda naquele momento, certa indecisão e desconhecimento do próprio órgão provincial sobre como proceder. Primeiramente, porque a Constituição de 1824 não tocava em diversos temas que permaneceram submetidos à legislação do período colonial. Neste caso, as determinações régias facilmente caíram em desuso ou foram vistas como anticonstitucionais, enquanto o Imperador não arbitrasse novamente sobre o tema.

É este o teor da referida "Provisão do Conselho do Ultramar de 12 de dezembro de 1806", pela qual se proibia cobrar aos povos das diversas províncias provisões por casamentos e que, segundo parecer proferido pelo Conselheiro Jordão, em Sessão de 26 de novembro de 1825, já havia suscitado a reação da Câmara de São Paulo, derivando a "Régia Provisão de 20 de setembro de 1808, pela qual S. Mag.^e foi servido Ordenar se remetesse à Mesa do Desembargo do Paço todos os Documentos relativos à questão das Provisões dos Casamentos, interposta pela Câmara desta Cidade". Contudo, apesar deste Tribunal ter prometido "ver tudo, e Decidir de novo", haviam se passado dezessete anos e a "Decisão não tem vindo" (*Atas do Conselho da Presidência da Província de São Paulo*, vol. 86, p. 114).

Além da morosidade acerca de assuntos pendentes, o caso em questão revela a própria insegurança do Conselho sobre como proceder, visto que as atribuições do Judiciário permaneciam fora de sua competência, sendo este o caso das Provisões para Casamentos. Assim, questionava o Conselheiro Jordão:

Resta saber como, e por que modo, há de o Governo obrar com Justiça, e legalidade. Decidir por si as dúvidas pendentes e executar a sentença e a Provisão do Conselho do Ultramar de 12 de Dezembro de 1806? Isto me parece que não, por ser atribuição do Poder Judiciário. Ordenar o Governo aos Ouvidores, que o executem em suas Comarcas? As dúvidas são certas, e o resultado nenhum".(*Atas do Conselho da Presidência da Província de São Paulo*, vol. 86, p. 113)

Desse modo, apesar do parecer do Conselheiro Jordão sobre pertencer "a este Governo e seu Conselho fazer desviar este vexame dos Povos, e remover os embaraços das despesas das Provisões para Casamentos", o Presidente da Província deu seu voto de qualidade, nos seguintes termos:

(...) que bem conhecia os justos fundamentos da Provisão do Conselho Ultramarino de 12 de Dezembro de 1806, e a injustiça de se ter posto em tela judiciária este negócio (...), porém, que tendo em vista o artigo 33 da Carta de Lei de 20 de Outubro de 1823, pelo qual se determina que a administração da Justiça é independente do Presidente e Conselho; os artigos 151 do Título 6^o, e 179, & 7 do Título 8^o. da Constituição do Império, em que também se declara ser independente o Poder Judicial, a quem pertencendo sem contradição resolver o negócio em questão, era o seu voto que se a S. M. O Imperador houvesse de expedir positivas ordens ao Desembargo do Paço, para dar a pronta, e justa, decisão pedida pelas câmaras, conforme propunham os Sn.^{res} Vive-Presidente e Jordão.(*Atas do Conselho da Presidência da Província de São Paulo*, vol. 86, p. 114)

Se por um lado o abuso das autoridades eclesiásticas era favorecido pelas lacunas presentes na Legislação vigente e pelo engessamento do Governo provincial, por não poder arbitrar sobre questões de justiça, por outro, o acúmulo de cargos tornou-se outra forma recorrente de se aumentar os rendimentos do clero. Neste particular, a esfera da instrução pública revelou-se privilegiada, pois, além da função da educação ter sido tradicionalmente legada aos sacerdotes, constituiu-se, desde 1822, em elemento central daquilo que o Governo designava como suas "obras prioritárias".

Grosso modo, pode-se dizer que, conjuntamente ao desafio de compor e definir o espaço público provincial, a preocupação com a instrução pública fora vislumbrada

como estando “na razão direta da qual se promove a civilização, grandeza e opulência dos Estados” (SILVA, 2012). De dimensões ainda restritas, se comparada ao ensino privado, a instrução pública durante o Primeiro Reinado passaria à responsabilidade dos Presidentes de Província, auxiliados pelas Câmaras municipais. Pela Lei de 15 de outubro de 1827, a Assembleia Legislativa aprovou o projeto de Januário da Cunha Barbosa a respeito do tema, estipulando a criação de escolas primárias em todas as cidades, vilas e lugares mais populosos, introduzindo-se o “Método do Ensino Mútuo” ou “Lancasteriano”, em que, numa estrutura hierarquizada, os alunos mais “proficientes” ensinariam os demais. Cabia ao Conselho Geral e ao Presidente da Província determinar acerca dos exames públicos, nos quais os alunos eram arguidos em gramática, geometria, aritmética, princípios religiosos e políticos.

A partir de então, a elite mais diretamente conectada ao centro político provincial e imperial veria na difusão da educação, alicerçada na liberdade de imprensa, um instrumento fundamental no exercício da sua pedagogia política e formação de uma opinião pública pautada nos princípios liberais (SILVA, 2009, p. 174). Daí os diversos pareceres do Conselho da Presidência de São Paulo, favoráveis às representações das Câmaras municipais "sobre a necessidade que há de se prover a educação da mocidade", conforme aquela lida em Sessão de 3 de novembro de 1825, emitida pela Câmara de Guaratuba. Segundo parecer do Conselheiro Francisco Ignacio de Souza Queiroz:

(...) o artigo é justíssimo, e da maior importância. O Governo deve o quanto antes promover a criação de Cadeiras de Primeiras Letras em todas as Vilas e Lugares mais notáveis da Província, estabelecendo Ordenados que animem pessoas hábeis, e de conhecida probidade, a ocuparem estes lugares (...). (*Atas do Conselho da Presidência da Província de São Paulo*, vol. 86, p. 80)

Há, porém, que se atentar para os limites desta proposta liberal concernente à instrução pública. Primeiramente, por serem "mui diminutas as rendas da Província", conforme reconhecia o próprio Souza Queiroz. Além disso, embora o Conselho deliberasse favoravelmente ao parecer do mencionado Conselheiro, determinando, em Sessão de 3 de novembro de 1825, "ali e em outras Vilas Cadeiras de 1^{as}. Letras, por serem essenciais à Instrução Pública", reconhecia-se a dificuldade de se cumprir com a Portaria de 22 de agosto do mesmo ano, pela qual o Imperador determinou que "se vulgarize nesta Província o método Lancasteriano". Tal dificuldade era atribuída ao fato de que "os Ordenados estabelecidos não convidam a pessoas hábeis e de probidade a instruir-se no indicado método".

À baixa remuneração, somava-se a ausência de infraestrutura para a instalação das Aulas de 1^{as}. Letras. Assim, em resposta à Representação da Câmara de Itu, "pedindo aumento de ordenado para o Professor de primeiras Letras", o Conselho da Presidência resolveu, em Sessão de 27 de outubro de 1824:

(...) que se passasse ordens à mesma Câmara, para lhe dar as atestações gratuitas, por assim convir ao bem público, e para pedir uma sala em qualquer das casas Religiosas daquela Vila, a fim de servir de Aula, em que o dito

professor possa ensinar comodamente, e ao que é de esperar que se prestem os Religiosos por ser em benefício Público, não tendo por ora lugar o requerido aumento de ordenado. (*Atas do Conselho da Presidência da Província de São Paulo*, vol. 86, p. 12)

Mediante tais dificuldades, a “educação da mocidade” não pode prescindir de *práticas e formas de sociabilidade* arcaicas e, inevitavelmente, do controle sacerdotal sobre boa parte das Cadeiras, indicando a própria fragilidade do controle do poder público sobre o sentido laico da instrução. É assim que, em Sessão de 29 de outubro de 1828, o Conselheiro Tobias Aguiar emitiu parecer acerca do caso confirmado pela Secretaria do Governo, em que:

(...) os Vigários das Freguesias de Santa Izabel e Batatais ocupavam simultaneamente o emprego de Professor de 1^{as}. Letras, cujas obrigações eram evidentemente incompatíveis com as de Pároco, o que se de alguma sorte foi tolerado, quando os ditos Professores apenas percebiam o ordenado de 50\$ rs. por ano, e por isso não haviam pessoas idôneas que quisessem servir, tendo isto então preferível à falta absoluta de Professores, hoje pelo contrário se deveria coibir um tão prejudicial abuso, por isso que eles ora vencem o de 150\$ rs., por ano, e conseqüentemente propunha que se declarasse aos referidos Párcos não ser admissível o servirem conjuntamente ambos os ditos Empregos, até porque semelhante acumulação é proibida pela Lei, devendo, portanto, desistir de um deles, pois que do contrário o Exmo. Conselho fará o seu dever, suspendendo-os do de Professor de 1^{as}. Letras, pelo muito que importa zelar sobre a instrução Pública, de que essencialmente depende a prosperidade do Estado. (*Atas do Conselho da Presidência da Província de São Paulo*, vol. 86, p. 172).

Além da instrução pública, os clérigos ocuparam cargos administrativos e judiciários. Mediante a incompatibilidade de se ocupar as funções paroquiais, simultaneamente a tais cargos, muitos clérigos optaram por exercer o poder temporal, conforme a informação encaminhada ao Conselho paulista pela Câmara da Vila de Paraíba, discutida em Sessão de 15 de novembro de 1832. (*Atas do Conselho da Presidência da Província de São Paulo*, vol. 16, p. 88)

Além do acúmulo de cargos, foram comuns as queixas contra clérigos que cumpriam com desleixo o seu "magistério". Nestes casos, as reclamações partiam, geralmente, das Câmaras Municipais, como revela o caso discutido no Conselho, em Sessão de 31 de agosto de 1833, referente ao Padre Joaquim José de Santa Anna, professor de Gramática Latina na Vila de Santos, o qual alegava "em uma representação que produz em sua defesa, que não é bem fundada a increpação que lhe faz a Câmara respectiva de desleixos no cumprimento do seu Magistério, e por isso pede que se lhe mande pagar o seu honorário. (*Atas do Conselho da Presidência da Província de São Paulo*, vol. 16, p. 184)

À vista dos documentos apresentados, “e não sendo de justiça que seja privado dos seus honorários, sem que se procedesse contra ele, acusando-o da falta do cumprimento dos seus deveres”, o conselheiro José Gomes de Almeida, emitia parecer favorável a

que se mande pagar o honorário do dito Professor, advertindo-lhe, todavia, para que seja mais exato no cumprimento dos seus deveres, a fim de que as Autoridades não achem o que censurar em sua conduta e que igualmente se faça constar à Câmara, que é do seu dever acusar aos Empregados Públicos que não cumprem com o seu dever e, portanto, se conhece que o Professor de Latim daquela Vila não desempenha suas obrigações, deve acusá-lo a fim de se tomarem acerca dele as providências precisas.

Os atritos entre clérigos e as Câmaras municipais se faz presente em outras representações. O fato de não ocuparem privilegiadamente cargos de vereança, associado à insistência do órgão municipal em continuar atuando na regulação da vida social, mesmo após a Lei de 1º de outubro 1828,¹⁰⁷ tornou a municipalidade um espaço de disputas e demandas, sujeito a pressões e ao enfrentamento entre diferentes grupos, incluindo os clérigos das províncias.

Nestes casos, se por um lado as Câmaras recorreram ao governo provincial, denunciando desvios na atuação clerical, por outro, os representantes do poder religioso das diversas localidades paulistas viram na institucionalização daquele governo uma oportunidade de resistirem a mais direta ingerência, bem como de denunciarem o descaso e a falta de clareza do órgão municipal, que muitas vezes inviabilizava o cumprimento das ordens do próprio Conselho de Governo. (*Atas do Conselho da Presidência da Província de São Paulo*, vol. 16, p. 69-70)

Em outras ocasiões, os clérigos antecipavam-se às possíveis queixas sobre o mal cumprimento de seu magistério, apresentando ao Conselho da Presidência suas queixas sobre o fato das Câmaras não proverem os recursos e a infraestrutura necessários à boa execução de suas funções paroquiais. É assim que, na mesma Sessão 29 de outubro de 1832, o Conselho ouviu por escrito ao respectivo Juiz de Paz sobre a representação do Padre Manoel dos Anjos Barros, Zelador da Casa de Caridade estabelecida na Vila de Arêas, na qual acusava "de desleixo a Mesa encarregada da respectiva administração", e queixava-se "do pouco zelo da Câmara a bem daquele pio estabelecimento, aliás, tão recomendado pela Lei a sua proteção e vigilância". (*Atas do Conselho da Presidência da Província de São Paulo*, vol. 16, p. 70-71)

O Governo provincial não foi alheio às queixas que, de uma e outra parte, denunciavam a necessidade de uma presença efetiva e moldada aos preceitos constitucionais, tanto das autoridades temporais, quanto do poder religioso. Neste sentido, reconhecia as limitações das rendas provinciais para manter "vigários colados" e do problema representado pelo excesso de "vigários encomendados". Os primeiros, normalmente os mais ilustrados, compunham o funcionalismo público, recebendo uma paróquia por colação e dela só saíam se quisessem, pois eram efetivos, recebendo sua remuneração diretamente do poder civil que, por recolher o dízimo dos fiéis, tinha a obrigação de sustentar o culto e seus ministros. Os segundos, ao contrário, administravam as paróquias em caráter interino e estavam mais submissos ao poder dos bispos, sendo sustentados pelos próprios fiéis, o que tornava ainda mais difícil a

¹⁰⁷ Por esta Lei, as Câmaras Municipais tiveram seu formato redefinido, sendo algumas de suas tradicionais funções restringidas e mesmo suprimidas. Tal reformulação objetivou limitar a atuação de um órgão que, a exemplo de suas congêneres europeias - os "Concelhos Municipais" - era marcadamente "a-regional e anti-regional" representando, por isso, um potencial contraponto aos esforços de construção de uma esfera pública de poder, em nível provincial. (BICALHO, 1998).

manutenção destes clérigos em paróquias menos rentosas, propiciando abusos de poder e acúmulo de cargos.

É assim que, em Sessão de 27 de fevereiro de 1833, resistia à proposta do Conselho Geral da Província sobre alteração na cômputa dos Párocos", admitindo que, mediante "as queixas dos Povos pela falta deles" e a simultânea "impossibilidade de existirem os Vigários Encomendados nos Lugares pouco rendosos somente com a 3ª. parte da Cômputa dos Vigários Colados", seria mais conveniente manter-se "as Resoluções e ordens que existem a tal respeito, adotando-se somente alguma medida eficaz para verificar-se o verdadeiro impedimento dos Vigários Colados", e atentar-se para o fato de estarem "existindo alguns fora de suas Paróquias. (*Atas do Conselho da Presidência da Província de São Paulo*, vol. 16, p. 130)

Além disso, os vigários encomendados fortaleciam o poder dos bispos, que os transferiam constantemente, já que não podiam fazer o mesmo com os colados. Tal submissão a um representante do poder espiritual ameaçava a afirmação do poder temporal e minava, em vários momentos, a possibilidade de controle sobre estas autoridades, pelo Governo provincial.

Desse modo, em mais de uma ocasião o Conselho deixou claro sua postura de fazer valer o direito de Padroado, nos assuntos envolvendo clérigos da província. Por um lado, para casos como aquele envolvendo o Cônego Jerônimo José Paes - que se achava "a muito tempo ausente sem licença, e por isso sem receber honorário"- o Conselho achava por bem "prevenir o Inspetor da Fazenda, que não tem lugar a repartição do mesmo honorário pelos outros Cônegos, como era estilo antes da Lei de 14 de Junho de 1831, que hoje inibe semelhante prática". Lembra, para tanto, que "as divisas dos benefícios Eclesiásticos pertencem ao Padroeiro e, no Brasil, este é direito de Padroado que pertence ao Governo, sendo que só a ele compete marcar tais divisas (...)". (*Atas do Conselho da Presidência da Província de São Paulo*, vol. 16, p. 146)

Por outro lado, atentando para as constantes transferências de vigários encomendados, reservava tal decisão ao Governo da Província, numa clara limitação à arbitrariedade dos Bispos neste assunto, os quais nem sempre consideravam a disposição dos clérigos em mudarem suas paróquias, ou a possibilidade de sobreviverem naquelas menos rentosas. Neste caso, o órgão provincial representou uma esfera de recurso para tais clérigos - embora nem sempre tenha sido congruente com suas demandas - como fica evidenciado no debate acerca da transferência para outras Igrejas vagas dos Párocos das Aldeias extintas. Em Sessão de 8 de novembro de 1832, debateu-se acerca dos Ofícios do Exmo. Bispo Diocesano em que informava sobre tal decisão e sobre o Requerimento do Padre Ignacio Correa de Barros, Vigário encomendado daquela Freguesia, no qual se opunha à tal pretensão. O Conselho foi de parecer de que:

conquanto os vigários das Aldeias extintas possam ser transferidos para outras Igrejas independente de nova apresentação, e colação, todavia deverá sempre preceder aprovação do Governo da Província, que neste caso exerce as atribuições do Soberano Padroado, e por isso tomando-se como proposta a informação do mesmo Exmo. Bispo (...) e desprezando-se as razões apresentadas pelo Vigário Encomendado, por serem destituídas de fundamento, se aprove que ele seja transferido para a mencionada Igreja da Penha, dando-lhe S. Exa. Rma. o necessário Título.

Até onde nos foi possível averiguar, a postura do órgão provincial tendeu sempre a impor a qualidade de cidadão - conferida pela Constituição - à qualquer outro

distintivo. Neste sentido, além da afirmação do poder temporal sobre o religioso, indeferiu diversos requerimentos de clérigos que visaram sobrepor interesses pessoais ao deveres constitucionais, como fica expresso no caso do Padre Manoel Joaquim Gonçalves de Andrade, no qual pedia escusa do cargo de Juiz Municipal da Vila de Bragança, para poder servir ao de "Tenente Coronel, Comandante do Batalhão de Guardas Nacionais para o que foi eleito e deseja servir, pedindo por isso ser isento daquele cargo".

Em sessão de 7 de novembro de 1833, o Conselho deliberava contra tal requerimento, argumentando que: "porquanto se o Direito Canônico, em que se funda, o inibe do serviço civil, também obsta o exercício dos Postos Militares"; além disso, "o serviço da Guarda Nacional não isenta dos Cargos Cíveis, e nem o Direito Canônico pode coartar os Direitos dos Cidadãos, e nem embaraçar que prestem o serviço a que são obrigados pela Constituição e Leis do Estado." (*Atas do Conselho da Presidência da Província de São Paulo*, vol. 16, p. 243)

A imposição da qualidade de cidadão se fez sentir, ainda, nas disputas envolvendo clérigos e o juizado de paz, pois, a despeito dos problemas envolvendo estas autoridades leigas (FLORY, 1986, p. 81), o Conselho cuidou de afirmar sempre a positividade da Lei, contra qualquer outro preceito que a contrariasse. (*Atas do Conselho da Presidência da Província de São Paulo*, vol. 16, p. 219).

Em outros casos, o Conselho interpôs-se à colação de vigários sobre os quais pairavam denúncias, exigindo antes esclarecimentos das autoridades competentes sobre a procedência das mesmas. É esta a postura afirmada em Sessão de 14 de abril de 1832, quando debateu-se acerca dos "papéis apresentados neste Conselho acerca da pretensão do lugar de Vigário da Igreja de São João Batista da Vila de Cananéia deste Bispado, exigindo sua colação". No parecer emitido pelo conselheiro José Pedro Galvão de Moura e Lacerda, embora não duvidasse poder "asseverar perante este Conselho, que o meu voto é que o Padre seja provido na Igreja para a qual se acha proposto pelo seu Prelado", não podia negar o direito deste de "investigar sobre a qualidade dos indivíduos, que aspiram este Cargo". Além disso, concluía:

um Clérigo porque é constituído Pároco, não perde a qualidade de Cidadão, não se exime por este ato da responsabilidade perante a Lei, pelas ações praticadas como membro da Sociedade de que faz parte, se comete algum delito existem autoridades competentes encarregadas de vigiar sobre seus passos, e fazê-lo entrar na linha dos seus deveres (...).(*Atas do Conselho da Presidência da Província de São Paulo*, vol. 16, p. 233).

Bibliografía

Coleção das Leis do Império do Brasil. Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1887, 2 partes.

Atas do Conselho da Presidência da Província de São Paulo. Documentos interessantes. São Paulo: Arquivo do Estado de São Paulo/ Secretaria de Educação, 1961, vols. 86; 15 e 16

FLORY, Thomas. *El juez de paz el jurado em el Brasil imperial. Control social y estabilidad política em el nuevo Estado*. México: Fondo de Cultura.Econômica, 1986.

GUERRA, François-Xavier. *Modernidad e Independências. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*. 2ª. Ed., México, FCE, 1993.

HESPANHA, António Manuel & XAVIER, Ângela Barreto, “A representação da sociedade e do Poder”, in: José Mattoso (dir.). *História de Portugal. O Antigo Regime*. Rio de Mouro: Lexi Cultural, 2002, pp. 145-172.

_____. *Poder e Instituições na Europa do Antigo Regime*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, s/d, p. 13.

LEME, Marisa Saenz, “Dinâmicas centrípetas e centrífugas na formação do Estado monárquico no Brasil: o papel do Conselho Geral da Província de São Paulo”, in: *Revista Brasileira de História*, v.28 n.55 São Paulo jan./jun. 2008.

OLIVEIRA, Carlos Eduardo França, “Poder Local e palavra impressa: a dinâmica política em torno dos conselhos provinciais e da imprensa periódica em São Paulo, 1824-1834”. São Paulo: USP, 2009 (dissertação de mestrado).

LEME, Marisa Saenz, “Dinâmicas centrípetas e centrífugas na formação do Estado monárquico no Brasil: o papel do Conselho Geral da Província de São Paulo”, in: *Revista Brasileira de História*, v.28 n.55 São Paulo jan./jun. 2008.

SILVA, Ana Rosa Clochet da. *Inventando a Nação. Intelectuais Ilustrados e Estadistas Luso-Brasileiros na crise do Antigo Regime Português*. São Paulo: Hucitec, 2006.

_____. Padres políticos e suas redes de solidariedade: uma análise da atuação sacerdotal no sertão de Minas Gerais (1822 e 1831). *Revista Brasileira de História (Online)*, v. 32, p. 119-142, 2012.

SLEMIAN, Andréa. *Sob o Império da Lei. Constituição e unidade nacional na formação do Brasil (1822-1834)*. São Paulo: HUCITEC, 2009.

SOUZA, Iara L. C. *Pátria Coroada. O Brasil como Corpo Político Autônomo - 1780-1831*. São Paulo: UNESP, 1999.

SOUZA, Françoise Jean de Oliveira, “Do Altar à Tribuna. Os Padres Políticos na Formação do Estado Nacional Brasileiro (1823-1841)”. Rio de Janeiro: UERJ, 2010. (Tese de doutoramento).

VILLALTA, Luiz Carlos Villalta. Educação Pública e Educação Privada na América Portuguesa. In: *Termo de Mariana. História e Documentação*. Ouro Preto: Ed. da UFOP, 1998.

_____. O que se Fala e o Que se Lê: língual, instrução e leitura. In: Laura de Mello e Souza (org.) *História da vida privada no Brasil*. São Paulo: Cia das Letras, 1997, vol. 1, p. 373-374.

6) A IDENTIDADE DO ENSINO RELIGIOSO EM TEMPOS DE HIPERMODERNIDADE

Jozy Mary Nogueira Souza Guimarães. Mestre. Professora (FEICS-MT). E-mail: jozyfil@yahoo.com.br

Resumo

Diante do rearranjo do modo de produção cultural, baseado no exercício do consumo cultural, entrevistamos professores do Ensino Religioso-ER de algumas regiões de Mato Grosso a fim de observar se o professor tem como referencial o modelo tradicional de ER ou se sua prática em sala insere-se no universo das ciências da religião – área de estudo que reivindica características de ciência. Nossa pesquisa tem como foco a configuração do Ensino Religioso nos tempos atuais, sobretudo a tranfiguração pública da religião no mercado a partir dos anos 90. Anterior a esse marco cronológico dos anos 90, o reconhecimento coletivo da religião se dava principalmente no espaço público que é a escola e, após percorrermos as teorias da hipermodernidade de Gilles Lipovetsky, bem como os entraves políticos entre Igreja e Estado vamos acompanhar a sua migração para a esfera privada, ficando refém quase definitivamente de escolhas pessoais. Nossa intenção ao aplicar o questionário foi verificar quais as referências de religião dos professores ao ministrar a disciplina em sala de aula, quais são suas referências de verdade, de ciência e de fé. Será que suas referências pessoais de uma religião aparecem e fundamentam o planejamento de suas aulas ou foram trocadas pelos princípios da universalização do sagrado e recusa ao proselitismo? E de uma maneira mais ampla, procuramos verificar, até que ponto, a crise da identidade do Ensino Religioso está vinculada a transformação da religião através do discurso do professor em uma pluralidade religiosa, onde convivem todos os valores, menos preocupado com o proselitismo, entrando na lógica do mercado e relações de consumo.

Introdução

Nossa pesquisa tem como foco a configuração do Ensino Religioso nos tempos atuais, sobretudo a tranfiguração pública da religião no mercado a partir dos anos 90. Anterior a esse marco cronológico dos anos 90, o reconhecimento coletivo da religião se dava principalmente no espaço público que é a escola e, após percorrermos as teorias da hipermodernidade de Gilles Lipovetsky, bem como os entraves políticos entre Igreja e Estado vamos acompanhar a sua migração para a esfera privada, ficando refém quase definitivamente de escolhas pessoais dos professores que ministram a disciplina em sala.

Nossa intenção ao aplicar o questionário foi verificar quais as referências de religião dos professores ao ministrar a disciplina em sala de aula, quais são suas referências de verdade, de ciência e de fé. Será que suas referências pessoais de uma religião aparecem e fundamentam o planejamento de suas aulas ou foram trocadas pelos princípios da universalização do sagrado e recusa ao proselitismo? E de uma maneira mais ampla, procuramos verificar, até que ponto, a crise da identidade do Ensino Religioso está vinculada a transformação da religião através do discurso do professor em uma pluralidade religiosa, onde convivem todos os valores, menos preocupado com o proselitismo, entrando na lógica do mercado e relações de consumo.

No momento da elaboração do projeto, partimos da constatação de que a(s) Igreja(s), com o objetivo de garantir de sua unidade, identidade e adesão dos fiéis, disputavam, negociavam no âmbito escolar, ou seja, na disciplina do Ensino Religioso sua legitimação de modo incisivo.

Posteriormente à Terceira Revolução Industrial, a separação entre Igreja e Estado, a Globalização e o Neoliberalismo a concorrência pelo espaço público é transformada. Isso se evidencia ao observarmos as tentativas, desde os anos 60 e 70, de se definir propostas pedagógicas para disciplina. Se nossa hipótese for verificada, de igual modo, poderemos perceber diretamente no discurso dos professores de Ensino religioso, representantes desse espaço público, um discurso que não apresentará mais a referência ao Ensino Religioso como espaço de disputa pelas religiões, pois essa disputa também acontece no espaço midiático, exemplo disso são as missas e cultos na TV, “show-missa” e “shows-da-fé”, “disk oração”, Terço Bizantino, entre outros.

Partiremos do pressuposto de que o papel dos professores de Ensino Religioso é definidor da identidade pedagógica da disciplina em sala de aula, em última instância são eles os definidores do modo como a disciplina chegará até os alunos, para tal fomos para as escolas coletar e analisar informações de sua prática a fim de compor material se será objeto de análise para verificarmos finalmente qual é a configuração da religião institucionalizada em Mato Grosso nos tempos atuais.

Nosso recorte cronológico de investigação localiza-se nos anos de 1990, quando o modelo neoliberal de Estado ecoa no Brasil, momento de transição, momento da construção da democracia, estendendo-se até os dias atuais, mais especificamente em 2012, quando fizemos as últimas entrevistas. A modernidade tardia no Brasil constitui indivíduos desejosos por serem modernos, as formas tradicionais de organização urbana e social cedem lugar às escolhas individuais, assim assuntos e convicções religiosas passam para a esfera privada. A noção de espaço público desloca-se, reorganizando-se a partir do mercado, não é unicamente no espaço da escola que as Igrejas procurarão cooptar seus adeptos, mas principalmente na mídia, palco agora das constantes disputas pelos fiéis.

Embora estejamos vivendo em um mundo marcado pelo esfacelamento das certezas, marcado pelo rompimento com a visão totalizante de mundo e a abertura para uma pluralização de cosmovisões. Se estivermos vivendo em um mundo em que os fatos não podem ser totalmente compreendidos e que estão fora do nosso controle, por que ainda insistimos em falar sobre o tema religião? Particularmente o universo religioso tem despertando nossa curiosidade desde tenra idade – principalmente por nossa vivência ser marcada historicamente pela influência da religião no Brasil – mas sobretudo por ser um universo onde por vezes o domínio da razão fica aquém, e em que situações limite, a segurança da nossa vida moderna nos abandona.

Com o objetivo de compreender a configuração da sociedade contemporânea, poderíamos nos debruçar sobre outros espaços públicos, como a cultura, a economia, a política, tão amplamente estudados por historiadores, pois a religião estava reservada a um papel subordinado na composição atual da sociedade. Porém vamos perceber que esse quadro começa a se alterar, sobretudo a partir dos anos 90, com o crescimento vertiginoso dos carismáticos e pentecostalismo, tornando-se necessário elaborar um conhecimento que desse conta dessas mudanças.

Para tal, utilizamos o aporte teórico de Gilles Lipovetsky que nos auxiliará a investigar as características dos tempos atuais e a explicar melhor como o professor de Ensino Religioso abandona o compromisso com a religião e se apropria do discurso fluido e descompromissado da nova época que surge.

O presente trabalho tem a seguinte estrutura; na primeira parte procuramos esclarecer a função da religião na sociedade como categoria sociocultural e individual. Na segunda parte fizemos uma análise sobre a atual orientação Epistemológica da disciplina de ensino religioso nas escolas. E por fim apresentamos a analisar as

entrevistas realizadas com professores que ministram ou ministraram a disciplina de Ensino Religioso em escola particular ou do Estado de Mato Grosso.

O Indivíduo e os códigos culturais na modernidade

Após a entrada do indivíduo na era da mídia e do consumo, onde predominam os valores individualistas do prazer e satisfação, a ideia de uma sociedade ordenada por uma verdade única e universal não é mais possível, pois a própria experiência do consumo nos permite viver diferentes códigos culturais, fazer diferentes escolhas, não em virtude de uma causa social, mas pelo bem-estar individual, pelo lazer e felicidade. Nesta nova sociedade de pluralidade e fragmentação religiosa, novos espaços de produção cultural são criados, tornando o exercício do consumo algo padronizado moldando as relações dos indivíduos. Antes, “*a cultura era um sistema completo e coerente de explicação do mundo*” (LIPOVETSKY, 2007: 67), agora cede seu lugar para a sociedade de consumo. É, sobretudo, na sociedade de mercado – *hipercapitalismo* segundo Lipovetsky - que construímos nosso sistema de valores, redefinimos os domínios da vida social e cultural (LIPOVETSKY, 2011).

No Brasil, mais especificamente em Mato Grosso, a luta pela criação de uma identidade coletiva era esforço eclesiástico árduo desde a criação da paróquia de Senhor Bom Jesus de Cuiabá, em 1720, pelo bispado do Rio de Janeiro, que tinha como principais objetivos “*expandir a presença da Igreja Católica no extremo Oeste, prestar assistência religiosa à população de Cuiabá e cristianizar as populações indígenas*” (MARIN in: PERARO, 2009:58). A implantação do catolicismo como religião, portanto era sinônimo de nacionalidade, progresso e civilização, segundo Marin.

Procurando identificar a experiência religiosa no que Lipovetsky chama de terceira fase do capitalismo - a hipermodernidade - podemos verificar transformações nas práticas e espaços coletivos da espiritualidade. A religião e sua estrutura institucional não dão mais conta de promover a felicidade tão oferecida no mercado de consumo. Assim, ela não desaparece, mas reorienta-se na direção do mercado, tornando-se “*uma religião sem Deus*” e aberta a experiências cada vez mais personalistas e midiáticas, como práticas de consumo. Está em constante busca uma satisfação cada vez mais individualista, que se adaptou à nova configuração da sociedade globalizada e dita neoliberal da felicidade imediata. Assim se configuram os novos tempos, o centro estruturante das questões públicas que era o Estado cede lugar ao mercado, e esse último, uma vez ocupando as bases da vida pública impõe o consumo como novo modelo emocional e comportamental ao indivíduo.

O Modelo Epistemológico das Ciências da Religião

Quando se menciona a disciplina de Ensino Religioso na escola, debates entre religião e laicidade sempre emergem. Do ponto de vista epistemológico, é com base no modelo das Ciências da Religião que o Ensino Religioso é inserido, pois, pois é o modelo que nos últimos anos tem marcado a formação dos professores que se ocupam com tal disciplina (PASSOS in: SENA, 2007: 21-24). Foi, sobretudo, o documento de 1996, Parâmetros Curriculares Nacionais para o Ensino Religioso (PCNER), que modificou o caráter do ER, que, de religioso passou a ser “científico”.

O crescimento de sua inserção no meio acadêmico é evidenciado através do crescimento de cursos de licenciatura, especialização, mestrados e doutorados onde são formados professores. Pesquisas e trabalhos científicos já publicados na área de ER podem ser vistos em várias regiões do Brasil, a biblioteca digital de teses e dissertações do programa de Pós-graduação da UFG, conta com o número de 154 trabalhos acadêmicos de todos os graus. Em artigo publicado por vários autores, organizado por Luzia Sena, 2007, faz um levantamento dos cursos de graduação, extensão, livre e programas de pós-graduação (*stricto sensu* e *lato sensu*) e modalidade presencial e a distância, até 2006, foram relacionados sete programas de pós-graduação *stricto sensu* devidamente credenciados pelos órgãos competentes, oito cursos de graduação, 15 cursos de especialização *lato sensu*, tendo sua maior concentração na região Sudeste, 10 cursos de extensão, sendo que a maior concentração de cursos, segundo o levantamento dos autores, está na Região Sul e Sudeste, com destaque dos Estados de Minas Gerais e Rio de Janeiro. Levantamento mais recente feito em 2008, em artigo citado totaliza 13 curso de graduação, 24 cursos de especialização presencial, 5 cursos à distancia, 1 curso de extensão, 09 programas *strictu sensu*.

Dentre o período analisado, 2006- 2008, relativo aos dados que tivemos acesso, tivemos um considerável crescimento no número de cursos de graduação de oito para quatorze e especialização presencial de quinze para vinte e quatro.

Por ora, nosso objetivo ao fazer essa análise sobre a inserção e crescimento das ciências da religião no espaço acadêmico, é perceber qual formação tem marcado o trabalho do professor de ER em sala de aula. Somando nossa expectativa anterior ao quadro crescente das ciências da religião como área de formação dos professores, até aqui nossa conclusão parece apontar para o oposto, visto que a proposta de sua formação está mais de acordo com os pressupostos dos tempos hipermodernos. Então resta-nos perguntar até aqui: qual formação será mais significativa ao ministrar a disciplina em sala? A sua orientação tradicionalmente religiosa atrelada a uma instituição será sua referencia de ER ou a formação proporcionada pela área de ciências da religião, que postula a dimensão religiosa como importante para a constituição do cidadão e não do cristão será o modelo a ser trabalhado em sala? No próximo capítulo poderemos então colocar frente a frente, a análise das entrevistas realizadas com os professores, os teóricos que embasaram nossas palavras até o momento e a realidade na sua forma efetiva.

A identidade religiosa do Ensino Religioso no Estado de Mato Grosso

Com o desejo de contribuir com uma análise do tempo presente, optamos por trabalhar com a história oral, por possibilitar o estudo da vida social das pessoas ao trabalhar com questões do cotidiano (THOMPSON:1992), sem perder de vista a dificuldade de se ter o indivíduo como objeto da pesquisa. Assim elaboramos um questionário com o total de 10(dez) questões, foram entrevistados 15 professores de ER, dos quais 7 (sete) trabalham atualmente (2012 ano de referência) com a disciplina, 4 (quatro) trabalharam entre 2009/2011, 3 (três) trabalharam entre 2008/2003 e um professor ministrou a disciplina anterior a 2003. Os entrevistados atuam nas mais diversas regiões de Cuiabá e Várzea Grande. Sua formação é bastante variada, sendo 4 (quatro) pedagogos, 3 (três) graduados em Filosofia, 3 (três) com formação em História, e 5 (cinco) graduados em Teologia.

Partimos da ideia de que os professores são os definidores da identidade pedagógica de ER em sala. Não pensamos que as entrevistas por si sejam suficientes para responder sobre a identidade do ER na escola, mas temos claro que seu papel seja

importante nessa tarefa que se inicia ao procurarmos responder como a religião é recepcionada pelos alunos por meio desse profissional.

Analisamos três características predominantes na entrevista dos professores de Ensino Religioso quanto a sua atuação pedagógica. A primeira: desestabilização do modelo único de orientação ética, verificaremos que tipo de princípios éticos pedagógicos tem norteado o trabalho dos professores em Mato Grosso; em segundo verificamos a desvinculação do ER de um corpo doutrinário, passando a construir sua proposta pedagógica vinculada a um discurso científico; na última parte, investigamos as propostas de ensino presente na escola quanto ao universo religioso, verificando se ainda se mantem atreladas a um modelo institucionalizado, fazendo referência a um único grupo religioso, que tem uma visão clara sobre a religião. Porém, para este texto oferecemos apenas a primeira característica observada na entrevista dos professores.

Flexibilização do código ético

Se o ER é considerado uma área do ensino como qualquer outra área, que deverá contribuir para a formação de um cidadão crítico, consciente e criativo então, segundo as Orientações Curriculares para a Educação Básica- Diversidade Educacionais, produzido pela Secretaria de Estado e Educação do Estado de Mato Grosso, por meio da Superintendência de Educação Básica, o professor deve lidar com sua posição pessoal de forma imparcial, a fim de “despertar no/a educando/a o respeito, o reconhecimento de Si e do/a Outro/a de cultura e religião diferente da sua” (2012:94). Porém o resultado das entrevistas mostra constantes hesitações e contradições éticas sobre os princípios pedagógicos, evidenciando o quanto a disciplina é refém do universo de expectativas do indivíduo.

O entrevistado 1 associa o sagrado ao universo espiritual e a partir disso vincula o ER a referências tradicionais dos próprios discursos religiosos, que é a valorização da família, da vida e etc. O foco de ER agora é o sagrado e não a religião aos moldes do ensino confessional. Outra questão que merece destaque é a aparente universalização da importância do sagrado, ou seja, relativização da referência de religião, não mais atrelado a um conjunto de crenças e regras.

(...) é muito importante trabalhar isso [o sagrado], descobrir esse lado, como eu sempre trabalhei mostrando a importância da vida, o corpo é sagrado, a vida é sagrada, a família, mostrar essa dimensão espiritual dos alunos.

Porém em trecho abaixo percebemos uma contradição, acima esse professor defende um ensino amplo, universalizado do sagrado, e abaixo ele delimita esse universo espiritual aos moldes cristãos da crença religiosa.

(...) eu acredito que a pessoa tem [ênfase na palavra] que, tem uma necessidade de ter um transcendente, de ter um [pausa] é de [pausa] ter um chefe espiritual, de conhecer Deus pra ele poder acreditar, pra ele poder é [pausa] mostrar que tudo na vida dele é válido né!

Quando questionados especificamente quanto à relação entre a religião e a ética outras contradições emergem. No trecho abaixo cabe destacar a ausência de referências ao público, ao Estado e até mesmo ao político. Quando o professor 1 se refere a uma ética civil, esta parece ser compreendida como sinônimo de tolerância e convívio entre

diferenças de uma forma geral, o que explica porque a ética civil não é diferenciada de uma ética religiosa. Aliás, tal perspectiva pode, razoavelmente, ser compreendida como um entendimento especificamente católico da questão, uma vez que historicamente o catolicismo embasou uma forte interpenetração entre a consciência religiosa e os comportamentos políticos. A referência ao individualismo é notória, para esse professor a religião não é um compromisso coletivo, pois os valores são individuais.

Porque antes de fazer esses trabalhos [pausa] do aluno apresentar [pausa] é [pausa] falar sobre a sua crença é, antes tinham que fazer um preparo com eles mostrando quem é o cidadão, as questões éticas, os valores, que os meus valores da minha religião, não que é melhor ou pior, mas que é diferente da religião muçulmana, por exemplo, a islâmica, ele tem todo um dogma, ele tem todo é [pausa], os preceitos, que para nos parece estranho, não comer carne é [pausa], usar aquele véu, então eu antes fazia essa preparação, mostrando essa formação ética, que é importante, que cada cidadão ter o direito de ser respeitado e respeitar os outros, ai a partir desse momento que a gente faz essa formação, que faz esse trabalho ético, ai as aulas de Ed R flui de uma maneira tranquila, mesmo sendo com crianças ou adolescentes.

No fragmento abaixo, o professor 1 parece iniciar sua fala concordando com Lipovetsky sobre o alargamento do sentimento de pertencimento, de fazer parte de um todo, de ser “cidadão do mundo” como afirmou Schiller. Este sentimento se identifica com um ideal ético e liberal e considera o amor pela humanidade superior ao amor pela cidade, pelo local, regional. A valorização da família e do modelo ideal construído ao longo de uma tradição cristã reforçada pela religião institucionalizada.

(...) como professora a gente percebe essa formação religiosa, normalmente quem não tem desenvolvida essa formação religiosa que tem uma família, que tem os valores a ética, a cidadania cristã (...).

(...) olha a quantidade de pais separados que existem hoje, quando eu estudava 5ª e 6ª série, quando tinha uma [ênfase na palavra] criança que os pais eram separados, quando levantava o dedo uma pessoa, todo mundo ficava [pausa]: - Nossa, fulano, filho de pais separados! Então a gente ficava assustada, hoje é o contrário: - “Quem os pais são casados?” Quem levanta a mão? Só os meus [a professora faz referencia a seus próprios filhos], o resto todos já se separaram, né então a gente percebe [pausa] que a família tem que ter a base, mas não [pausa] não [pausa] é apenas uma questão de ser ou não ser separados porque tem famílias que são unidas, mas são individualistas, são consumistas, então a [pausa] a formação religiosa precisa prevalecer!

Professor 2 defende por um lado a diversidade, mas por outro, a experiência transcendente pessoal é necessária ao professor para ensinar ER abaixo. Para ele é o indivíduo que dá sentido aos valores, Na visão Lipovetsky, instauram-se as sociedades pós-moralistas com uma ética “sem obrigação nem sanção”. Segundo o autor, a ética é uma das manifestações exemplares desta cultura democrática, que não exigem sacrifícios do indivíduo, nem deveres, mas reconciliam coração com prazer, virtude com

interesse e qualidade de vida presente com os imperativos do futuro (LIPOVETSKY, 2004).

E o professor de ER deve ter vivência religiosa? Ou ele tem que ser ateu? Ou melhor, professor de ER pode ser ateu? Partindo da perspectiva de que o ER ele estuda o fenômeno religioso, que está presente aí [pausa], a dimensão [pausa], o respeito à diversidade, dos valores e [pausa] da diversidade dos valores e da vivência do transcendente [pausa] eu acho que [pausa] é meio complicado para o professor despertar para o transcendente, que é um dos objetivos do ER, de acordo com os estudos do FONAPER, que é o fórum do ER [pausa] permanente, ele pode ser um [pausa] talvez um puro [pausa] um puro especialista na história das religiões, mas professores que despertem pra diversidade, talvez ele consiga, que desperta para os valores talvez ele consiga, mas a vivência do transcendente [pausa] talvez não porque ele não professa nenhuma fé. Com isso a gente não quer dizer que a pessoa vá catequizar [pausa], então ele pode muito bem trabalhar o ER, mas não deixando que a fé dele interfira nas suas aulas.

Abaixo o entrevistado parte da premissa que concebe o individualismo como um traço negativo de comportamento e afirma que o ER, se adequadamente conduzido, promove a valorização da alteridade.

(...) as aulas de ER podem contribuir sim p uma educação da alteridade, não do individualismo, ou seja, eu aprender nas aulas de ER, eu aprender que o mais importante não sou eu primeiro, mais importante eu me abrir para o outro, alteridade né, eu perceber o outro a minha volta, hoje o mundo muito individualista e consumista, dificilmente, é, as pessoas param pra pensar nisso e talvez as aulas de ER sejam um espaço para isso, para [pausa], para que as pessoas se vejam e se descubram pessoas de alteridade, pense primeiro no outro, no que está fora dele e que valorize muito mais o ser o que o ter, descartando [pausa], o que for supérfluo, deixando o consumismo de lado e valorizando a pessoa em si.

O professor 3 em alguns momentos da sua fala deixa claro que não se deve misturar convicção pessoal e o trabalho em sala de aula, porém não é o que fica claro nesse trecho, pois fica nítido seu desejo por trabalhar a fé crista. Ao final fica notório um discurso conformista, o discurso do ER como um descompromisso tolerável mais do que um espaço de disputa religiosa.

(...) como professora [pausa], como professora eu vejo que a formação religiosa ela é muito técnica, né eu tô na escola eu vou trabalhar com meus alunos, mas eu vou trabalhar algo técnico, não vou trabalhar com meus alunos princípios de fé, vou trabalhar cientificamente, você entendeu como eu entendo, porque a partir do momento, que eu tô em uma instituição secular, que não deixa de ser científica porque é o conhecimento das ciências né, eu vou ter que trabalhar isso, infelizmente dando uma formação técnica, não cristã né.

Em vários momentos da entrevista do professor 5 seus conflitos entre o espaço público versus o espaço privado da religião emergem. Aqui o engajamento religioso é visto como um desvio do comportamento do professor em sala. Para nós também fica evidente sua consonância com o pensamento de Lipovetsky sobre a particularização da religião. O professor 5 ao ser questionado sobre sua atuação em sala evidencia sua visão privada de religião, e não mais uma regra única para todos os indivíduos, ao afirmar que ter um discurso parcial, neutro de regras de fé deve ser um posicionamento do religioso, evidenciando que a fé passou para a esfera privada.

É difícil [pausa] é difícil em determinados assuntos você separar “o professor”, meramente “o professor” e você deixar de ser um militante um praticante...daquela doutrina religiosa que você segue [pausa] então você é constantemente policiado...você tem que ter esse policiamento, porque se não você acaba se perdendo e acaba tentando assim [pausa] justificar porque que a sua crença defende aquele ponto de vista [pausa] você acaba passando isso para o aluno [pausa] e ele entre aspas acaba obrigando ao aluno, dizendo que seu ponto de vista enquanto militante e não enquanto professor, mas enquanto militante o seu ponto de vista esta certo. Isso deve estar no engajamento religioso que a gente [pausa] traz [pausa] que muita gente pratica, então agente tem que tá o tempo todo se policiando nesse sentido.

Professor 6 parece concordar com professor 5. “O pesquisador deve, portanto, tentar aproximar-se ao máximo da compreensão que o fiel tem de sua religião, pois somente assim ele conseguirá oferecer uma visão crítica e totalizante do objeto estudado” (OLIVEIRA, 2010: 202).

(...) Eu procurava focar essa questão do estudo do sagrado na formação do indivíduo, primeiro uma pesquisa prévia é [pausa] da frequência desses alunos a uma formação cristã, a uma formação religiosa pra ter sempre o cuidado de não abordar o individual e sim o coletivo.

Professor 5 manifesta posição de respeito à diversidade, num discurso de convivência plural em que o tema religião não é mencionando, porém no parágrafo seguinte há uma clara contradição com o fragmento anterior, pois nesse segundo trecho selecionado, logo abaixo, fica evidente sua noção pessoal de sagrado, especificamente católica.

(...) quando se envolve a questão da fé religiosa dentro do espaço público, eu creio assim que a gente deveria muito mais trabalhar questões de respeito, de valorização, de [pausa] comportamentos em si [pausa] neste sentido [pausa] de [pausa] é [pausa] como é que eu colocaria [pausa] no sentido de convivência com o outro, de saber qual é o seu lugar, de respeitar o outro, saber quais são os seus valores (...).

(...) Por exemplo, o catolicismo, dentro do catolicismo nos temos os sete dons do espírito santo, e esses sete dons é justamente as ciências, é o conhecimento científico, então você tem que saber trabalhar neste

sentido com o aluno e não colocar como coisas impossíveis, totalmente diferentes, porque não são (...).

Professor 8 em vários trechos destaca sua pertença religiosa, como percebemos acima, mas ao final desse único trecho confirmar a perda da força da integração e plausibilidade que a instituição ofereceu por muito tempo ao indivíduo.

Eu vejo assim, que uma pessoa que relaciona tudo isso é uma pessoa desestabilizada, sem segurança naquilo que ela confessa naquilo que ela acredita, porque ela vai na onda dos outros, naquilo que os outros estão falando é fazendo. Porque a religião é realmente algo pessoal, que você acredita e estabelece pra si.

Os demais professores parecem defender a mesma ideia sobre a importância do estudo do sagrado, sempre relacionando sempre ao fato natural, como constituinte da dimensão humana. Abaixo selecionamos alguns trechos que nos parece manifestar mais claramente traços de tradicionalismo religioso em choque/ diálogo com os tempos atuais de pluralidade e fragmentação religiosa em que o indivíduo é colocado diante de vários códigos culturais e convidado a consumir.

No trecho abaixo, o professor 3 se contradiz quando afirma que não mistura fé pessoal e ER na escola, evidenciando por um lado a tentativa de trabalhar de uma forma neutra e por outro, talvez o mais marcante, a evidencia de sua pertença religiosa ou ainda uma necessidade de identificação.

(...) esses princípios que eu creio, é [pausa] eu procuro me afastar do que eu creio para trabalhar tão somente o que eu elaborei para ser trabalhado né, [pausa] em sala de aula, [pausa] fenômeno religioso e vivencia religiosa cada um tem seu perfil né!

(...) influencia e não influencia ao mesmo tempo, influencia [pausa] a partir do momento em que o professor não sabe separar [pausa], até onde ele pode estar passando sua vivencia própria para os alunos, [pausa] eu acho que influencia assim oh, o professor ele pode [pausa] ele [pausa], alias, todo professor exerce um papel de autoridade e domínio sobre o aluno, isso é comum, né.

Professor 5, acredita que o ER não é mais responsável por modelar o caráter dos alunos em sala, porém boa parte dos professores, segundo professor 6 ainda acham que deve modelar. O professor de ER é até cobrado não só em sala, mas nos corredores, na escola de modo geral, enfatizando o quanto o ER ainda é referência de modelo religioso conflitando entre um ER escolar e a vivencia pessoal do professor.

(...) boa parte dos professores que não trabalham com religião acabam atribuindo a fé religiosa, ao ensino religioso como sendo responsável pelo comportamento dos alunos na escola, por exemplo, se questionam os valores, se questionam quando o aluno não respeita os pais, não respeita o professor (...).

(...) a maior parte dos professores acaba agregando a Ed R como sendo responsável pelo comportamento que o aluno trás de casa, então se ele aprende em casa [pausa] o comportamento religioso, ele tende a trazer esse comportamento para sala de aula e tende a ser aquele aluno responsável, aquele aluno que respeita o colega, respeita o professor,

respeita a escola como um todo, quando isso não acontece eles acabam justificando essa ausência da Ed R, porque boa parte das escolas hoje, a questão da fé religiosa já é [pausa] não é mais obrigatória, já é opcional, o aluno não é obrigado mais a fazer a disciplina de Ed R (...).

Embora o professor 6, durante toda entrevista procura omitir-se de uma resposta objetiva sobre o conteúdo do ER, sempre defendendo um trabalho plural, envolvendo todas religiões e até criticando o engajamento religioso, em dado momento da entrevista faz referencia a “parábolas” da Bíblia, confirmando assim seu pertencimento religioso, contradizendo todo seu esforço anterior.

Já, já aconteceu casos de, de briga e eu estar [pausa] eu tinha uma pasta de CDs de parábolas ai falei: - Vamos ouvir essa parábola! Será o quê que tem a ver com essa briga? Ai eles ouviam e ficavam quietinhos sabe [pausa] e eles começavam [pausa] eles começavam eles mesmos a concluir: -ah professora porque também [pausa] por que isso [pausa] ai eles começam a falar, porque você tem que trabalhar do real para a realidade, senão eles não se interessam pelo tema religioso, você tem que acabar não [hesitação] você tem que tá trazendo as questões do meio social dele, exemplificando o religioso senão não tem interesse.

Professor 8 defende por um lado formação especificamente bíblica, talvez por ser escola confessional, mais adiante se contradiz dizendo que não leva para o pessoal.

(...) Tem muitos alunos que perguntam assim, ficam perguntando, mas a gente responde de maneira bem objetiva, sem puxar pra religião X ou Y(...).

(...) O aluno precisa ter a orientação bíblica né, pra formação dele, porque a Bíblia é a base, e todo mundo precisa disso (...).

(...) a pessoa que tem uma educação religiosa e a base dela é o ensino da Bíblia (...).

(...) A gente como professor cristão temos que responder a tudo isso baseado no conhecimento da palavra de Deus, que o homem é criação de Deus (...).

Por hora somos levados a verificar o desaparecimento de uma distinção clara da esfera especificamente religiosa e outras esferas da vida em sociedade. Ao descrever seu trabalho em sala de aula, a individualidade religiosa institucional oscila ora em um notório pertencimento religioso, ora em uma fala muito ampla e plural, com um código de ética visivelmente aberto.

Assim, diante dos limites da modernidade plural, alusões ao conhecimento tradicional não são fáceis de manter, por isso constantemente percebemos o dúbio posicionamento dos professores, que hora tem a modernidade como referência, mas por outro lado mantém as tradições por perto - ainda que sejam referencias culturais.

Conclusão

Especificamente no contexto mato-grossense podemos falar de uma transfiguração da esfera religiosa, em que o indivíduo, ao romper com a visão

totalizante de mundo e abrir-se para a consagração da escolha entre códigos culturais contraditórios como regra social. O indivíduo, depois de ter reconfigurado seu referencial de valores e objetivos que a religião por muito tempo lhe ofereceu, encontra agora num mundo sem fronteiras, sem traços concretos, sua identidade, seu estilo, seu sentido e valores. É, sobretudo, na sociedade de mercado que irá construir seu sistema de valores, redefinimos os domínios da vida social e cultural.

Na realidade de Mato Grosso, percebemos o cuiabano, ao seu próprio tempo e modo, reelaborando essas trocas simbólicas culturais globais, sem perder suas referências locais.

O resultado dessas negociações, quanto à noção de religião institucionalizada, fomos procurar no discurso do professor de ER, que para a presente pesquisa tornou-se central como definidores da identidade pedagógica da disciplina em Mato Grosso. Temos consciência de que ao trabalhar com o discurso dos professores estamos dando conta de apenas parte do trabalho no qual propomos: definir a experiência religiosa nos tempos atuais, porém, se esse trabalho não dá conta da totalidade da empreitada isso se deve muito mais ao calibre da tarefa, procuramos oferecer ao leitor um olhar, partindo da perspectiva do professor, talvez outro(s) olhar(es) seja tarefa para outro momento na nossa vida acadêmica.

O lugar que a religião ocupa na sua vida não mudou, mas transfigurou-se. Se antes dessa abertura a noção de religião que se tinha no Estado era de um nítido referencial católico, agora o quadro é bem mais flexível, pois diante do multiculturalismo que estamos vivendo, não é mais possível para uma única religião manter sua especificidade doutrinal, moral, disciplinar, foi o que notamos ao questionar os professores quanto à importância de se estudar religião. Muito mais do que um discurso ligado a uma referência fixa de instituição, seus posicionamentos percorreram o principal aspecto da hipermodernidade, que é o da fluidez, fragmentação religiosa e do diálogo com outras culturas, em última instância, o que a maioria dos professores responderam quanto à importância de se ensinar religião hoje foi principalmente baseado na sua “fé individualista”, onde o seu campo de interpretação pessoal seriam os limites para o campo do universo espiritual, sendo assim o ER refém do que o professor ensina.

Nesse contexto o professor de ER é chamado cada vez mais a depender de si mesmo na eleição dos valores necessários ao desempenho dos variados papéis sociais que passam a ser deles requeridos, baseado nas diversas escolhas cada vez mais amplas que a vida social lhe oferece como modelos alternativos de conduta, traçando assim sua própria orientação. Embora tenhamos verificado que esse ER praticado pelos professores em sala de aula continue permeado por uma orientação confessional, reafirmando uma identidade religiosa específica e confirmando componentes de religiosidade tradicional, sobretudo a moral cristã.

Referências Bibliográficas

CHAMPION, Françoise. *Religiosidade fluuante, ecretismo e sincretismos*. In: FIGUEIREDO, Anísia de P. *Ensino religioso: perspectivas pedagógicas*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.

FRANCISCO, Adilson José. *Educação e Modernidade: os salesianos em Mato Grosso 1894-1919*. Cuiabá-MT: Entrelinhas, 2010.

GALETTI, L. *Nos confins da civilização*. 2000. Campo Grande: EdUFMT.

GIUMBELLI, Emerson. *O fim da religião: Dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França*, São Paulo, Attar, 2002.

JUNQUEIRA, Sergio Rogério Azevedo/ OLIVEIRA, Lilian Blank (orgs.). *O Ensino religioso: memória e perspectivas*. Curitiba: Champagnat, 2005.

LIPOVETSKY, Gilles. *Os tempos Hipermodernos*. São Paulo: Barcarolla, 2004, p. 49-103.

_____. *A felicidade paradoxal: ensaio sobre uma sociedade de hiperconsumo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. *A Cultura-Mundo: resposta a uma sociedade desorientada/ Gilles Lipovetski e Jean Serroy*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

RORTY, Richard; VATTIMO, Gianni; ZABALA, Santiago (org.). *O futuro da Religião: solidariedade, caridade e ironia*. [2004]. Trad. port. Eliana Aguiar e Paulo Ghiraldelli, Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2006.

THOMPSON, Paul. *A voz do passado: história oral*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

VATTIMO, Gianni. *Depois da cristandade: por um cristianismo não religioso*. Rio de Janeiro: Record, 2004.

VATTIMO, Gianni. *O fim da Modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. 2. ed. – São Paulo: Martins Fontes, 2007.

7) TRADICIONALISMO CATÓLICO, ESPAÇO PÚBLICO E DIREITOS DE MINORIAS: A ‘GUERRA CULTURAL’ DO PADRE PAULO RICARDO

Emerson José Sena da Silveira. Doutor em Ciência da Religião (UFJF). Professor (PPCIR-UFJF). E-mail: emerson.silveira@ufjf.edu.br

Dayana Dar’C Silva da Silveira. Mestranda em Ciência da Religião (PPCIR-UFJF). Bolsista CAPES. E-mail: darc.dayana@yahoo.com.br

Resumo

Pretende-se, com esta comunicação, analisar os discursos públicos do Padre Paulo Ricardo, destacada liderança conservadora que emergiu no seio da Comunidade Carismática Canção Nova (Igreja Católica). Os discursos estão disponibilizados em mídia (encontram-se espalhados pelas redes sociais como o Youtube e Portal da Comunidade Canção Nova) e tem alcançado repercussão devida a intensa atividade lobista desta liderança junto a parlamentares evangélicos e católicos no Congresso Nacional. O padre Paulo Ricardo, ligado a Comunidade Canção Nova, que possui hoje uma grande estrutura social, de mídia e educação, representa a face pública de um segmento considerável de católicos tradicionalistas incomodados com as profundas transformações sociais e religiosas, a emergência dos direitos de minorias as mudanças. Analisar as formas como essa discursividade de constrói e repercute é fundamental para compreender a constituição do tradicionalismo católico contemporâneo.

INTRODUÇÃO

A voz e a presença dos segmentos tradicionalistas católicos na vida pública brasileira é um fato constante e recorrente. Muitos grupos e segmentos pretenderam (e ainda pretendem) defender os valores tradicionais da Igreja, a Nação e Família brasileiras contra supostas ameaças externas (comunismo, relativismo, marxismo cultural, Ongs internacionais) e internas (liberalismo, teologia da libertação, Cebes e outros).

A Igreja Católica que adentrou o século XX caracterizou-se, principalmente, por uma forte re-centralização. Esse processo sucedeu-se durante todo o século XIX, definindo-se por diversos sinais: a luta pela manutenção do poder temporal, a tentativa de barrar o influxo das ideias modernas no catolicismo, a pressão sobre legisladores e políticos para a obtenção de perspectivas favoráveis, entre outros. Com o advento de um Estado laico pela nova carta constitucional de 1892, as altas esferas eclesiásticas viram a necessidade de empreender diversas estratégias para “recatolicizar” o Estado e a sociedade, buscando influenciar as decisões políticas e sociais por meio da formação de uma elite intelectual católica. Durante esse período, e em anos anteriores, a Igreja angariou para seus quadros, pessoas importantes figuras do laicato pertencentes à classe média e à elite brasileira. Estritamente sob o controle da hierarquia eclesiástica, surgiram movimentos leigos que mobilizavam milhares de pessoas por todo o País. De grande destaque e influência foi o Centro Dom Vital e sua revista *A Ordem*. Além de seu fundador, Jackson de Figueiredo, o grupo reuniu vários intelectuais católicos, alguns deles como Plínio Corrêa de Oliveira, fundadores de poderosos grupos tradicionalistas, como a TFP (Tradição, Família e Propriedade). O Centro foi fundado em 1922 com o intuito de, por meio da apologia da fé, defender a Igreja contra o liberalismo, o comunismo e o protestantismo (MOURA, 1978; ANTOINE, 1980).

De fato, com a ruptura do Regime de Padroado, as movimentações desses grupos aqui chamados de tradicionalistas, intensificou-se já que a unidade simbólica e social entre Nação Governo e Igreja Católica desfez-se. O momento que marca o início

da reação católica frente aos desafios da nova configuração política e cultural brasileira foi a promulgação, em 1916, da Carta Pastoral de D. Sebastião Leme, arcebispo de Olinda e Recife. A pastoral fazia parte de um ciclo que se delineava desde a origem da República Brasileira, quando a Igreja Católica reuniu suas forças para consolidar reformas internas, como o recrutamento de novos membros estrangeiros para as ordens religiosas, a criação de novas dioceses e a consolidação de um discurso e ação homogêneos (LIMA, 1943).

O caminho a ser seguido, deveria ser a organização e unificação de grupos de pressão a fim de exigir do governo republicano posições favoráveis. A grande meta e o dispendioso esforço para D. Leme e do episcopado brasileiro, deveria ser o de penetrar nas principais instituições sociais a fim de imbuí-las do espírito católico. Nota-se que a estratégia da Igreja Católica visava, em primeiro lugar, as elites culturais e sociais. Na visão eclesial, era, por exemplo, “estabelecendo uma rede importante de colégios em todo o país que a Igreja conta em cristianizar as elites, para que estas por sua vez ‘cristianizem’ o povo, o Estado, a Legislação” (BEOZZO, 1984, p. 280). Esse período é chamado de *restauração católica*, expressão utilizada pelos bispos brasileiros, em referência ao lema do pontificado de Pio XI (“Restaurar todas as coisas em Cristo”). (AZZI, 1994). O ponto principal da restauração era o esforço para que a fé católica voltasse a ser um dos elementos constitutivos da sociedade brasileira. Essa era a ideia que se disseminava e dominava os círculos católicos do Brasil: fazer dele uma nação orientada por valores cristãos. Alguns fatos simbólicos exemplificam o período, como a instituição pelo papa Pio XI, em 1925, da Festa de Cristo-Rei, a proclamação de Nossa Senhora Aparecida Conceição a padroeira oficial do Brasil, em 1930, e a inauguração do Cristo Redentor no Corcovado, em 1931, junto com o Presidente Getúlio Vargas, ministros de Estado e milhares de “cidadãos católicos”.

Portanto, intelectuais, lideranças e grupos religiosos católicos participaram das movimentações da Igreja Católica pelo espaço público no Brasil Republicano, organizando discursos, campanhas, passeatas e muitas outras formas de intervenção (participação e articulações políticas junto às autoridades estatais). Assim, entre o início da República e a contemporaneidade, houve a formação de muitos grupos de defesa da *restauração católica* e de defesa da família, entre os quais a TFP (Sociedade Brasileira de Defesa da Tradição, Família e Propriedade) e os Arazos do Evangelho. A maior parte desses grupos é bem articulada, detém ou detiveram poder financeiro, imóveis, investindo em meios de comunicação (jornais, revistas e, atualmente, em redes sociais eletrônicas).

Todavia, as movimentações reativas, as estratégias de pressão e ações como influência do pentecostalismo e neopentecostalismo (carismatismo católico, catolicismo midiático, padres cantores etc.) não detiveram a curva descendente do catolicismo professado como religião, ainda que este seja portador de enormes sincretismos (com religiões de matriz africana) e variedades internas (comunidades eclesiais de base, pastorais sociais, renovação carismática católica etc.). (CAMURÇA, 2009; 2011).

Assim, de 90%, em 1910, o catolicismo como religião professada e identidade religiosa no Brasil, caiu para menos de 68% em 2010. Em contrapartida, a presença dos evangélicos, em especial os pentecostais e neopentecostais, está em curva ascendente, sendo de quase nada em 1900, em 1910, até 22% em 2010. Um século de muitas lutas religiosas e transformações culturais e sociais (TEIXEIRA; MENEZES, 2014).

Nesse sentido, a estratégia de enfrentamento e restauração, exercida nos espaços políticos e públicos, somada à aliança tática e pontual com outros grupos religiosos (evangélicos e kardecistas) em torno de temas como a campanha antiaborto e

autoridades do Estado caracteriza, a posição do catolicismo romano conservador na sociedade brasileira.

A atuação de grupos tradicionalistas não cessou de acontecer e hoje ocorre de diversas formas, em especial nas mídias eletrônicas, embora as lideranças sacerdotais sejam importantes. Por isso, as lideranças tradicionalistas católicas contemporâneas têm sofisticado seu discurso, com o uso de novas categorias como “guerra cultural” e é sobre esse aspecto que este artigo pretende refletir.

O conceito de “guerra cultural” foi cunhado no âmbito do embate entre perspectivas religiosas fundamentalistas e as perspectivas culturais modernas e liberais nos EUA, mas pode-se entendê-lo de forma ampla, como uma batalha semântica (HUNTER, 1991). Em outras palavras, é uma disputa pela linguagem enquanto modo de dizer e narrar fenômenos e eventos cruciais às relações entre sociedade, pessoas, grupos e aparelhos governamentais e religiosos.

Por isso, dentre toda a diversidade de grupos e lideranças tradicionalistas católicos antigos e contemporâneos, é possível identificar um eixo narrativo recorrente que agrupa duas ideias básicas: a defesa da família e a promoção dos valores tradicionais (a boa moral e os bons costumes cristãos).

Assim, partindo da análise das falas públicas, foi escolhida uma dessas lideranças, Padre Paulo Ricardo, ligado à poderosa comunidade católico-carismática Canção Nova e algumas de suas falas públicas, em especial seu depoimento dado à Câmara dos Deputados em 2013, todos disponíveis em alguns canais de mídia (Youtube, Portal da Comunidade Canção Nova, blogs e outros).

Como hipótese básica, argumenta-se que o discurso tradicionalista católico mudou ao longo do tempo desenvolvendo vocabulário e estratégias de restauração novas, porém, há limites relativos ao manejo dos vocábulos e das lutas semânticas contra as mudanças socioculturais vividas pela sociedade brasileira.

Semântica tradicionalista-conservadora e comunidades carismáticas

Os discursos do sacerdote Paulo Ricardo alcançaram grande repercussão em muitos grupos católicos e evangélicos devido a sua intensa atividade antiaborto, anticasamento gay e em defesa da família tradicional tanto junto a parlamentares evangélicos e católicos no Congresso Nacional quanto nas mídias eletrônicas e impressas.

O sacerdote é ligado a Comunidade Canção Nova, uma agremiação que possui uma grande estrutura social, de mídia e educação, e representa a reemergência pública de um segmento considerável de católicos tradicionalistas incomodados com as profundas transformações sociais e religiosas, a emergência dos direitos de minorias as mudanças.

Nesse sentido, a hipótese desta comunicação é que essa discursividade constrói um tradicionalismo católico contemporâneo, mais como síntese entre ideias antigas (valores “eternos” defendidos pela Igreja Católica) e novas cargas semânticas (ênfase em vocabulários específicos) do que como uma simples reação (reativo).

Os valores “eternos” estão enfeixados em torno de dois princípios, inegociáveis na visão tradicionalista-conservadora: uma verdade única como existência iniludível (Deus, Igreja, Revelação e Sagradas Escrituras) e a família heterossexual cristã como ordem natural (homem, mulher e filhos com papéis e funções naturais).

Na nova carga semântica do discurso católico, aqui chamada de tradicionalidade conservadora, o vínculo entre esses dois princípios é profundo e ontológico. Um sustenta o outro e um permite ao outro exercer domínio discursivo dos fatos,

fenômenos, grupos e ações sociais e, com isso, é construída uma teia fechada de interpretação, veiculada pela recusa de algumas palavras utilizadas por movimentos feministas e outros e a defesa de outras.

Por certo que não é apenas a coincidência entre esses dois princípios que nos permite falar de nova carga semântica, mas o raio de ação (o largo uso das mídias sociais eletrônicas), a absorção e releitura, tanto de fatos histórico-filosóficos (determinadas formas do comunismo e marxismo, por exemplo) e quanto de categorias analíticas como guerra e hegemonia cultural. Na verdade, pode-se dizer que há uma absorção seletiva, seguida de reinterpretação catolicizada de ideias gramscianas.¹⁰⁸

O discurso do padre, que apreende a noção de “jogos linguísticos” (relativo à ascensão da filosofia da linguagem), imprime um significado peculiar ao uso de determinado vocabulário. Para o sacerdote católico, o uso de palavras esconde projetos de dominação por meio do uso diretivo, dirigido e consciente de categorias linguísticas. A esse movimento dá-se o nome de “guerra cultural” contra a herança judaico-cristã. É essa a ideia central dos argumentos. Em torno dela, a ideia de verdade revelada e direito natural são manejadas, em diversas formas de combinação, mais ou menos explícitas.

Padre Paulo Ricardo como liderança tradicionalista emergente

O padre Paulo Ricardo de Azevedo Júnior pertence ao clero da Arquidiocese de Cuiabá (Mato Grosso), embora tenha nascido em Recife (Pernambuco) (1967). Em 1979, junto de sua família, foi para Cuiabá. Durante um ano (1983-1984), permaneceu como estudante de intercâmbio, concluindo o ensino médio em Michigan, EUA e manteve contato com livros e leituras de ambientes católicos conservadores norte-americanos.¹⁰⁹

Em 1985, ingressou no seminário e em 1992 foi ordenado sacerdote. Tem formação em filosofia e teologia por uma faculdade católica, tendo defendido o mestrado em direito canônico pela Pontifícia Universidade Gregoriana (Roma) no ano de 1993. Portanto, toda sua formação deu-se dentro de dois pontificados (João Paulo II e Bento XVI) extremamente ciosos em assinalar a relevância cultural do catolicismo e da Igreja Católica no mundo contemporâneo e ocidental, mas sem abrir mão de determinados princípios morais, os aludidos na introdução.

O padre pernambucano possui experiências de exercício pastoral-administrativo e de ensino em diversas faculdades e paróquias: vigário paroquial em Cuiabá, reitor do Seminário Cristo, secretário Geral do Sínodo Arquidiocesano de Cuiabá, professor de filosofia e psicologia nas faculdades de Filosofia e de Psicologia da Universidade Católica Dom Bosco, Instituto Regional de Teologia e o Studium Eclesiástico Dom Aquino Corrêa (Campo Grande e Cuiabá).

Atualmente é pároco em Várzea Grande (Mato Grosso) e realiza uma intensa utilização dos meios de comunicação, participando do Conselho Internacional de Catequese da Santa Sé (Congregação para o Clero) desde 2002. Por essas credenciais, percebe-se o quanto está envolvido nas engrenagens e modos de existência do catolicismo e da Igreja Católica.

¹⁰⁸ Os conceitos e ideias de Antônio Gramsci, destacada intelectual marxista, são relidos e reinterpretados de uma forma muito singular pelo Padre Ricardo e seu grupo de apoiadores e adeptos.

¹⁰⁹ Dados biográficos consultados no site da editora Ecclesiae. Link: <http://www.ecclesiae.com.br/sobre-o-site/autores/pe-paulo-ricardo-de-azevedo-junior.html>. Acesso em 05 de março de 2014.

Além dessas atividades, dedica-se a escrever livros, apresentar um programa semanal, chamado “Oitavo Dia”, pela Rede Canção Nova de Televisão e a atuar nas redes sociais mantendo uma conta no Twitter, um perfil no Facebook, um blog e uma página eletrônica.¹¹⁰

Todo esse conjunto de recursos é manejado e alimentado diária ou semanalmente por uma equipe (que assina as postagens de seu blog, por exemplo) ou pelo próprio sacerdote. Em todo esse conjunto, há links para o serviço de assinaturas eletrônico que envia automaticamente vídeos, postagens e propaganda para e-mails cadastrados. Esse conjunto de páginas e perfis conta com a simpatia, a julgar pela quantidade de comentários e curtidas, de milhares de internautas.

Por fim, há uma conta no Youtube, com mais de 350 vídeos contendo palestras, pregações e missas feitas pelo Padre Ricardo e outros vídeos com temáticas relativas aos valores católicos tradicionais.¹¹¹ O conjunto dessa produção possui, segundo números contidas na página do Youtube, mais de 8 milhões de visualizações, com 39 mil perfis pessoais inscritos.

O buscador Google, quando a expressão “Padre Paulo Ricardo” é digitada, levanta mais 500 mil ocorrências, entre notícias, vídeos, comentários, blogs e outros tipos de páginas eletrônicas. Pela magnitude da atuação do sacerdote e sua equipe, são necessárias algumas observações sobre essa arquitetura tradicionalista-conservadora.

Primeira, a constante atualização das postagens e vídeos, um procedimento essencial nas redes eletrônicas. Segunda, a padronização da apresentação biográfica e imagética: há um texto padrão e imagens do padre, vestido de batina preta e imagens da Praça de São Pedro e do interior da Basílica. Terceira, a presença de lema em latim inscrito em quase todos os vídeos da conta no Youtube, nas páginas eletrônicas (site e blog), conta no Twitter e perfil no Facebook: *Christo Nihil Praeponere* - A nada dar mais valor do que a Cristo. Inclusive, a equipe que ajuda o sacerdote a postar e atualizar o blog oficial autodenomina-se “Equipe Christo Nihil Praeponere”. Isso é chamado de “identidade visual” e é uma famosa estratégia de marketing, ensinada em faculdades e escolas de propaganda e marketing. Quarta: a multiplicação de perfis criados por “fiéis-fãs” no Facebook e Twitter. Quinta: muitos vídeos postados no Youtube vetam a inserção de comentários, dificultando a propagação de polêmicas e visibilização de comentários negativos. Sexta: cada vídeo possui um breve comentário explicativo, resumindo a ideia central da fala ou da conferência. Sétima: a maior parte do arcabouço dessa rede, segundo o que se pôde verificar, é recente, tendo entre quatro e dois anos de existência. Oitava: todas as postagens e atividades são autorreferentes, ou seja, as peças dessa imensa rede eletrônica fazem referências umas às outras, com uma enorme e diversificada gama crescente de vídeos, textos, livros, postagens, reportagens e entrevistas.

Toda a intensa atividade do padre Paulo Ricardo como professor, lobista junto a deputados católicos e evangélicos, pregador e palestrista está espelhada e espalhada nas redes sociais eletrônicas. Essa presença na internet, catapultada pela oportunidade de participar de eventos de massa e apresentar um programa de TV na Comunidade

¹¹⁰ Página eletrônica: <http://www.padrepauloricardo.org/>. A página oficial no facebook é: <https://www.facebook.com/padrepaulo> e conta com mais 340 mil pessoas que curtiram a página. No twitter, a conta é: https://twitter.com/padre_paulo, com 65 mil seguidores. Todas essas páginas foram acessadas em 05 de março de 2014, portanto, os números de seguidores e curtidores devem ser contextualizados por essa data.

¹¹¹ Endereço: <http://www.youtube.com/user/padrepauloricardo?feature=watch>. Data de acesso: 05 de março de 2014.

Canção Nova¹¹², é revertida, por sua vez, em apoio de grupos conservadores e em visibilidade junto às campanhas políticas no Congresso Nacional.

Essa luta do padre pela preeminência dos dois princípios, o da verdade religiosa (a verdadeira igreja, a verdade revelada) e a verdade natural (a família heterossexual) usando as missas, as palestras e as mídias eletrônicas, angariou tanto apoio quanto resistência, ambos entusiasmados, dentro e fora da Igreja Católica. Por exemplo, o Diário de Cuiabá, em sua versão online, publicou uma reportagem que ilustra as resistências à atuação do padre Paulo Ricardo, à começar pelo título: “*Padres pedem a bispo que Padre Paulo se cale. Em carta endereçada a arcebispo, 27 padres pedem que Padre Paulo Ricardo Azevedo seja proibido de pregar*”.¹¹³ O texto diz, no entanto, que houve apoio maciço, por parte de fiéis católicos, ao padre.

Por outro lado, pode-se destacar sua constante atuação no Congresso Nacional, junto aos políticos confessadamente católicos e evangélicos. Dentre os diversos exemplos, constata-se que em agosto de 2012, junto com outros padres e leigos, esteve no Senado Federal a fim de discutir as propostas de mudança para o novo Código Penal, além de participar da seção pública com o senador Pedro Taques (PDT-MT), Gim Argello, então líder do PTB e Renan Calheiros, líder do PMDB, entre outros.¹¹⁴ Essa mobilização se deu especificamente por conta da votação de propostas para o novo Código Penal, em especial aquelas que abriam a possibilidade de descriminalização do aborto, a liberação do uso de drogas consideradas ilícitas, entre outros.

Todas as controvérsias e mobilizações, amplamente divulgadas pela “mídia religiosa” (jornais e sites religiosos), angariam ao padre Paulo Ricardo exposição, prestígio e propaganda, e junto com isso, convites para visitas, pregações e celebrações de missa em paróquias e lugares pelo Brasil, entrevistas a blogs e jornais locais e regional, feito, obviamente, com anuência do bispo diocesano, Dom Milton Santos. Isso alimenta a própria rede midiática montada pelo sacerdote católico, bem como outras redes midiáticas religiosas de cunho tradicionalista-conservador (blogs e páginas eletrônicas de católicos e de evangélicos).

Enfim, os apoios recebidos de muitos fiéis católicos e evangélicos, bem como a desenvoltura pessoal e discursiva do sacerdote católico, retroalimenta seus perfis e páginas eletrônicas, num movimento contínuo. Mas isso é uma característica da relação entre o mundo da mídia e seus personagens que outros atores religiosos, evangélicos e católicos, souberam explorar em benefício de seus valores e campanhas culturais (CARRANZA, 2011).

A guerra cultural do Padre Paulo Ricardo contra as ameaças à família

Como a produção escrita e audiovisual do Padre Ricardo é enorme, este texto se concentrará com mais ênfase em uma de suas falas divulgadas em meio eletrônico e em três outras. A quase totalidade dos vídeos está no Youtube, na conta criada pelo sacerdote e equipe, referindo-se, em sua maioria, a aulas, palestras e depoimentos dados em seu programa de TV, na câmara dos deputados e outros locais públicos.

¹¹² Link de acesso a alguns programas: <http://tv.cancaonova.com/programas/oitavo-dia/>. Acesso em 05 de março de 2014. Pode-se acompanhar a programação da TV na internet por meio do seguinte link: <http://tv.cancaonova.com/tv-ao-vivo/>.

¹¹³ Conferir: <http://www.diariodecuiaba.com.br/detalhe.php?cod=408091>. Acesso em 05 de março de 2014.

¹¹⁴ Fonte da notícia: <http://www.bibliacatolica.com.br/blog/tag/senado-federal/#.UxhSnvldVQS>. Acesso: 05 de março de 2014. Observe-se que trata-se de um site de propaganda da fé católica.

Assim, será analisado o depoimento público dado à Comissão de Direitos Humanos e Minorias, presidida pelo pastor-deputado Marco Feliciano em meados de 2013. Esse vídeo sintetiza a arquitetura semântica do discurso tradicionalista-conservador e suas colunas “ideológicas” (a verdade revelada e o direito natural).

O vídeo do depoimento está assim referido: “A Família no centro da Política”.¹¹⁵ Nele, encontram-se as ideias em torno das quais as centenas pronunciamentos do padre Paulo Ricardo giram. Os outros vídeos que este texto analisará são: 1) “PLC 122: o projeto de destruição da família”¹¹⁶, 2) “A aliança política entre católicos e evangélicos”¹¹⁷ e 3) “Marxismo Cultural e Revolução Cultural: Visão Histórica”¹¹⁸, que abre uma série de conferências, fundamento “teórico” do discurso.

O tema central da campanha do padre é a família e o título do vídeo sugere que o eixo de luta política dos grupos tradicionalistas-conservadores é o modelo familiar heterossexual voltado para finalidade reprodutiva (no caso do catolicismo).

Na mesa da comissão, o padre trouxe uma imagem de Maria (“Senhora Aparecida”, Padroeira do Brasil), e ao fundo, havia a bandeira brasileira. Quiçá seja o eco da antiga ação eclesial católica de marcar no espaço público a equivalência entre catolicismo, cidadania e estado republicano.

O discurso de quase trinta minutos pode ser condensado em torno de algumas ideias centrais, entre as quais esta: o ataque geral e naturalizado no mundo ocidental, à família (no caso ao modelo judaico-cristão ocidental). Sob a ótica do clérigo católico, há um poderoso ataque cultural e que pode ser identificado, inclusive, no cinema de Hollywood: “as famílias não precisam ser como as tradicionais”.¹¹⁹

Haveria uma estratégia internacional, financiada por Ongs e Fundações internacionais (a Fundação Ford é citada), para introduzir um novo conceito gênero que substituiria a palavra sexo no campo da cultura (cinema, livros, arte) e da legislação. Há, “uma realidade que contém estratégia, objetos e agentes claros”. Segundo o padre Paulo Ricardo, é possível perceber essa trama em torno de alguns nódulos, historicamente datados.

No depoimento dado à comissão, o elenco das balizas histórico-culturais não é linear e está atrelado ao desejo, ou necessidade, de mostrar uma teleologia e uma linha articuladora e oculta, segunda o padre, de dominação ou hegemonia. Todavia, não é mais uma linha oculta, porque o sacerdote dedica-se a desvelá-la, embora para o mesmo a maioria da população brasileira está desinformada. De forma sintética, estariam unidas, por essa linha, as “ideólogas” da perspectiva de gênero (Judith Butler, Simone de Beauvoir e outras), as Conferências do Cairo e de Pequim, a ONU e o livro “A origem da propriedade privada, do Estado e da Família” de Engels.¹²⁰

Defendendo a ideia de sexo e papéis familiares tradicionais como natureza e direito, o discurso clerical destilado na comissão, “denuncia” (termo utilizado dezenas de vezes em outros vídeos) o conceito de gênero como uma estratégia de educar (principalmente as crianças) para a construção de uma “sexualidade versátil”, escolhida a bel-prazer dos indivíduos. A palavra bissexual é usada, mas o próprio padre diz que a mesma caiu em desuso, ascendendo o termo “sexualmente versátil”.

¹¹⁵ Todos os vídeos foram acessados em 05 de março de 2014. Conferir: http://www.youtube.com/watch?v=u_6oSGUpGD8.

¹¹⁶ Conferir: <http://www.youtube.com/watch?v=PMLyt2qdi-Q>.

¹¹⁷ Conferir: <http://www.youtube.com/watch?v=DZbmxRczuWQ>.

¹¹⁸ Conferir: <http://www.youtube.com/watch?v=PMLyt2qdi-Q>.

¹¹⁹ Na análise do vídeo, todos os trechos entre aspas são transcrições do discurso do padre Paulo Ricardo divulgados em vídeo.

¹²⁰ O padre Paulo Ricardo disse que o livro foi rascunhado por Karl Marx e escrito por Friedrich Engels.

A estratégia teria começado partir do marxismo, que veria na família a origem das desigualdades sociais, sendo necessária a revolução marxista. A “primeira propriedade privada é a mulher, pois o macho é proprietário”, diz o padre. De acordo com essa leitura tradicional-conservadora católica do marxismo e seu projeto de destruição da família tradicional, os papéis tradicionais de pai, mãe, esposo, esposa, pais e filhos deveriam ser abolidos porque são opressores, e significam, no fundo, um conceito burguês.

A partir desse ponto, o padre faz uma pirueta, salta quase 100 anos de filosofia da história (com suas diversas perspectivas teóricas) e critica a abordagem de gênero das feministas e mulheres contemporâneas engajadas na luta pelos direitos de gênero: elas “insistem sem parar que nós temos que ter uma perspectiva de gênero, porque a mulher ainda é ligada ao papel social tradicional, elas acusam a ditadura do biologismo”, dispara. A última frase revela que o padre rejeita a crítica filosófica à noção de direito e natureza fundados na perspectiva biológica.

Segundo o clérigo católico, as exemplificações do “projeto de dominação” (empreendido pelo marxismo cultural com ajuda da ONU e das Ongs Internacionais, construído desde fins os século XIX) são dadas em abundância. Usando como exemplo a Suécia e os socialistas, cita-se um casal de pedagogos, Myrdal, que advogava o caminho da igualdade de gênero a partir de uma educação que começasse logo nos primeiros anos da infância. No argumento tradicionalista-conservador do padre Paulo Ricardo, essa operação tinha como finalidade construir um novo padrão de gênero, uma sexualidade versátil, com a ideia de “montagem identitária” ao gosto e escolha das pessoas. Daí, outro salto no escuro dado pelo padre: no Brasil há projetos de escola integral que podem ser a ponta de lança dessa dominação caso não seja travada uma guerra, inclusive semântica, contra o uso de termos como gênero. Haveria inúmeros projetos de lei que introduzem a palavra gênero e isso poderia afetar a política educacional.

Ao fim do discurso, ele diz que essa batalha deve ser travada dentro da sociedade democrática e que as minorias, devem ser respeitadas. Aparentemente ousado diz que, dentro da democracia, se a sociedade brasileira quiser “destruir” a família tradicional, isso seria até aceitável, mas cobra “transparência” dos adversários porque a maioria do povo brasileira age de boa-fé e não sabe da “estratégia de dominação” em curso. O Padre Paulo Ricardo diz que se o povo soubesse não permitiria essa destruição, velada, mas eficaz. Finaliza o longo discurso ao dizer: “não estou aqui como padre, como católico, como pregador, mas como brasileiro” dedicando-me a defesa da família contra os “loucos e celerados”, pois do contrário a mais importante instituição do Mundo Ocidental será destruída.

No vídeo “A aliança política entre católicos e evangélicos”, com cerca de 50 minutos e 8 mil visualizações, o sacerdote propõe a aliança política entre católicos e evangélicos. São reconhecidas as diferenças doutrinárias, mas, apelando para uma coalizção em prol de um interesse maior: a luta contra e hegemonia do marxismo cultural que se alastra por todo o Brasil, pela legislação e pelas escolas. Afirma: “não se pode tolerar que as nossas escolas se tornem fábricas de destruição do patrimônio moral judaico-cristão. Por isso, católicos e evangélicos devem deixar de lado suas diferenças para trabalhar juntos pelo bem comum e pelas nossas famílias, antes que seja tarde demais.” E, dizendo respeitar o processo democrático, reduz toda ampla diversidade histórica e cultural dos diversos grupos de luta pelos direitos sociais de minorias à etiqueta de “bárbaros” de “língua bifurcada”. Estes usariam a “compaixão cristã” e pretendem fazer com que “nossa escola se tornem fábricas de pessoas versáteis

sexualmente” e, finaliza, dizendo, “rezo e peço a deus que saibamos deixar de lado as diferenças antes que seja tarde demais”.

A proposta de combate “santo” e a arquitetura do discurso contra-hegemônico são defendidas em outros dois vídeos: “PLC 122 (Projeto de Lei): o projeto de destruição da família” (50 minutos e 9 mil visualizações) e “Marxismo Cultural e Revolução Cultural: Visão Histórica” (58 minutos e 90 mil visualizações).

O primeiro vídeo, postado em 22 de novembro de 2013, tem como cenário, o programa que ele apresenta na TV Canção Nova, sendo o cenário composto por uma biblioteca, uma imagem de Nossa Senhora de Fátima e São Miguel Arcanjo. Com voz calma, ele tece o cenário de uma “dramática batalha”. Segundo ele, a redação original, chamada “lei da mordaca gay”, mudou, mas, a “malícia da lei continua, é grave, séria” e faria parte de um plano em três etapas, sendo a primeira etapa a mudança semântica com a introdução da palavra gênero na legislação, a segunda seria a votação da LDB e a terceira implantação gradual da orientação da ONU (a ideia de igualdade de gênero, padrões para a educação sexual etc.). O Senador Paulo Paim, relator da lei, “pegou” a lei, na visão do padre Paulo Ricardo, e introduziu “dentro dos dispositivos que punem o racismo e o preconceito”, as palavras gênero, igualdade e identidade de gênero, que são conceitos inventados na Conferência de Pequim. A partir disso, há longa digressão e são costuradas, dentro de uma trama oculta (para ele), a LDB (Lei de Diretrizes e Bases da Educação), as escolas de tempo integral e a ideologia de gênero. Por isso afirma: “não queremos que nossos filhos sejam educados para escolher” o sexo que querem ter, pois a maioria dos brasileiros acredita que se nasce homem ou mulher (segundo o padre). Por fim, haveria um processo de cerceamento e censura, pois não se permitiria que essas “perversões” sejam faladas em público.

O segundo vídeo, uma longa aula dada em 2013 para seminaristas e padres, é dedicado a demonstrar a base do marxismo cultural que é uma estratégia de dominação. Para chegar a essa “denúncia”, o padre Paulo Ricardo parte de Karl Marx, Friedrich Engels, passa pelos conceitos de Antônio Gramsci e chega ao plano contemporâneo de “destruição” do patrimônio moral judaico-cristão. O marxismo teria dado origem a duas correntes de revolução, a que defendia as armas e a que defendia a mudança a partir da impregnação cultural. A primeira corrente foi derrotada, sendo o Muro de Berlim o fato histórico mais importante que assinala essa derrota. Todavia, a segunda corrente tem sido vitoriosa. Para demonstrar esse raciocínio, ou malabarismo, o sacerdote católico articula dois pontos: a) as filosofias marxistas e de gênero, partindo do filósofo Hegel e da valorização do “negativo” (a antítese), visto como elemento de destruição e demoníaco, e, portanto de abertura para uma nova ordem (a síntese), obviamente contrária aos planos divinos e b) a mudança generalizada na legislação, com o reconhecimento dos direitos civis de casais homossexuais. Quanto a esse último dado, o padre chega a perguntar: “como se faz com que juristas aceitem reconhecendo os direitos dos casais homossexuais, como ele interpreta que família pode ser de dois homens [...] com direitos e que não podemos oprimir?”. Haveria, segundo o padre Paulo Ricardo, uma ação de destruição da família que usa o próprio cristianismo e seus conceitos de amor, perdão e misericórdia. Partindo de uma palestra de Bento XVI, que mencionava as “colunas” do Mundo Ocidental (o encontro cultural entre Atenas, Jerusalém e Roma), diz que “como o cristianismo está tão arraigado, é preciso tirar a força”, a partir das “guerras culturais”.

Com esse levantamento inicial, os elementos essenciais desta narrativa tradicionalista encontram-se mapeados. Assim, a seguir, serão alinhavadas algumas considerações relativas ao discurso tradicionalista-conservador.

CONCLUSÃO

A primeira observação é sobre os jogos linguísticos ou a batalha semântica que o clérigo diz travar. Ao acusar o “marxismo cultural”, personificado pela ONU e ONGs internacionais e pelo feminismo, de operarem uma dominação (com a substituição de palavras), o padre inventa um adversário e ao mesmo tempo reduz o espectro de combate a um elemento supostamente homogêneo, oposto ao patrimônio judaico-cristão. Essa redução é operada também quando o padre considera como elemento central desse patrimônio, apenas a família em sua configuração burguesa que emergiu ao longo do século XVII e XIX, entrando em crise em meados do século XX. Desconsidera-se que esse patrimônio muito transcende

Contudo, apesar de acusar o campo adversário de praticarem “guerra semântica”, o padre Paulo Ricardo emprega essa mesma “tática” quando nomeia autoras feministas, como Butler e Beauvoir, não como filósofas ou intelectuais, mas como “ideólogas do marxismo cultural”.

Os discursos tradicionalistas espelham, de forma enviesada, as tessituras das imensas transformações econômicas, culturais e sociais que o Mundo Ocidental e o Brasil têm vivido. A retórica da acusação pode ser lida como o sintoma de um estado sociocultural vivido pelo segmento católico conservador: a queda da hegemonia católica que arrastou também as algumas influências socioculturais exercidas sobre a sociedade, a legislação e a educação brasileiras.

Por isso, determinadas formas católicas de pensamento moral encontram-se enclausuradas em alguns setores da instituição católica. Por isso pode-se ler o discurso do clérigo tradicionalista tanto como sintoma da perda de hegemonia cultural da narrativa católica conservadora, quanto como uma batalha pela contra-hegemonia cultural católica. Nos discursos enfocados neste texto, emerge a oposição entre duas equações de termos, sendo uma verdadeira, e outra, uma impostura: de um lado, mulher-biologia-natureza-razão-igreja-família-patrimônio-moral judaico-cristã e de outro, gênero-construção social-cultura-irrazoável-versatilidade sexual-nova ordem mundial.

Mesmo dizendo que aceita as regras do regime democrático e da liberdade de expressão, os jogos linguísticos do padre são arriscados, pois o mesmo afirma que o “adversário”, no caso as feministas e todos os que estão nessa “coalização” hegemônica sob a batuta do “marxismo cultural”, não “jogam limpo” e escondem os “motivos” verdadeiros. Mas, ele, o padre investido de uma missão nobre a qual se dedica, sabe profundamente quais são os motivos e estratégias ocultas.

A questão da semântica e das guerras culturais é fundamental, e não apenas um modismo. Contudo, essa guerra cultural travada pelo catolicismo conservador nos EUA, Europa e na América Latina, é afetada e poderá sofrer uma inflexão, ou quiçá um recuo, no atual pontificado. Em uma entrevista dada ao *Corriere della Sera*, publicada no dia 5 de março (quarta-feira de cinzas), o Papa Francisco diz que nunca compreendeu a expressão 'valores inegociáveis'.¹²¹ O arquivamento dessa expressão representaria o armistício nas "guerras culturais" combatidas pela Igreja e pelo magistério papal no Ocidente, e em especial nos Estados Unidos, ao longo das últimas décadas. Uma expressão que nasce nos EUA dos anos 1960, assumida por um magistério católico que via nos fenômeno de liberalização social uma ruptura moral-cultural à qual era preciso reagir com uma verdadeira cruzada.

¹²¹ Conferir o artigo em: <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/528903-francisco-os-valores-inegociaveis-e-o-fim-de-1968-artigo-de-massimo-faggioli>. Acesso em 05 de março de 2014.

De fato, é preciso lembrar que o padre Paulo Ricardo estudou nos EUA e mimetizou a postura de “guerra cultural”. Seu discurso tradicionalista é tanto o fruto desse movimento católico norte-americano (agora globalizado), quanto a herança dos movimentos e associações do catolicismo conservador brasileiro dos anos 1920-1960. O fulcro dessa nova carga semântica é uma teologia da antimodernidade eurocêntrica e uma teologia política dos valores inegociáveis, reforçada pelo pensamento ratzingeriano a partir dos anos 1970. Contudo, resta saber como os líderes brasileiros dessas guerras culturais e seus discursos se comportarão diante das inflexões semânticas impressas pelo magistério papal de Francisco.

Por fim, a continuidade da investigação realizada aqui, deve seguir algumas direções, entre as quais a receptividade e influência desse discurso tradicionalista-conservador entre os católicos e evangélicos, bem como entre os atores políticos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANTOINE, Charles. **O integrismo brasileiro**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980.

AZZI, Riolando. **A neocristandade: um projeto restaurador**. São Paulo: Paulus, 1994.

BEOZZO, José Oscar. A Igreja entre a Revolução de 1930, o Estado Novo e a Redemocratização. In: FAUSTO, Boris. (org.). **História Geral da Civilização Brasileira** (tomo III). São Paulo: Difel, 1984.

CAMURÇA, M. A. Entre sincretismos e ‘guerras santas’: dinâmicas e linhas de força do campo religioso brasileiro. **REVISTA USP**, São Paulo, n.81, p. 173-185, março/maio 2009.

_____. Tradicionalismo e meios de comunicação de massa: o catolicismo midiático. In: CARRANZA, Brenda; MARIZ, Cecília; CAMURÇA, Marcelo. **Novas comunidades católicas: em busca do espaço pós-moderno**. Aparecida: Ideias & Letras, p. 59-78, 2011.

CARRANZA, Brenda. **Catolicismo midiático**. Aparecida: Ideias & Letras, 2011.

HUNTER, James Davison. **Culture Wars: The Struggle to Define America**, New York: Basic Books, 1992.

LIMA, Alceu Amoroso. **O Cardeal Leme: um depoimento**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1943.

MAINWARING, Scott. **Igreja católica e política no Brasil: 1916-1985**. São Paulo: Brasiliense, 1989.

MOURA, Odilão. **Ideias católicas no Brasil: direções do pensamento católico no Brasil no século XX**. São Paulo: Convívio, 1978.

PIERUCCI, Antônio Flávio. A Igreja católica: 1945-1970. In: FAUSTO, Boris (Org) **História geral da civilização brasileira: o Brasil Republicano**. Tomo III. São Paulo: DIFEL, p. 345-80, 1984.

TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (orgs.). Religiões em movimento. O Censo de 2010. Petrópolis Vozes: 2013.

1) A FILOSOFIA DA HISTÓRIA DE UM PONTO DE VISTA MESSIÂNICO: DE PAULO A AGAMBEN E DE VOLTA.

Pedro Lucas Dulci. Mestrando em Filosofia. Universidade Federal de Goiás (UFG).

E-mail: pedrolucas.dulci@gmail.com

Resumo

Existe contemporaneamente uma recuperação secularizada do pensamento do apóstolo Paulo por vários filósofos, juristas e pensadores não cristãos. Por esse motivo, uma série de pensadores hodiernos voltam-se para os escritos do apóstolo como fontes privilegiadas para se pensar a condição humana e a condição social contemporânea de uma forma muito frutífera. O que estes autores têm mostrado é que as Escrituras são uma fonte privilegiada na história dos sistemas de pensamento, bem como o pensamento de Paulo de importância fundamental. Uma das chaves de inteligibilidade utilizada por alguns filósofos contemporâneos é a concepção de tempo messiânico, igualmente oriunda dos escritos do apóstolo Paulo. Segundo o filósofo italiano Giorgio Agamben a melhor forma de descrever o tempo em que vivemos é aquela que o apóstolo dos gentios utiliza para se referir ao tempo que resta para a Igreja de Cristo. Neste sentido, a partir do conclave urgente de Slavoj Žižek sobre aos problemas sociais mais eminentes que nos atingem, uma forma adequada de pensar um modo de ação para este tempo que nos resta é voltar-se os olhos para outro conceito teológico: o de Igreja. O presente trabalho visa trabalhar algumas formas de existência característica da Igreja no pensamento de Paulo como paradigma privilegiado para pensar a teologia política contemporânea

Introdução

Existe contemporaneamente uma recuperação secularizada do pensamento do apóstolo Paulo por vários filósofos, juristas e pensadores não cristãos.¹²² Por esse motivo, uma série de pensadores hodiernos, voltam-se para os escritos de Paulo como fontes privilegiadas para se pensar a condição humana e a condição social contemporânea de uma forma muito frutífera – para além daquela visão tacanha da academia que tradicionalmente só conseguia enxergar a Bíblia como um livro mitológico sem importância para o pensamento. O que estes autores têm mostrado é que as Escrituras são uma fonte privilegiada na história dos sistemas de pensamento, bem como o pensamento de Paulo de importância fundamental.

Dentre estes pensadores, gostaríamos de chamar atenção de dois que ocuparam-se da temática do tempo messiânico a partir de um olhar paulino. O esloveno Slavoj Žižek e o italiano Giorgio Agamben. O primeiro há muito tem escrito sobre teologia política e o legado cristão para se pensar a contemporaneidade social. Contudo, para os nossos interesses imediatos, um livro recente se destaca: *Vivendo no fim dos tempos* (2010). Nele o filósofo desenvolve a tese de que estamos “em termos históricos, os ‘tempos interessantes’, [que sempre] foram períodos de inquietação, guerra e luta pelo poder em que milhões de inocentes sofrem as consequências” (ŽIŽEK, 2012, p. 291). Ou seja, estamos vivendo no fim dos tempos, de um ponto de vista histórico-social, em que

¹²² Quem parece sintetizar bem esta tendência contemporânea é o filósofo Alain Badiou quando diz: “Paulo não é, para mim, um apóstolo ou um santo. Eu não tenho a menor necessidade da Nova que ele declara ou do culto que lhe foi consagrado. Mas ele é uma figura subjetiva de importância fundamental”, isto porque, “para mim Paulo é um pensador-poeta do acontecimento e, ao mesmo tempo, aquele que pratica e enuncia atos constantes característicos do que se pode denominar a figura militante” (BADIOU, 2009, p. 7-8).

aproxima-se um ponto zero apocalíptico. Para o filósofo, “seus ‘quatro cavaleiros do Apocalipse’ são a crise ecológica, as consequências da revolução biogenética, os desequilíbrios do próprio sistema”, isto é, “(problemas de propriedade intelectual, a luta vindoura por matéria-prima, comida e água) e o crescimento explosivo das divisões e exclusões sociais” (2012, p. 11-12). Contudo, algo com que Žižek conclui seu texto a respeito de uma característica de viver em tempos assim, é que:

Nossa situação, portanto, é diametralmente oposta à dificuldades clássica do século XX, em que a esquerda sabia o que tinha de fazer (fundar a ditadura do proletariado, etc.), mas precisava esperar com paciência até que surgisse a oportunidade. Hoje, não sabemos o que fazer, mas temos de agora, porque as consequências da inação podem ser catastróficas. Temos de nos aventurar no abismo do novo em condições totalmente inadequadas; temos de reinventar aspectos do novo apenas para manter o que era bom no velho (educação, assistência médica, etc.). [...] Em resumo, nossa época pode ser caracterizada do mesmo modo como Stalin caracterizou a bomba atômica: não é para quem tem nervos fracos. O comunismo, hoje, não é o nome da solução, mas o nome do *problema*: o problema das *áreas comuns* em todas as suas dimensões [...] Seja qual for a solução, ela terá de resolver *esse* problema (2012, p. 362).

O que fica claro neste raciocínio de Žižek é que, embora a situação planetária não possa continuar como está, nenhuma das tradicionais áreas de ação política tem a menor e mais animadora proposta para desencadear algo de novo no mundo da vida. Comunismo já não é mais o nome da solução hoje, mas o nome daquilo que caracteriza a essência de todos os problemas que enfrentamos. Neste sentido, quem erguer para si a incumbência de responder as questões contemporâneas precisará dar conta de problemas desta natureza.

I. O tempo messiânico e o fim dos tempos

Justamente diante deste cenário de que estamos vivendo em um achatamento temporal característico do fim dos tempos, é que Giorgio Agamben identifica quem realmente precisa assumir um papel decisivo na contemporaneidade: a Igreja. Em uma conferência proferida à catedral de Notre-Dame, em Paris, em março de 2009 o filósofo nos diz o seguinte:

O tempo do Messias, como veremos, não é um período cronológico, mas sobretudo uma transformação qualitativa do tempo vivido. E, nesse tempo, algo como um atraso cronológico – como se diz de um trem que está atrasado – não é nem mesmo concebível. Exatamente como a experiência do tempo messiânico é tal que é impossível nela habitar, assim também algo como um atraso não pode se produzir. É isso que Paulo lembra aos tessalonicenses: “A respeito da época e do momento, não há necessidade, irmãos, de que vos escrevamos. Pois vós mesmos sabeis muito bem que o dia do Senhor vem como um ladrão de noite” (1Ts 5,1-2). “Vir (*erchetai*)” está no presente, justamente

como o Messias é chamado nos Evangelhos o “*ho erchomenos*”, aquele que vem, que não cessa de vir. Um filósofo do século XX, que tinha ouvido a lição de Paulo, repete do seu modo: “Cada instante é a porta estreita através da qual o Messias pode passar” (W. Benjamin) É, portanto, da estrutura desse tempo, que é o tempo do Messias como Paulo o descreve, que eu gostaria de tratar. Um primeiro mal-entendido que é preciso evitar com relação a isso é o de confundir o tempo e a mensagem messiânicos com o tempo e a mensagem apocalípticos. A apocalíptica se situa no último dia, o dia da cólera: vê o fim dos tempos e descreve aquilo que vê. O tempo que o Apóstolo vê, pelo contrário, não é o fim dos tempos. Se quiséssemos expressar com uma fórmula a diferença entre o messiânico e o apocalíptico, deveríamos dizer que o messiânico não é o fim dos tempos, mas o tempo do fim. Messiânico não é o fim dos tempos, mas a relação de cada instante, de cada *kairós*, com o fim dos tempos e com a eternidade. Assim, aquilo que interessa a Paulo não é o último dia, o instante no qual o tempo termina, mas sim o tempo que se contrai e que começa a acabar. Ou, se preferirmos, o tempo que resta entre o tempo e o seu fim (AGAMBEN, 2013, s/p.).

Se esta conferência não tivesse sido proferida antes da publicação do livro de Žižek, poderíamos dizer sem medo de errar que Agamben está se dirigindo diretamente ao filósofo esloveno. Mas este não é o caso. O que o italiano faz aqui é corrigir uma tendência recorrente, dentro e fora do pensamento cristão, de encarar o tempo messiânico como o tempo apocalíptico, ou o fim dos tempos. Não é isso que está em questão nos escritos de Paulo nem na proposta filosófica de Agamben. “Como podemos representar esse tempo?”, pergunta o filósofo. Bem, a resposta é: “viver no ‘tempo que resta’ ou viver o ‘tempo do fim’ só pode significar uma transformação radical da experiência e também da representação habitual do tempo”. Isto significa dizer que “não é mais a linha homogênea e infinita do tempo cronológico profano (representável, mas vazio de qualquer experiência), nem o instante pontual e da mesma forma impensável do seu fim” (AGAMBEN, 2013, s/p.). Ou seja, trata-se de formular uma nova imagem do tempo que está para além “de todas as intervenções e mudanças histórico-redentoras anteriores na extensão do tempo” (RIDDERBOS, 2004, p. 88), isto é, o *chronos* e do *kairos* gregos. Neste sentido, trata-se de uma transformação radical da existência:

É um tempo que pulsa dentro do tempo cronológico, que o trabalha e o transforma a partir de dentro. É, de um lado, o tempo que o tempo emprega para terminar; de outro, o tempo que nos resta, o tempo do qual precisamos para fazer o tempo terminar, para atingir a meta, para nos libertarmos da nossa representação ordinária do tempo. Enquanto esta última, enquanto tempo dentro do qual acreditamos estar, nos separa daquilo que somos e nos transforma em espectadores impotentes de nós mesmos, o tempo do Messias, ao contrário, enquanto tempo operativo (*kairós*) no qual compreendemos pela primeira vez o tempo (o *chronos*), é o tempo que nós mesmos somos. É claro que esse tempo não é um outro tempo, que teria o seu lugar em algum outro lugar improvável e venturo. É, pelo contrário, o único tempo real, o único tempo que

temos, e fazer experiência desse tempo implica em uma transformação integral de nós mesmos e do nosso modo de viver (AGAMBEN, 2013, s/p.).

Para justificar estas suas afirmações teológico-temporais, Agamben utiliza o texto bíblico de 1Coríntios 7.25-40 – que ele chama de: “uma passagem extraordinária, que é talvez a mais bela definição que ele deu da vida messiânica” (2013, s/p.). Segundo o filósofo, quando o apóstolo Paulo nos diz que “de agora em diante, aqueles que... vivam como se...” (v. 30-31), ele está explicando que “o sentido último da vocação messiânica é de ser a revogação de toda vocação. Justamente como o tempo messiânico transforma, a partir de dentro, o tempo cronológico, assim a vocação messiânica, graças ao ‘*hos me*’, ao ‘como se não’”, em outras palavras, “é a revogação de toda vocação, que muda e esvazia a partir de dentro toda experiência e toda condição factual para abri-la a um novo uso” (2013, s/p.).

Diante de tudo isto, fica ainda mais claro toda a relação escatológica que o apóstolo Paulo infere de uma simples pergunta da igreja local a respeito do casamento, virgindade, noivado e viuvez. No interior de seu pensamento, ainda que todas estas particularidades possam ser encaradas como vocações de Deus para seus filhos – como casamento, o celibato, etc. – elas, de forma alguma, podem sobrepujar a importância da vocação única e principal de todo discípulo de Cristo: a vocação messiânica. Acima de tudo, das “esposas... choro... felicidade... compras... coisas do mundo...” (v. 30-31), precisamos compreender que a vocação de viver no tempo messiânico é a revogação de toda a vocação – ou em um sentido mais abrandado, é a relativização de toda a vocação e condição pessoal. Pois todas as outras condições pessoais que não a vocação messiânica, fazem parte da “forma presente deste mundo [que] está passando” (v. 31).¹²³

Ou seja, quando o apóstolo descreve a postura da Igreja no mundo, ele nos fornece o paradigma das condições de existência de vivermos na plenitude dos tempos. Observe que não devemos confundir a plenitude dos tempos com o fim dos tempos, como sugeriu Žižek. Isto porque, não estamos vivendo as últimas coisas, mas sim as penúltimas coisas. Conforme sugere Agamben:

É um ponto importante, já que nos permite pensar corretamente essa relação entre as coisas últimas e as coisas penúltimas, que define a condição messiânica. Pode um cristão viver apenas de coisas últimas? Um grande teólogo protestante, Dietrich Bonhoeffer, denunciou a falsa alternativa entre radicalismo e compromisso, que parte, em ambos os casos, da separação clara entre as realidades últimas e as realidades penúltimas, isto é, aquelas que definem a nossa condição social e humana de todos os dias. Ora, como o tempo messiânico não é um outro tempo, mas sim uma transformação do tempo cronológico, assim viver as coisas últimas é, antes de tudo, viver de outro modo as coisas penúltimas. A verdadeira escatologia talvez não seja outra coisa

¹²³ Por tudo isso, podemos parafrasear as palavras do apóstolo Paulo da seguinte forma: “de agora em diante todos aqueles que são discípulos do Messias relativizem a importância de sua condição pessoal e do seu chamado particular no mundo. Aqueles que estão casados, envolvidos em negócios, utilizando as coisas desse mundo, vivam como se não estivessem ligados a estas coisas, pois todas estas dinâmicas, processos e condições existências fazem parte de uma forma de vida que está passando e chegando ao seu fim”.

que a transformação da experiência das coisas penúltimas. Já que as realidades últimas têm primeiro lugar dentre as penúltimas, estas – contra toda radicalismo – não podem ser simplesmente rejeitadas; mas – pela mesma razão e contra toda possibilidade de compromisso – as coisas penúltimas não podem ser consideradas como últimas. É com o verbo “*katargein*” – que não quer dizer “destruir”, mas sim tornar inoperante, literalmente “des-operar” – que Paulo expressa a relação entre o que é último e o que não é. A realidade última desativa, suspende e transforma a realidade penúltima, mas é, porém, no seu interior que ela entra em jogo inteiramente. Isso permite compreender a situação própria do Reino em Paulo. Ao contrário da corrente representação escatológica, deve ser lembrado que, para ele, o tempo do Messias não pode ser um tempo futuro. A expressão com a qual ele indica esse tempo é sempre “*ho nyn kairos*”, o tempo do agora. Como escreve em 2Cor 6,2: “[*Idou nyn*] Agora é o tempo favorável, agora é o dia da salvação!”. “*Paroikia*” e “*parousia*”, estada do estrangeiro e presença do Messias, têm a mesma estrutura que é expressada em grego com a preposição “para”: a de uma presença que distende o tempo, de um já que é também um não ainda, de um atraso que não é um adiamento para mais tarde, mas um descarte e uma disjunção dentro do presente, que nos permite compreender o tempo. Vê-se bem, portanto, que a experiência desse tempo não é algo que a Igreja possa escolher entre fazer ou não fazer. Não existe Igreja senão nesse tempo e por meio desse tempo (2013, s/p.).

Com estas palavras Agamben fornece-nos lentes privilegiadas para compreendermos não só o texto supracitado de 1Co 7, mas todo o pensamento do apóstolo Paulo que, segundo Herman Ridderbos, orbita em torno da concepção histórica do tempo escatológico da salvação iniciado pelo acontecimento-Cristo (cf. RIDDERBOS, 2004, p. 47). Para o apóstolo dos gentios, uma vez que o tempo messiânico é a transformação radical e qualitativa do tempo cronológico em que vivemos, viver o tempo que resta é viver de outro modo as coisas penúltimas, ou seja, todas as coisas que antecedem o verdadeiro fim dos tempos. A vida cristã em nossa condição social e humana de todos os dias, significa viver nosso casamento, comércio, utilização do mundo, de um modo inoperoso (cf. 1Co 7.25-40). Estas coisas já não estão em operação total, ou seja, não são nossa vocação principal, mas antes relativizam-se diante de nossa vocação messiânica de viver para a glória de Deus. Elas não são rejeitadas, como se não fossem importantes – como nos lembra Bonhoeffer falando a respeito dos radicalistas. Mas antes, são vistas a luz de um novo compromisso: não um compromisso nosso simplesmente com elas, mas com o Messias, que transforma nossa maneira de viver no mundo. Além disso, Agamben também nos mostra que, por excelência, este modo de vida messiânico só pode ser vivido pela Igreja. Não existe Igreja sem esta vocação.

II. A Igreja agindo nas coisas penúltimas contemporaneamente

Após esta reconstrução da argumentação de Agamben, podemos nos voltar àquilo que falamos no começo, a saber: a concepção histórico-escatológica do apóstolo Paulo tem potencialidade criativa não só para o ambiente cristão, mas também de um

pensamento teológico-político pungente. A demanda político-social que Žižek levantou em sua obra *Vivendo no fim dos tempos*, da necessidade de fornecermos uma resposta às demandas sociais mais urgentes que nos assolam contemporaneamente, só poderá originar-se em um pensamento que toma como pressupostos esta categorização paulina a respeito do tempo e da existência sob a vocação messiânica. Em síntese, um pensamento pungente para as questões hodiernas só poderá vir da vivência exaustiva da vocação das igrejas de Cristo. É da Igreja, e tão somente dela, que poderá vir as respostas honestas às questões honestas de nossa contemporaneidade. Como coloca mais uma vez Agamben:

O que há dessa experiência do tempo do Messias na Igreja de hoje? De fato, a referência às coisas últimas parece ter desaparecido do discurso da Igreja a tal ponto que se pôde dizer, não sem ironia, que a Igreja de Roma fechou o Escritório Escatológico. E é com ironia, sem dúvida ainda mais amarga, que um teólogo francês pôde escrever: “Esperava-se o Reino, e chegou a Igreja”. É uma imagem poderosa, sobre a qual devemos refletir. Considerando o que foi dito acima sobre a estrutura do tempo messiânico, é claro que não se trata de criticar a Igreja pelo seu compromisso em nome do radicalismo. Nem se trata, como fez o maior teólogo ortodoxo do século XIX, Fëdor Dostoevskyi, de apresentar a Igreja de Roma sob a figura do Grande Inquisidor. Trata-se de uma outra coisa, ou seja, da capacidade da Igreja de compreender o que Mateus 16,3 chama de sinais dos tempos, “*ta semeia ton kairon*”. Quais são esses sinais que o Evangelho opõe ao desejo vão de interpretar o aspecto do céu? Se a história é penúltima em referência ao Reino, este – viu-se acima – tem o seu lugar antes de tudo e acima tudo na história. Viver no tempo do Messias exige, portanto, a capacidade de ler os sinais da sua presença na história, de reconhecer no seu percurso o selo da economia da salvação. Aos olhos dos Padres – mas também para os filósofos que refletiram sobre a filosofia da história, que foi e continua sendo (também em Marx) uma disciplina essencialmente cristã –, a história se apresentava como um campo de tensões, percorrido por duas correntes opostas: a primeira – que Paulo, em uma célebre e enigmática passagem da Segunda Carta aos Tessalonicenses, chama de “*to catechon*” – que considera e diferencia sem parar o fim do mundo ao longo da linha do tempo cronológico, infinito e homogêneo; a outra que, colocando em tensão a origem e o fim, não cessa de interromper e levar o tempo a termo. Chamamos de lei ou de Estado a primeira polaridade, devotada à economia, ou seja, ao governo infinito do mundo; e chamamos de Messias ou de Igreja a segunda, cuja economia – a economia da salvação – é essencialmente finita. Uma comunidade humana não pode sobreviver se essas duas polaridades não estão copresentes, se não existe entre elas uma tensão e uma relação dialética. Ora, é exatamente essa tensão que hoje é despedaçada. Enquanto a percepção da economia da salvação no tempo histórico se ofusca na Igreja, vê-se a economia estender seu próprio domínio cego e derrisório sobre todos os aspectos da vida social (2013, s/p.).

Se algo fica claro em todas estas palavras, é que a filosofia continental contemporânea parece ter descoberto algo que o apóstolo Paulo passou o fim de seus dias pregando aqui na terra: a Igreja de Cristo materializa uma vocação histórica tão importante que extrapola até mesmo os seus domínios particulares e privados das igrejas locais. O pensamento de fora das igrejas compreendeu algo que é a base da existência da Igreja: existe uma vocação messiânica da Igreja de Cristo em polarizar e se contrapor a uma tensão constituinte do governo infinito da Lei, do Estado e da economia. Enquanto estas instituições e dinâmicas sociais buscam empreender um governo infinito do mundo, era a Igreja de Cristo que tinha o papel público de estar proclamando constantemente: o tempo que nos resta é pouco! Não se entreguem totalmente as demandas da Lei, do Estado e da economia, não vivam como se toda a existência de vocês estivesse alicerçada naquilo que promete uma infinitude que não pode oferecer. O tempo que nos resta é pouco! Precisamos viver “como se...” (1Co 7.30-31) não estivéssemos inseridos nestas dinâmicas sociais.

O que Agamben está nos sugerindo, contudo, é que essa vocação de ser uma comunidade de contracultura e de proclamação em tensão a todas as outras instituições sociais “hoje é despedaçada”. E mais do que isso, ele nos mostra acima que “enquanto a percepção da economia da salvação no tempo histórico se ofusca na Igreja, vê-se a economia estender seu próprio domínio cego e derrisório sobre todos os aspectos da vida social”. Ou seja, se estamos vivendo dias difíceis na política mundial – algo que os filósofos contemporâneos chamam de era pós-política, biopolítica ou simplesmente de eclipse político – uma das causas é o ausentar da Igreja de sua tarefa pública. Por se ausentar de proclamar todas as implicações da experiência do tempo messiânico, tal como Paulo expõe aqui na epístola aos Coríntios, a Igreja colabora para os dias difíceis que estamos enfrentando. A contemporaneidade é marcada, portanto, “não apenas a crise do direito e dos Estados, mas também e, sobretudo a da Igreja”.

Conclusão

Diante de tudo isto, torna-se muito mais claro o fenômeno de multiplicação vertiginosa dos discursos filosóficos, sociológicos e ideológicos “que parecem competir para profetizar em todos os campos das catástrofes irreversíveis” – tal como Žižek faz em seu livro *Vivendo no fim dos tempos*, por exemplo. Todos estes autores estão apenas tentando ocupar, de forma equivocada e secularizada, um lugar que é por excelência da Igreja. Estão tentando recuperar este clamor escatológico que parece não estar mais presente em lugar nenhum:

O estado de crise e de emergência permanente que os governos do mundo proclamam hoje é justamente a paródia secularizada da perpétua atualização do juízo último na história da Igreja. Ao eclipse da experiência messiânica do cumprimento da lei e do tempo, corresponde uma hipertrofia inaudita do direito, que pretende legislar sobre tudo, mas que trai com um excesso de legalidade a perda de toda legitimidade verdadeira. Afirmando, aqui e agora, medindo as palavras: hoje, sobre a terra, não há mais nenhum poder legítimo, e os próprios poderosos do mundo são todos reis de ilegitimidade. A juridização e a economização integral das relações humanas, a confusão entre aquilo em que podemos crer, esperar, amar, e aquilo que somos levados a fazer ou

a não fazer, a dizer ou a não dizer, marca não apenas a crise do direito e dos Estados, mas também e sobretudo a da Igreja, pois a Igreja não pode viver senão se mantendo – enquanto instituição – em relação imediata com o fim da Igreja. E – não devemos esquecer –, na teologia cristã, há uma única instituição que não conhecerá seu fim e sua dissolução: é o inferno. Aqui se vê bem – me parece – que o modelo da política de hoje – que aspira a uma economia infinita do mundo – é propriamente infernal. E, se a Igreja despedaça a sua relação original com a “paroikia”, ela só pode se perder no tempo. Eis porque a pergunta que eu coloco, certamente sem ter nenhuma autoridade para fazê-la senão a de um hábito obstinado de ler os sinais dos tempos, se resume nesta: a Igreja se decidirá a aproveitar a sua ocasião histórica e a retomar a sua vocação messiânica? Pois o risco é que ela mesma seja arrastada para a ruína que ameaça todos os governos e todas as instituições da terra (2013, s/p.).

A crise jurídica que experimentamos que “corresponde uma hipertrofia inaudita do direito, que pretende legislar sobre tudo”, nada mais é do que um resultado do eclipse da experiência messiânica do cumprimento da lei e do tempo. Era a igreja, enquanto comunidade dentro da comunidade social que tinha o papel na história de denunciar este excesso jurídico-político sobre todos os aspectos da vida – a chamada biopolítica – comportando-se de uma forma diferente. Como o próprio apóstolo Paulo escreve a respeito deste assunto: “digo isso para envergonhá-los. Acaso não há entre vocês alguém suficientemente sábio para julgar uma causa entre irmãos? Mas, ao invés disso, um irmão vai ao tribunal contra outro irmão, e isso diante de descrentes! O fato de haver litígios entre vocês já significa uma completa derrota. Por que não preferem sofrer a injustiça? Por que não preferem sofrer o prejuízo? Em vez disso vocês mesmos causam injustiças e prejuízos, e isso contra irmãos!” (1Co 6.5-8). O simples fato da Igreja de Cristo buscar as estruturas jurídicas existentes para resolver seus problemas é uma vergonha e sinal de completa derrota do propósito ao qual foram chamados. Isto porque a Igreja é, por definição, aquela que confronta e tenciona esta forma de vida no mundo, regida pela Lei, pelo Estado e pela economia. A Igreja é a comunidade que polariza estas dinâmicas sociais lembrando a cada um de seus cidadãos: o tempo que nos resta é pouco! Vivam como se não estivessem entregues a lei, ao Estado e a economia. Viva como se não comprasse, como se não usasse as coisas do mundo. Vivam a vida do Messias no tempo messiânico que já nos é presente, mesmo que ainda não em plenitude.

Frente a tudo isto que concluímos este ponto subscrevendo o apelo do comentarista. David Prior quando nos diz: “talvez seja mais do que tempo de os cristãos se lançarem indagações que exijam respostas ainda mais radicais, com base nos ensinamentos de Paulo apresentados neste capítulo [1Co 7]” (PRIOR, 2011, p. 142). A Igreja precisa recuperar sua vocação messiânica urgentemente. Falando da igreja Católica Romana, mas podendo expandir esta crítica a toda cristandade hodierna, Agamben diz que estamos vivendo como se tivéssemos fechado nosso Escritório Escatológico. Isto porque desapareceu do discurso da Igreja a referência às coisas últimas e, por conseguinte, a necessidade de se viver as coisas penúltimas. Acreditamos que isto se deu pela igreja ter se tornado uma instituição forte, socialmente quase inabalável e culturalmente absorvida. Contudo, o chamado bíblico para a Igreja nunca foi este. Esta estabilidade que dá a falsa sensação de infinitude e ausência de um tempo do fim nunca foi algo que a Igreja deveria ter adquirido. Em uma crítica com humor

teológico muito refinado, Agamben nos diz que: “não devemos esquecer na teologia cristã, há uma única instituição que não conhecerá seu fim e sua dissolução: é o inferno” (2013, s/p.). É por isso que ele conclui que “o modelo da política de hoje – que aspira a uma economia infinita do mundo – é propriamente infernal” (2013, s/p.). Bem, à luz deste raciocínio, toda igreja local que se esquiva de sua responsabilidade de anúncio escatológico está subscrevendo uma postura infernal de almejar uma existência infinita e bem estabilizada.

A pergunta que nos resta é a mesma com que Agamben termina sua conferência na Catedral de Notre-Dame: “a Igreja se decidirá a aproveitar a sua ocasião histórica e a retomar a sua vocação messiânica? Pois o risco é que ela mesma seja arrastada para a ruína que ameaça todos os governos e todas as instituições da terra” (2013, s/p.). Precisamos rejeitar, como tentação infernal, toda e qualquer oportunidade de nos esquivarmos de uma pregação escatológica sobre a plenitude do tempo messiânico. Não podemos nos deleitar em qualquer estabilidade econômica, política e cultural que nossas igrejas locais adquiriram. Precisamos sempre apontar para além de nós e além desta falsa sensação de estabilidade. Precisamos anunciar a lição do apóstolo Paulo no texto bíblico de 1Co 7.25-40: o tempo que resta antes do fim requer uma forma de vida diferente, seja em relação a nossa condição sentimental pessoal, seja econômica, profissional, etc. Caso não seja esta nossa postura, corremos o risco de desaparecer, enquanto igrejas locais, para a mesma ruína que ameaça todos os governos e instituições da face da terra que não calcaram em Cristo sua estabilidade.

Referências bibliográficas

AGAMBEN, Giorgio. *Cristianismo como religião: vocação messiânica*. Trad. Moisés Sbardelotto. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/28959-cristianismo-como-religiao-a-vocacao-messia-nica-artigo-de-giorgio-agamben>. Acessado em: 09 de setembro de 2013.

BADIOU, Alain. *São Paulo: a fundação do universalismo*. Trad. Wanda Caldeira Brant. São Paulo: Boitempo, 2009.

BÍBLIA. *Bíblia sagrada: Nova Versão Internacional*. São Paulo: Editora Vida, 2000.

PRIOR, *1Coríntios: a vida na igreja local*. Trad. Yolanda M. Krievin. 2.ed. São Paulo: ABU Editora, 2001.

RIDDERBOS, Herman. *A teologia do apóstolo Paulo: a obra definitiva sobre o pensamento do apóstolo dos gentios*. Trad. Suzana Klassen. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2004.

ŽIŽEK, Slavoj. *Vivendo no fim dos tempos*. Trad. Maria Beatriz de Medina. São Paulo: Boitempo, 2012.

6) RELIGIO CORDIS BRASILIENSES E ESPAÇO PÚBLICO: ENTRE A REJEIÇÃO E A DINAMIZAÇÃO DE UM CRISTIANISMO CIDADÃO

Helmut Renders. Doutor em Ciências da Religião. Professor Universidade Metodista de São Paulo (UMESP). E-mail: helmut.renders@metodista.br

Resumo

A religião cordis é uma expressão transconfessional da fé cristã que marcou Brasil desde a época colonial (Jesuítas, Carmelitas) até a fase ultramontanista (Sagrado coração de Jesus) e que ganhou seus adeptos protestantes e, especialmente, evangélicos (reprodução da obra do autor católico Johann Evangelista Gossner por Presbiterianos, Metodistas, Batistas, Luteranos e Pentecostais). Todos estes movimentos eram em território brasileiro ou defensores da escravidão, inimigos da República ou ficaram longe das lutas sociais da segunda parte do século 20, senão até colaboraram com a ditadura. Toda esta conclusão me levou a afirmação que a *religio cordis* brasileiras poderia chamada religião cordial, no sentido de uma “acompanhante” religiosa do “homem” cordial, segundo o uso de S. Buarque de Holanda, com outras palavras: trata-se de uma religiosidade anti-pública. Por outro lado, há uma linha da *religio cordis* pouco explorada no Brasil, reflexo das próprias constelações políticas. Nos séculos 12 e 13, saíram mulheres dos seus esconderijos e se tornaram pessoas públicas, inventando a sua versão da *religio cordis* na base do canto dos trovadores; na reforma criou-se uma segunda forma não misticista da *religio cordis* evidenciada especialmente nos livros emblemáticos da calvinista Georgette de Montenay e do luterano Daniel Cramer, com ideias próximas no sentido de uma co-apareciação em John Wesley, 100 anos depois, e sempre relacionando o mundo com Deus e a pessoa cristã; finalmente houve tentativas sérias entre alguns teólogos protestantes e entre teólogos[as] católicos da Libertação na década oitenta de reclamar estas tradições para um engajamento cristã não tecnocrata nem burocrata, mas, dando um tom na solidariedade que vai além das leis e da sua cobrança. A comunicação quer mostrar como cada um desses discursos foi construído imageticamente.

Introdução

O primeiro impulso para discutir a relação entre *religio cordis* e o espaço público vem da obra *Raízes do Brasil* de Sérgio Buarque de Holanda (1937). Segundo a sua tipologia, o “homem cordial” e o antítipo de um cidadão moderno, um sujeito que funde o privado com o público e que reproduz uma cosmovisão dicotômica.

Já se disse, numa expressão feliz, que a contribuição brasileira para a civilização será de cordialidade – daremos ao mundo o “homem cordial”. [...] Seria engano supor que essas virtudes possam significar “boas maneiras”, civilidade. São antes de tudo expressões legítimas de um fundo emotivo extremamente rico e transbordante (HOLANDA, 2008, p. 147).

Holanda fala da religião, mas, apesar de até mencionar a carmelita Teresa de Lisieux (HOLANDA, 2008 [1ª ed. 1937], p. 149).

Holanda propõe e analisa este tipo sociológico a partir do seu interesse de entender as chances de que o modelo do estado moderno seja aceito em solo brasileiro. O “homem

cordial” é, para ele, um sujeito cheio de paixão e pouco preparado para os novos tempos:

Nas formas da vida coletiva podem assinalar-se dois princípios que se combatem e regulam diversamente as atividades dos homens. Esses dois princípios encarnam-se nos tipos de aventureiro e do trabalhador. Já nas sociedades rudimentares manifestam-se eles, [...] na distinção [...] entre os povos caçadores e coletores e os povos lavradores. Para uns [...] seu ideal será colher fruto sem plantar a Árvore. Esse tipo humano ignora as fronteiras. No mundo tudo se apresenta a ele em generosa amplitude e, onde quer que se erija um obstáculo a seus propósitos ambiciosos, sabe transformar esse obstáculo em trampolim. Vive dos espaços ilimitados, dos projetos vastos, dos horizontes distantes. O trabalhador, ao contrário, é aquele que enxerga primeiro a dificuldade a vencer, não o triunfo a alcançar. O esforço lento, pouco compensador e persistente, que, no entanto, mede todas as possibilidades (HOLANDA, 2008, p. 44).

Transferimos agora esta distinção do campo da política para o campo da religião. Em termos religiosos, o “tipo humano [que] ignora as fronteiras” e que “Vive dos espaços ilimitados, dos projetos vastos, dos horizontes distantes” seria certamente o místico. Assim, o metodista Guaracy Silveira (1943, p. 219) entende Loyola: “Loyola enveredou pela estrada dos cavaleiros andantes, do romance, da lenda e do misticismo”. Em vez desse cavaleiro aventureiro, Guaracy Silveira favorece o modelo de Lutero que se aproxima aos traços que Holanda reserva para o trabalhador: “realidades e fatos”. “Na mesma encruzilhada de Loyola, o monge de Wittenberg não se deixou levar pelas fantasias. Enveredou pela estrada mais positiva, e mais de acordo com a realidade dos fatos” (SILVEIRA, 1943, p. 221). Assim, fica evidente que uma parte do protestantismo clássico não fechou com um discurso místico¹²⁴. Entre aqueles/as que vivem sua profissão no mundo e aqueles/as que vivem de experiências místicas existe uma diferença até abismo, que se reflete em cosmovisões, percepções do mundo e formas de se relacionar com o mundo, distintas e pouco aceitas pelo grupo oposto. Isso já Holanda observou:

Existe uma ética do trabalho, como existe uma ética da aventura. Assim, o indivíduo do tipo trabalhador só atribuirá valor moral positivo às ações que sente ânimo de praticar e, inversamente, terá por imorais e detestáveis as qualidades próprias do aventureiro – audácia, imprevidência, irresponsabilidade, instabilidade, vagabundagem – tudo, enfim, quanto se relacione com a concepção *espaçosa* do mundo, característica desse tipo. Por outro lado, as energias e esforços que se dirigem a uma recompensa imediata são enaltecidos pelos aventureiros; as energias que visam estabilidade, paz, à segurança pessoal e os esforços sem perspectiva de rápido proveito material passam, ao contrário,

¹²⁴ Veja também o metodista Buyers (1945, p. 9) e sua distinção entre mística e aquele misticismo: “... da união com Deus que priva o homem da sua personalidade” e declaração “O misticismo isolado da Sociedade indiferente aos sofrimentos do homem não serve para o mundo moderno. O Evangelho que nós pregamos é uma força social transformadora” (IGREJA METODISTA DO BRASIL, 1934, p. 96). Assim, aplicam estes autores metodistas a distinção alemã entre *Mystik* e *Mystizismus* “reservando, para a primeira palavra, a possibilidade de síntese *de jure* com a religião e teologia cristãs, e identificando a segunda, nível metafísico, com o panteísmo acósmico, para o qual, a rigor, o mundo e o eu nada são, postulando-se uma síntese ou ‘confusão de substâncias’ onde o divino devora o mundo e o eu humano” (DREHER, 2004, p. 205).

por viciosos e desprezíveis para ele. Nada lhes parece mais estúpido e mesquinho do que o ideal do trabalhador (HOLANDA, 2008, p. 44).

Chamamos a atenção que a ênfase na “recompensa imediata” segundo Holanda, tem raízes antigas, baseadas nas estratégias das conquistas:

a obra da conquista e colonização dos novos mundos coube ao “trabalhador”, no sentido aqui compreendido, papel muito limitado, quase nulo. A época predispunha aos gestos e façanhas audaciosos, galardoando bem os homens de grande voo. (HOLANDA, 2008, p. 45)

E como poderíamos descrever melhor místicos/as senão como mulheres e “... homens de grande voo”? Concordamos com Holanda, que tudo isso não seja uma base sólida para um estado laico moderno, sua razão maior ao fazer toda esta sua reflexão:

Assim, nenhuma elaboração política seria possível senão fora dela, fora do culto que só apelava para os sentimentos e os sentidos e quase nunca para a razão e a vontade. Não admira, pois, que a nossa República tenha sido feita por positivistas, ou agnósticos, e nossa Independência fosse obra de maçons (HOLANDA, 2008, p. 150).

Perguntamos o que a observação de Holanda significa para a proposta do desenvolvimento de igrejas modernas na qualidade de instituições modernas. Certamente seria também muito difícil criar administrações eclesiásticas transparentes na base do mero apelo “... para os sentimentos e os sentidos e quase nunca para a razão e a vontade”. O que Holanda, entretanto, não aprofunda é que entre estes positivistas e maçons e além deles houve católicos gaélicos ou liberais e protestantes, e que estes religiosos (e religiosas), não eram agnósticos/as. Ou seja, Holanda não enxerga o possível papel da religião na construção de um estado moderno. De fato, a esperança de Holanda parte da ideia weberiana do desencantamento e conta como uma crescente tendência de secularização. Um pouco mais adiante, porém, Holanda descreve a “... exaltação dos valores cordiais” à luz do “... catolicismo tridentino...” como “... exigência do esforço da reconquista espiritual”, ou seja, ele descreve o tipo do “homem cordial” como resultado específico do projeto do catolicismo tridentino:

A exaltação dos valores cordiais e das formas concretas e sensíveis da religião que no catolicismo tridentino parecem representar uma exigência do esforço de reconquista espiritual e da propaganda da fé perante a ofensiva da Reforma, encontraram entre nós um terreno de eleição e acomodaram-se bem a outros aspectos típicos de nosso comportamento social. (HOLANDA, 2008, p. 151).

O que em Holanda parece quase descrever um encontro feliz entre a perspectiva católica e tal “disposição geral” de “brasileiros” e “brasileiras” era, segundo a perspectiva protestante da época, um projeto questionado: “[...] Loyola via na Igreja tudo quanto era puro, tudo quanto era santo, tudo quanto era nobre, e se entregou de corpo e alma a defendê-la, como era, e sem qualquer pretensão de reformá-la ou modificá-la” (GSILVEIRA, 1943, p. 219-220). Finalmente, concluiu Holanda que o futuro do protestantismo dependeria da sua capacidade de se inculturar e assumir uma atitude menos austera e mais fervorosa (HOLANDA, 2008, p. 151). Com esta última previsão, Holanda antecipou uma tendência nas clássicas igrejas protestantes brasileiras que começavam somente a aparecer na década de 50 do século passado.

Em nossa discussão sobre a relação entre a religião do coração de fato desenvolvida e o tipo “homem cordial” chama-nos a atenção as seguintes características do homem cordial:

- A combinação de um forte aspecto emotivo juntamente com uma perspectiva dicotômica do mundo, com pouca disposição para favorecer a alteridade;
- Pouca disposição para construir um mundo, inclusive um mundo religioso, passo a passo, por diálogo e segundo o ideal da unidade em diferença.

Dessa forma, resta ao “homem” cordial ou uma conformidade com o mundo real, ou a luta, normalmente quando a própria família esteja em perigo. Religiosamente, isso corresponde de fato a um misticismo que espera ou milagres na história ou a recompensa na eternidade.

Em seguida exploramos então as articulações da relação entre a religião e o espaço público em uma das linguagens da religião a *religio cordis*. É uma linguagem que transcende as confissões, que se expressa metafórica- e imageticamente e é uma linguagem cristã constitutiva no Brasil desde a chegada dos Jesuítas, até a romanização ou fase ultramontanista. E, quando o catolicismo aparentemente – no mínimo, por enquanto – tinha encerrado a sua contínua releitura do tema, protestantismo e pentecostalismo brasileiro deram continuidade. A *religio cordis* é culturalmente tão enraizada, que ele não chama mais muita atenção como fenômeno o que sua vez favorece a sua apropriação pelo protestantismo ou pelos[as] evangélicos[as] brasileiros[as].

Nosso texto foca em três aspectos da construção da relação entre a religião e o espaço público, no sujeito religioso, na visão do mundo e no grupo social. No primeiro capítulo apresentamos como a *religio cordis* descreve o sujeito religioso em relação a Deus e o mundo. No segundo capítulo exploramos a sua cosmovisão, no terceiro capítulo focamos nos grupos sociais “preveligiados” pela *religio cordis* e no quarto capítulo nas orientações explícitas quanto à construção da relação entre o sujeito religioso e a sociedade.

Entre a promoção e a aniquilação do sujeito religioso: a diferença entre textos e imagens de representantes da *religio cordis*

A relação entre religião e espaço público é sentida e construída por sujeitos religiosos. Isso fica muito evidente quando estudamos a relação entre sujeito religioso e espaço público a partir da *religio cordis*. A investigação dessa relação enfrenta, porém, logo um obstáculo severo: ou um saudosismo acrítica em relação a experiências religiosas místicas, ou sua rejeição generalista como perigosas e entusiastas. Conceitualmente, ajudaria nesta questão em parte uma mais rigorosa distinção entre mística e misticismo. Tecnicamente, precisa-se diferenciar mais claramente entre experiências e ideias originais expostos em textos e as representações imagéticas dessas experiências e ideias. Citamos, em seguida, como exemplos, as contribuições de Mechthild und Gertrud von Helfta e suas releituras imagéticas oficiais.

Sob influência de Gregório, São Bernardo de Clairvaux e Hildegard von Bingen, Mechthild de Magdeburgo produziu o texto místico mais antigo preservado em língua alemã: *A luz fluente da divindade*. Sendo de origem de uma família da corte de

cavaleiros, teve sua primeira experiência mística com doze anos (cf. VOLLMANN-PROFE 1990, p. 581- 582). Viveu 30 anos segundo as regras dos Dominicanos em Magdeburgo e morreu no mosteiro cisterciense de Hefta, para onde ela tinha se retirada por causa do impacto da sua obra.

Sell (2006, p. 50) contextualiza a entrada dessa mulher culta numa ordem religiosa da seguinte forma:

... na segunda metade do século XIII, muitas viúvas e órfas entraram nas ordens cristãs, especialmente na ordem dos dominicanos, uma consequência da grande perda de cavaleiros nas cruzadas. Estas mulheres cultas e oriundas das camadas altas eram um chão fértil para a teologia mística que correspondia, em muitos casos, a uma disposição para uma emocionalidade excêntrica. Esta emocionalidade ainda não tinha sofrido sua domesticação pelo crescente processo de controle dos afetos, resultado da racionalização que acompanha o processo civilizatório na Europa...

Assim, não surpreende que encontremos dois acentos-chaves nos textos místicos de Mechthild: as ênfases na sabedoria e no amor apaixonado. Deste modo, esta mística relaciona, por um lado, amor com sabedoria, fato lido como expressão libertadora dessa nova mística: “A sabedoria sempre acompanha o amor, / ela é a mestre de todas as virgens (sentidos) / Ela guarda o que o amor contribui, / e transforma aquilo que o ser humano lê ou ensina em algo útil”.¹²⁵ Por outro lado, a mística de Mechthild vincula a linguagem de amor – parcialmente inspirada pelo livro bíblico dos Cânticos – com o ideário da união mística:

Ó tu montanha em chamas, / Ó tu sol escolhido, / Ó tu lua cheia, / Ó tu poço sem fundo, / Ó tu altura inatingível, / Ó tu clareza ilimitada, / Ó sabedoria sem fim, / Ó misericórdia sem impedimento / Ó poder irresistível / Ó coroa de toda a honra, / Tu és louvado pelo menor já criado por ti. // Eu estou em você e você em mim, / Não podemos estar mais próximos, / pois somos dois confluídos / e postos num só molde, / e assim devemos permanecer incólumes para sempre. // Quando meu Senhor vier, / eu saio de mim mesmo, / Ele me traz um som tão doce das cordas, / Que me liberta da inconstância da minha carne, / E seu toque de cordas é tão repleto de doçura, que ele me liberta de todas as tristezas do coração.¹²⁶

¹²⁵ Veja Magdeburg (1995 [1ª ed. 1260], vol. 7, p. 48) Die Weisheit ist immer bei der Liebe, / ist Meisterin aller Jungfrauen (Sinne). / Sie behält, was immer die Liebe gewährt, / macht nützlich, was der Mensch liest oder lehrt.“

¹²⁶ Texto original confira Schmidt (2001, p. 75): “O du brennender Berg, / O du auserwählte Sonne, / o du voller Mond, / o du grundloser Brunnen, / o du unerreichbare Höhe, / o du maßlose Klarheit, / o Weisheit ohne Boden, / o Barmherzigkeit ohne Hinderung, / o Stärke ohne Widerstand, / o Krone aller Ehren dich lobt der Geringste, den je du schufest. // Ich bin in dir und du bist in mir, / wir können uns näher nicht sein, / denn wir zwei sind in eins geflossen / und sind in eine Form gegossen, / und so sollen wir ewig bleiben unverdrossen. // Wenn mein Herr kommt, / dann komme ich aus mir selbst, / er bringt mir so manchen süßen Saitenklang, / der mich befreit von dem Wankelmut meines Fleisches, / und sein Saitenspiel ist so voller Süßigkeit, / so dass er mich befreit von allem Herzeleid“.

Em outros textos, o coração divino ao qual a mística está se “encostando” é descrito como “abrasado” (*glühend*) (WEISS, 2004, p. 2005 e 2006). Segundo Schneider (2007, p. 184-185) Mechthild se refere da seguinte forma ao coração de Jesus:

Em primeiro lugar ela se refere a um amor íntimo para com o Senhor, que se dirige mais e mais ao seu coração e deságua na troca dos corações. O coração de Jesus mostra-se a ela em uma de suas visões como em chamas e ferido, e em qual toda vida cheio do amor do interior do Senhor tomou morada. [...] Ela quer participar em todas as suas dores e todos os seus sofrimentos, e dessa forma responder ao seu amor.

Em termos formais – “Ele me traz um som tão doce das cordas” – Mechthild se apropria religiosamente do canto da *Minne* (KEUL, 1998, p. 97-111), expressão clássica medieval da canção do amado para a sua amada, também entendido como uma fase protorromântica e altamente prestigiado pelo romantismo europeu nos meados do século 19.¹²⁷ Além disso, Mechthild integra ao canto da *Minne* a mística da noiva, motivo conhecido já desde a patrística. Facilmente percebe-se a proximidade deste *genre* com textos de Teresa de Ávila e da mística da noiva moraviana (FEIL, 2007, p. 185-187).

Segundo Mechthild, o coração de Jesus bate diferente dos corações humanos. Seus batimentos cardíacos são compostos por quatro momentos:

Como o seu coração bate tão fortemente desde o início, ele quebra na cruz com rapidez. O Primeiro batimento vem de seu amor todo-poderoso com o qual ele tem carregado todo sofrimento pacientemente. O segundo batimento se origina no seu amor sábio, por meio do qual ele dirige e organiza tudo de forma maravilhosa. A terceira tem a sua origem no seu doce amor, através dele: ele transcende até a amargura em algo amigável. O quarto batimento é cheio de ternura e representa a bondade humana do Senhor por meio da qual se torna tão amigável para nós (WEISS apud SCHNEIDER, 2007, p. 186).

Assim, a religião do coração carrega desde o seu início o imaginário da proximidade e intimidade entre Cristo e o fiel até a ideia de uma união mística com ele. Ela parte de modelos do relacionamento não por obrigação, mas marcados pelo caráter amoroso, pela paixão e pela escolha livre. Por causa disso, encontramos, com frequência, imagens e discursos que consideraríamos no cotidiano como discursos eróticos.

Gertrude contribuiu para o gênero e imaginário da transverberação do coração, que transforma em imagem a experiência da inscrição das feridas de Jesus no coração humano (MAÇANEIRO, 2002):

O lado aberto de Jesus – porta de acesso ao segredo interior do Coração – era uma imagem muito presente às beneditinas de Helfta, como testemunham Matilde de Magdeburgo e Matilde de Hackeborn, do mesmo mosteiro. Gertrudes se insere neste contexto e bebe desta percepção mística que, por sua vez, remonta à antiga tradição patrística. Os elementos que a distinguem são: 1 a intensidade psico-afetiva da experiência; 2. sua explicitação como processo

¹²⁷ Confira, por exemplo, a “restauração histórica” da sala dos cantores na Wartburg, castelo alemão conhecido pela presença de Lutero. A restauração histórica é obra do século 19 e representa uma releitura romântica da época da Minne.

pessoal de união e conformação com o Coração de Jesus; [...] Logo depois, Gertrudes manifesta um desejo particular, que merece nossa atenção de leitores: Ó Senhor misericordioso, inscreve tuas feridas no meu coração!

Trata-se, portanto, de uma variação do motivo da recepção de estigmas, com influências diretas nos séculos 16 (Teresa de Ávila) e 17/18 (João Eudes, Margarida Maria Alacocque). Como veremos, prevalece até Teresa de Ávila um discurso de prosa e de poesia. A transformação das experiências religiosas de aparições de Cristo articuladas como *religio cordis* em imagens ocorre não antes do início do século 15. Schneider (2007, p. 187) comenta que Gertrude, bem como Mechthild, “não adoraram Jesus Cristo tanto como homem de dores, mas como rei, de acordo com a imagem litúrgica de Cristo”. Esta ênfase no Cristo rei iremos ainda encontrar muito entre os místicos e as místicas do coração.

As vidas de Mechthild e Gertrude abrangeram as épocas da quinta (1217–1221) até a sétima cruzada (1270). Este ciclo encerrou-se com a perda da última fortaleza em Akkon no ano 1291 e, por acaso ou não, com isso termina também esta primeira ênfase numa mística da união por meio das metáforas e das imagens da religião do coração de origem alemã mediante de textos. Continuidade daria a italiana Catarina de Siena (1347-1380) e, quase 200 anos depois, a espanhola Teresa de Ávila (1515-1582). Porém, justamente no intervalo entre a morte de Catarina de Siena e o retorno do tema em Teresa de Ávila, aconteceu uma ampla difusão da mística do coração, e isso por dois movimentos distintos. Cronologicamente falando, primeiro, articulou o tema como *Herzensanliegen* do discípulo amado de Jesus, João. O outro movimento se dedicou à popularização das obras das místicas de Helfta por meio da arte sacra através de esculturas e pinturas. Compare as suas contribuições para o discurso da religião do coração e os discursos imagéticos das próximas três gravuras ou pinturas da Mechthild (figura 1 e 34) e de Gertrude (figura 2 e 3).



Figura 1: Mechthild de Helfta, século 18



Figura 2: Gertrude de Helfta, séc. 18, Peru

As representações iconográficas dessas duas pioneiras da *religio cordis* não destacam as suas contribuições específicas ou originárias. Elas são agora integradas em dois outros discursos: o da troca do coração (figura 1) e o do ter Cristo em seu coração (figura 2).¹²⁸ No tempo do barroco (figura 3) é a vez do retrato de Gertrude com um coração em chamas:



Figura 3: Gertrude de Helfta com o coração em chamas [esquerda, abaixo Mechthild de Helfta [direita abaixo]; 1722, Alemanha

Fica claro que as imagens reproduzem somente um aspecto dos discursos dessas duas carmelitas, a radicalidade da experiência mística, representada pelo motivo da troca completo (do coração) ou pelo coração em chamas.

Dessa forma, desaparece a riqueza dos discursos desses dois sujeitos religiosos e com isso também o seu significado para os discursos distintos do seu cotidiano. No mesmo momento que elas começaram anotar as suas visões entraram em choque com as autoridades religiosas. Especialmente, Mechthild, também chamada de Magdeburgo, saiu do castelo onde ela foi criada e viveu como *Begine*, isso como uma freira que não mora em um monastério. Sua autonomia e suas visões acumulam em um debate público com o bispo de Magdeburgo e uma luta para restringir o espaço desses grupo, que pela sua ênfase radical no maior de Deus se relaciona de uma forma diferente com o mundo .

Entre o desaparecimento do e da insistência no mundo: os livros emblemáticos de Aton Wierix, Georgette de Montenay e Daniel Cramer

Comparamos, em seguida, como o mundo aparece em três livros emblemáticos da *religio cordis*: o mais antigo, com o título *Emblèmes ou devises chrestiennes* (1567-1571), é da calvinista Georgette de Montenay (1540-1581). Segue a obra *Cor Iesv amanti sacrvm* (1586/87) do jesuíta Anton Wierix (1555-1604) e *Emblematica Sacrav*(1624), escrito pelo luterano Daniel Cramer (1568-1637).

O gênero dos livros emblemáticos surge na renascença com o italiano Andre Alciati (1492-1550). Eles misturam as linguagens de textos e imagens pela combinação de

¹²⁸ Iremos ver mais adiante (figuras 143 e 144, p. 142 dessa tese) que a iconografia aplicada as esculturas ou pinturas da Gertrude já no século 17(!) o coração oco, com Cristo morando nela.

inscriptio, pictura e suscriptio e se inspiraram nos hieróglifos envolvendo o[a] leitor[a] no próprio jogo de interpretação. Cabe a francesa Georgette de Montenay (MATHEWS-GRIECO 1994, p. 283-370) de ser a primeira que usou esta forma na propagação da fé cristão e segundo o formato da *religio cordis*.¹²⁹ Terminado ao redor de 1561, porém lançado somente depois da paz cedida pelo Edito de Saint-Germain em 1570 (ADAMS, 2003, p. 10) – e um ano antes da noite de São Bartolomeu, o massacre entre protestantes em Paris em 1572 –, tornou-se popular em toda a Europa. Em seguida, mostramos o emblema 5 do seu livro, com o *inscriptio* – ou lema *non tuis vireus* (não [pela] sua força).

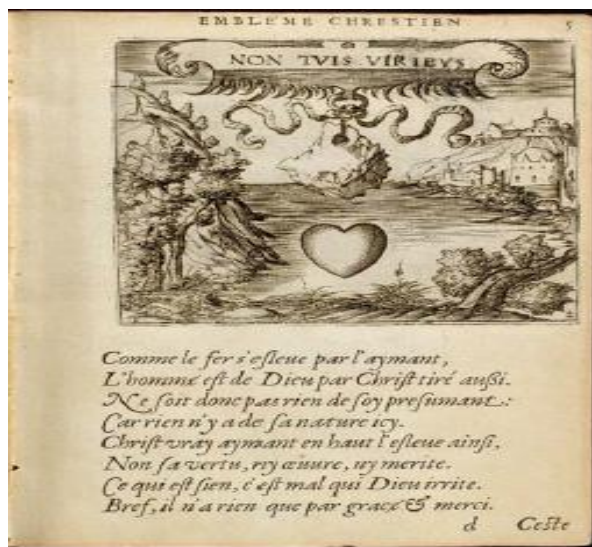


Figura 4 – Montenay (1570, p. 5). Emblema “Non tuis vireus” (“Não a sua força”)

A *pictura* é composta por um ímã – que ocupa o centro –, um coração maciço, uma paisagem com montanhas, campos e árvores e partes de uma cidade. Segundo a autora, o protestante move-se nesse mundo pela graça de Deus e pela mesma graça o transforma. O *suscriptio* afirma essa interpretação: “O ferro é atraído pela força do ímã, e o ser humano, através da compaixão de Deus, é atraído a Cristo. Então você não deve esperar viver por sua própria força, mas aprender que a vida foi sendo concedida a você através do dom de Deus”. Observe a representação do ser humano pelo coração e do divino, pelo ímã, ou seja, como força atraente, a qual corresponde o evangelho. Na linguagem iconográfica da autora o coração sempre é maciço e representa o ser humano como tudo, movido por Deus, no mundo. Em tudo livro aparece o diabo somente uma vez. Na cosmovisão da autora, são Deus e o ser humano que dominam a terra. E mais. Montenay é dama de honra de Jeanne d’Albret, a Rainha de Navarra. Ela apresenta para os círculos humanistas e aristocratas da época as ênfases protestantes no momento em que a sociedade francesa estava discutindo seu futuro religioso. Ela é uma mulher moderna, assume seu papel na história, domina novas técnicas de comunicação e é clara na sua articulação e posição teológica.

¹²⁹ Ele tinha acesso aos textos de Metchthild e Gertrude, porém, talvez seja tão relevante que os brasões de Calvino e Lutero contiveram corações.

Anton Wierix junto aos três irmãos torna-se um dos gravuristas mais importantes da promoção da fé jesuíta e da reforma católica, com imenso impacto na América Latina. Em sua obra Wierix cita aspectos iconográficos desenvolvidos no século anterior, mas, aperfeicionou e popularizou uma das linguagens da religio cordis mais emblemáticas e relidas, inclusive, pelo protestantismo.¹³⁰



Figura 5: WIERIX, *Cor Iesv amanti sacrum*, 1586/87

Wierix foca no aspecto interior da vida humana e cristã. Lá ocorre o realmente importante. Nas suas gravuras, Cristo bate na porta do coração, limpa e ilumine o coração, toma morada e reino no coração. O mundo, não é tema das suas gravuras, não cita a natureza, nem a cultura. Em suas imagens aparece o diabo como contraente de Deus que briga pelo coração humano, mas, nunca dentro do coração.

No texto de Cramer, os emblemas não são mais enigmas e não pretendem acrescentar sentido, eles somente ilustram a palavra. “Cramer baseia-se menos na tradição emblemática, mas, dá mais consideração à metafórica bíblica” (WARNKE, 2008, p. 122). Com isso, Cramer representa a prevalência da palavra sobre a imagem. Em outras palavras, a imagem conduz ao texto bíblico e fica sem o conhecimento do texto bíblico incompreensível.

¹³⁰ Isso vale no sentido literal – há obras luteranas que simplesmente copiam Wierix - como sentido indireto (Gossner, 1812).

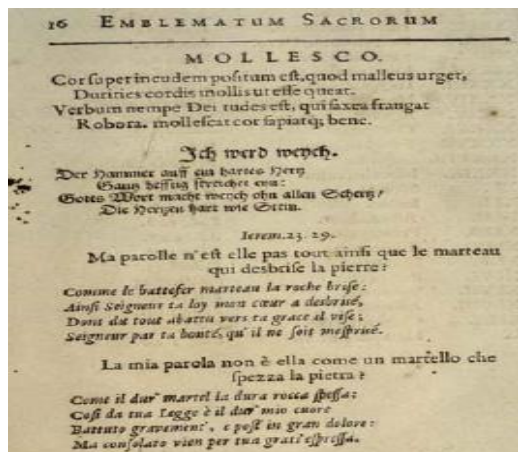


Figura 6: Cramer, *Emblematica Sacra*, 1624, p. 16

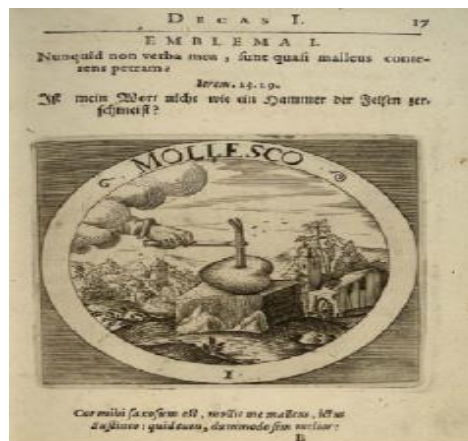


Figura 7: Cramer, *Emblematica Sacra*, 1624, p. 17

Mas, também na forma como se retrata o coração, encontramos em Cramer uma linguagem emblemática bem distinta de Wierix e mais próxima de Montenay. O emblema do coração nunca é oco e sempre maciço como representante do ser humano na sua totalidade que responde a Deus sem ser tirado do mundo. Como em Lutero, o coração representa o ser humano vivo em sua totalidade e jamais seria identificado com o coração de Jesus Cristo. Novamente, é o diabo uma figura parcial que aparece, num total de 50 emblemas, somente duas vezes nos emblemas 3 e 46. Daniel Cramer não somente contempla o mundo na sua arte. Em duas obras, *Areteugenia* de 1592 e *Plagium* de 1593, ele articulou o mal trata dos camponeses e a vida difícil dos carboneros.

Assim, podemos identificar discursos diferentes quanto a integração do mundo no discurso da *religio cordis*. Mais uma vez chegamos na conclusão que não uma interpretação generalista, mas, somente um investigação detalhista faz justiça quanto à relação entre o *religio cordis* e o espaço público.

Entre a defesa do povo e a defesa do rei: a religião de coração e vida de John Wesley e a devoção do sagrado coração de Jesus

Nesta terceira abordagem focamos no grupo social especificamente favorecido ou promovido pelo *religio cordis*. Apresentamos para isso a relação entre religio cordis e opção política de jesuítas franceses no fim do século 18 e, do mesmo século da opção pelo povo entre o anglicano inglês John Wesley.

A devoção do sagrado coração de Jesus não recebeu meramente pleno apoio pelos Jesuítas, eles também a politizaram. No decorrer dos próximos cem anos transformaram a devoção em devoção ao rei, ou seja, uma devoção em defesa da monarquia absolutista do tipo católico. Edmunds (2006, p. 550-577) comenta a reafirmação da proximidade entre a corte e os Jesuítas a partir da construção da capela do sagrado coração de Jesus em Versailles, em 1765, ano também “de uma manifestação papal benévola em relação à nova devoção” (GIUMBELLI, 2008, p. 86). Isso significou a universalização da

devoção em toda a Igreja Católica pelo Papa Clemente III.¹³¹ Consequentemente tornou-se o emblema do sagrado coração de Jesus na época da revolução francesa, emblema daqueles que defenderam a monarquia (figura 8).



Figura 8: Dieu le Roi (Deus rei), França, séc. 18

Wesley não ensina que a felicidade seja alcançada, principalmente, por meio do contentamento ou da obediência aos priores das ordens, mas, como uma atitude aberta ao outro e em contato com o mundo, na base da liberdade da consciência e anota em seu diário no dia 18 de maio de 1788:

Somente os metodistas não insistem em ter esta ou aquela opinião, mas eles pensam e deixam pensar. Nem eles impõem uma forma particular de culto, diferente, você pode continuar a celebrar o culto na forma anterior, qualquer que seja. Então, eu não conheci nenhuma sociedade religiosa, seja na antiguidade ou na modernidade, onde esta liberdade de consciência é permitida ou tenha sido permitida, desde a época dos Apóstolos. Aquilo é nossa glória, uma glória particularmente nossa. Qual sociedade compartilha-a conosco? (WESLEY, 1788)

Segundo Wesley, Deus, “pelo seu próprio bom prazer, criou uma criatura como o ser humano, um espírito incorporado, e, como consequência da sua natureza espiritual, foram providenciadas compreensão, vontade e liberdade” (WESLEY, 1777b, §6). Com outras palavras, “liberdade, vontade e compreensão” fazem, segundo Wesley, parte do prazer divino na humanidade e da sua “natureza espiritual”. Um raro exemplo de um emblema da religião do coração wesleyano encontrada numa capa de um panfleto publicado por John Wesley em 1748 (figura 9). Nele, uma águia está pousada acima de um coração. Gravada é ou o momento da partida ou o momento da chegada.

¹³¹ Schneider (2007, p. 198) comenta: “Não deve ser subestimado que a Companhia de Jesus, que tentou hibernar durante os anos de sua proibição, entre 1773-1814, na sociedade do Sagrado Coração, atribuiu a sua restauração à graça do coração de Jesus. Em gratidão, consagrou-se, então, em 1872, a ordem inteira ao sagrado coração de Jesus.” Esta consagração aconteceu no ano que a França perdeu a guerra contra a Prússia.



Figura 9: WESLEY, John. Uma palavra para um bêbado, 1748 [capa].



Figura 10: ibidem, detalhe.

Com clareza podemos identificar as chamas acima do coração (figura 10) encontrado em emblemas puritanos (por exemplo, no brasão da cidade de Plymouth, de 1629), mais, porém, em emblemas jesuítas. Interessante é que se trata de fato de um emblema no sentido mais clássico, cujo significado somente se revela a quem conhece o texto bíblico. A combinação de um águia com um coração remete a textos como Êxodo 19.4 e Isaías 40.31 que se referem a misericórdia de Deus que dá a força para se reerguer. Se for isso a ideia, seria uma representação que sinalizasse bem o objetivo do panfleto a qual pertence, por se direcionar a pessoas em crise por abusarem do álcool, chamadas para reagir em resposta à graça universal de Deus, sua misericórdia e amor.¹³²

Certamente constrói a maioria dos/as metodistas brasileiros/as a relação entre a religião do coração e John Wesley a partir da descrição de uma experiência religiosa, ocorrida no dia 24 de maio de 1738. Ela foi, posteriormente, compartilhada por Wesley no seu diário, publicado pela primeira vez em 1741.

À noite fui sem grande vontade a uma reunião na Rua Aldersgate, onde alguém lia o prefácio de Lutero à Epístola aos Romanos. Cerca de um quarto para as nove, enquanto ele descrevia a mudança que Deus realiza no coração pela fé em Cristo, senti meu coração estranhamente aquecido. Senti que confiava em Cristo, somente em Cristo, para a salvação; e uma segurança foi-me dada, de que Ele havia perdoado os meus pecados, sim os meus pecados, e salvou-me do pecado e da morte.

Antes de interpretar o texto, discutimos a sua divulgação. Com cada reimpressão do diário, o relato de Aldersgate também foi novamente divulgado e reafirmado como momento importante da vida espiritual de John Wesley. Entretanto, somos confrontados pelo surpreendente fato que Wesley, quando falava da história do metodismo e seus momentos marcantes em si, nunca mencionou novamente essa sua experiência pessoal (WESLEY, 1777a; HAMPSON, 1791). Interpretamos esse duplo resultado da seguinte forma: Wesley nunca negou a importância dessa experiência para ele mesmo, porém

¹³² Assim modificamos a nossa primeira impressão que se tratasse de um aspecto meramente ilustrativo, ou melhor, ainda, estético, talvez mais segundo o costume da gráfica que imprimiu o texto do que resultado de uma ação consciente do autor. Apesar da singularidade do fenômeno entendemos que John Wesley aqui aplica as regras clássicas renascentistas da construção de emblemas, porém com uma transposição da cultura clássica grega para o mundo “clássico” bíblico.

jamais a entendia como modelo único ou padrão para o movimento metodista em geral (assim também HEITZENRATER, 1990, p. 91).¹³³

O próximo elemento da retórica do coração em John Wesley tem outra ressonância cultural, ainda não mencionada. Na discussão da parte final dos *Pensamentos sobre a escravidão* refere-se Carey (2003, p. 269-284) a “retórica sentimental” de Wesley e sua

... ideia da simpatia. Quase todas as argumentações genuinamente sentimentais nos textos do século 18 tornam ao redor do relacionamento central entre a sensibilidade, a capacidade de sentir, e a simpatia, a capacidade de imaginar os sentimentos de outro como seus próprios. De fato, uma definição importante da palavra “simpatia” – no Dicionário de Samuel Johnson (1755) – a descreve como “sensibilidade mútua” (CAREY, 2003, p. 284).

Entendemos que esta sensibilidade mútua era tanto importante para as sociedades metodistas em sim (chamado por Wesley “religião social”) como pela sua relação com o mundo ao seu redor (chamado por Wesley em sua qualidade como “santidade social”). Veja, por exemplo, a passagem do sermão conhecido chamado originalmente *Catholic Spirit*, que pode ser traduzido por espírito “católico”, “ecumênico” ou até, num sentido menos literal, “Espírito amplo” o Espírito aberto” (negrito pelo autor).

Mas, embora a diferença de opiniões ou de formas de culto possa obstar a completa união orgânica, deve tal diferença impedir **nossa unidade de sentimentos**? Embora nos não possamos pensar do mesmo modo, não podemos amar a maneira igual? **Não podemos ter um só coração, ainda que não tenhamos uma opinião só?** Sem dúvida alguma que o podemos. Nisto todos os filhos de Deus podem unir-se, não obstante aquelas diferenças secundárias. Permaneçam estas como estão, e ainda os crentes podem-se acompanhar uns aos outros no amor e nas boas obras. (WESLEY, 1985, p. 254 [§5]).

Nesta passagem, “ter coração” significa saber-se relacionar com pessoas diferentes. A expressão “unidade de sentimentos”, porém, requer um comentário. Wesley fala, literalmente, da *union in affection*. A palavra articula que uma pessoa é aberta para outra pessoa, capaz de reagir às suas alegações de forma respeitosa é sob uma intenção positiva,¹³⁴ ou de forma solidária e profética:

V.3. Você é um homem? Então você deve ter um coração humano. Mas você tem realmente? De que é feito o seu coração? Será que não se encontra nele um princípio como o da compaixão? Você nunca sente a dor do outro? Você não tem simpatia com ninguém? Nenhuma percepção da dor humana? Nenhuma pena para com o miserável? [...] Quando você apertou as criaturas agonizantes para entra nos fundos do navio, ou quando você jogou seus pobres restos

¹³³ Isso quer dizer que a ênfase do metodismo brasileiro no “coração aquecido”, como experiência religiosa “tipo” Aldersgate, não tem muito respaldo de ponto de vista do próprio Wesley.

¹³⁴ Quanto a compreensão de afetos em Wesley veja especialmente Randy Maddox (1996, p. 151-172; 2001, p. 3-31)

destroçados no mar, você não se compadeceu? Não houve uma só gota de lágrima em seu olho, não escapou nenhum suspiro do seu peito? (Wesley, apud MAIA RENDRS, 2013, p. 175).

Aqui “ter um coração” significa desenvolver uma afetividade que supera injustiças, mesmo que eles seja a base da sua própria existência econômica. A “religião do coração e da vida”, representa então, o exercício de uma “Espiritualidade comprometida” que relaciona “... santidade interior e exterior, santidade de coração e santidade de vida, vida cristã pessoal e reciprocidade cristã comunitária, santidade pessoal e santidade social” (JOSGRILBERG, 1993, p. 52).

Entre a rejeição e a defesa do ideal da republica: os temas da sedução ou perseguição pelo mundo e da caridade em Huby e Gossner e o ideal do compromisso de coração em uma publicação de Miguez-Bonino

Neste último passo procuramos evidências ainda mais diretas nos livros emblemáticos, logotipos etc. investigados. Para isso, comparamos a linguagem emblemática de Johann Evangelista Gossner (1773-1858) com uma arte de uma capa de um livro metodista.

A iconografia de Wierix foi traduzida pelo dominicano Michel Nobletz (1577-1652) e jesuíta Vincent Huby (1608-1693) em pinturas e usada pelos dois franceses, na missão de classes populares na Bretanha, França (cf. RENAUD, 1954). Huby acresceu acima do coração uma face que serviria como “espelho da alma” ou do interior representado pelo coração. Mediante de uma versão impressa de doze emblemas, criada no fim da sua vida, que sua vez foi traduzida no fim do século 18 para o alemão, os emblemas foram reeditadas em 1812 por Johann Evangelista Gossner no seu *Livrinho do coração*. No Brasil, a versão de Huby foi provavelmente propagada durante o século 18, e a versão de Gossner durante tudo século 20 até hoje em edições presbiterianas, luteranas, metodistas, pentecostais e batistas.



Figura 11: Vincent Huby, *O homem no estado da perseverança Daniel* [1780-1820]

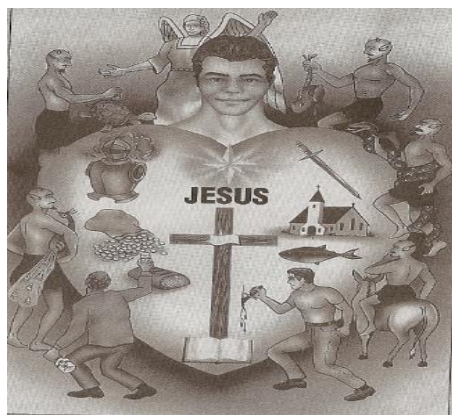


Figura 12: E. B. Gossner. *O coração do homem* [9ª edição]. São Paulo: Vida Nova, 2007, p. 40

Neste emblema – as versões do jesuíta Huby e do luterano Gossner são basicamente idênticas – a relação entre o cristão e o mundo é três vezes descrita. Primeiro, é o mundo representado por dois homens. Um segura um copo de vinho, representando a

sedução pelo mundo, ou outro, segura uma faca, que sinaliza a perseguição pelo mundo. Segundo este conceito, o mundo representa um lugar de um perigo total. A sacola com dinheiro se refere a caridade, elemento importante já na espiritualidade medieval. Nesta versão da religião do coração, não há espaço para articular a transformação do mundo.

Finalmente, gostaria de compartilhar, mais uma vez um discurso alternativo ao anterior. Trata-se de uma capa de um livro que mistura a linguagem da religião do coração com uma citação da pintura da criação da Capela Cistina.



Figura 13: Miguez-Bonino. **Ama e fazes o que quiseres** 1982, capa.

Aqui, é o encontro entre as mãos de Deus e de Adão que constrói “amor”. Definitivamente, este discurso não articula um misticismo encurvado em si mesmo ou um teocentrismo que mina a responsabilidade humana. Em diferente lembrado discurso do Evangelho social, como, por exemplo de Edwards (cf. RENDERS, 2009, p. 43-65). Para o autor, a “religião do coração ardente / abrasado (*burning*)” representa um entre sete elementos da religião, todos vistos com aspectos complementares da vida cristã. Bem diferente do que no *Livrinho do coração*, Edward (1919, p. 47, 49-50) descreve “a religião do coração abrasado” como

... obrigação social: a experiência cristã é ambos individual e social, ela pertence a nós, mas pertence também aos outros. [...] Pouco percebemos como os nossos caprichos são constantemente corrigidos pela saudável atmosfera da comunhão cristã. O misticismo seria transformado em mero vapor, excentricidades seriam insuportáveis [...] Nossa experiência, portanto, pertence aos outros para o bem comum de todos. Em seu último livro antes de sua morte prematura, professor Rauschenbusch coloca o pensamento com estas palavras: “Qualquer experiência ou pensamento religiosos em que nossos companheiros não têm parte não parece ser uma experiência especificamente cristã.

Anota-se que o autor relaciona a religião do coração ardente com uma experiência religiosa declaradamente distinta do misticismo e obrigatoriamente comprometida com o “bem comum de todos”, ainda mediante uma citação direta do livro *Teologia do evangelho social* de Walter Rauschenbusch (1917).

Considerações finais

A relação entre a religião, melhor, o sujeito religioso e o espaço público é articulada por diversas linguagens religiosas, entre elas, a linguagem do *religio cordis*. Já desde as suas origens desenvolvem-se linguagens alternativas para focar no interior do ser

humano, valorizar, mas também, controlar das emoções internas do ser humano. Não encontramos somente um só modelo ou um só posicionamento. Mesmo assim, podemos concluir que sistemas católicos e protestantes têm abordagens distintas e preferenciais, especialmente, depois da reforma católica e até o segundo Vaticano.

Quanto à presença pública das pessoas apresentadas, destacam-se certamente Mechthild de Helfta (ou de Magdeburgo), Georgette de Montenay e John Wesley. Todos enfatizam o amor de Deus, assumem seu papel na história e na vida pública, Montenay, eventualmente, mais restrito aos seus círculos, porém, não com menos destaque e impacto.

A relação com o mundo parece ser diretamente relacionado com a compreensão da relação de Deus com estes sujeitos religiosos. Todos[as] enfatizam o amor de Deus. Isso os[as] coloca no mundo de uma forma que não permite tolerar restrições sociais da época. Eles[as] se dedicam com afeto aos excluídos dos seus tempos.

Porém, não todas as formas de *religio cordis* tinham esta pretensão e este efeito. Existem formas da *religio cordis* que reduzem a êxtase religioso ao nível da experiência privada e individualista, dentro dos padrões estabelecidos pela igreja oficial e, no caso do Brasil colonial, dentro da lógica de uma sociedade escravagista. Não é por acaso que a ordem da Teresa de Ávila no Brasil – as carmelitas descalçadas – unia a elite da sociedade colonial e propagava uma mística do coração transverberado em sintonia com o sistema colonial.

Quanto à relação entre religião e vida pública no Brasil, o *religio cordis* requer mais diferenciação e merece mais interesse, pela sua importância histórica como parte do projeto religioso colonial e pela a sua capacidade única de trazer para esta relação o impacto da afetividade, ou alienadora, ou libertadora.

Referências bibliográficas

CAREY, B. “John Wesley’s Thoughts upon Slavery and the language of the heart”. In: **The Bulletin of the John Rylands University Library**, Manchester, vol. 85, n. 2-3, p. 269-284 (verão/outono 2003).

CRAMER, Daniel. **Emblemata Sacra**. Hoc est, decades quinque emblematum ex Sacra Scriptura, de dulcissimo nomine & cruce Jesu Christi, figuris æneis incisorum. Pars ... primò per ... Danielem Cramerum, ... collecta. Postea vero a Cunrado Bachmanno ... epigrammatibus latino-germanicis illustrata, tandem opera M. C. R. versibus [et] rhythmis gallo-italicis declarata ... [Electronic ed.]. Franckfurt am Mayn: Jennis, 1624. Disponível em: < <http://diglib.hab.de/drucke/th-470/start.htm> >. Acesso em: 30 fev. 2014.

EDMUNDS. Martha Mel. “Gabriel's altar for the palace chapel at Versailles: Sacred heart and royal court in eighteenth-century France”. In: **Journal of the Society of Architectural Historians**, vol. 65, No. 4, p. 550-577 (set./dez. 2006).

EDWARDS, Loren. M. **The spectrum of Religion**. New York Cincinnati: The Methodist Book Concern, 1919.

GIUMBELLI, Emerson. “A Modernidade do Cristo Redentor”. In: **Revista de Ciências Sociais**, Rio de Janeiro, vol. 51, n. 1, p. 75 a 105 (2008).

GOSSNER, Johannes Evangelista. **Das Herz des Menschen: ein Tempel Gottes oder eine Werkstätte des Satans**. Augsburg, 1813.

HAMPSON, J. **Memories of the late rev. John Wesley A. M.**: with a review of his life and writings; and a history of Methodism from its commencement in 1729 to the present time. 3.v. Sunderland: printed for the Author by James Graham, 1791.

HEITZENRATER, Richard P. “Great expectations: Aldersgate and the evidences of genuine Christianity”. In: **Aldersgate reconsidered**. MADDOX, Randy L. (ed.). Nashville, TN: Kingswood Books, 1990.

HOLLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. 26. Ed. 19º reimpressão. São Paulo, SP: Editora Schwarcz, 2008 [Companhia das Letras].

JOSGRILBERG, R. de Souza. “Espiritualidade comprometida”. In: **Caminhando**, v. 4, n. 1 [6], p. 33-37 (2010 [2ª ed. on-line; 1ª ed. 1993])

KEUL, Hildegund. “Das Hohelied der Minne: Eine Entfesselung des weiblichen Begehrens”. In: Bangert, Michael; Keul, Hildegund, **Vor dir steht die leere Schale meiner Sehnsucht: Die Mystik der Frauen von Helfta**, Benno Verlag, Leipzig 1998, S. 97-111.

MAÇANEIRO, Marcial. “O desvelamento do coração: dez fragmentos sobre santa Gertrudes de Helfta (Alemanha, 1256-1302)” [Dossier centrale 700º anniversario della morte di Santa Gertrude La grande]. In: **Dehoniana: Rivista Quadrimestrale dei Sacerdoti del Sacro Cuore di Gesù**, ano 2, n. 3 (2002). Disponível em: < http://www.dehon.it/scj_dehon/cuore/dehoniana/2002/3-2002-04-typ.htm >. Acesso em: 12 jan. 2014.

MADDOX, Randy L. “A Change of Affections: The development, dynamics, and dethronement of John Wesley’s ‘Heart Religion’”. In STEELE, Richard (ed.). **Heart Religion in the Methodist Tradition and Related Movements**. Metuchen, NJ: Scarecrow Press, 2001. p. 3–31.

MAIA, Filipe; RENDERS, Helmut. “Os Pensamentos sobre a Escravidão (1774) de John Wesley: introdução e tradução para o português brasileiro”. In: **Caminhando**, São Bernardo do Campo, SP vol. 18, n. 1, p. 153-181 (jan./jun. 2013). Disponível em: < <https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/CA/article/view/3779/3579> >. Acesso em: 20 jun. 2013.

MATHEWS-GRIECO, Sarah F. “Georgette de Montenay: Eine andere Stimme in der Emblemik des 16. Jahrhunderts“. In: **Georgette de Montenay: A Different Voice in Sixteenth Century Emblematics**, Renaissance Quarterly, IV, 1994, p. 283-370, 34 illus.

MIGUEZ BONINO, José. **Ama e faze o que quiseres**: uma ética para o novo homem. São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista, 1982.

RENDERS, Helmut. “75 anos do Credo Social brasileiro: uma investigação da interação entre igreja e esfera pública”. In: **Simpósio**, vol. 11 [1], ano XL, n. 49, (nov. 2009), p. 43-65. Disponível em: http://www.academia.edu/3190528/RENDERS_Helmut_75_anos_do_Credo_Social_brasileiro_uma_investigacao_da_interacao_entre_igreja_e_esfera_publica_.In_Simposio_vol_11_1_ano_XL_n_49_nov_2009_p_43-65 Acesso em: 8 de maio de 2013.

RENAUD, Ferdinand. **Michel Le Nobletz et les missions bretonnes**. Paris : Ed. du Cèdre, 1954.

SCHNEIDER, Wolfgang. **Die Herzenswunde Gottes**: die Theologie des durchbohrten Herzens Jesu als Zugang zu einer spirituellen Theodizeefrage (Inaugural- Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Passau eingereicht am Lehrstuhl für Moralthologie bei Prof. DDr. Peter Fonk), Passau, September 2007.

SILVEIRA, G. **Lutero, Loiola e o totalitarismo**. São Paulo: Imprensa Metodista, 1943.

VOLLMANN-PROFE, Gisela: Mechthild von Magdeburg. In: **Neue Deutsche Biographie** (NDB), vol. 16. Berlin: Duncker & Humblot, 1990, p. 581-582.

WEISS, Bardo. **Die deutschen Mystikerinnen und ihr Gottesbild**: das Gottesbild der deutschen Mystikerinnen auf dem Hintergrund der Mönchstheologie, vol. 3. Der strenge und gerechte Gott. Die Liebe Gottes. Die Schönheit Gottes und andere Attribute. Paderborn: Schöningh, 2004 viii.

WESLEY, John. **Sermões**: Notas introdutórias, esboços e perguntas rev. William P. Harrison. 2 volumes. 3ª edição. São Bernardo do Campo, SP: Imprensa Metodista, 1985.

WESLEY, J. **A short history of the people called Methodists**. London, 1777. [1777a].

John WESLEY. **Thoughts upon God's sovereignty**. London, 1777. [1777b].

WIERIX, Antonio. **Cor Iesv amanti sacrvm**, [Antverpia]: s. e., 1585-86.

SCHMIDT Margot (ed.). **Mechthild von Magdeburg** - "Ich tanze, wenn du mich führst": ein Höhepunkt deutscher Mystik. Freiburg im Breisgau. Introdução de Margot SCHMIDT. Basel; Wien: Herder, 2001.

SELL, Carlos Eduardo & BRÜSEKE, Franz Josef. **Mística e sociedade**. Itajaí / São Paulo, SP: Universidade do Vale do Itajaí / Paulinas, 2006.

SILVEIRA, Guaracy, 1943

Referências imagéticas:

Figura 1 Mechthild de Hefta, século 18

Figura 2 Gertrude de Helfta, séc. 18, Peru. Disponível em: < <http://communio.stblogs.org/St%20Gertrude%20the%20Great.jpg> >. Acesso em: 20 fev. 2014

Figura 3 Gertrude de Helfta com o coração em chamas [esquerda, abaixo] e Mechthild de Helfta [direita abaixo]; 1722, Alemanha. A transverberação de Mechthild e Gertrude de Hefta. Alemanha, Innocenz Anton Waräthi, 1722. Local: Afresco do teto da biblioteca do monastério Metten. Disponível em: < http://images.fembio.net/gvh_4.jpg >. Acesso em: 20 ago. 2010.

Figura 4 MONTENAY, Georgette. Emblema "Non tuis vireus", 1570. Disponível em: < <http://ia600300.us.archive.org/28/items/georgiaemontanea00mont/georgiaemontanea00mont.pdf> >. Acesso em: 20 fev. 2014.

Figura 5 WIERIX, Anton. **Cor Iesv amanti sacrvm**, 1586/87

Figura 6 CRAMER, Daniel. **Emblematica Sacra**, 1624, p. 16

Figura 7 CRAMER, Daniel. **Emblematica Sacra**, 1624, p. 17

Figura 8 **Dieu le Roi** (Deus rei), França, séc. 18. Disponível em: < http://1.bp.blogspot.com/-Neh2GYTw8vY/Th-x1T2JQRI/AAAAAAAAADZA/42UPDxtiDg8/s1600/Dieu-leroi_Vendee.jpg >. Acesso em: 20 fev.. 2014.

Figura 9-10: WESLEY, John. Uma palavra para um bêbado, 1748 [capa]. Disponível em: < <http://find.galegroup.com/ecco/infomark.do?&source=gale&prodId=ECCO&userGroupName=capes&tabID=T001&docId=CW122096846&type=multipage&contentSet=EC COArticles&version=1.0&docLevel=FASCIMILE> >. Acesso em: 12 jan. 2014.

Figura 11: HUBY, Vincent. **The Daniel Liebsohn Collection, Mexico City: [1780-1820]**. Retrieved from: *Project on the Engraved Sources of Spanish Colonial Art (PESSCA)*. < <http://colonialart.org/images/1799B.jpg> >. Access to: 20th December, 2013.

Figura 12 GOSSNER, Johannes Evangelista. **O coração do homem** [9ª edição]. São Paulo: Vida Nova, 2007, p. 40 (digitalização parcial da página).

Figura 13: MIGUEZ BONINO, José. **Ama e faze o que quiseres:** uma ética para o novo homem. São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista, 1982, capa (foto H. Renders).

GT6: INTOLERÂNCIA RELIGIOSA E FÉ: ENTRE A INSTRUMENTALIZAÇÃO DA “PALAVRA DE DEUS” E A “NATUREZA” DA FÉ

Coordenadores

Dr. Carlos André Cavalcanti - UFPB (carlosandrecavalcanti@gmail.com)

Prof. Dr. Eduardo Gusmão de Quadros - PUC-GO e UEG (eduardo.hgs@hotmail.com)

O QUE É E O QUE NÃO É DIVERSIDADE RELIGIOSA, AFINAL? ENTRE A LAICIDADE E O LAICISMO

Dr. Carlos André Cavalcanti – UFPB

Resumo

Se você consegue conviver em paz com aquele vizinho, parente, colega, cônjuge ou amigo que vivencia uma postura religiosa – ou não religiosa – diferente da sua, você já tem alguma simpatia pela Diversidade Religiosa. É um bom começo! A cultura da Diversidade Religiosa, que depende, para buscar a hegemonia social, da adesão de todos e de cada um ou ao menos de uma maioria “sociológica” significativa, avança, porém, num ritmo menor do que o da Intolerância Religiosa. Estamos, por enquanto, perdendo a guerra que travamos há anos com o fundamentalismo religioso no Brasil.... O que podemos fazer para reverter esta tendência? De nossa parte, lutamos em duas frentes: na busca pela criação de comitês estaduais e municipais da Diversidade Religiosa e no aperfeiçoamento da pragmática militante dos que atuam na área construindo, com suas ações, o caminho brasileiro para a Diversidade.

OS VISITADORES DAS NAUS: INSPEÇÃO E CONTROLE SOCIAL NOS TEMPOS DO IMPÉRIO COLONIAL PORTUGUÊS - LISBOA/BRASIL (SÉCULOS XVI – XVIII)

Dra. Rossana Britto – UFES

Resumo

Trata-se de uma pesquisa voltada para o estudo de um cargo específico da burocracia inquisitorial portuguesa: o visitador das naus. O Regimento da Inquisição portuguesa de 1640 determinava que os visitadores das naus encarregavam-se da função de inspeção de pessoas, ideias e livros nos portos e alfândegas do Império que afrontavam a Santa Madre Igreja no Reino de Portugal.

O IMAGINÁRIO DA (IN)TOLERÂNCIA: UMA HISTORIOGRAFIA DA HOMOSSEXUALIDADE NO BRASIL COLONIAL

Ms. Elton Roney da Silva Carvalho - UFPB

Resumo

Estudar a intolerância religiosa é também estudar a sua história. No caso da temática deste estudo, a atuação do Santo Ofício da Inquisição no Brasil Colonial e a formação de um imaginário intolerante, a história da intolerância marca a cultura, cria e/ou consolida preconceitos e estabelece, enfim, o conjunto social das práticas a serem extirpadas - a homossexualidade é um delas. Com a presença da Santa Inquisição no Brasil o imaginário do povo é construído e a sexualidade ganha novas conotações. Analisar a inquisição tendo como perspectiva o Imaginário possibilita encontrar um sentido da inquisição que reporta a formação de um símbolo, ou conjunto simbólico acerca da prática da homossexualidade. Esta prática já era estereotipada durante o período Colonial no Brasil, o que acarreta uma possível formação intolerante em nosso contexto religioso atual. A presença do Santo Ofício em terras brasileiras gerou uma atitude intolerante acerca da prática homossexual, transformando uma prática comum

dos indígenas (ameríndios/nativos) que aceitavam e viam com naturalidade, em um *pecado nefando*, o que acarreta em nossos dias uma postura completamente contrária à prática homossexual. Sendo de interesse do GT a análise da complexidade dos fatores que cercam os casos de intolerância e a influência na história, como também a recepção de trabalhos que abordem temas clássicos como a Santa Inquisição, este trabalho pretende analisar a formação do imaginário intolerante acerca da homossexualidade no Brasil Colonial e seu reflexo em nossa sociedade contemporânea.

AS DISPUTAS DISCURSIVAS ENTRE FIÉIS E NÃO-FIÉIS NAS REDES SOCIAIS DE SILAS MALAFAIA

Francieli Jordão Fantoni - UFSM

Viviane Borelli - UFSM

Resumo

A sociedade em vias de midiatização, atravessada pela globalização e pelo caráter heterogêneo das relações sociais, culturais, políticas e econômicas estruturais de cada local e indivíduo, vão além de ser o resultado do avanço tecnológico e de uma racionalidade técnica. Nota-se a constituição de um novo paradigma, entendido como o fim do social, como conceitua Alain Touraine (2007), no qual emerge um novo cenário cultural, perpassado pela perda de pontos de referência do indivíduo e desaparecimento das instituições como sistemas integrados e portadores de legitimidade indiscutível. Com a secularização e conseqüente crise das instituições, há uma busca pela autonomia do sujeito na escolha da crença e o declínio da autoridade religiosa, gerando conflitos diversos. Desta forma, este trabalho analisa as disputas discursivas entre fiéis e não-fiéis nas redes sociais, Facebook e Twitter, do líder religioso Silas Malafaia, como forma de identificar as estratégias enunciativas que são perpassadas por lógicas distintas, muitas vezes de intolerância religiosa, alteridade cultural e de negação do outro. A escolha pelo líder religioso diz respeito ao caráter polêmico de suas manifestações em rede. Metodologicamente, opta-se pela análise semiológica proposta por Eliseo Verón (2004), com coleta de enunciados referentes ao mês de dezembro de 2013. Nota-se que fiéis e não-fiéis se enfrentam na busca por legitimação discursiva, evidenciando alteridades culturais por meio da intolerância e negação do outro. Também destaca-se que o papel do líder tornou-se fluído, pois o poder passa a ser descentralizado nas redes sociais.

RESISTÊNCIA AO FUNDAMENTALISMO: NÃO TOLERAR NEM SEMPRE É INTOLERÂNCIA

Dr. Breno Martins Campos – PUC Campinas

Resumo

Como um dos resultados parciais da pesquisa que desenvolvo na PUC-Campinas – "A linhagem do fundamentalismo protestante no século XX" – minha comunicação contribui para a compreensão do campo religioso ao confrontar discursos diferentes acerca do mesmo objeto: o fundamentalismo (conceito polissêmico e de difícil apreensão). Por um lado, resgato o discurso da sociologia, representado pelas teorias de Weber e Bourdieu acerca de poder-dominância e seus modos de operação no campo religioso. Assim, o fundamentalismo pode ser entendido como hermenêutica da Palavra de Deus que constrói a realidade social dos fiéis e legitima a ordem religiosa e político-social em vigência. A desqualificação do discurso e prática de fé do outro é condição necessária para o *modus operandi* fundamentalista. O modelo típico-ideal nesta minha análise é o daquele pensamento/movimento que Rubem Alves chamou de "Protestantismo da Reta Doutrina" – lembro ainda que as teses do autor publicadas no livro *Protestantismo e repressão* são tributárias da sociologia weberiana. Por outro lado,

apresento o discurso religioso acerca do fundamentalismo extraído diretamente de fonte primária: a coletânea *The Fundamentals* (1910-1915). É de outra natureza o significado dado pelos fiéis ao conceito fundamentalismo – os pais do fundamentalismo tinham orgulho do movimento e até do rótulo atribuído a eles –, porém, há uma aproximação: fundamentalistas também aceitam que a intolerância (com outros nomes) é necessária. Em suma, se religião, como resistência às multifacetadas intolerâncias sistêmicas, implica em diálogo dentro do contraditório, há de se resistir a toda espécie de aprisionamento da verdade.

A INFLUÊNCIA DA INTOLERÂNCIA RELIGIOSA PELOS ESCRITOS DE LINHA OFICIAL PRESENTES NA BÍBLIA

Belmiro Medeiros da Costa Júnior - FBN

Liliane costa de oliveira - FBN

Reyth da Cunha Ribeiro - FBN

Resumo

A Bíblia foi escrita a partir de duas linhas conflitantes teológica e ideologicamente, ou seja, as linhas oficial e popular, sendo a Bíblia na verdade, um intenso debate teológico entre grupos com interesses diferentes. Sendo assim, neste trabalho se discute como os escritos oficiais podem influenciar para a intolerância religiosa, já que os mesmos (escritos oficiais) refletem os interesses principalmente do templo e do palácio, defendendo privilégios e gerando intolerância e exclusão. Os escritos oficiais também são os mais percebidos nos textos sagrados, e os próprios textos sagrados são reconhecidos hoje como autoridade e inspirados, sendo reproduzidos no meio cristão e legitimando entre outras, atitudes de intolerância religiosa. Para isso, faz-se um estudo de caso no livro de Josué que trata sobre a entrada do povo judeu de forma violenta em Canaã, já que a descrição da tomada da terra de Canaã, escrita em Josué pode ter sido escrito na época do reinado de Davi para legitimar em nome de Deus uma reivindicação de território e de domínio. A autoridade bíblica precisa ser entendida e repensada para que este e outros textos de violência e exclusão sejam lidos de forma crítica e libertadora, gerando assim, espiritualidade, amor, solidariedade e respeito diante das diversidades religiosas

CIBERFUNDAMENTALISMO – O SENHOR É O MEU PROVIDOR, MINHA REDE NÃO CAIRÁ

Luciano de Carvalho Lirio – EST

Resumo

O presente trabalho realizado com o apoio do CAPES/Brasil propõe uma reflexão sobre o fundamentalismo e a sua influência na atualidade através do ciberespaço, tendo como objetivo específico analisar como os jovens e adolescentes constroem e compartilham formas particulares de entender o mundo globalizado, compreendem a realidade que se desenha à sua volta e expressam a fé em um contexto fundamentalista virtual, o ciberfundamentalismo. O fundamentalismo é analisado no recorte cristão-protestante-pentecostal, reconhecendo que existem outros matizes fundamentalistas e delimitando o perímetro da pesquisa. É possível examinar o fenômeno da mídia, em si, e sua relação com a sociedade do espetáculo e a contemporaneidade, estabelecendo relações da “religião midiática” com a teologia. Ao analisar o conceito/ condição fundamentalismo no espaço virtual, proponho como referencial teórico-metodológico a relação entre as contribuições dos Estudos Culturais e sua articulação com a Psicologia e a Teologia, sob a perspectiva pós-moderna, encarando as suas contradições e problematizando-as. Reduzir os movimentos fundamentalistas às manifestações mais radicais ou a slogans violentos

exclui as denominações estudadas do cenário fundamentalista e nega a complexidade do fenômeno fundamentalista que é composto por pessoas que se identificam com uma doutrina religiosa ou tradição sagrada e a reinterpretam, nalguns casos, reinventa.

Dia 10/04, sala 211 (Área II - Bloco C)

GT6: INTOLERÂNCIA RELIGIOSA E FÉ: ENTRE A INSTRUMENTALIZAÇÃO DA “PALAVRA DE DEUS” E A “NATUREZA” DA FÉ (continuação)

JEAN CALAS: UM CASO SUMÁRIO DE INTOLERÂNCIA E ESPETÁCULO CATÓLICO-PROTESTANTE

Cristiano Santos Araujo - PUC GO

Resumo

François Marie Arouet, *Voltaire* (1694—1778), em o *‘Tratado sobre a intolerância’* (1763) apresenta-nos o caso de um pai protestante acusado da morte do filho católico, recém convertido. Jean Calas, o pai, é um personagem que representa a recorrente intolerância entre católicos e protestantes do século XVIII na cidade de Toulouse, França. Com a permissão da justiça local, Jean Calas é entregue nas mãos do erro, da paixão e do fanatismo. Sem direito de defesa o tribunal decidiu o seu rumo para a morte. A questão é saber se um pai protestante havia estrangulado o filho católico, ou o filho católico suicidou-se mediante a ajuda da mãe e de amigos, ou um irmão havia assassinado o outro irmão. O final é que os juízes condenaram à roda um pai protestante inocente ante à morte do filho católico. Demonstraremos que a intolerância religiosa é recorrente na natureza das religiões. A relação da Intolerância Religiosa com a crença, no Fenômeno Religioso, é não apenas pouco estudada como até negada. Destarte, é necessária a hermenêutica do caso e das consequências da intolerância em todos os imaginários epocais.

O FUNDAMENTO DA RELIGIÃO CRISTÃ À LUZ KANTIANA

Robson Pedro Vêras – PUC – SP

Resumo

Todo aspecto acerca do fundamento da religião em Kant integra um processo de construção religiosa que vai além das questões influenciadas pela fé. O pressuposto que iremos considerar coloca o ser humano no ápice da proposta em que o homem é o centro de todo processo religioso. Integrando esses aspectos, identificamos que a característica a ser mostrada acerca da religião, nesse caso, se mostra de cunho essencialmente humanista; suas ações e consequências vão desafiar a base da santificação natural que o conceito religioso contém em sua gênese. O relevante é possibilitarmos uma análise interpretativa e reflexões sobre o ato religioso e nisso dar ao fundamento da religião em Kant características reflexivas e de integração social. Hermeneuticamente, toda a base a ser consolidada resulta num pensamento social em que a religião se mostra como mais que um conjunto firmado por aspectos como: experiência do sagrado, doutrina, ritual e símbolos, constituindo-se como algo que se realiza a partir de experiências morais. Por isso, qualquer ato religioso pode relacionar-se a princípios morais, visto que a natureza de uma religião, em sua multiplicidade, pode resultar de uma identidade local, regional e até mesmo de ordem social. Por isso, a sociedade, aparentemente, está cheia de regras, de dominações e de estruturas cosmológicas, que levam o homem a juízos e a se agregar a grupos de mesma condição moral.

ANÁLISE UM MODELO LITÚRGICO REFORMADO EM PERSPECTIVA HISTÓRICA

David Jugliherme Alves Nogueira – PUC Goiás

Resumo

O presente trabalho visa elucidar a liturgia reformada na Igreja Presbiteriana do Brasil (IPB) entre os anos de 1960-1985, vista por um viés histórico, especialmente a partir dos seguintes documentos: Princípios de Liturgia (PL), Constituição da IPB, Manual do Culto, Digesto Presbiteriano, além de outros documentos reformados. A ideia é apresentar as razões históricas pelas quais a liturgia presbiteriana reagiu ou se adaptou diante dos infortúnios da ditadura militar na época supramencionada. Assim diante do fechamento das estruturas sócio-políticas e religiosas, a espiritualidade oriunda deste período foi ou não refém do golpe militar? A expressão litúrgica da IPB foi realizada a margem da tutela ditatorial ou a favor do regime militar? A nossa pergunta fundamental é demonstrar as razões pelas quais a liturgia presbiteriana foi adaptada ou transformada em relação ao padrão estabelecido pela tradição da IPB?

O ESPETÁCULO NA INTIMIDADE: CONFLITOS HOMOAFETIVOS

Miriam Laboissiere de C. Ferreira – PUC Goiás

Resumo

Este artigo trata de um recorte específico sobre uma comunidade pesquisada *in loco* que não se apresenta abertamente no meio público, não se espetaculariza. Mas se mantém na intimidade, justamente pela sua orientação sexual – homoafetiva. Consequentemente a esta opção houve a dissidência de sua raiz, ela protestante, de cunho neo-pentecostal. Não se torna pública para preservar os membros de seu grupo, diante da sociedade que ainda rejeita pessoas que seguem o seu sentimento, sua orientação sexual. Contra este grupo de pessoas é utilizada a instrumentalização da “Palavra de Deus” para condená-los e cerceá-los do convívio social e religioso “normal”. Mas estas pessoas não se deram por vencidas e formaram a própria comunidade onde elas podem fazer o exercício de sua fé (Pois creem no Deus de Jesus Cristo). E ao mesmo tempo também fazem uso da “Palavra de Deus” para justificarem a sua orientação sexual e sua fé.

O ESPETÁCULO COMO INSTRUMENTO DA SECULARIZAÇÃO

Cláudia Maria Rabelo - PUC/GO e Faculdade de Anicuns

Resumo

Busca-se, neste contexto, abordar a questão da Religião inserida no processo de Secularização, considerando-se, então, este fenômeno compreendido no aspecto voltado à ótica do afastamento de Deus, o Deus da Bíblia, em uma sociedade, na qual há uma tentativa de substituí-lo pelo dinheiro, ou seja, o Deus Capital. A Religião comunga Pessoas em sua intimidade interior, assim como membros de uma Igreja e sua comunicação com o Sagrado. Por sua vez, o Capitalismo pode ser considerado uma Religião, implacável e irracional que não conhece redenção, tampouco trégua. Diante do processo de Secularização, o Espetáculo adentra como instrumento que auxilia na busca pela substituição do Deus Cristão pelo Deus do Mercado – o Capital. O Deus Cristão se revela na intimidade do Homem, enquanto que o Deus Capital se apresenta no glamour do Espetáculo.

A PERCEPÇÃO DE COMUNIDADE EM BAUMAN E BONHOEFFER E SUAS CONSIDERAÇÕES PARA A EXPERIÊNCIA RELIGIOSA

Fredson Coelho Heymbeeck Milhomem

Resumo

O sentido de “comunidade” tem tomado uma dimensão cada vez mais fragmentada nos dias atuais. Zygmunt Bauman, sociólogo polonês, em sua obra intitulada “*Comunidade – a busca por segurança no mundo atual*” retrata essa realidade com maestria. Bauman aborda sobre a sensação de segurança que nos é comunicada pela palavra ‘comunidade’. Ela representa tudo aquilo que gostaríamos de ter, mas que, porém, habita no nosso imaginário coletivo como fruto do desejo humano de aceitação, proteção e aconchego. O desespero se manifesta quando essa comunidade que sonhamos intercepta o mundo atual onde a única coisa constante é a mudança. Tudo se move, tudo se desloca, tudo se esfumaça, tudo se liquefaz e nada é certo. A crise da comunidade é a crise da identidade individual. Dietrich Bonhoeffer, o Teólogo da comunidade tenta encurtar essa distância entre o ideal de comunidade e a comunidade em si. Ele diz que se amamos mais o nosso ideal de comunidade do que a própria comunidade em si, tornamos um ídolo, e fazemos com que a experiência religiosa perca a sua genuinidade ao fugir do engajamento social. Bonhoeffer chama o ser humano para o engajamento, ele não faz separação entre o indivíduo solitário e o indivíduo comunitário. A consciência da sua experiência religiosa vivida na sua relação com Cristo, faz desse indivíduo alguém resolvido consigo mesmo e com o outro. A comunidade é a salvação do indivíduo e o indivíduo é a salvação da comunidade como fruto da sua genuína experiência religiosa.

O QUE HÁ ALÉM DA INTOLERÂNCIA RELIGIOSA? POR UM NOVO MODELO DE RELAÇÕES ENTRE AS RELIGIÕES

Sam Cyrus

Resumo

Dirá um observador que intolerância religiosa e religião são fenômenos concomitantes já que o facto dela “aparecer numa variedade tão colorida — que não há uma única religião mas uma pluralidade — sempre foi causa de irritação para as pessoas” (Schaeffer, 1992/2002). Cada religião independente surge trazendo novas ideias, conceitos e até calendário como que caracterizando o começo de uma nova era, fazendo com que os seus aderentes distanciem-se de outras religiões, conheçam-nas menos e acabem assumindo uma posição de intolerância para o desconhecido, que se torna em errado e, quiçá, em repreensível. Contudo, pretende-se aqui demonstrar outro lado. Seria possível uma religião totalmente tolerante? Que ingredientes nela incluiriam? Sendo tolerante, seria apenas natural que superstições fossem evitadas e a verdade fosse investigada pelo indivíduo, dando-lhe total liberdade de desejar ou não adentrar ou sair dela, assim como, possivelmente, exercê-la conforme sua consciência. Nesse processo, qual seria o papel do clero? Haveria um método administrativo que concedesse direitos iguais a todos os seus membros, na qual todos participam em igualdade de voto ou haveria diferenças? Qual seria o papel da ciência? A sua balança verteria mais para a descoberta científica ou a busca pela transcendência? Livre dos preconceitos, como enxergaria as demais religiões? Ver-se-ia superior, ou assumiria humildade perante elas, ou haveria outra concepção da relação na diversidade? A presente comunicação revisita princípios universais que perpassam o fenômeno religioso capaz de levar à reflexão sobre o que poderia ser o modelo da tolerância religiosa.

Dia 09/04, sala 212 (Área II - Bloco C)

GT7: OS PENTECOSTALISMOS DA ASSEMBLEIA DE DEUS NO BRASIL.

Coordenadores/as

Dra. Elizete Silva (UEFS) cliosilva@yahoo.com.br.

Dr. Lyndon de A. Santos (UFMA) lyndon@terra.com.br.

Dr. Vasni Almeida (UFT) vasnialmeida@uft.edu.br.

ASSEMBLEIA DE DEUS: A IGREJA QUE MAIS CRESCE NO BRASIL? UMA PROPOSTA DE REINTERPRETAÇÃO SOCIOLÓGICA DOS DADOS DO IBGE

Dr. Gamaliel da Silva Carreiro - UFMA (Gamasc72@hotmail.com)

Resumo

Os mais recentes dados publicados pelo IBGE indicam que as igrejas pentecostais continuam sendo as impulsionadoras do crescimento evangélico no país sendo a Assembleia de Deus (AD) a que mais cresce. O presente trabalho tem como foco reinterpretar estes dados e propor uma leitura alternativa a essa vigente. Para essa reinterpretação elegemos como variável o modelo administrativo em um duplo aspecto: como elemento metodológico importante na interpretação do crescimento e como variável de análise. A partir da sociologia das organizações religiosas percebe-se a inexistência de um parâmetro único utilizado na análise do crescimento das distintas organizações religiosas evangélicas. Nestes termos, o crescimento assembleiano pode ser mais mito do que realidade, uma vez que não existe **uma** Assembleia de Deus, tal qual existe uma IURD, uma IMPD ou uma CBB, mas milhares de instituições religiosas independentes das duas maiores organizações assembleianas (CGADB e CONAMAD). Como variável de análise, qual o impacto do modelo organizacional para crescimento ou fragmentação das instituições? Quando se compara o modelo administrativo adotado pelas assembleias de Deus com o de outras organizações evangélicas como as do protestantismo histórico ou as neopentecostais, grande parte das AD são, administrativamente patrimonialista e oligárquica; empreendimentos religiosos familiares. Tentaremos sustentar a ideia de que este modelo administrativo contribui positivamente para o crescimento individual das igrejas locais, mas negativamente para o crescimento das AD no âmbito nacional, dado o grau de fragmentação do poder.

Introdução

O tema do crescimento evangélico no Brasil tem sido debatido no interior da sociologia da religião já há mais de quatro décadas. O presente texto é uma tentativa de pensar o impacto do modelo organizacional, e da cultura organizacional como variáveis importantes nos estudos que versam sobre este assunto com especial importância focaremos o caso da Igreja Assembléia de Deus. Concentrarei minha fala em dois aspectos distintos relacionados ao modelo organizacional, qual seja: primeiramente como elemento metodológico importante na interpretação do crescimento dos grupos no Brasil e segundo, como variável de análise.

Uma primeira constatação neste sentido diz respeito a falta de trabalhos que foquem o modelo organizacional das instituições religiosas e que atribuam a ele um papel que, julgo ser importante na interpretação do crescimento dos grupos religiosos. Diferentemente do que ocorre em outros campos de pesquisa que tratam do crescimento de outras organizações, em que uma sociologia das organizações ou uma sociologia da administração é convocada a dar sua parcela de contribuição, no Brasil há pouca relação entre sociologia da religião e sociologia das organizações.

Contudo, em algumas reflexões sociológicas esta variável foi objeto de análise. Só para indicar dois bons exemplos: Francisco Cartaxo Rolim, em seu livro pentecostais no Brasil (1985) faz uma incursão quanto a alguns aspectos da cultura organizacional das assembleias de Deus. O outro trabalho que me parece ser o mais relevante quanto ao papel do modelo organizacional nos estudos dos evangélicos é o de Rubem Cesar

Fernandes, O Governo das Almas. Depois do fenômeno do neopentecostalismo, especialmente da consolidação da IURD, o modelo organizacional passou a ser levado em consideração, sobretudo, dado a semelhanças entre a forma administrativa desta instituição e a das instituições seculares. Mas, mesmos nestes trabalhos, me parece que o papel destinado ao modelo organizacional foi colocado em segundo plano.

Por outro lado, as reflexões sobre sistemas de governo eclesiástico parece continuar a ser um tema quase que exclusivamente restrito ao teológico e a sociologia pouco avançou com o seu olhar analítico nesta seara, o que parece constituir hoje uma lacuna tanto na sociologia quanto na história do desenvolvimento organizacional dos grupos religiosos brasileiros.

1. O modelo organizacional como elemento metodológico na análise do crescimento Assembleiano

A pesquisa mais recente realizada pelo Datafolha (2013) com 180 municípios brasileiros indica que os evangélicos já seriam 28% da população¹³⁵. Deste montante 19% seriam de origem pentecostal e a maior fatia membros da Assembleia de Deus (AD). Mais de 60% dos evangélicos no Brasil hoje dizem pertencer as AD. Como entender esta afirmação? É um erro metodológico tomar as Assembleias de Deus como uma única instituição religiosa. E este leva a outros erros de análise.

Qualquer pesquisa que se faça com grupos religiosos precisa de uma unificação metodológica no trato dos diferentes grupos, sobretudo quando se quer compará-los. Os grupos religiosos são, na grande maioria dos casos, organizações institucionalizadas, com laços formais que unem as muitas organizações atuantes no mercado a um centro. Possuem ainda um caráter jurídico ora mais ora menos unificador tanto em suas dimensões nacionais como locais. Embora existam muitos grupos não formalizados atuando no Brasil, esta não é a regra. Os movimentos religiosos se institucionalizam (convenções, denominações, etc), criam estatutos, constituições, regras de conduta e regras de filiação institucional e é por isso que é possível dizer com certa margem de segurança que esta organização tem X igrejas, aquela outra tem aproximadamente tantos fiéis, etc.

É sobre este ponto precisamente que destaco um erro metodológico nas análises do crescimento das Assembleias de Deus no Brasil. Quando alguém responde para o recenseador do IBGE que é da IURD ou que é da IMPD ou ainda da IIGD ou mesmo que é da Sara Nossa Terra ou da Igreja Batista da CBB ou ainda da Igreja Presbiteriana do Brasil, nestes casos, nós podemos ligar o fiel a uma instituição específica, organizacionalmente unificada seja por relações mais rígidas de comando, caso das organizações neopentecostais, em que a igreja local pertence ao grupo organizacional e está apartada daqueles que a frequentam seja por relações ermanas como é o caso das Igrejas Batista da CBB em que as igrejas são autônomas, e se filiam a convenção por decisão comunitária em assembleia. Nestes dois casos a declaração do entrevistado quando diz ser iurdiano, por exemplo, parece ser um dado real pois remete a uma única organização religiosa.

¹³⁵ Disponível em <http://datafolha.folha.uol.com.br/opiniaopublica/2013/07/1314857-fatia-de-caticos-e-a-menor-em-duas-decadas.shtml>. Acessado em 25 de novembro de 2013.

O mesmo não ocorre no caso das Assembleias de Deus, porque, obviamente não existe **uma** AD. Existe então um dado e uma interpretação errada dele: o nome AD cresce e se multiplica em todo o Brasil, especialmente nas grandes e médias cidades, mas as duas maiores instituições religiosas que carregam este nome, apenas para indicarmos as mais importantes em termos numéricos – CGADB e CONAMAD, vivenciam problemas sérios de divisão.

Nas periferias dos grandes centros urbanos brasileiros um número considerável de igrejas estampam nas paredes externas de seus prédios o nome Assembléia de Deus, na grande maioria, com uma especificação do tipo ministério tal, todavia, quando aprofundamos as investigações percebemos a inexistência de ligações entre estas instituições locais e as estruturas nacionais. Assim, estas firmas religiosas apenas utilizam o nome da Assembleia de Deus, mas não estão ligadas, efetivamente, à qualquer organização assembleiana.

Qual a origem dessas AD? São organizações de ação local, algumas formais outras não, que surgiram, na grande maioria, a partir de cismas religiosos com firmas assembleianas maiores (igrejas ou ministérios) e passam a atuar no mercado de forma independente. Os dados nacionais sobre o número dessas igrejas são muito imprecisos, pois muitas delas funcionam na informalidade, em salões, garagens e casas alugadas em nome do pastor ou de algum membro da comunidade. Outras são arroladas simplesmente com AD e ajudarão a perpetuar este erro metodológico. O certo é que elas passam despercebidas mesmo nas pesquisas que se faz em cartórios. Nas periferias dos grandes centros urbanos elas proliferam e competem com as demais instituições. Em geral, o seu crescimento é limitado, eventualmente, uma delas adquire uma projeção local importante superior à média, podendo disputar espaço na sua localidade com as firmas religiosas nacionais e regionais. Essas organizações avolumam artificialmente o tamanho das AD.

A história das AD no Brasil é uma história de cisões que deu origem a diversas *convenções* e *ministérios* que hoje não possuem nenhum vínculo institucional com a primeira AD, a CGADB. O mais expressivo dos ministérios independentes originários da CGADB, é o Ministério de Madureira, presente e atuante no Rio de Janeiro desde meados da década de 1930. Este braço da AD comandado até 1982 pelo seu fundador o pastor Paulo Leivas Macalão ganhou certa autonomia administrativa em meados dos anos 1950 e em 1989, foi oficialmente desligado da CGADB em assembléia geral ocorrida na cidade de Salvador – Bahia. Ali, segundo consta na ata da reunião foi decidido que os pastores ligados ao ministério Madureira deveriam ser excluídos das Assembleias de Deus CGADB. Este foi o maior cisma ocorrido nesta instituição. Surgiu então a Convenção Nacional de Ministros da Assembleia de Deus Madureira (CONAMAD). Hoje a CONAMAD é a maior concorrente da CGADB no Brasil. Pelo ritmo de seu crescimento, em alguns anos ela pode vir a superar sua rival, pois seu campo de atuação antes restrito às regiões Sudeste, a partir de meados dos anos 1990, avançou também para a região Centro-Oeste e Sul do país, além de também atuar no norte e Nordeste. Por sua vez, a CGADB que domina as regiões Norte e Nordeste, tem encontrado dificuldades de crescer no restante do Brasil no mesmo ritmo que cresceu no passado¹³⁶.

¹³⁶ Além da CONAMAD, nossas pesquisas encontraram muitas outras organizações assembleianas independentes da CGADB. Abaixo estão apenas as mais importantes. Assembléia de Deus Betesda, iniciada no bairro de Aldeota, Fortaleza (CE), pelo pastor e médico Ademir Siqueira; e, desde o ano de 1982, dirigida pelo pastor Ricardo Godim, com acentuado crescimento na classe média, especialmente

Assim, não é possível confiar nos dados oferecidos pelo IBGE quanto ao número de membros das AD no Brasil, dado a especificidade do aparecimento dos grupos que estampam o nome AD mas que não possuem nenhuma ligação formal com as duas maiores convenções. Por outro lado, não é possível confiar nos dados oferecidos pelas instituições maiores como a CGADB ou CONAMAD. Um exemplo disso está no Censo de 2000: o número de evangélicos foi calculado em aproximadamente 27 milhões e as AD-CGADB afirmavam possuir sozinha 16 milhões de fiéis enquanto que a CONAMAD dizia possuir 8 milhões. Obviamente esses números eram fantasiosos, principalmente quando levamos em consideração os modelos organizacionais fragmentários das duas instituições e o total de fiéis das demais organizações evangélicas no Brasil. Em 2007 fizemos um levantamento e algumas ponderações estatísticas levando em consideração a taxa de crescimento dos últimos censos demográficos e o ritmo de expansão das aberturas de templos das duas organizações e chegamos a um número de fiéis mais próximo da realidade: algo em torno de 12 milhões de fiéis para a CGADB e não mais do que 7 milhões de fiéis para a CONAMAD. Ainda assim, as duas continuam disparadas as maiores denominações evangélicas do Brasil.

De acordo com os relatos apresentados por alguns pastores da cúpula das duas organizações, em conversas informais teríamos ainda 1,5 milhões de assembleianos que pertenceriam a igrejas Assembleias de Deus independentes. Esses dados no nosso entender foram subestimados, sobretudo quando em nossas pesquisas aparecem os pedidos de desligamentos de pastores e seus ministérios das respectivas convenções ou mesmo o desligamento informal. Voltaremos a esta questão mais adiante quando tratarmos do modelo organizacional como variável de análise.

Um dado interessante encontrado na investigação que Fernandes faz das Assembleias de Deus é que, mesmo desligadas da organização máxima, a CGADB ou a CONAMAD, por exemplo, e constituindo-se em igrejas independentes, estas

em São Paulo; Assembleia de Deus do Bom Retiro, sediada no distrito do Bom Retiro, em São Paulo, (SP), com penetração em várias regiões do país; Assembleia de Deus da Plenitude, sediada em Sanvalle, Natal (RN), organizada e presidida pelo pastor Gilson Oliveira, com ação no Nordeste brasileiro; Ministério Canaã da Assembleia de Deus no Brasil, sediada em Fortaleza (CE), organizada e presidida pelo pastor Jecer Góes, com ação no Nordeste brasileiro; Ministério Internacional Bethel – Bethel Ministry, Ministério organizado e presidido pelo pastor Judson G. Oliveira, com sede em Bridgeport, Connecticut, com igrejas na Georgia e Marietta, nos Estados Unidos, e no Espírito Santo, Minas Gerais, Distrito Federal e Ceará, no Brasil; Assembleia de Deus Ministério Restauração Fundada em de 2004 pelo pastor Humberto Schimitt Vieira, tem sua sede geral na cidade de Porto Alegre, Brasil; Assembleia de Deus Ministério New Life, Ministério que tem origem na Flórida, EUA organizado e presidido pelo pastor Rogério da Silva, com sede em Campinas e com igrejas em São Paulo e Rio; Assembleia de Deus Renovada do Brasil, fundada no dia 07 de novembro de 2005, pelo pastor Esequiel Ribeiro e a missionária Maria Ribeiro, tem a sua sede na cidade de Araraquara, São Paulo; Assembleia de Deus "Vida com Cristo" Pastor João Costa Lima, tem sede em Av. Presidente Juscelino nº 1189, Diadema, São Paulo; Assembleia de Deus Ministério Deus Cuida de Mim, fundada em 2004, pelo pastor Otoniel Aureliano, tem sua sede geral na cidade de Marília interior de São Paulo, Brasil; Assembleia de Deus "A Fortaleza da Fé", fundada em 2000, pelo pastor Marcos Antonio Fernandes, tem sua sede à Rua Lenir Liberato da Silva, 1087 - Anchieta, Rio de Janeiro – RJ; Assembleia de Deus Ministério Renovada Internacional, fundada em 14 de abril de 2005, pelo pastor Alcedino Jose Inacio, tem sede na Rua Marciano França, Ouro Verde-Goiás; Assembleia de Deus Ministério Monte dos Mistérios, fundada em 17 de agosto de 1997, pelo Pastor Rogério Baptista, tem sua sede na cidade de Planura MG.

organizações religiosas continuam a utilizar o nome da instituição na porta dos templos. As respostas para o porquê continuar usando o mesmo nome são variadas, mas cumpre observar de início apenas que: por um lado “Assembléia de Deus” parece ser um ótimo nome no mercado de bens religiosos de salvação, e parece ser capaz de atrair uma clientela considerável. Nestes termos, o nome AD vende e é um bom marketing no concorrido mercado religioso brasileiro. Por outro lado, embora desligadas das convenções as práticas pentecostais, as formas litúrgicas, usos e costumes, as crenças de um modo geral são mantidos e isso parece ser mais importante para o fiel que procura os serviços destas instituições do que saber se a instituição está ou não ligada a convenção. Assim, para as organizações e seus administradores, como nada mudou a não ser o vínculo formal com a convenção, o mais lógico parece ser manter o nome AD nas paredes dos templos. O desligamento institucional do pastor presidente em relação a convenção não teria o peso de mudar a identidade assembleiana que ele e seus fiéis carregam. Nestes termos, o Nome assembleia de Deus tornou-se algo que transcende um pouco as organizações formais que o cunharam. É quase um patrimônio a disposição de quem um dia se converteu em uma dessas instituições e que deseja abrir um trabalho. Ao mesmo tempo, ao manter o nome “Assembléia de Deus” mesmo nos grupos independentes elas vendem a imagem de que pertencem a algo maior do que elas. Já é senso comum que a AD é a maior instituição evangélica do Brasil. Essa informação beneficia todo assembleiano. Por seu lado, as grandes organizações como CONAMAD e CGADB também saem lucrando, pois pegam carona nessa onda de crescimento e isso tem um peso político muito grande.

Contudo, embora a questão da identidade religiosa seja um tema de grande importância nos estudos das Assembleias de Deus, nos estudos organizacionais em que temos como elementos de análise são instituições e não sentimentos de pertença, não podemos concordar com os dados apresentados pelo IBGE e já reproduzidos em alguns trabalhos acadêmicos, pois eles levam a erros graves. As Assembleias de Deus são bem menores do que os dados estatísticos informam.

O modelo organizacional como variável analítica

Como variável de análise, nos interessa saber qual o impacto do modelo organizacional para crescimento ou fragmentação das instituições. Tentaremos sustentar que o modelo administrativo desta instituição tem um impacto muito grande no crescimento das instituições, mas é um problema para as organizações em âmbito nacional. Uma estrutura organizacional de tipo patrimonialista e personalista é muito eficiente para o crescimento individual das igrejas locais, mas é prejudicial para o crescimento das AD no âmbito nacional, dado o grau de fragmentação do poder. Antes, porém, de proceder tal análise, cumpre-nos fazer algumas considerações em termos de teoria das organizações.

O tema da estrutura organizacional foi alvo de intensas discussões teóricas durante a década de 60 e a primeira metade dos anos 70 na administração e mesmo no interior da sociologia das organizações, a partir daí, constatou-se um declínio no interesse dessa temática. A importância dos estudos sobre estrutura organizacional está relacionada a vários motivos, dentre os quais, o fato de que a estrutura organizacional circunda e influencia os agrupamentos e processos de comportamento organizacional, que, por sua vez, influenciam a eficiência, a flexibilidade e a interação com o ambiente circundante, bem como separam as partes da organização entre si e ajudam a mantê-las interligadas.

O sentido do termo estrutura tanto na administração como na engenharia são semelhantes e indicam que ela é a base para o funcionamento da organização. Hall considera três funções básicas de uma estrutura organizacional na administração.

A primeira função é a realização de produtos organizacionais e o atingimento de suas metas; em segundo lugar, as estruturas se destinam a minimizar ou regulamentar a influência da variação individual, de modo que prevaleçam as exigências organizacionais sobre as individuais; e por fim, é função da estrutura organizacional estabelecer as posições de exercício de poder, tomada de decisão e execução de atividades.

Hampton (1983) corrobora com esse ponto de vista e acrescenta que a estrutura contribui com a organização quando esclarece as responsabilidades e autoridade dos membros, facilita a comunicação e o controle, auxilia na tomada de decisão e diferencia as atividades que são executadas.

Hatch (1997) concebe a estrutura organizacional como o relacionamento entre as partes de um todo organizado. Igualmente, Bowditch e Buono (1992, p.167) admitem que a estrutura organizacional pode ser definida como “padrões de trabalho e disposições hierárquicas que servem para controlar ou distinguir as partes que compõem uma organização”. De modo mais específico, Stoner e Freeman (1992, p. 230) definem estrutura como a “forma pela qual as atividades de uma organização são divididas, organizadas e coordenadas”. Na mesma direção Mintzberg (1995, p.10), afirma que a estrutura organizacional pode ser entendida como “a soma total das maneiras pelas quais o trabalho é dividido em tarefas distintas e como é feita a coordenação entre essas tarefas”.

Considera-se nesse trabalho que a melhor maneira de analisar uma estrutura organizacional é a partir de seus elementos componentes. Mesmo havendo alguma variação de nomenclatura, constatou-se um certo consenso entre os autores sobre quais sejam os principais componentes estruturais de uma organização. Assim, entre todas as características apresentadas por uma gama de autores destacamos as seguintes categorias como partes genéricas da teoria organizacional, a saber: *complexidade*, *coordenação/controle* e *centralização*.

- **Complexidade**

Segundo Serra, essa categoria é identificada na reprodução da diferenciação organizacional, percebida através do processo de divisão do trabalho e do número de níveis hierárquicos. Para Hatch (1997), Bowditch e Buono (1992) a complexidade está associada ao conceito de diferenciação, seja ela horizontal ou vertical. Além destes sentidos de diferenciação, Hall (2004) admite também a dispersão espacial como dimensão da complexidade. Dessa forma, quanto mais diferenciada e dispersa a organização seja em sua dimensão horizontal e/ou verticalmente, mais complexa ela será. E este é, sem dúvida o caso das AD.

- **Coordenação e controle**

Refere-se aos instrumentos, formais ou informais, utilizados para que as tarefas realizadas na organização sejam devidamente integradas, portanto, implica entre tantas formas de trabalho, no controle de resultados.

A função do controle abrange as atividades desenvolvidas pelos administradores para adequar os resultados reais e os planejados. Para haver coordenação e controle é necessário que haja três condições básicas:

- 1) Padrões ou normas dos resultados desejados.
- 2) Informação para que se possam comparar os resultados reais e os planejados.
- 3) Ação corretiva, porque sem a capacidade de ação corretiva a função de controle não tem sentido. A ação corretiva serve para avaliar se os resultados planejados foram satisfatórios, e se não foram, quais as razões disso.

Segundo Gibson, Ivancevich e Donnelly (1981), o controle é o cumprimento de uma sequência lógica. As atividades de controle abrangem seleção e alocação do pessoal selecionado, inspeção do material, avaliação de desempenho, análise e outras técnicas administrativas que visam a organização racional do empreendimento.

O controle interno de uma organização pode ainda ser definido como:

Um conjunto de atividades envolvendo planos, métodos e procedimentos, assegurando os objetivos a serem alcançados". (...) Qualquer ação tomada pela administração, assim compreendida tanto a alta administração como os níveis gerenciais apropriados, para aumentar a probabilidade que os objetivos e metas estabelecidas sejam atingidos. A alta administração e a gerência planejam, organizam, dirigem e controlam o desempenho de maneira a possibilitar com razoável certeza essa realização (SEST *apud* SERRA, *ibid*, p.42).

Por outro lado, para Stoner; Freeman (1992, p. 232) a coordenação refere-se ao "processo de integrar objetivos e atividades de unidades de trabalho separadas (departamentos ou áreas funcionais) com a finalidade de realizar com eficácia o que foi planejado pela organização". Já Wagner e Hollenbeck (2000, p. 301) argumentam que a coordenação "é um processo no qual as ações, de outro modo desordenadas, são integradas de forma a produzir um resultado desejado".

Quando se pensa em estrutura dois elementos são de fundamental importância, a saber: a divisão do trabalho em diferentes tarefas e a consecução da coordenação entre tais tarefas". Para Serra, estruturar uma organização consiste, fundamentalmente, em dividir tarefas (diferenciação) e coordená-las (integração). Uma vez que haja diferenciação, é necessário haver coordenação. Na visão de Mintzberg (1995) a operacionalização da coordenação com vistas à integração de esforços na organização se dá através dos seguintes mecanismos básicos:

- **“Ajustamento mútuo:** coordenação obtida pelo simples processo de comunicação informal ou pela troca direta de informações entre os membros da organização;
- **Supervisão direta:** ocorre quando uma pessoa assume a responsabilidade pelas atividades de um grupo de pessoas, dando a elas instruções e monitorando suas ações;

- **Padronização:** coordenação por meio de padrões e procedimentos pré-estabelecidos. Pode ocorrer por meio da *padronização das habilidades* (especificação do tipo de treinamento necessário para executar o trabalho), da *padronização do processo de trabalho* (especificação ou programação das seqüências do trabalho) e *padronização das saídas* (especificação dos resultados de trabalho esperados) (MINTZBERG, 1995, *apud* SERRA, *ibid.* p. 37).

Ainda no entender de Mintzberg, sendo a padronização uma forma de coordenação na qual as regras e procedimentos são formalizados, é correto pensar na **formalização** também como uma forma de se obter coordenação e controle.

Na mesma direção Hall (*ibid.*, p. 68) coloca que a formalização contempla "as normas e procedimentos concebidos para lidar com as contingências enfrentadas pela organização;" e Wagner e Hollenbeck (*ibid.*, p. 309) admitem a formalização como "o processo de planejar regulamentos e padrões que possam ser utilizados para controlar o comportamento organizacional".

Wagner e Hollenbeck chamam a atenção para outros veículos, além da formalização, capazes de promover a padronização nas organizações, dentre os quais destacáremos a *profissionalização*, o *treinamento* e a *socialização* que também constituem formas de coordenação. Sobre este tema Serra (*ibid.*, p.38) acrescenta que:

A profissionalização refere-se ao processo de contratação de profissionais previamente habilitados, que atendam aos padrões exigidos pela organização. O treinamento promovido pela organização é responsável por capacitar seus membros, dando-lhes as habilidades necessárias para desempenho de uma função. Já a socialização diz respeito ao variado e muitas vezes sutil, processo de doutrinação a que os membros da organização são submetidos ao serem contratados.

- **Centralização**

De um modo geral, esta categoria está diretamente associada ao processo decisório da organização, logo, diz respeito à concentração e distribuição de poder entre os níveis organizacionais. “Nesse sentido, a possibilidade de centralização ou descentralização de uma estrutura dependerá do quanto o poder estará centralizado sob a posse de poucos ou repartido entre muitos” (SERRA, *ibid.*, p.39). Da mesma maneira Wagner; Hollenbeck entendem a centralização como a concentração de autoridade e decisão na cúpula de uma empresa. Por sua vez, Bowditch e Buono (1992), citam este componente organizacional como o local da autoridade para tomada de decisões na organização.

Hall salienta que além da centralização ser sistematicamente associada à questão da tomada de decisão, ela também pode se referir à maneira pela qual as atividades são avaliadas. Nestes termos, independentemente do nível organizacional em que as decisões sejam tomadas, haverá centralização, quando a avaliação for efetuada por pessoas no topo da organização. Um dado interessante em relação a esta questão, é que

a imagem que a organização tem de seus membros, pode ser revelada por intermédio da centralização. Sobre isso pode se inferir que quanto mais centralizada é uma organização mas se pode imputar a desconfiança da cúpula em relação ao pessoal para que tomem decisões ou se auto-avaliem. Ao contrário das organizações menos centralizadas, que indicam abertura e confiança por parte da direção, favorecendo a autonomia dos seus membros.

Por outro lado, a centralização favorece o processo de coordenação das organizações. Hatch (1997, p. 169) é adepta desse parecer e acrescenta ainda que os "estudos sobre centralização mostram que a quantidade de comunicação, comprometimento, e satisfação tendem a ser maior em organizações descentralizadas, mas a coordenação e controle são mais difíceis de se realizarem". Entendemos que a centralização costumeiramente afeta negativamente os funcionários subordinados e positivamente o funcionamento e a eficiência organizacional.

Abordou-se até aqui os elementos e as características dos componentes de uma estrutura organizacional, dando-se destaque para a centralização, coordenação e a complexidade, embora se admita que haja entre os autores um uso sobreposto dessas nomenclaturas. Vale ainda ressaltar, seguindo as idéias de Serra, que esses componentes não se apresentam na organização de forma dicotômica, presentes ou ausentes, porém são verificados mediante níveis gradativos de presença, dispostos sob a forma de um *continuum*. Dito isto, conclui-se que os diversos tipos de estrutura organizacional resultarão dos diferentes arranjos de combinações entre esses elementos.

Contudo, tão importante quanto a estrutura organizacional é a cultura organizacional presente nas instituições. É ela quem dá o tom a organização. De um modo bem simples, falar de cultura organizacional é falar de um sistema de valores compartilhados pelos membros de uma dada organização em todos os níveis. Refere-se a um conjunto de características-chave que a organização desenvolve, compartilha e utiliza no interior da vida institucional, podendo ser ou não intencional. Todas as organizações, independentemente do tamanho, do segmento em que atuam e dos bens ou serviços que produzem, possuem cultura organizacional, formalmente instituída ou não.

É através da cultura organizacional que as instituições constroem personalidades próprias. Mas, diferentemente da reflexão encontrada na teoria da administração, em que a cultura organizacional é tratada como um produto possível de ser construído arbitrariamente a partir da gestão e do querer de gestores com suas regras, normas e expectativas, a sociologia das organizações tem mostrado que a cultura organizacional é produto das interações entre os indivíduos nas instituições e tem grande autonomia em relação a eles e a gestão institucional. Os padrões culturais de uma organização consistem em crenças, valores, regras de conduta, ética e morais além das formas políticas e do modos operandis de conduzir a organização e não desaparece com tanta facilidade quanto imaginam os administradores.

Nestes termos, de nada adianta uma sociologia das estruturas organizacionais, com análises de estatutos, regras que definem organização, controle, administração e sistemas de centralização e descentralização sem que balizemos isso aos hábitos e práticas cotidianas instituídas pela cultura organizacional. É a partir desse parâmetro que iniciamos a análise das AD.

A estrutura organizacional das AD - CGADB

Em termos típicos ideais existem pelo menos quatro grandes modelos administrativos de gerenciar igrejas cristãs, a partir dos quais se desdobram muitas formas mistas. O congregacionalismo; o presbiterianismo; o episcopal e o representativo. Em função do espaço que temos, não faremos uma digressão sobre eles. Isto já foi realizado em outros trabalhos¹³⁷ e não teríamos espaço aqui para isso, mas cumpre pontuar que, as ADs, em tese, são regidas por um modelo congregacional¹³⁸, mas na prática suas raízes estão mais próximas de um episcopado coronelista, tese esta já defendida por outros pesquisadores e que parece se sustentar ainda hoje.

Diferentemente do congregacionalismo em que, em termos ideais, temos uma igreja forte e lideranças fracas, no sistema assembleiano teríamos uma ênfase no líder local e não na comunidade e isto aparece institucionalizado nas normas da CGADB e que ao nosso ver é o céu e o inferno desta instituição. O artigo 5.º do estatuto da CGADB esclarece que são membros da Convenção Geral, os ministros (pastores e evangelistas), devidamente consagrados, integrados e registrados na CGADB, como também os ministros jubilados, todos credenciados pela respectiva Convenção Estadual ou Regional¹³⁹.

¹³⁷ Carreiro, Gamaliel da Silva. **DEMOCRACIA EPIDÉRMICA: Declínio do congregacionalismo e ascensão do episcopado nas igrejas evangélicas brasileiras.** In In CARREIRO, Gamaliel da Silva, SANTOS, Lyndon Araújo e FERRETTI, Sergio Figueiredo. **Missa, Culto e Tambor: Os espaços das religiões no Brasil. São Luis – MA, EDUFMA, 2012.**

¹³⁸ Em termos típicos ideais no congregacionalismo, a comunidade local, formada pelos fiéis comungantes e membros arrolados constituem uma instituição autônoma e não sujeita a qualquer outra entidade senão à sua própria Assembléia. Nesses termos, o poder de comando de uma Igreja Congregacional reside sempre em suas Assembléias de membros. A história do congregacionalismo no Brasil ainda precisa ser contada, sobretudo a forma que ela tomou com a chegada de missionários no Brasil. Algumas pesquisas iniciadas por nós indicam que autoritarismo foi uma característica presente tanto entre os pentecostais quanto entre os batistas.

¹³⁹ É importante ainda mencionarmos os artigos 7 e 8 complementares do artigo 5 indicando os direitos e deveres dos membros da CGADB.

Art. 7.º do estatuto da CGADB são direitos dos membros da Convenção Geral:

I – ter acesso às Assembléias Gerais Ordinárias ou Extraordinárias, atendido o disposto nos incisos III e IV do art. 8.º deste Estatuto;

II – indicar candidatos, votarem e serem votados em Assembléia Geral, nas condições previstas neste Estatuto;

III - mudar de sua Convenção Estadual ou Regional para uma congênere, na forma do estabelecido na de origem, a qual comunicará a Convenção Geral;

IV –pedir o seu desligamento, com a anuência da Convenção Estadual ou Regional de origem, com a obrigatória devolução da credencial e a quitação de eventuais débitos na tesouraria da Convenção Geral.

Art. 8.º São deveres dos membros da Convenção Geral:

I – cumprir o disposto neste Estatuto, bem como as Resoluções das Assembléias Gerais e da Mesa Diretora da Convenção Geral;

II – obedecer o credo doutrinário das Assembléias de Deus no Brasil, publicado no órgão oficial da Convenção Geral – Mensageiro da Paz;

III - contribuir pontual e regularmente com suas anuidades;

IV - pagar a taxa integral de inscrição, para participar de uma Assembléia Geral, ou no montante de 40%, quando abdicar da hospedagem e alimentação fornecidas pela Convenção Geral, mesmo com participação parcial;

V – devolver a igreja que preside, com o respectivo patrimônio, à Convenção Estadual ou Regional, quando desejar mudar-se para outra congênere, desde que o referido patrimônio seja legalmente escriturado em nome da Convenção a que esteja filiado, devendo apresentar ata da Igreja e seu ministério autorizando sua transferência.

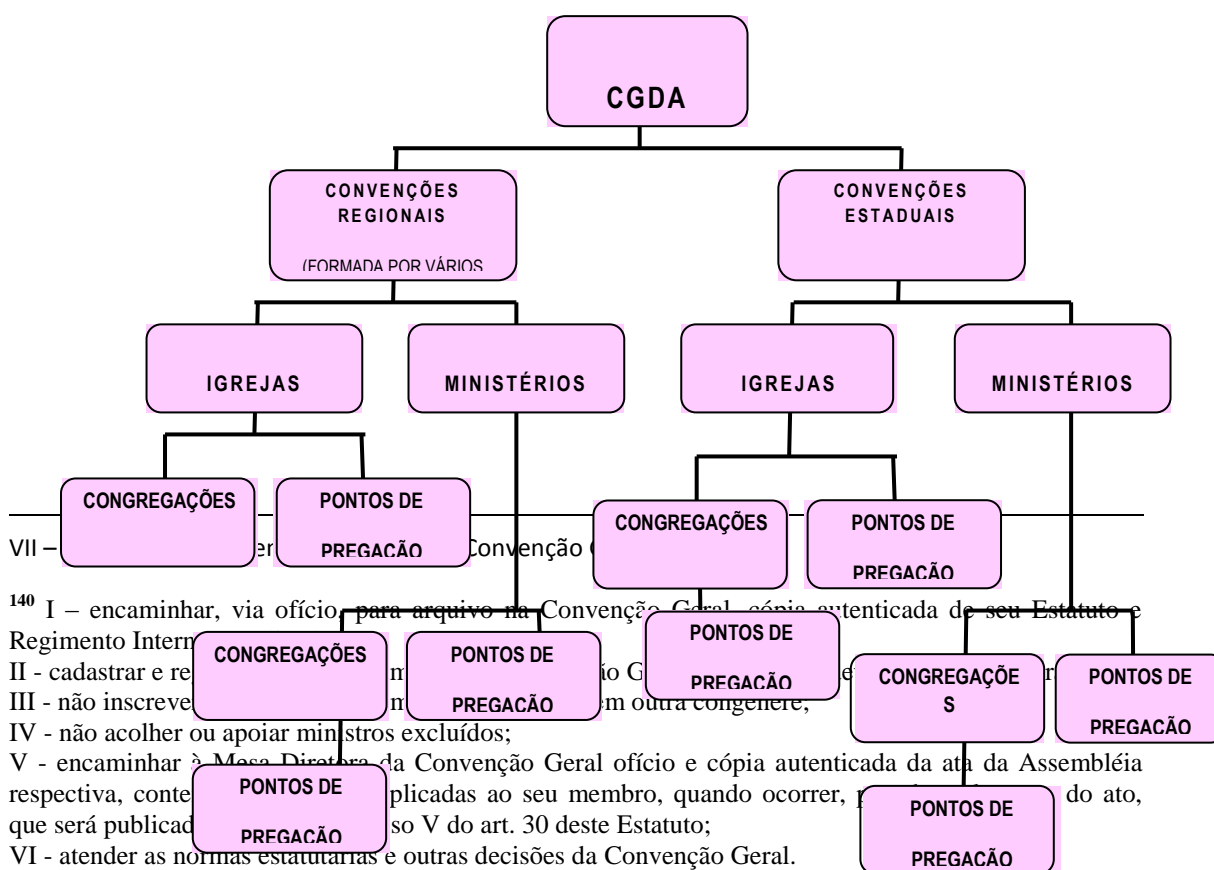
VI – entregar a congregação que esteja dirigindo, com o respectivo patrimônio, quando solicitado pela administração da igreja sede à qual esteja filiado, assumindo o ônus de débitos indevidamente contraídos na sua gestão;

O artigo 14º da instituição afirma, entre outras coisas, que cada convenção estadual ou regional deve cadastrar e registrar na convenção geral, os ministros devidamente consagrados¹⁴⁰. Dessa forma, através das convenções estaduais os pastores das Assembléias de Deus, se vinculam à Convenção Geral. Em outros termos, a igreja como comunidade não tem a menor importância, mas sim seu pastor. É com ele que a convenção negocia. Esta é sem dúvida uma organização com líderes fortes e, literalmente, **suas** igrejas. Não por acaso, Jean-Pierre-Bastian, (1994, p.126) afirmar que “a maior parte das igrejas pentecostais tem dirigentes que são chefes, proprietários, caciques e caudilhos de um movimento religioso criado por eles mesmos e transmitido de pai para filho de acordo com o modelo patrimonial e ou por nepotismo de reprodução”.

Para Freston, (1994: 86), O sistema de governo das Assembléias de Deus pode ser caracterizado como oligárquico e caudilhesco. Surgiu em determinado momento histórico e foi muito útil no controle dos missionários das comunidades que iam surgindo. Um traço cultural importante que foi muito bem absorvido como *modos operandis* na administração pastoral das comunidades religiosas foi o coronelismo nordestino.

Tomando como exemplo a CGADB, a AD, de um modo geral, possui quatro instâncias importantes que merecem apreciação a saber: a própria CGADB como organização nacional de caráter legal representativa; as Convenções Estaduais; os Ministérios e suas congregações; e as Igrejas locais com suas respectivas congregações e pontos de pregação. Abaixo tentamos elaborar um organograma da instituição, onde essas relações ficam um pouco mais lustradas.

O sistema hierárquico da CGADB



¹⁴⁰ I - encaminhar, via ofício, para arquivo na Convenção Geral, cópia autenticada de seu Estatuto e Regimento Interno;
 II - cadastrar e registrar na Convenção Geral, os ministros devidamente consagrados;
 III - não inscrever ministros em outra convenção, estadual ou regional;
 IV - não acolher ou apoiar ministros excluídos;
 V - encaminhar à Mesa Diretora da Convenção Geral ofício e cópia autenticada da ata da Assembléia respectiva, contendo as decisões tomadas, para serem publicadas ao seu membro, quando ocorrer, e para que será publicada no boletim de notícias da Convenção Geral, nos termos do inciso V do art. 30 deste Estatuto;
 VI - atender as normas estatutárias e outras decisões da Convenção Geral.

Dois elementos importantes e complementares na análise organizacional desta instituição se destacam: por um lado a falta de poder das organizações gerais (convenção Geral) e por outro o mandonismo local dos líderes eclesiásticos em suas searas como fruto de um individualismo eclesiástico.

A CGADB como organização que congrega todas as outras instituições é administrativamente uma organização fraca e fragilizada pela própria cultura organizacional que a tornou a maior igreja evangélica do Brasil. Não por acaso termos feito uma pequena digressão teórica sobre estrutura organizacional e cultura organizacional. Uma instituição sem poder e com enormes dificuldades de agir nacionalmente. Da sede nacional, com seu pastor presidente não emana poder suficientemente forte para constranger as filiais a obedecerem às resoluções estabelecidas. A mesma situação se reproduz dentro das convenções estaduais que não conseguem se organizar para ações conjuntas, nem tão pouco possuem poder para constranger os ministérios e as igrejas locais com seus pastores-presidentes a obedecerem às resoluções e decisões do órgão.

À Convenção Geral estão ligadas aproximadamente cinquenta convenções regionais e estaduais em todo o país e fora dele¹⁴¹. Assim, em certos Estados brasileiros existem mais de uma convenção com mais de um presidente. Segundo Freston isso acontece devido às disputas e brigas por poder entre pastores nesses Estados. Por esse motivo, os campos de atuação das convenções se cruzam com o campo de outras convenções formando um complexo e irracional sistema de governo¹⁴². Tais litígios que em âmbito nacional pela CGADB permanecem por décadas sem uma solução, pois este órgão máximo ou mesmo as convenções estaduais não possuem poderes reais para interferir ou mesmo mediar essas desavenças.

Fonte: Pesquisa de campo

Dentro dos Estados constata-se a reprodução do que acontece a nível nacional, com a presença de fortes lideranças locais e regionais que estão fragilmente ligadas às convenções estaduais ou aos ministérios regionais. A função das convenções estaduais seria a de congregar os pastores de todas as AD do respectivo Estado e, em tese, organizar a ação da instituição naquela unidade federativa. Na prática, as convenções estaduais são estruturas fracas e incapazes de gerenciar as atividades religiosas da CGADB. Em muitos casos são administradas por caciques locais que usam a máquina em benefício de seus próprios projetos expansionistas. Não são capazes de resolver as disputas dos caciques locais e estão sujeitas ao fogo amigo. Não é incomum o aparecimento nos Estados de conglomerados de ministérios que formam novas convenções que irão concorrer com a Convenção estadual, enfraquecendo o poder desta. Em termos administrativos, esse sistema é extremamente prejudicial à denominação como um todo pois a descentralização e o excesso de fragmentação do poder mina qualquer ação conjunto. A AD funciona com um sistema administrativo em que o planejamento, a coordenação podem até existir, mas o controle não é capaz de ser

¹⁴¹ Em 2006 conseguimos contabilizar 48 convenções e mais oito pedidos para a fundação de oito novas convenções regionais contabilizando assim 56 convenções ligadas as CGADB. Como eram apenas projetos não as incluímos neste trabalho.

¹⁴² Isso sem contarmos com as firmas das Assembléias de Deus Madureira (CONAMAD) que também possuem seus campos e suas firmas religiosas em todo o território nacional, e costumeiramente se entrelaçam com as concorrentes de mesmo nome o que contribui para avolumar a presença da instituição no país, mas voltaremos a este ponto mais a frente.

efetivado. Estados como o de São Paulo, por exemplo, possuem 4 convenções estaduais, constantemente em conflito, o mesmo ocorre no Rio de Janeiro, Espírito Santo e Distrito Federal com 3 grandes convenções em cada um deles¹⁴³.

O campo de atuação de uma convenção (estadual ou regional) é amplo e composto por muitos ministérios, muitas igrejas com seus respectivos coronéis com centenas de congregações que estão distribuídas não somente em um único Estado, mas espalhados pelo país, em alguns casos, fora do país. Isso indica que tanto as convenções regionais, quanto os ministérios não respeitam fronteiras de outros Estados ou outras convenções ou ministérios tal como encontramos em outros modelos denominacionais do protestantismo histórico¹⁴⁴. Cada pastor-presidente tenta ampliar o quanto pode seu rebanho e isso não possui limites demográficos. Ora, as disputas por poder e prestígio que impulsionam o trabalho de ampliação de cada pastor-presidente e a desconfiança mútua entre estes caciques impossibilita qualquer planejamento nacional em conjunto. É mesmo que haja um planejamento a organização nacional não é capaz de implementá-lo. É óbvio que essas distorções organizacionais tem produzido inúmeros problemas para a instituição que agora se encontra em um nó organizacional difícil de ser resolvido. Em alguns bairros podem existir várias AD CGADB enquanto que outros setores elas inexistem. O mesmo ocorre no nível estadual nacional. Assim, a CGADB, embora seja a maior instituição evangélica do Brasil não consegue agir nem mobilizar seus recursos em projetos nacionais e, muitas vezes nem em projetos locais.

O que levou a essa situação organizacional? Muitas explicações poderiam ser apontadas, mas gostaríamos de destacar uma delas que é ao mesmo tempo a mola propulsora do crescimento da instituição e aquilo que impede o sua ação eficaz no mercado ao mesmo tempo em que a fragiliza.

A iniciativa individual e seu impacto na organização.

A iniciativa individual talvez seja o traço mais marcante da cultura organizacional assembleiana. O pastor como agente individual é o principal elemento no nascimento de uma igreja. Uma consequência disso é que o poder está nas mãos dos pastores-presidentes das igrejas-mães locais. São eles os verdadeiros donos do poder na AD. Comandam sozinhos seus campos e searas com poderes quase ilimitados. Segundo Hoffnagel(1978:78): “Embora aconselhado pelo ministério o pastor-Presidente permanece a fonte última de autoridade em tudo, assim como o patrão da sociedade tradicional, que mesmo cercado de conselheiros, maneja sozinho o poder”

A qualquer fiel é dada a oportunidade de iniciar um trabalho, abrindo um ponto de pregação, organizar as atividades religiosas, determinar o local onde será construído o templo e batalhar para adquirir os recursos necessários para construir a igreja e mantê-la aberta. Todas essas atividades ele, normalmente, faz sem o auxílio da igreja-mãe,

¹⁴³ Dados de 2007.

¹⁴⁴ É importante frisar que dentro do protestantismo histórico como Batistas, Presbiterianos, Congregacionais, um Pastor é enviado para uma Cidade ou Região onde ainda não existem filiais da denominação e aquele campo é de inteira responsabilidade dele. Na maioria dos casos as demais igrejas ou a sede central ajudam com recursos financeiros aquele pastor para que ele forme um novo núcleo religioso. Este ponto de pregação inicial com o tempo se transformará em igreja e esta igreja abrirá congregações em outras localidades da cidade. Nunca acontece de uma igreja de uma outra da mesma denominação, mas de uma outra localidade abrir um ponto de pregação naquele novo campo. É por isso que tanto Freston quanto Fernandes afirmarem que nas AD não existem fronteiras. A lógica de crescimento assembleiana é outra.

muito menos das convenções estaduais ou da convenção nacional, caso muito diferente da IURD ou mesmo do protestantismo histórico que apoiam e financiam os novos trabalhos e seus pastores. No caso das Assembleias de Deus a sede fornece um apoio institucional, um nome, raras vezes há recursos financeiros destinados às congregações que estão em processo de desenvolvimento. Contudo, este sujeito se submete a liderança de um pastor-presidente que terá poder sobre ele e sobre o novo empreendimento. Assim, os pastores das congregações possuem grande iniciativa e participação em todo o processo de abertura do novo ponto de pregação, mas lhe é restringido ou limitado a participação no governo da mesma. Frequentemente, grande parte dos recursos que as congregações geram a cada mês segue para as sedes que cobram o tributo de suas congregações e pontos de pregação. Em muitos casos, o próprio pastor precisa de outra atividade, pois de tudo que se arrecada em termos financeiros não sobra nada ou muito pouco para o seu sustento e de sua família. Ao mesmo tempo, enquanto congregação seu cargo é muito instável, podendo perder de acordo com os interesses da igreja-mãe. Essa ligação entre sede e congregações pode se estender por toda a vida, sobretudo porque não interessa as lideranças construírem novas igrejas autônomas, mas ampliar seus ministérios e o número de congregações. Por outro lado, elas podem acabar em pouco tempo quando a liderança local consegue costurar com a comunidade um cisma. A medida que as congregações se encontram afastadas das sedes, há uma tendência do poder sobre elas enfraquecer, abrindo espaço para a iniciativa própria dos pastores que comandam as congregações, principalmente no que se refere a criação de seus próprios domínios, seus próprios “feudos”. Estes líderes locais, uma vez encontrando brechas em meio ao poder totalitário do pastor-presidente passam a abrir seus próprios pontos de pregação e ampliar seus domínios e seu poder junto às congregações locais. O objetivo do líder local é sempre a emancipação de suas congregações, transformando-as em igrejas autônomas enquanto o objetivo da sede é nunca promover tal emancipação. Esse sistema administrativo, produz grande tensão dentro desta instituição pois só surge uma nova igreja a custa de conflito entre lideranças.

A concentração de poder por parte dos líderes das organizações locais é um dos elementos mais importantes da cultura organizacional assembleiana. Quanto maior o número de congregações que uma igreja possui, mais poder ela tem dentro da instituição, o que é extremamente prejudicial a organização nacional, pois a fragiliza, mais muito importante para administração local.

O número de congregações que uma instituição possui determinará o prestígio de seu pastor-presidente junto aos demais líderes existentes no país, junto às convenções estaduais e a CGADB e mesmo junto a sociedade civil e a política local. Por isso, não há interesse em desligar ou emancipar uma congregação mesmo que ela já tenha autonomia (financeira principalmente) para se manter. Um pastor presidente de um grande campo ou ministério poderá barganhar cargos e outros benefícios que eventualmente possam aparecer no seu relacionamento com a convenção ou mesmo com líderes políticos. Eleições são negociadas nos gabinetes de pastores e o voto dos fiéis é a moeda de troca. Ter, portanto, muitas congregações e muitos pontos de pregação com muitos fiéis é fundamental para o prestígio e a manutenção do status e do poder dos pastores-presidentes dentro das AD.

Contudo ao longo dos últimos 75 anos da instituição este sistema levou a centenas de cismas e deles surgiram novas igrejas, novos ministérios e novos caciques, que estão agindo da mesma maneira que seus antigos coronéis agiram com eles no passado - uma cultura organizacional que se perpetua no interior dessa instituição.

O aparecimento de novos caciques a cada nova geração que surge na CGADB, tem gerado problemas administrativos sérios, pois os antigos continuam e ainda mais fortes. A CGADB e as convenções estaduais e regionais, como órgãos gestores não conseguem absorver essas novas lideranças, e não conseguem evitar o surgimento de novos caciques com suas igrejas e ministérios fortes. Assim, a tensão tem aumentado ao longo dos anos e como a filiação não ocorre da igreja em relação a convenção mas do pastor-presidente, está nas mãos dele o poder de se desfiliar das convenções e permanecer sozinho no mercado religioso, o que acontece com mais frequência do que se imagina. E como para a comunidade de fiéis essa política não tem importância, desde que o nome AD continue estampado na parede dos templos, a fragilidade da CGADB só aumenta.

Conclusão

É um fato comprovado o crescimento dos evangélicos no Brasil. É um fato também o crescimento do pentecostalismo. Não é possível dizer que as AD não estejam crescendo, desde que se diga a qual delas eu estou me referindo. Se o foco de análise é a CONAMAD ou CGADB precisamos de mais cautela, pois os dados do IBGE não conseguem perceber a singularidade institucional destas organizações que carregam o nome AD, os fiéis não se interessam e muitas vezes não sabem se pertencem a uma organização nacional ou apenas frequentam um igreja independente. E obviamente não podemos confiar nos dados apresentados pelas instituições.

Ser a maior denominação evangélica do Brasil tem muitos benefícios, entre eles prestígio junto a políticos, a sociedade ao Estado, ao Governo federal. O nome AD é um nome forte no concorrido mercado religioso brasileiro, mas uma análise mais detalhada da estrutura organizacional e da cultura organizacional das AD-CGADB, por exemplo apontam para uma fragilidade muito grande do sistema de governança tais como: sua incapacidade de administrar conflitos, sua incapacidade de agir como instituição monolítica no mercado, direcionando capital humano e financeiro em projetos específicos de expansão; sua incapacidade de fazer cumprir as normas estabelecidas em convenção. É uma instituição problemática pois carrega consigo uma instabilidade política que demanda uma ação constante no que tange a administrar através de conchavos os egos cada vez maiores dos caciques que a compõem.

Em 2006 a CONAMAD perdeu de uma só vez mais de 40mil fiéis quando o pastor presidente de uma igreja na cidade satélite do Guará-DF retirou-se oficialmente da convenção. Assim como ele muitos outros caciques assembleianos não veem mais sentido em pertencer a um sistema denominacional com uma CONAMAD ou CGADB e estão se desligando ora oficialmente ora informalmente. O nome na porta dos templos continua o mesmo, mas são instituições diferentes e devem ser tratadas nas análises sociológicas como diferentes.

Referências bibliográficas

- ANTONAZI, Alberto.../et al / **Nem Anjos Nem Demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo**. Petrópolis, RJ Vozes:1994.
- BASTIAN. Jean-Pierre. **Protestantismos y Modernidad Latinoamericana: história de unas minorias activas em América Latina**. México. Fondo de Cultura econômico. 1994
- BASTIAN. Jean-Pierre. **La mutacion Religiosa de América Latina**. México. Fondo de Cultura econômico. 1997.

BOWDITCH, James L. BUONO, Anthony F. **Elementos de comportamento organizacional**. São Paulo: Pioneira, 1992.

CARREIRO, Gamaliel da Silva. **Mercedao Religioso Brasileiro: do monopólio à Livre Concorrência**. São Paulo – SP, NELPA, 2008.

_____. **EVANGÉLICOS URBANOS**: Rememorando e reinterpretando a presença evangélica no Brasil. In CARREIRO, Gamaliel da Silva, SANTOS, Lyndon Araújo e FERRETTI, Sergio Figueiredo. **Religiões e Religiosidades no Maranhão**. São Luis - MA, EDUFMA, 2011.

_____. **DEMOCRACIA EPIDÉRMICA**: Declínio do congregacionalismo e ascensão do episcopado nas igrejas evangélicas brasileiras. In In CARREIRO, Gamaliel da Silva, SANTOS, Lyndon Araújo e FERRETTI, Sergio Figueiredo. **Missa, Culto e Tambor: Os espaços das religiões no Brasil**. São Luis – MA, EDUFMA, 2012.

FAORO, Raymundo. **Os Donos do Poder: formação do patronato político brasileiro**. 2 vol. 4 ed. Porto Alegre: Globo, 1977.

FERNANDES, Rubem C. SANCHIS, Pierre VELHO, Otávio G. PIQUET, Leandro MARIZ Cecília e MAFRA, Clara. **Novo nascimento: os evangélicos em casa, na política e na igreja**. Rio de Janeiro, Mauad, 1998.

_____. **Governo das Almas in ANTONAZI, Alberto.../et al / Nem Anjos Nem Demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo**. Petrópolis, RJ Vozes:1994

FRESTON, Paul. Breve história do pentecostalismo Brasileiro. In ANTONAZI, Alberto. Et al. **Nem Anjos Nem Demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.

FINKE, Roger y RODNEY Stark: **Religious economies and sacred canopies: Religious mobilization in American cities, 1906**. American Sociological Review 53: 41-49. 1988.

GIBSON, James L. IVANCEVICH, John M. e DONNELLY, James. H. **Organizações: comportamento, estrutura e processo**. São Paulo. Atlas. 1981.

HALL, Richard H. **Organizações – Estruturas, Processos e Resultados**. 8ª ed. Rio de Janeiro: Prentice-Hall, 2004.

HATCH, M. J. **Organization Theory: modern, symbolic and postmodern perspectives**. Oxford: Oxford University Press, 1997.

HAMPTON, David R. **Administração Contemporânea**. São Paulo: McGraw-Hill, 1983.

HERNANDES, Elena de la Paz. **Patrimonialismo Empresarial y Restructuración Productiva**. El caso de los empresarios de Guadalajara (1980-1994). Guadalajara, Estados sociológicos Mayo- Agosto de 1997.

HOFFNAGEL, Judit. Judit. **The Believers: Pentecostalismo in a Brazilian City**. Tese de doutoramento. Indiana University. 1979.

IBGE. **Censo Demográfico**. Rio de Janeiro, 2000.

KAST, Fremont e ROSENZWEIG James E.. **Organização e administração**. São Paulo. Pioneira. 1976.

MINTZBERG, Henry. **Criando Organizações Eficazes**. São Paulo: Atlas, 1995

ROBALO, Antonio. **Teorias contingenciais da organização**. Lisboa: Silabo, 1997.

ROLIM, Francisco Cartaxo. **Pentecostais no Brasil**. Petrópolis. Vozes. 1985

SERRA, Antonio Roberto Coelho: **A Empresarização Do Sagrado: Um estudo sobre a estruturação de igrejas dos protestantismos brasileiros**. Dissertação de mestrado. administração. Universidade Federal de Santa Catarina. 2005

STARK, Rodney e IANNACCONE, Laurence. **Rational choice propositions about religious movements**. Religion and the Social Order 1993. 3A: 241-261

STONER, J. A. F.; FREEMAN, R. E. **Administração**. Rio de Janeiro: Prentice-Hall, 1992.

WAGNER III, J. A.; HOLLENBECK, J. R. **Comportamento organizacional: criando vantagem competitiva**. São Paulo: Saraiva, 2000.

PENTECOSTALISMO NO BRASIL NUMA PERSPECTIVA HISTORIOGRÁFICA: APORTES TEÓRICOS E METODOLÓGICOS

Dra. Elizete da Silva - Universidade Estadual de Feira de Santana

Resumo

Esta comunicação aborda aspectos teórico-metodológicos sobre o Pentecostalismo. A historiografia sobre o protestantismo brasileiro ainda está em processo de consolidação. Na década de 1950, o historiador francês Émile Leonard, professor na USP, escreveu sobre o protestantismo brasileiro e, posteriormente, um livro sobre os pentecostais. A partir da década de 1970, os estudiosos brasileiros passaram a tomar o pentecostalismo como problemática de pesquisa, em decorrência da visibilidade desses religiosos e a construção de espaços acadêmicos voltados para a História da Religião. Os grupos religiosos demandam uma abordagem teórica e metodologia apropriadas. Na escrita historiográfica sobre os pentecostalismos no País, além da bibliografia, a documentação produzida pelas comunidades e agentes religiosos é prioritária. Relatos e diários dos pioneiros, a exemplo de Daniel Berg, o jornal Mensageiro da Paz, Revistas da Escola Dominical, livros devocionais, memórias como a História da Assembléia de Deus do jornalista assembleiano Emilio Conde, a História das Convenções da Igreja Assembleia de Deus. Fontes manuscritas: livros de atas; livros de membros; livros da tesouraria; correspondências e cartas de transferência; são ricos em informações sobre o cotidiano das congregações. A História Oral oferece experiências e relatos dos fiéis. Fontes externas: jornais locais; anais de Câmaras de Vereadores e Assembleias Legislativas fornecem dados sobre as relações com a sociedade circundante. A História da Religião em interfaces com a História Cultural propicia significativos aportes teóricos.

INTRODUÇÃO

Uma linha de pesquisa historiográfica sobre os grupos religiosos no Brasil ainda encontra-se em processo de consolidação. É compreensível que sendo o catolicismo a confissão religiosa majoritária na sociedade brasileira tenha despertado com mais vigor a curiosidade epistemológica dos cientistas sociais, contando com um alentado número de investigações e estudos acadêmicos. O protestantismo, inserido sistematicamente no século XIX, como grupo minoritário, no campo religioso brasileiro, apenas na segunda metade do século XX tornou-se objeto ou sujeito de pesquisas. No exíguo espaço acadêmico destinado ao estudo da História das Religiões, as Igrejas Reformadas ocupam um ínfimo percentual.

Recentemente, a visibilidade dos grupos protestantes de origem pentecostal e carismática no País, tem despertado o interesse de sociólogos e antropólogos dispostos a entender o expansionismo e o potencial político que eles demonstram. O diálogo interdisciplinar vem ocorrendo e a História tem uma contribuição decisiva quando se analisam os fenômenos do sagrado. Entendemos historiografia como a escrita da História, o trabalho dos historiadores sobre um determinado contexto, grupos, instituições ou sujeitos de estudo. “Um conjunto de práticas investigativas e de representações discursivas acerca do passado” (SILVA, 2011, p.85).

O pentecostalismo contemporâneo, iniciado no século XX nos EUA, em comunidades de batistas e de metodistas negros e brancos, tinha características emocionais e carismáticas, enfatizando os dons espirituais e a glossolalia, (línguas estranhas). Segundo Leonard, “ao lado do protestantismo da Bíblia há um protestantismo do Espírito que vai dos profetas de Zwickau e dos anabatistas ao

pentecostalismo de hoje, passando pelos quakers, os inspirados de Cevannes, Swedenborg, os iluminados alemães e muitos outros” (LEONARD, 1988, p.7).

O movimento pentecostal não tardou a chegar ao País: os imigrantes suecos Gunnar Vingren e Daniel Berg, que residiam nos EUA no início do século passado e tiveram as experiências estáticas dos carismáticos batistas e metodistas e resolveram deslocar-se para o Pará. Segundo Berg, atendendo uma visão divina: “o dono da casa onde G.Vingren se hospedava recebeu de Deus uma revelação e profetizou para nós que iríamos para o Pará.” (BERG, 2000, p.32). A atividade de extração da borracha na região Norte do País, nas primeiras décadas do século XX, atraiu muitos imigrantes norte-americanos, além de trabalhadores nordestinos.

Vingren e Berg congregaram numa Igreja Batista, construindo um grupo de fiéis que aderiram às experiências espirituais e posteriormente deu origem à primeira comunidade Assembleia de Deus em 1911, em Belém. Segundo Berg, a senhora Celina Albuquerque recebeu o grupo expulso do templo batista em sua própria casa, “a irmã foi a primeira crente batizada com o Espírito Santo” (BERG, 2000, p.58). Do Pará, irradiou-se pelo País, especialmente entre as camadas populares, migrantes e operários. Conforme a arguta observação de Leonard: “Sua mensagem unida aos dons do Espírito Santo estender-se-á às classes que a Reforma tem frequentemente rejeitado após telas atraído” (LEONARD,1988,p.118).

Trabalhamos na perspectiva da História da Religião em interfaces com a História Cultural, as quais propiciam um instrumental teórico significativo, a exemplo dos conceitos de representação, discursos e práticas (CHARTIER, 1990). O diálogo com a Sociologia nos permite acrescentar o conceito de campo religioso de Pierre Bourdieu, (BOURDIEU, 1974) contribuindo para o entendimento do cenário religioso brasileiro e suas relações com os demais campos da realidade social.

VISÕES DE HISTÓRIA DOS ILUMINADOS

A concepção cristã da História, sistematizada por Santo Agostinho e difundida no medievo, também atingiu o protestantismo. Para os grupos reformados Deus age através da História dos homens e manifesta os seus desígnios conduzindo as suas ações. Na teologia protestante, a salvação humana ocupa um lugar central e esta se dá ao longo da História como um processo de revelação divina, que começou desde os patriarcas judaicos até a consumação final com o sacrifício de Jesus Cristo. O cristianismo é uma religião histórica, isto é, Deus se revela na História dos homens.

Perpassa, ainda, na História Cristã uma visão dualista da historiografia: a História da Salvação, a História Eclesiástica é verdadeira e imutável, a outra é a História Profana dos acontecimentos materiais e sem nenhum significado espiritual. Santo Agostinho, com a sua obra A Cidade de Deus, transformou-se na matriz principal dessa concepção que separava a realidade em dois campos. (SILVA, 2010). O protestantismo brasileiro, em suas diversas expressões herdou das matrizes europeias e norte-americanas uma concepção providencialista da História.

Os primeiros trabalhos historiográficos surgem como uma necessidade de registrar o crescimento denominacional, isto é, a aprovação divina para as lides evangélicas. Entende-se que o resgate do processo de crescimento desses grupos missionários era de fundamental importância para a sobrevivência frente ao grupo religioso majoritário. Ao mesmo tempo, essa produção histórica tinha uma finalidade proselitista de divulgar as

doutrinas singularmente aceitas. Os pentecostais da Assembléia de Deus seguiam tal tendência.

O Protestantismo Brasileiro do professor francês Emile Leonard inauguraria, de fato, a escrita historiográfica sobre os protestantes no País. Escrito inicialmente na Revista de História da USP entre 1951 e 1952, publicado em forma de livro em 1963, pela Associação dos Seminários Teológicos, com terceira edição em 2002. Neste texto Leonard tratou do protestantismo de missão, isto é, congregacionais, presbiterianos, metodistas, batistas e episcopais, não se reporta aos anglicanos e luteranos, nem tampouco aos pentecostais. Outros textos de Leonard sobre o Brasil: *L' Eglise Presbyterienne du Bresil et ses expériences eclesiastiques*; *L' Iluminismo dans un Protestantisme de Constitution Recente*.

A primeira obra histórica sobre o pentecostalismo no Brasil acompanhou as transformações das décadas de 1950 e 1960. Inovações na forma de escrever História foram se incorporando ao ofício dos historiadores “apesar de seus primeiros sinais remontarem aos anos 1930, época da publicação de obras hoje clássicas, como as de Gilberto Freyre, Sérgio Buarque de Holanda e Caio Prado Júnior e da criação das primeiras Faculdades de Filosofia da USP e da antiga UDF” (FALCON, 1996, p.9). A atuação de “brilhantes mestres franceses”, convidados para organizarem os departamentos de História, se constituiria como uma alavanca na profissionalização da pesquisa e ao mesmo tempo trazia contribuições teóricas e metodológicas.

Dentre os historiadores franceses contratados pela Universidade de São Paulo (USP), no final da década de 1940, estava Émile G. Leonard, o qual decidiu tomar o protestantismo como sujeito de investigação histórica. De origem reformada, Leonard já estudava o protestantismo na França, o evangélico brasileiro pareceu-lhe como um promissor laboratório para investigações.

O Iluminismo num Protestantismo de Constituição Recente foi escrito em 1952, em francês, traduzido e publicado pelo Programa Ecumênico em Ciências da Religião em 1988. Para o autor, o conceito de iluminismo advém de um princípio protestante, de inspiração interior, de uma relação pessoal com a divindade, sem intermediações externas, “uma abertura para a captação direta das revelações divinas” (LEONARD, 1988, p.6). Na introdução da obra Leonard justifica o seu interesse em estudar os protestantes pelo seu crescimento: “conquistou uma considerável audiência (mais de 1.600.000 membros no recenseamento do último ano) em todas as regiões e classes sociais” (LEONARD, 1988, p.8).

O referencial teórico utilizado por Leonard aproximava-se da Escola dos Anais. O professor francês chegou a USP recomendado por um expoente dos *Annales*, Lucien Febvre, do Colégio de France e autor do livro *Um Destino: Martinho Lutero* (LEONARD, 1963, p.6). Apropriando-se de um instrumental teórico-metodológico da escola francesa, Leonard estudaria o pentecostalismo brasileiro como uma manifestação religiosa que mantinha relações com a sociedade circundante, destacando as implicações socioculturais que a sua implantação provocou na sociedade brasileira, majoritariamente católica. Na introdução, o autor cita que a cultura brasileira favorecia o desenvolvimento do iluminismo no protestantismo brasileiro.

Antecedendo a análise dos fatores que propiciaram a instalação da Congregação Cristã do Brasil (1910) e da Assembleia de Deus (1911), o historiador francês se reportou ao sebastianismo, ao messianismo brasileiro, destacando o movimento messiânico dos Muckers, ocorrido entre os luteranos teuto-brasileiros no rio Grande do

Sul, na segunda metade do século XIX e a atuação de dois líderes carismáticos na Igreja Presbiteriana do Brasil, a saber, José Manoel da Conceição, que tinha visões e práticas de um místico e Miguel Vieira Ferreira que fundou a Igreja Evangélica Brasileira com um rasgo nitidamente pentecostalizante, em 1879.

A proposta teórica de E. Leonard era de uma História Social dos grupos religiosos, segundo ele consistia “no estudo ‘do corpo’ no qual se encarnam essas crenças, fazendo das Igrejas realidades, realidades humanas com todas as peculiaridades que surgem desta tradução de idéia do ‘real’” (LEONARD, 1963, p. 16). A abordagem laudatória predominava de tal forma nos trabalhos sobre o protestantismo brasileiro, que Leonard sentiu-se compelido em avisar aos seus leitores que o mesmo não tinha nenhum objetivo religioso: “*não será inútil, cremos, salientar, desde logo, que não se tratará aqui de uma história confessional*” (LEONARD, 1963, p.15).

Outro aspecto a destacar na escrita de Leonard é a imparcialidade da sua leitura das fontes, ao relatar os testemunhos de conversão dos fiéis da Assembléia de Deus, o autor não faz juízos prévios, ou desqualifica o emocionalismo: “Não nos apressemos em falar de fórmulas estereotipadas lançando dúvida sobre a sinceridade ou a autenticidade da experiência. É natural que crentes sem grande cultura empreguem as expressões que ouvem e lêem e que traduzem exatamente a doutrina protestante e seus próprios sentimentos” (LEONARD, 1988, p.75).

O autor francês trabalhou com fontes escritas, a exemplo do Jornal Mensageiro da Paz, relatórios de congregações do Estado de São Paulo, memória autobiográfica do pioneiro Luigi Francescon, jornais de São Paulo e Estatutos das igrejas. Fez observação participante, frequentando vários cultos e cerimônias. Antecipando o uso do método da oralidade, fez entrevistas com alguns irmãos que compunham as comunidades, buscando entender o que presenciava nas reuniões do grupo religioso.

Sintonizado com os novos métodos dos Anais, Leonard utilizou ainda, os resultados de uma enquete nos bairros onde se concentravam “os glórias”, como eram designados popularmente os pentecostais, investigação que havia sido realizada por seu colega Roger Bastide, na época também professor visitante na USP. Numa nota ao final do livro, o professor francês agradeceu as “indicações coletadas pela estudante Maria Isaura Pereira de Queiroz, que preparou uma tese sobre o messianismo brasileiro” (LEONARD, 1988, p.119).

Em 1960, veio a lume a *História da Assembléia de Deus no Brasil*, publicada pela Casa Publicadora das Assembleias de Deus, com segunda edição no ano de 2000. De autoria do jornalista Emilio Conde (1901-1971), membro dessa comunidade religiosa, redator durante décadas do *Jornal Mensageiro da Paz*, de tiragem nacional, órgão noticioso e doutrinário da Igreja Assembléia de Deus. O autor assembleiano era um leigo que participava ativamente das instâncias deliberativas assembleianas, poliglota e autodidata. Escritor profícuo de textos doutrinários e devocionais, além de compositor de hinos da Harpa Cristã, o hinário assembleiano.

E. Conde fez investigações e se preparou para responder aos opositores e aos concorrentes evangélicos que temiam o avanço e os excessos emocionais dos pentecostais. Em um artigo de 1953, quando a Igreja Assembléia de Deus comemorava 42 anos de organização no País já avisava que estava coligindo dados e a sua leitura das origens assembleianas era a verdadeira: “Qualquer outra versão que alguém pretenda

dar à fundação da Assembléia de Deus, não expressa a verdade, só pode ser levada à conta de ignorância e desrespeito” (CONDE, 2004, p.57).

Ainda neste artigo supracitado, o autor assembleiano esclareceu a sua concepção de História, como algo natural “como acontece com todas as coisas existentes, uma história cheia de lances emocionantes e de vitórias obtidas em nome do Senhor”. Prosseguindo a sua narrativa acrescentou “antes que tudo, neste Movimento espiritual estava em ação o Espírito Santo, e Deus serviu-se de dois homens consagrados ao Seu serviço, para trazer o testemunho do Evangelho de Poder ao Brasil” (CONDE,2004,p.55). Animava o seu esforço intelectual uma concepção cristã da História, na qual Deus preside e dirige a trajetória dos homens na terra, inclusive as atividades religiosas.

Convém destacar que os historiadores evangélicos transitavam no ambiente cultural da época, carregado da tradição evolucionista ou empirista e escreveram inspirados na concepção historiográfica vigente no País durante a primeira metade do século XX. Segundo Falcon “ao longo de muitas e muitas décadas a historiografia vicejou sob o signo do empirismo positivista como a única maneira séria ou científica de escrever História” (FALCON, 1996, p. 8).

A obra de Conde está dividida em vários capítulos, relatando a expansão do grupo religioso, as dificuldades e perseguições. Ao se reportar à fundação da Assembléia de Deus no Maranhão opinou: “Aqui o trabalho prosperou em todas as frentes, mostrando que as forças do inferno jamais haveriam de prevalecer contra a Igreja de Cristo” (CONDE, 2000, p.39). Priorizava os fatos cronologicamente organizados, a estrutura denominacional e a comemoração de efemérides, sem esforço interpretativo de vinculação dos fatos denominacionais com a realidade circundante. Fazia-se história paroquial, as relações com a sociedade global inexistiam, os acontecimentos eclesiais explicavam-se por si mesmos, tomando como referência a providência divina.

Além de ser uma história factual, tratava-se de uma história heroica, onde se registravam os grandes feitos, os acontecimentos positivos que enobreciam os pioneiros suecos e as lideranças nacionais emergentes. No texto de E. Conde, o Movimento Pentecostal que chegou ao Brasil, tinha sua origem nos avivamentos históricos ocorridos no interior do protestantismo e especialmente no relato bíblico fundante do dia de pentecostes. Em sua perspectiva “no ano de 1911 a história se repetiu na cidade de Belém” (CONDE, 2000, p.33) com o trabalho dos suecos Daniel Berg e Gunnar Vingren.

O texto da História das Assembléias de Deus no Brasil de E. Conde, como relato apologético e edificante, consta de uma narrativa linear, acrítica, sem fontes ou outros textos que o autor tivesse usado para elaborar seu trabalho. Porém, no citado artigo sobre os 42 anos da Assembléia no País, o autor relatou as fontes que se baseou: “as informações para compor este esboço...foram fornecidas pelos irmãos Gunnar Vingren, Daniel Berg e Manoel M. Rodrigues, de quem as ouvimos pessoalmente, bem assim, pelos apontamentos históricos do irmão Manoel Rodrigues” (CONDE,2004,p.57).

Leonard inauguraria o período que se considera rigorosamente científico sobre grupos religiosos originários da Reforma Protestante. Só a partir da década de 1970, o problema protestante começou a interessar os cientistas sociais brasileiros. Filósofos, antropólogos sociólogos e historiadores (geralmente de origem protestante) iniciaram, timidamente, a trabalhar o protestantismo como objeto de estudo sistemático. Isso só foi

possível graças a uma visão crítica do fenômeno religioso, O que tornou possível uma História do protestantismo foi “*essa distância, essa separação estabelecidas por uma sociedade [ou indivíduo] que não pensa mais em si mesma de uma maneira religiosa.*” (JULIA, 1976, p. 109).

APORTES METODOLÓGICOS

A relevância desses estudos se configura não só pela contribuição que oferece para o conhecimento mais amplo do campo religioso brasileiro, mas também pelo fato de que, ao se estudar as comunidades pentecostais do Brasil, estarão sendo analisadas representações, visões de mundo, valores e o cotidiano de parcelas da sociedade brasileira, que não teria outros canais e oportunidade de tornar-se conhecido e dar-se a conhecer ao mundo acadêmico. Além dos estudos institucionais é possível trabalhar com relações de gênero, aspectos políticos e culturais das denominações pentecostais.

Os primeiros textos interpretativos sobre o pentecostalismo brasileiro traziam a marca da interdisciplinaridade: Sociologia e História do Protestantismo estavam muito próximas. O trabalho de cunho sociológico *A Experiência da Salvação* de Beatriz Muniz de Souza, publicado em 1969, teria uma importância fundamental, como obra científica que analisava o pentecostalismo em São Paulo.

O pesquisador que estuda o protestantismo no Brasil conta com uma dificuldade a mais: a ausência de arquivos como existem na Igreja Católica que concentra todo o seu material nas Cúrias ou Sé das respectivas dioceses. As fontes dos grupos pentecostais encontram-se dispersa e sem sistematização. Em 2000 a Convenção da Igreja Assembleia de Deus organizou o *Memorial Gunnar Vingren*, no Rio de Janeiro, com o objetivo de preservar a documentação, ainda não conseguiu reunir o material de todas as regiões.

Para dar suporte à abordagem do pentecostalismo, é possível trabalhar com fontes manuscritas e impressas, eclesiásticas e não eclesiásticas, além de uma bibliografia específica de apoio. Fontes eclesiásticas manuscritas: livros de atas; livros de membros; livros da tesouraria; correspondências e cartas de transferência; são ricos em informações sobre o cotidiano das congregações.

Fontes impressas: *Jornal Mensageiro da Paz*; *Revistas da Escola Dominical*, *Revista O Obreiro*, que fornecem artigos, comentários doutrinários, recomendações sobre aspectos da vida cotidiana dos fiéis e o pensamento teológico oficial. As memórias dos pioneiros, a exemplo de *Enviado por Deus, memórias de Daniel Berg* e de outros pastores oferecem informações sobre os primórdios do grupo, o impacto que causou no campo religioso em geral e as relações com os demais evangélicos. Fontes iconográficas podem subsidiar informações que foram omitidas em outros documentos.

O recurso metodológico da História Oral permite conhecer os discursos e as práticas dos fiéis, especialmente relatos sobre as conversões e experiências estáticas como a glossolalia e a possessão do Espírito Santo. O significativo papel dos leigos no pentecostalismo pode ser averiguado através de entrevistas e histórias de vida de obreiros e obreiras atuantes no espaço eclesiástico, inclusive nos Círculos de Oração, uma organização feminina das Assembleias de Deus no Brasil.

Fontes externas: jornais locais; anais de Câmaras de Vereadores e Assembleias Legislativas fornecem dados sobre as relações com a sociedade circundante. Inventários

e testamentos também podem oferecer informações sobre a composição social das comunidades.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A produção historiográfica apologética deve ser criticada pela sua confessionalidade, que impedia uma abordagem contextualizada e referenciada na realidade brasileira, no entanto convém reconhecer a importância desses primeiros trabalhos como fontes para estudos futuros, especialmente na ausência de documentação primária.

Destacamos a importância da obra de Leonard para a constituição de uma historiografia crítica sobre o pentecostalismo brasileiro, a qual, como a historiografia geral brasileira, recebeu um substancial impulso da Escola dos Anais para se construir como uma nova concepção historiográfica que rompia com o positivismo tradicional.

No final dos anos 60 mudanças culturais e ideológicas ocorridas no País afetaram as comunidades protestantes, propiciando transformações nas concepções de alguns setores eclesiais, uma nova geração de acadêmicos protestantes, passava a preocupar-se com as questões sociais, buscava entender o papel do pentecostalismo na sociedade brasileira.

REFERÊNCIAS

- BERG, Daniel. *Enviado por Deus Memórias de Daniel Berg*. Casa publicadora das Assembléias de Deus. Rio de Janeiro. 2000.
- CHARTIER, Roger. *História Cultural Entre Práticas e Representações*. Rio de Janeiro. Bertrand Brasil. 1990.
- CONDE, Emilio. *História das Assembléias de Deus no Brasil*. Casa publicadora das Assembléias de Deus. Rio de Janeiro. 2000.
- CONDE, Emilio. *Quarenta e dois anos de História*. In Mensageiro da Paz. Artigos Históricos Casa publicadora das Assembléias de Deus. Rio de Janeiro 2004.
- FALCON, Francisco. *A Identidade do Historiador*. In Estudos Históricos, Historiografia n. A CPDOC. Rio de Janeiro. FGV. 1996.
- JULIA, Dominique. *A Religião: História Religiosa* in LE GOFF, Jacques. História Novas Abordagens. Rio de Janeiro. Francisco Alves. 1976.
- LEONÁRD, Émile. *O Iluminismo num Protestantismo de Constituição Recente*. São Paulo. Imprensa Metodista. 1988.
- SILVA, Elizete da. *Protestantismo Ecumênico e Realidade Brasileira Evangélicos Progressistas em Feira de Santana*. Feira de Santana. UEFS Editora. 2010.
- SILVA, Paulo Santos. *A Historiografia Baiana nos Últimos 50 Anos*. In GLEZER, Raquel. Do Passado para o Futuro Edição Comemorativa dos 50 anos da ANPUH. São Paulo. Contexto. 2011.
- SOUZA, Beatriz Muniz de. *A Experiência da Salvação*. Pentecostais em São Paulo. São Paulo. Duas cidades. 1969.

O RENOVADO INTERESSE EM ASSUMIR-SE PENTECOSTAL

Dr. David Mesquiati de Oliveira - Faculdade Unida (UNIDA)

(david@faculdadeunida.com.br)

Resumo

O movimento pentecostal moderno (a partir do século XIX) tem suscitado diferentes interesses, seja na academia ou na sociedade. Como entender um movimento que cresce aceleradamente, que afeta diferentes grupos sociais e faixas etárias e que atua simultaneamente em periferias e regiões nobres no Brasil? Neste texto consideraremos três grandes motivos que permitem na atualidade um renovado interesse no “mundo pentecostal” e, por outro lado, que motivam os adeptos desse campo religioso a identificarem-se como tal. O primeiro é o interesse da mídia, que precisa causar impacto, “fabricar” fenômenos, fomentar figuras poderosas, além de colaborar para a “guerra” preconceituosa, forçando um enfrentamento de diferentes grupos religiosos. O segundo é o político, em que a liderança começou a perceber seu poder de barganha e as classes dominantes a vantagem em fazer acordos, manobras, votos e representatividade. O terceiro é o próprio fiel, que quer fazer parte de “algo grande”, reconhecido, alimentando sua visibilidade e seu orgulho. A perspectiva adotada é uma autocrítica a partir do *ethos* pentecostal assembleiano, do qual o pesquisador faz parte.

Introdução

O pentecostalismo despertou interesse em vários setores da sociedade brasileira, ainda que tardiamente. Somente depois de décadas em solo brasileiro e por ter alcançado cifras consideráveis é que o movimento começou a receber atenção fora dos círculos marcadamente religiosos. Como entender um movimento que cresce aceleradamente, que afeta diferentes grupos sociais e faixas etárias e que atua simultaneamente em periferias e regiões nobres no Brasil?

Na primeira parte deste texto avaliaremos como surgiu o interesse acadêmico pelo pentecostalismo no Brasil e as principais repercussões. Na segunda, que interesses alimentam a atual visibilidade do “mundo pentecostal”. Serão considerados três grandes motivos que permitem na atualidade um renovado interesse no pentecostalismo e, por outro lado, que motivam os adeptos desse subcampo religioso a identificarem-se como tal.

Do interesse da pesquisa acadêmica no pentecostalismo

O pentecostalismo não despertou significativo interesse acadêmico no Brasil na primeira metade do século XX. As teorias explicativas que tentaram estudar o fenômeno em terras tupiniquins apareceram a partir da década de sessenta por iniciativa de pesquisadores estrangeiros, como o suíço Christian Lalive D'épinay, o alemão Emilio Willems e o holandês André Droogers, por exemplo, que estudaram o pentecostalismo no Chile e no Brasil.¹⁴⁵ A academia brasileira apresentou os primeiros estudos motivada, em parte, pelo censo de 1960. Entre os pioneiros podemos destacar os estudos de Cândido Procópio de Camargo (1968, 1973) e Beatriz Muniz de Souza

¹⁴⁵ Ver, por exemplo, D'EPINAY, 1968 [publicado em português em 1970 pela editora Paz e Terra]; WILLEMS, 1967; DROOGERS, 1991. Digno de nota também são as observações do francês Émile Léonard, quando de suas pesquisas no Brasil (LEONARD, 1963; LEONARD, 1988) e do norte-americano Duncan Alexander Reily (REILY, 1984).

(1969, 1974, 1983). Depois, autores como Francisco Cartaxo Rolim (1985, 1987), Oneide Bobsin (1984, 1995, 1999, 2002, 2011), Antonio Flávio Pierucci (1992, 1996, 2003, 2005), Ricardo Mariano (1992, 1997, 1999, 2011) e outros nomes¹⁴⁶, deram importantes contribuições aos estudos do pentecostalismo no Brasil, e precisam ser considerados nas atuais análises sobre o fenômeno.

Conforme indicou Paula Montero (1999) o estudo das religiões no Brasil no século passado estruturava-se a partir de recortes disciplinares e marcos teóricos bem delimitados. Na sociologia prevaleciam as interpretações weberianas ou marxistas e na antropologia, por exemplo, as durkheiminianas e, posteriormente, bastidianas (GRACINO JUNIOR, 2008, p. 70). As escassas análises sobre o pentecostalismo começaram tímidas, mas foram ampliando seu alcance e conexões, incorporando novos marcos teóricos e diálogos interdisciplinares.

No começo a desconfiança era tal que o fenômeno era tratado como transitório, uma resistência das religiosidades mágicas frente à secularização inevitável. A tese de Procópio Camargo (1973) era de que o pentecostalismo estaria fadado a desaparecer com a modernização em curso no Brasil. Com o passar dos anos, no entanto, o pentecostalismo galgou números mais expressivos e alcançou várias camadas sociais e diferentes faixas etárias. Nos anos noventa, assistiu-se a explosão midiática do pentecostalismo, impulsionada por denominações como a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) e a Renascer em Cristo, identificadas na literatura especializada como *neopentecostais*.

No século XXI os pentecostais apresentam-se não mais como “uma expressão religiosa sectária, apolítica e representada por uma fatia quantitativamente irrisória da população”. São percebidos como o “mais crescente, dinâmico e diversificado segmento do campo religioso brasileiro” (ROCHA, 2010, p. 1). A partir de teóricos como Jean-Pierre Bastian (1993) e Patricia Birman (1996) têm-se demonstrado que, de alguma maneira, o pentecostalismo soube dialogar com a cultura brasileira.

Nesse sentido, a literatura aponta que há mais *continuidades* que *rupturas* com a religiosidade popular brasileira. Adriana Valle-Höllinger e Franz Höllinger (2003) indicam três principais elementos nos quais se manifesta essa continuidade: 1) a experiência do transe espiritual através de rituais fortemente emocionais, 2) a ênfase na cura espiritual e na solução dos problemas essenciais dos fiéis, e 3) o carisma das lideranças religiosas. Eles explicariam boa parte do sucesso dos grupos pentecostais (2003, p. 6).

Os pentecostais formam um movimento diversificado e em constante evolução. Ainda assim, resumidamente, podemos caracterizá-lo 1) doutrinariamente: ligado ao passado apostólico bíblico, ligado ao futuro apocalíptico, leitura bíblica literal, ênfase em profecias e revelações, batalha espiritual, aberto aos dons sobrenaturais atribuídos ao Espírito Santo. As principais características 2) sociológicas seriam: proselitista, senso de coesão e dignidade pessoal, ênfase na experiência e nas emoções, liderança personalista, pouca participação dos fiéis na esfera decisória e na administração das finanças (MATOS, s/d). Em outra ocasião Alderi Souza de Matos reflete:

Os especialistas têm feito uma série de conjecturas sobre o futuro do movimento pentecostal. Embora haja diferentes perspectivas, em uma coisa todos concordam: *o pentecostalismo veio para ficar*. As igrejas herdeiras da Reforma, como a

¹⁴⁶ A lista é extensa. Destaque no Brasil para Paul Freston, Leonildo Silveira Campos, Edin Sued Abumanssur, João Décio Passos, Cesar Waldo, Antonio Gouvêa Mendonça, Paulo Siepierski, Gedeon Alencar, Marina Correa.

presbiteriana, podem adotar diferentes atitudes: tentar ignorar o movimento pentecostal, como se não fosse relevante; hostilizá-lo, apontando somente para as distorções teológicas e éticas; ou, preferivelmente, *interagir* com ele, *aprendendo lições úteis* com essa tradição e ao mesmo tempo *procurando influenciá-la* [...]. (MATOS, 2006, p. 49, grifos nossos).

Essa tem sido a sugestão de parte da academia. Mas, e os demais setores da sociedade? Que interesses apresentam em sua aproximação ao movimento. Na próxima parte refletiremos brevemente sobre três dimensões e sua relação com o “mundo pentecostal”: a midiática, a política e a pessoal.

Novos interesses no pentecostalismo

O chamado “quarto poder” tem ampliado sua influência na sociedade hodierna. Arelada aos grandes conglomerados econômicos interessados em aumentar seu faturamento, a mídia tem se sujeitado a “fabricar” enfrentamentos e disputas. Polêmicas entre culturas e religiões têm sido constantes. Para vender mais jornal/revista ou aumentar audiência, promovem figuras e ícones, além de dirigir os holofotes a “personalidades” eclesiásticas. Há também a parcial e ampla cobertura dada aos escândalos envolvendo religiosos.

Um segundo motivo para o atual interesse nesse subcampo tem a ver com o potencial político do pentecostalismo nas eleições. Como bem observou Daniel Rocha (2010) “o seu apoliticismo característico [do pentecostalismo] foi substituído por uma arrojada postura de engajamento eleitoral no sentido de eleger representantes de suas denominações para as esferas do poder político” (MATOS, 2010, p. 1). Paul Freston (1994, p. 64) vê na Assembleia Constituinte de 88 o marco da efetiva entrada dos pentecostais na arena política. Ainda com Daniel Rocha, os argumentos usados para tal mudança de postura apelavam para a não-aceitação do retorno do catolicismo ao *status* de religião oficial e alertavam para as “ameaças contra a família” com a suposta legalização das drogas, do aborto e do casamento entre pessoas do mesmo sexo (ROCHA, 2010, p. 2). Essa retórica foi usada (e continua) pelas lideranças pentecostais.

Dessa participação inicial na Constituinte, os pentecostais perceberam seu poder de mover fiéis para as urnas, e inusitadamente, tomaram a postura inédita de indicar “candidatos oficiais” da igreja. Em 2012, somente um dos dois grandes grupos da Assembleia de Deus (CGADB)¹⁴⁷, contava com 22 deputados federais, 38 deputados estaduais e 1010 vereadores, candidatos oficiais assembleianos (OLIVEIRA, 2013, p. 55s.). A tentativa de tornar o Brasil um país mais cristão passaria pela participação nas estruturas de poder: “a proximidade do poder passou a ser mais interessante para as lideranças pentecostais do que o discurso sectário” (ROCHA, 2010, p. 3).

¹⁴⁷ A Assembleia de Deus (AD) está organizada na forma de congregações locais (assembleias). Grupos de congregações, por sua vez, conformam os chamados “ministérios”, liderados pela figura dos “presidentes de campo”. Estes “ministérios” estão ligados a convenções estaduais, que por sua vez, estão ligadas a uma convenção geral. Devido a disputas internas, existem duas grandes convenções nacionais, a CGADB (Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil) e a CONAMAD (Convenção Nacional das Assembleias de Deus no Brasil, conhecida como “Madureira”), e outros tantos “ministérios” independentes. No ano de 2013 inscreveram-se para participar da assembleia geral ordinária (AGO) cerca de 17 mil pastores da CGADB e 6 mil da CONAMAD, respectivamente.

Um terceiro interesse atual está no renovado interesse do fiel pentecostal em mostrar-se como tal. Se antes essa classificação soava depreciativa, agora é associada a algo grande, notável, reconhecido. Fazer parte de um grupo com tal poder político e econômico é um capital que dá orgulho possuir. Muitos querem fazer parte de algo que está “dando certo”. Abrem-se portas para bolsas de estudos em importantes instituições no Brasil e fora dele, exclusivos para pentecostais. Na mesma linha, convites para eventos nacionais e internacionais de renome são estendidos. Enfim, muita visibilidade.

Conclusão

Nesse mercado imagético, pentecostais por um lado, e a academia, os partidos políticos, a mídia e os diferentes interesses dominantes, por outro, entram em leilão e em negociações. Cada um *ganha* com a exploração alheia. Os recentes sucessos eleitorais sinalizam os planos ambiciosos dos pentecostais na política. As manchetes de jornais, a quantidade de horas na TV e a presença na internet garantem ao “mundo pentecostal” uma poderosa face midiática. Se antes era apenas uma “presença discreta” (MENDONÇA & VELASQUES FILHO, 1990), hoje temos uma “presença sentida”, reconhecida pelos outros e vangloriada pelos adeptos. Que esse renovado interesse em assumir-se pentecostal contribua para reflexões ulteriores e vá além de simples pertença por conveniência. Que contribua para o desenvolvimento de sua identidade e para o frutífero diálogo com a cultura brasileira.

Referências bibliográficas

- BASTIAN, J.-P. The metamorphosis of Latin American groups: a sociohistorical perspective. *Latin American Research Review*. Texas, v. 28, 1993, p. 33-36.
- BIRMAN, P. Cultos de possessão e pentecostalismo no Brasil: passagens. In: *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro, v. 17, n. 1-2, 1996, p. 90-109.
- BOBSIN, O. *Produção religiosa e significação social do pentecostalismo a partir de sua prática e representação*. São Paulo: PUC-SP, 1984 (dissertação de mestrado).
- BOBSIN, O.; ASSUNÇÃO, F. T. N. S. Pentecostalismo - Desafio e Perspectivas Pastorais. *Revista de Cultura Teológica*, São Paulo, v. 3, n.13, 1995, p. 69-76.
- BOBSIN, O. Os rostos do Pentecostalismo Gaúcho. In: DREHER, M. N. (Org.). *Populações Rio-Grandenses e Modelos de Igreja*. São Leopoldo: Sinodal, 1998.
- BOBSIN, O. Pentecostalismo e neopentecostalismo no Brasil: aspectos políticos e culturais. In: BOBSIN, O; ZWETSCH, R. E. (Orgs.). *Prática Cristã - Novos Rumos*. São Leopoldo: Sinodal, 1999, p. 170-192.
- BOBSIN, O. *Correntes religiosas e globalização*. São Leopoldo: CEBI, 2002.
- BOBSIN, O. Protestantes, pentecostais e pós-pentecostais. In: ARENDT, I; WITT, M. A. (Orgs.). *Pelos Caminhos da Rua Grande - Histórias da São Leopoldo Republicana*. São Leopoldo: Oykos, 2011, p. 145-154.

- CAMARGO, C. P. F. Religiões em São Paulo. In: MARCONDES, J. V (Org.). *São Paulo: espírito, povo, instituição*. São Paulo: Pioneira, 1968.
- CAMARGO, C. P. F. *Católicos, protestantes, espíritas*. Petrópolis: Vozes, 1973.
- D'EPINAY, C. L. *El refugio de las masas*. Santiago: Pacífico, 1968.
- DROOGERS, A. Visiones paradójicas sobre una religión paradójica: modelos explicativos del crecimiento del pentecostalismo en Brasil y Chile. In: BOUDEWIJNSE, B et al. (Orgs.). *Algo más que opio: una lectura antropológica del pentecostalismo latinoamericano y caribeño*. San José: DEI, 1991, p. 13-42.
- GRACINO JUNIOR, P. Dos interesses weberianos dos sociólogos da religião: um olhar perspectivo sobre as interpretações do pentecostalismo no Brasil. *Horizonte*. Belo Horizonte, v. 6, n. 12, 2008, p. 69-92.
- LEONARD, E-G. *O Protestantismo brasileiro*. São Paulo: ASTE, 1963.
- LEONARD, E-G. *O iluminismo num protestantismo de constituição recente*. São Bernardo do Campo: IEPG, 1988.
- MARIANO, R.; PIERUCCI, A. F. O. O envolvimento dos pentecostais na eleição de Collor. *Novos Estudos*. CEBRAP, São Paulo, n.34, 1992, p. 92-106.
- MARIANO, R. A vida privada de pentecostais e carismáticos. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 12, n.34, 1997, p. 169-171.
- MARIANO, R. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1999.
- MARIANO, R. Sociologia do crescimento pentecostal no Brasil: um balanço. *Perspectiva Teológica*. Belo Horizonte, v. 43, 2011, p. 11-36.
- MATOS, A. S. O movimento pentecostal: reflexões a propósito do seu primeiro centenário. *Fides Reformata*, XI, n. 2, 2006, p. 23-50.
- MATOS, A. S. Movimento pentecostal – parte 4. Disponível em: https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&ved=0CCsQFjAA&url=http%3A%2F%2Fwww.mackenzie.com.br%2Ffileadmin%2FMantenedora%2FCPAJ%2FHistorico_da_Igreja%2FMovimento_pentecostal4_ok.ppt&ei=-UkdU9akGlrWkQeM54CoDA&usg=AFQjCNGr8-L_uYmnNKDmm-OQPbxg1Y3Zpw&sig2=-UuJkozC-GcsRGWR5G3jGQ. Acesso em: 01/03/2014.
- MENDONÇA, A. G. & VELASQUES FILHO, P. Introdução ao protestantismo no Brasil. São Paulo: Loyola, 1990.
- MONTERO, P. Religiões e dilemas da sociedade brasileira. In: MICELI, S. *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)*. São Paulo: Anpocs, 1999, p. 327-363.
- OLIVEIRA, D. M. Profetismo bíblico e profetismo pentecostal: um chamado à transformação social. In: OLIVEIRA, D. M. (Org.). *Pentecostalismos e transformação social*. São Paulo: Fonte, 2013, p. 39-63.

- PIERUCCI, A. F.; PRANDI, R. *A realidade social das religiões no Brasil: religião, sociedade e política*. São Paulo: Hucitec, 1996.
- PIERUCCI, A. F. Religiões do Brasil em números. *Ciência Hoje*. Rio de Janeiro, v. 34, n.199, 2003, p. 68-79.
- PIERUCCI, A. F. Bye bye, Brasil: O declínio das religiões tradicionais no Censo 2000. *Estudos Avançados*. São Paulo, v. 18, n.52, 2005, p. 17-28.
- REILY, D. A. *História documental do protestantismo no Brasil*. São Paulo: ASTE, 1984.
- ROCHA, D. Dando a Deus o que é de César: escatologia, pentecostalismo e política em três atos. *Tempo e Presença Digital (Online)*, v. 22-23a, 2010. Disponível em: http://www.koinonia.org.br/tpdigital/detalhes.asp?cod_artigo=417&cod_boletim=23&tipo=Artigos. Acesso em 01/03/2014.
- ROLIM, F. C. *Pentecostais no Brasil: uma interpretação sócio-religiosa*. Petrópolis: Vozes, 1985.
- ROLIM, F. C. *O que é pentecostalismo*. Brasília: Brasiliense, 1987.
- SOUZA, B. M. *A experiência da salvação: pentecostais em São Paulo*. São Paulo: Duas Cidades, 1969.
- SOUZA, B. M. Imagens de Jesus Cristo No Pentecostalismo. In: MARASCHIN, J.C. (Org.). *Quem é Jesus Cristo no Brasil?* São Paulo: ASTE, 1974, p. 143-148.
- SOUZA, B. M. *A Cura Divina entre os Pentecostais*. Ciências da Religião, São Paulo, v. 1, n.1, 1983, p. 38-47.
- VALLE-HÖLLINGER, A. & HÖLLINGER, F. A continuidade da tradição religiosa popular no Brasil contemporâneo. In: XI Congresso Brasileiro de Sociologia, 01 a 05 de setembro de 2003. Campinas: UNICAMP. Disponível em: file:///C:/Users/David/Downloads/sbs2003_gt19_adriana_hollinger_02.pdf. Acesso em 01/03/2014.
- WILLEMS, E. *Followers of the new faith: cultural changes and the rise of Protestantism in Brazil and Chile*. Nashville: Vanderbilt University Press, 1967.

OS PENTECOSTALISMOS NO JORNAL NACIONAL: AS REPRESENTAÇÕES DE IDENTIDADE NA SOCIEDADE DO ESPETÁCULO

Doutoranda: Catiane Rocha Passos de Souza - UFBA – IFBA (cati-rocha@ig.com.br)

Resumo

Este trabalho apresenta um ensaio que integra parte de um projeto de pesquisa de doutoramento no Programa Multidisciplinar Cultura e Sociedade na UFBA. A pesquisa tem como objetivo investigar como se constituem e se operam as representações identitárias do sujeito religioso pentecostal no Jornal Nacional. Por compreender a identidade, no contexto midiático, como produto da cultura do espetáculo, buscamos entender o Pentecostalismo nessa configuração. Dessa forma, o *corpus* para a análise desenvolvida, neste ensaio, é composto por recortes de reportagens e notícias exibidas no Jornal Nacional, nas quais são apresentadas representações do sujeito pentecostal. O quadro teórico em que situamos a análise pauta-se nos pressupostos dos Estudos Culturais e no arcabouço teórico-analítico da escola francesa da Análise do Discurso. Essa filiação nos interessa pelo engajamento no tratamento das questões de linguagens, diante da possibilidade de relacionar as representações identitárias e o discurso na formulação de uma teoria do descentramento do sujeito, conforme discute Hall em sua obra. Oportuno fazer um destaque para a seleção do fenômeno da "espetacularização" da religião no jornalismo do telejornal de maior audiência na televisão brasileira, pois tal se revela como uma amostra atual e que se diz real da imagem dos sujeitos. Os resultados contribuem na promoção de um pensamento crítico quanto às discussões pretendidas.

1. Introdução

O processo de midiaticização das religiões cristãs é um fenômeno que se acentuou no Brasil a partir da década de 80, quando diversas religiões investiram no aparato técnico-midiático contemporâneo, conseqüentemente, surgindo as igrejas eletrônicas. Esse processo abrangeu diferentes mídias, inclusive a televisão, que, nesse contexto, foi sendo sacralizada, pois até então era demonizada entre os cristãos, principalmente os pentecostais.

A resignificação da TV, além de inseri-la como instrumento evangelizador vem alterando o modo como esses religiosos exercitam suas crenças, visto que a partir de então forma-se um novo tipo de produtor e de telespectador, o pentecostal, um cristão fervoroso e dogmático.

Essas novas formas de se fazer representar repercutem em novas práticas instituídas pela mídia que absorvem ao longo do tempo os modos de existência anteriores. Entendemos aqui o fenômeno da midiaticização, discutido por Fausto Neto (2008, p. 94):

Não se trata mais da «era dos meios» em si, mas de uma outra estruturada pelas próprias noções de uma realidade de comunicação midiática. Nela, são organizados e dinamizados processos que reformulam as condições de enunciar a realidade, esta não mais como um fenômeno representável pela linguagem, mas que se constitui no próprio agenciamento enunciativo dos

novos modelos de interação. Ao se converter numa espécie de «sujeito» dos processos e das dinâmicas de interação social, a cultura midiática torna-se um complexo dispositivo em cujo âmbito se organiza um tipo de atividade analítica, cujas gramáticas, regras e estratégias geram ainda, por operações auto-referenciais engendradas no dispositivo, as inteligibilidades sobre as quais a sociedade estruturaria suas novas possibilidades de interpretação.

Nesse processo de reformular as condições de enunciar a realidade, notamos que a mídia redefine os discursos que postulam novas formas de se representar, como também produz os dispositivos pelos quais se devem interpretar essa nova realidade.

Um exemplo disso, no universo da televisão, é como o pentecostal passou a representar e/ou ser representado não apenas em programas religiosos, como era notado na década de 80. O pentecostal passou a integrar à programação secular: nos noticiários, com a cobertura de eventos, ações sociais e fatos que envolvam os evangélicos ou interessam aos mesmos; nos programas de auditórios, festivais comemorativos e programas de entretenimento, com a apresentação de artistas de música gospel, escritores, pregadores e pastores; nas ficções, em telenovelas, séries e filmes surgem personagens evangélicos.

No livro *Mídia e Poder Simbólico* (2003 p.08), Luís Mauro Sá Martino afirma que “mídia e religião passam a formar um todo complexo, em uma relação de dependência tão comum que pode passar despercebida no cotidiano”. A inserção de representações dos evangélicos na programação não religiosa da televisão brasileira é uma amostra dessa relação de dependência entre mídia e religião que aparenta naturalidade.

Nesse contexto, é que despertamos o olhar investigativo sobre o modo como a “espetacularização religiosa” na televisão brasileira opera na representação do pentecostal, visto que a tecnologia, na sociedade atual, foi convertida “em um novo dispositivo de leitura e de organização de sentido” (FAUSTO NETO, 2008, p.91).

2. O Pentecostalismo brasileiro midiaticizado: A Assembleia de Deus

A relação entre mídia e a religião pentecostal resulta de um processo sócio-histórico que bem representa a influência da mídia na sociedade moderna. Inicialmente, a criação de veículos de comunicação impressos, além da publicação de livros, folhetos e bíblias, justificava-se pela necessidade de divulgação da crença. Esses veículos se resumiam a jornais e revistas, de caráter pedagógico e informativo.

No caso da Igreja Assembleia de Deus, maior igreja pentecostal no Brasil, seu crescimento, nas primeiras décadas de implantação no país (1911-1940), gerou o interesse na produção, no mercado midiático “evangelístico”, que culminou na criação da Casa Publicadora das Assembleias de Deus (CPAD)¹⁴⁸, empresa que até hoje possui

¹⁴⁸ Empresa fundada com financiamento de norte-americanos que passaram a intervir na igreja do Brasil, até então sob a administração de pastores suecos. “Os norte-americanos estavam

grande domínio no meio pentecostal. Esse domínio contribuiu para a homogeneização dos ensinamentos teológicos nas diferentes denominações pentecostais.

A mídia impressa foi a mais aceita pelos pentecostais, que resistiram ao rádio e à televisão, como lembra Alencar (2010, p.113): “a AD (Assembleia de Deus) sempre foi favorável à imprensa escrita, mas na década de 1940 teve uma inglória luta contra o rádio e posteriormente contra a TV”. Enquanto no Brasil, a igreja demonizava os meios de comunicação de massa, nos Estados Unidos, desde a década de 20, usava-se o rádio¹⁴⁹ como veículo de evangelização.

A partir da década de 60, com a popularização da televisão, os evangelistas do rádio passaram a produzir programas de televisão. No Brasil, esse processo foi mais lento, “na década de 1940, [A Assembleia de Deus] passou anos discutindo se era ou não ‘pecado’ ouvir rádio, e repetiu a discussão nas décadas seguintes sobre o uso da televisão. Perdeu o trem da História” (ALENCAR, 2010, p. 135).

O “trem da História” a que se refere Alencar (2010) relaciona-se à dimensão que a mídia de massa ocupa nas relações sociais. Dentre as mídias a televisão é o produto “talvez mais apto que outros a fabricar imaginário para o grande público, isto é, um espelho que devolve ao público aquilo que é a sua própria busca de descoberta do mundo” (CHARAUDEAU, 2007, p. 223). Fora desse espaço, a igreja resistia contra algo inevitável: o avanço tecnológico.

A resistência à modernização afastou a Assembleia de Deus de participação na esfera política e a enfraqueceu com o surgimento de outras igrejas pentecostais no Brasil, que passaram a utilizar das mídias de massa. O declínio no crescimento da Assembleia de Deus e o surgimento de novas igrejas pentecostais, a partir da década de 50, não é uma questão teológica, é uma questão midiática, como lembra Alencar (2010, p. 133):

Não foi a cura divina em si, mas a forma como foi pregada ou realizada. É a mesma questão da atualidade, nos casos de exorcismo feitos na IURD. Porque a AD também realizava exorcismos desde 1911, mas há muita diferença entre uma cura e/ou exorcismo ser realizado num templo da AD (na periferia da cidade, como sempre) e o realizado numa tenda de circo ou em um canal de TV com transmissão nacional. A questão, mais que teológica, é midiática.

A mídia modificou o espaço, o tempo e as formas de adoração, que incluem o canto, a oferta, o sermão, o testemunho e outros elementos do culto. A televisão ultrapassou o seu valor de instrumento, de veículo, pois, mais que mediar o contato na prática missionária, impulsionou uma nova religiosidade, na qual o sagrado é

chegando com dólares. A instituição da CPAD, em 1946, foi uma demonstração da ‘dependência’ do poderio financeiro dos EUA” (ALENCAR, 2010, p. 135).

¹⁴⁹ As transmissões de rádio surgiram como atividade complementar à prática missionária tradicional, que se limitava, até então, ao envio de missionário a lugares, ainda não alcançados pela fé, para pregação, distribuição de bíblias e materiais impressos. A radiodifusão permitiu um grande alcance a um custo relativamente menor, além da pregação do cristianismo em países onde isso era ilegal e os missionários eram banidos. O objetivo do uso da mídia de massa era converter as pessoas ao cristianismo e fornecer ensino e apoio aos crentes.

“espetacularizado”, não como sempre se comportou ao longo da história, mas em sua forma expandida.

3. Ser telespectador é “fazer a vontade de Deus”?

Além da produção religiosa na TV, a transformação do religioso em telespectador abriu a possibilidade do acesso a outros textos, não apenas aos produzidos pela religião. Atualmente é bem comum nos programas de jornalismo entrevistas com ator/atrizes de novelas, séries, cinema, tratar da própria programação da emissora, fazer reportagens sobre temas abordados em novelas. Assim, o telespectador não se resume a conhecer apenas as notícias, as informações, mas também a programação da televisão na metalinguagem empregada pela mesma.

Como um dos resultados dessa hibridização, os elementos do sagrado também passam a compor a programação não religiosa. É nessa dinâmica que o tempo e o espaço sagrados no núcleo familiar são redimensionados pela televisão. Pois para as famílias religiosas o tempo livre é o tempo do culto, do evangelismo, do exercício da fé. Daí os embates históricos da religião com a televisão cuja programação absorve o tempo “livre”, nesse caso, o tempo sagrado, melhor o tempo da religião. Para os pentecostais o exercício da fé deve se fazer presente em todos os lugares e momentos da vida social, seja no trabalho, na família, na escola, no lazer, não se pode deixar de propagar a “palavra de Deus”, o ide imperativo.

Esse movimento reflete nas identidades que vão sendo definidas e redefinidas num processo contínuo. Inicialmente o telejornalismo é divulgado, nos contextos religiosos, como necessário para a contextualização social do crente, manter-se informado sobre o mundo é uma das máximas na pregação do pentecostalismo atual, que apaga da memória a ideia de que o cristão é “desligado do mundo”. A necessidade de se atualizar é do universo de exigências do mundo do trabalho próprio da sociedade capitalista.

A ênfase no trabalho para a glória de Deus dignificou a atividade profissional, especialmente a comercial, cujo fruto, o lucro, passou a ser a resposta de Deus à vocação bem empenhada. O trabalho foi elevado à categoria de nobre e através de seu ganho a sociedade podia ser mantida. Esta dignificação do empreendimento comercial e do lucro propulsionou o capitalismo nas nações protestantes.

O trabalho na igreja ou o trabalho espiritual também é colocado no mesmo paradigma das atividades laborais, o trabalho “na igreja” se reformula com vistas a atender os moldes da estrutura do trabalho conforme os parâmetros capitalistas. Assim, há a exigência de “mão-de-obra” qualificada, por isso, o crente deve ser bem informado, além de ser a mais barata possível – o trabalho voluntário. O voluntariado não se aparenta nos discursos sobre o trabalho na igreja, pois “fazer a obra de Deus” representa cumprir uma determinação de Deus ao homem, que recebe em troca as benesses.

O trabalho voluntário na “obra de Deus” é um exemplo do funcionamento do “livre arbítrio”, ou seja, o sujeito escolhe ou não realizá-lo, no entanto, sabe que sua escolha, segundo a religião, produzirá consequências. Caso não seja voluntário, por exemplo, sofrerá na vida terrena, pois não será abençoado e não prosperará; e na vida celestial, será condenado, pois “fazer a obra de Deus” é uma determinação para todo servo de Deus.

Na estrutura trabalhista da igreja pentecostal, nem todas as funções são voluntárias. Em geral, os pastores são assalariados, além de gozar de benesses pelo cargo exercido, e poucas outras funções são remuneradas. Isso varia conforme a estrutura e o tamanho da igreja. Quando se refere à discriminação na remuneração das funções na igreja, há recorrência frequente ao versículo “Digno é o obreiro de seu salário” (I Tm. 5.18). Silencia-se o sentido de trabalhador no termo “obreiro”, assim não se abrange a todos os trabalhadores da casa de Deus, mas apenas aos pastores. Logo, servos e obreiros se diferenciam, os obreiros ultrapassam a função de servos, e se não são servos, são senhores. Podemos dizer que o imaginário de servo de Deus é o do trabalhador, não apenas em relação ao trabalho da igreja, mas, principalmente, em relação ao trabalho secular.

4. O Jornal Nacional na constituição da imagem do fiel da Assembleia de Deus no Brasil

Em 2010 a Assembleia de Deus comemorou 100 anos de sua implantação no Brasil, a comemoração foi mobilizada durante todo o ano entre os fieis, inclusive foi motivo de reportagem do JN sobre o evento ocorrido em Belém do Pará que atraiu vários fieis.

A reportagem começa com a fala dos apresentadores William Bonner e Fátima Bernardes falando da comemoração em Belém, lugar de surgimento no Brasil, em seguida imagens dos pastores suecos pioneiros, Daniel Berg e Gunnar Vingren, e do grupo batista que acolheu os pastores até a fundação da Assembleia de Deus, um ano depois da chegada dos suecos. Aos pastores pioneiros, notamos uma referência na reportagem ao caráter missionário da igreja, empregam-se termos como: “receberam a missão de pregar o evangelho”, “os missionários”, “processo de evangelização que se espalhou rapidamente”.

Ainda na reportagem fala da atualidade da igreja e apresenta dados: “110 mil igrejas”, “12 milhões de fieis”, ressalta que a fonte das informações é a própria igreja. Na sequência fala que a igreja possui “inúmeras obras sociais” e mostra uma creche, em Belém, na qual uma voluntária fala da carência “de amor, de carinho” das crianças e que ela procura ajudar. Depois disso fala-se da inauguração de um museu e de um centro de convenção que a igreja inaugurará no evento.

Nesse sentido atualizado sobre a igreja a imagem que se destaca é a do crescimento numérico e das ações sociais da igreja. Tais imagens coincidem com os sentidos que a igreja busca registrar pela mídia. Não tratam das atividades missionárias, como as lembradas ao citar os pioneiros, não tratam, nem ao menos faz referência, à doutrina da igreja. Esses sentidos são os que também são destacados na série “Os evangélicos” exibida entre os dias 26 e 29 de maio de 2009.

Nessa série, ao citar o trabalho social desenvolvido pelos evangélicos no País, no primeiro capítulo, logo de início, foi apresentado um projeto social da Assembleia de Deus, no Rio de Janeiro. A reportagem começa com o som de instrumentos e jovens tocando, o repórter cita “a harmonia desses sons vale por uma prece”, em seguida um senhor fala “o instrumento, a música, o canto, é tudo uma ligação íntima com Deus”, na tela surge o mesmo senhor tocando numa igreja com o nome Jesus ao fundo, várias outras pessoas tocando numa orquestra e a igreja louvando, uma jovem de olhos

fechados, os fieis com as mãos levantadas no culto. O ambiente da igreja é mostrado e o repórter em meio à música diz:

“Este é um templo da Assembleia de Deus, uma igreja brasileira criada no início do século XX em Belém do Pará, tem hoje 8,4 milhões de fieis espalhados pelo país.”

De fundo ouve-se a voz de um pastor orando e as imagens mostram a igreja e os crentes com as mãos levantadas e olhos fechados, o repórter fala: “São evangélicos do ramo pentecostal que acreditam no poder do Espírito Santo e na música como oração”.

A reportagem continua apresentando um projeto que ensina música aos jovens que são mostrados em sala de aula. O repórter diz que o projeto é mantido com parte do dízimo doado pelo fieis, (imagens mostram os fieis doando em sacos de tecidos, como de costume na Assembleia de Deus) em seguida o repórter faz a pergunta “O que as pessoas costumam ouvir que acabam ouvindo de errado?” O pastor Nelson dos Anjos aparece respondendo: “que a igreja só existe para pegar dinheiro do povo, que a igreja só existe para enganar o povo, os pastores são tidos como charlatões, pegadores de dinheiro, mas ninguém vê o processo social, os acontecimentos sociais que a igreja promove”. Nesse ponto a reportagem passa a tratar da origem dos evangélicos e de outros aspectos dos mesmos.

Ao falar dos motivos que levaram a Rede Globo a produzir a série de reportagem no Jornal Nacional, Hideide Brito comenta o texto dos apresentadores na abertura como justificativa para a produção da mesma:

Segundo o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), enquanto a população brasileira cresceu 15,5% entre os dois últimos censos, o número de evangélicos dobrou. Hoje, são cerca de 15% dos brasileiros. Como a maioria católica representa 73% da população, as obras da Igreja Católica são mais conhecidas.

No seu artigo¹⁵⁰ “O telejornalismo na construção da identidade social: os evangélicos em série especial do Jornal Nacional”, Hideide Brito fala do modo como se deu a construção do discurso sobre a representação do evangélico:

Durante toda a série, cada vez que o repórter ou os âncoras usam a expressão “evangélico” o fazem de forma reforçada, quase que musicando a palavra, destacando-a no contexto. Desta forma, pretende-se que aquilo que será apresentado seja entendido como o ser evangélico – e não qualquer outra coisa – determinando, portanto, por meio das imagens e dos textos, o que seria a identidade evangélica na concepção global, isto é, elegendo uma representação da mesma.

¹⁵⁰ Disponível em:

<<http://www.metodistavilaisabel.org.br/artigosepublicacoes/descriaacolunas.asp?Numero=1968>> . Acesso em 05/02/2014

Como trata a autora, há um trabalho de eleição de uma representação do evangélico. Do mesmo modo, há uma representação também eleita para o assembleiano, as imagens das duas reportagens revelam fieis em igrejas, nos momentos de culto, sempre com mãos levantadas, olhos fechados, orando em voz alta, reforçando a ideia de crentes fervorosos, falam também da relação desse crente com a música numa relação fundamental para o culto e para a fé. Mostram os trabalhos sociais da igreja e comenta, com a fala do pastor, o emprego do dízimo e das doações feitas pelos fieis, de como a sociedade discrimina os pastores e a igreja de forma geral.

Tais sentidos nos faz reconhecer os discursos do próprio evangélico, em nosso caso, do assembleiano nos textos do Jornal Nacional. É a diluição das fronteiras entre os discursos dos produtores, no recorte aqui feito – o Jornal Nacional e a Rede Globo, e o discurso dos receptores, nesse trabalho, os evangélicos pentecostais assembleianos, da qual comenta Fausto Neto (2008, p. 100):

Intensos processos de operações discursivas transformam não só a «topografia» do dispositivo jornalístico, mas as interações que reúnem produtores e receptores de discursos. A lógica dominante prevê uma espécie de diluição entre as fronteiras que os reúne, e mesmo de «zonas de pregnancies» que os aproximaria, na medida em que os receptores são crescentemente instalados no interior do sistema produtivo, enquanto co-operadores de enunciação. Tais mutações alteram, substancialmente,

as identidades desses atores e também as suas posições discursivas, enquanto enunciador e enunciatário, circunstância que por si poderia ser um tema de um incitante estudo.

O que podemos perceber nesse processo de aproximação entre os discursos do Jornal Nacional e dos assembleianos são os reflexos de mudanças ao longo da história do lugar social que esse grupo de religiosos ocupa no cenário brasileiro. Além do aumento no número de fieis, como as próprias reportagens citam, houve uma mudança na situação econômica, pois ao longo de mais da metade do século XX, as Assembleias de Deus eram classificadas como “igrejas de analfabetos e pobres”, como comenta Elizete Silva (2010, p. 163) ao elencar as profissões dos membros assembleianos, na década de 1950:

As profissões elencadas dos membros eram: domésticas, comerciantes, lavradores, trabalhadores rurais, carpinteiros, fundidor, doceiro, costureira, pedreiros, oleiros, amolador, pintor e motorista [...] eram atividades braçais, típicas de “igreja de pobre” como foram classificados os grupos assembleianos nos primeiros anos da segunda metade do século XX.

5. Considerações finais

Não temos como duvidar do espaço de visibilidade do Jornal Nacional, da Rede Globo e de seu poder na promoção ou no silenciamento de temas e assuntos que entram ou deixam de entrar em pauta nas agendas populares do Brasil contemporâneo. A disputa para a garantia da visibilidade numa sociedade do culto ao espetáculo é questão de sobrevivência dos produtos midiáticos, bem como de todos os outros sistemas existentes na sociedade midiaticizada, conforme discute Thompson (2008, p. 16):

Nesse novo mundo de uma visibilidade mediada, o fato de tornar visíveis as ações e os acontecimentos não é meramente uma falha nos sistemas de comunicação e formação, cada vez mais difíceis de serem controlados. Trata-se de uma estratégia explícita por parte daqueles que bem sabem ser a visibilidade mediada uma arma possível no enfrentamento das lutas diárias.

A visibilidade do pentecostal assembleiano no Jornal Nacional é uma arma possível no enfrentamento de quais lutas diárias? A quem interessa essa visibilidade? Para entender esses questionamentos faz-se necessário entender o modo como surgiram e como se apresentam essa visibilidade.

Referências bibliográficas

ALENCAR, Gedeon. Assembleias de Deus: origem, implantação e militância (1911-1946). São Paulo: Arte Editorial, 2010.

CHARAUDEAU, Patrick. **Discurso das Mídias**. Tradução: Ângela M. S. Corrêa. São Paulo: Contexto, 2007.

DEBOARD, Guy. **A sociedade do espetáculo**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

FAUSTO NETO, Antonio. Fragmentos de uma analítica da midiaticização. **Dossiê - Matrizes**. N. 2. Abril 2008. P 89-105.

HALL, Stuart. **Da diáspora: Identidades e mediações culturais**. Tradução Adelaine La Guardia Resende *et all*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

KELLNER, Douglas & SHARE, Jeff. Educação para a leitura crítica da mídia, democracia radical e a reconstrução da educação. **Educ. Soc.**, Campinas, vol. 29, n. 104 - Especial, p. 687-715, out. 2008. Disponível em <<http://www.cedes.unicamp.br>>

MARTINO, Luís Mauro Sá. **Mídia e poder simbólico: um ensaio sobre comunicação e campo religioso**. São Paulo: Paulus, 2003.

_____. **Teoria da comunicação: ideias, conceitos e métodos**. 4^a Ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

MATOS, Rita de Cassia Aragão. **O sarcasmo das Coisas: um estudo sobre recepção, publicidade e grupos “precarizados”**. São Paulo: Scortecci, 2013.

SILVA, Elizete da. **Protestantismo ecumênico e realidade brasileira: evangélicos progressistas em Feira de Santana**. Feira de Santana: Editora da UEFS, 2010.

TORRES, Hideide Brito. **O telejornalismo na construção da identidade social: os evangélicos em série especial do Jornal Nacional**. <http://www.metodistavilaisabel.org.br/artigosepublicacoes/descricaocolunas.asp?Numero=1968>

_____. **O telejornalismo na construção da identidade religiosa: representações evangélicas no Jornal Nacional e Jornal da Record e sua recepção por fieis metodistas e batistas**. 2011. <http://www.ufjf.br/ppgcom/files/2013/08/hideide.pdf>

THOMPSON, Jhon B. A nova visibilidade. Traduzido por Andréa Limberto. **Dossiê. Matrizes**. N 02. Abril, 2008. p. 15-38.

PENTECOSTALISMOS & ECUMENISMOS: DEUS E O DIABO SE (DES) ENTENDENDO NA TERRA DO SOL

Dr. Gedeon Freire de Alencar - PUC – SP

Resumo

Segundo o Censo 2010, no Brasil existem cento e vinte e três milhões de católicos e vinte e cinco milhões de pentecostais, isso o torna um dos maiores país católico, idem, país pentecostal do mundo. As relações entre esses grupos oscilam entre animosidade e indiferença, conquanto exista há décadas em âmbito mundial a *Comissão de Diálogo Vaticano – Pentecostal* e, a partir do *Conselho Mundial de Igrejas- CMI* diversas outras iniciativas, no Brasil não há nenhuma relação oficial. Embora as relações micro sociais ignorem as tensões macro eclesiais institucionais e empiricamente os pertencimentos religiosos não impeçam alguma articulação comunitária, a prática ecumênica e dialogal entre essas expressões varia muito no tempo e espaço. Os pentecostais marcados pelos movimentos negros e femininos, tanto os de origens europeias como norteamericanas, sempre foram marginalizados pelas igrejas estatais e hegemônicas da época; no presente, quantitativamente superiores não veem necessidade de adesão. Por outro lado, as articulações ecumênicas tanto católicas como protestantes quase sempre ignoraram os movimentos pentecostais. Os grupos pentecostais sempre foram tratados como seitas perigosas, proselitistas, fundamentalistas e conservadoras; também designados como “último vômito de satanás”. No Brasil, apenas uma igreja pentecostal aderiu ao CMI por pouco tempo na década de 60. Os movimentos ecumênicos se dizem fruto da ação do Espírito Santo em unidade, mas essas iniciativas ecumênicas protestantes – mais ainda as católicas - são identificadas pelos pentecostais de forma majoritária como ação diabólica de articulação do anticristo. Essa pesquisa pretende estudar para além das ditas “razões” teológicas da ação do diabo ou do Espírito Santo, as razões históricas, econômicas, políticas e culturais com uma pergunta central: *os pentecostais brasileiros são antiecumênicos ou os ecumenismos são antipentecostais?*

Introdução

“Sem paz entre as religiões, não haverá paz no mundo”

Hans Küng

Deus e/ou Diabo – pessoa, força ou ideologia fica a escolha do cliente – são necessários e utilizáveis para muitas questões, explicações e processos; se válidos e verdadeiros não nos interessa, pois, são válidos e verdadeiros para quem precisa e usa dos mesmos com explicação, ou mais ainda, *legitimação*. Portanto, o pentecostalismo é o vômito de satanás ou a renovação do cristianismo? Por outro lado, o ecumenismo é uma estratégia satânica de plataforma do reino do anticristo ou ação do Espírito Santo na unidade da igreja e manifestação do Evangelho? Durante todo o século XX o assunto ficou polarizado e os dois grupos usando Satanás e/ou o Espírito Santo se acusavam mutuamente. No entanto, também nos dois lados, apesar da polarização, aconteceram mudanças. Como elas ocorreram – ou ainda ocorrem - é o que se pretende pesquisar sob

o ponto de vista meramente historiográfico. Quanto à ação do Espírito Santo e/ou do Satanás, admito, não saberia delimitar: trabalham conjuntamente, alternados ou em competição? Em qual dos lados um deles ou os dois trabalharam, ou ainda trabalham? Deixo a resposta para quem acredita ter acesso aos mesmos. Essa pesquisa pretende estudar as razões históricas, econômicas, políticas e culturais com uma pergunta central: *os pentecostalismos brasileiros são antiecumênicos ou os ecumenismos são antipentecostais?*

O cristianismo tem vinte séculos de história, o pentecostalismo e o ecumenismo apenas um século de existência. Concorrentes e contemporâneos os dois fenômenos modernos nasceram no século XX, se encontram e se desencontram em uma relação ambígua e conflituosa. Se parecem mais que ambos gostariam de admitir; inimigos, precisam visceralmente um do outro para existir. Imbricados estão no início do século XXI dialogando em algumas partes do mundo, mesmo que no Brasil, até o momento as relações sejam majoritariamente de indiferença, também oscilam entre animosidade, concorrência e encontros episódicos. Conquanto não exista na atualidade uma animosidade grave (como por exemplo, na Irlanda) em décadas passadas aconteceram muitos casos de agressões mútuas; no presente, existem acordos táticos políticos (luta contra o aborto e casamento gay) e fatos meramente episódicos (Papa falando com assembleianos na Favela de Mangueiras), mas estão acontecendo encontro de oração e louvor de *alguns* grupos da RCC e de *algumas* igrejas pentecostais autônomas.

Segundo o Censo 2010, no Brasil existem cento e vinte e três milhões de católicos e vinte e cinco milhões de pentecostais, isso o torna um dos maiores países católicos, idem um dos maiores países pentecostais do mundo. Desde 1992 existe a *Comissão de Diálogo Vaticano – Pentecostal* com diversos documentos publicados fruto de muitas reuniões com clérigos católicos e pentecostais, no Brasil, ainda não se percebe alguma alteração. Necessário é, no entanto, afirmar de início que esses pertencimentos confessionais distintos em suas relações micro sociais ignoram as tensões eclesiais macro institucionais.

Por que em seus cem anos de presença no Brasil, os pentecostalismos tiveram relações conflituosas ou de indiferença com a Igreja Católica? Oficialmente as elites dirigentes de ambos os grupos sempre tiveram uma relação passional e tensa, mas na base social as memórias mesmo não estando em absoluta harmonia, se mantêm longe das disputas institucionais. Os interesses políticos e econômicos transvertidos de disputas teológicas em suas ambiguidades intrínsecas foram – e ainda são – intransponíveis? No entanto, por que em outros países (ou outros contextos religiosos e momentos históricos distintos) há alguma relação dialogal, elaboração de projetos em conjunto, mutualidade de construção na caminhada ecumênica?

Como elas não existem no Brasil, não há como delimitar objetivamente os benefícios que relações amistosas desses grupos produziram interna e externamente, mas sabemos o que a animosidade e indiferença têm ocasionado no país e no mundo. Quais alterações se produziram no “maior país católico do mundo” e no “maior país pentecostal do mundo” - como os grupos proclamam sem a devida comprovação - se houvesse algum projeto ou alguma relação institucional? Por exemplo: presentes em todo o país e, principalmente, por que as memórias pentecostais e católicas se concentrarem nas camadas mais pobres da população, poderiam juntas no programa simples de informação sobre aleitamento materno fundamental para a diminuição da taxa de mortalidade infantil, ter obtido muito mais resultados do que a *Pastoral da*

Criança faz isoladamente¹⁵¹. Muitos municípios não têm Igreja Católica, mas têm ADs¹⁵² se esses grupos tivessem encampado um projeto nacional de alfabetização poderiam, por causa de sua capilaridade social, já ter avançado muito. Mas isso, assim como outras questões sociais, não está na pauta. E eles perdem, e o país idem.

Apesar do título *pentecostalismos & ecumenismos*, por razões óbvias, precisamos delimitar o escopo deste texto, pois, há no mundo e no Brasil, diversos pentecostalismos, idem, diversos ecumenismos. Vamos analisar especificamente os pentecostalismos assembleianos e os movimentos ecumenismos católicos. Há uma grande bibliografia sobre as relações ecumênicas entre católicos e protestantes de missão e históricos, mas até o momento quase nada sobre as relações dos ecumênicos com os pentecostais – até por que essas relações são incipientes. Diferente, por exemplo, da caminhada de cinco décadas da história ecumênica pentecostal latina¹⁵³. E isso já nos traz uma grande interrogação: por que os pentecostalismos em outros países, inclusive na AL, são ecumênicos, mas não no Brasil?

I – ANTECEDENTES HISTÓRICOS.

Apesar de ambos serem historicamente situados no século XX, particularmente no pós-guerra, eles têm raízes nos séculos anteriores.

O movimento ecumênico é herdeiro do movimento missionário do século XIX? É sintomático, em livros de história da igreja ou história de missões (outro conceito-problema que precisamos analisar) de tradição evangélica no Brasil a palavra ecumênica não aparece, mas noutras historiografias, diversos eventos ou movimentos são grafados como “congresso missionário ecumênico”, indo mais longe, alguns textos ao falarem dos Concílios ao longo dos séculos, grafam “Concílios Ecumênicos”, anacronismos a parte, o termo neste século tem outra conotação. Ecumênicos ou não, em diferentes momentos aconteceram acordos institucionais de denominações evangélicas visando à evangelização. Pela dificuldade óbvia de comunicação, escassez de transporte e mão de obra missionária, alguns grupos se aliaram e trabalharam juntos¹⁵⁴.

O movimento pentecostal moderno é herdeiro da *Azuza Street*? Mito fundante como muitos outros, mas com uma razoável viabilidade, pois, diversos outros grupos e movimentos são caudatários deste, mas existem muitos outros movimentos e fenômenos anteriores a Azuza. Há inúmeros fenômenos ao longo da história cristã que poderiam ter esse carimbo: as manifestações do “movimento do espírito” Joaquim Fiore, a leitura bíblica do pietismo alemão, as reuniões de oração do metodismo inglês e o “papel dos leigos, inclusive das mulheres” (Gerest, 1977:19) nos *revivals* nos EUA, desde o século

¹⁵¹ A *Pastoral da Criança*, fundada em 1982, pela Dra. Zilda Arns (1934-2010), atende no Brasil, mensalmente, cerca de 2 milhões de crianças de 0 a 6 anos, em mais de 4 mil municípios, com 260 voluntários. Além da multimistura de casca de ovo, sementes e folha de mandioca, também ensina as mães o simples e milagroso soro caseiro de água, sal e açúcar. Deve com isso ter salvado a vida de milhões de crianças subnutridas, a ponto de seu trabalho ser reconhecido e aplicado em diversos países do mundo. *Folha de S.Paulo*, A-12 – 15.01.10.

¹⁵² Tepequém, povoado do município de Amanajari, há 208 km de Boa Vista, em Roraima, com aproximadamente 200 habitantes, não tem Igreja Católica ou qualquer outra igreja evangélica, mas tem um templo assembleiano com 50 membros. Visitei o local e fotografei no dia 08/10/2011

¹⁵³ Em 1961, a Igreja Cristiana Pentecostal, de Cuba, e as chilenas, Igreja Pentecostal do Chile e Igreja Missão Pentecostal do Chile, se filiaram ao CMI. E desde seu surgimento o CLAI tem igrejas pentecostais membros.

¹⁵⁴ A *Aliança Evangélica Mundial* nasceu em Londres, em 1846, nos EUA em 1867, e no Brasil em 1903 (Reily, 1993:245). “A Sociedade Missionária de Londres (1799) foi a primeira manifestação “ecumênica” protestante, seguindo-se outras, como a Sociedade de Tratados Religiosos (1799), a Sociedade Bíblica Britânica e Estrangeira (1804)” (Mendonça, 1997:90). Em 1844 se inicia a Associação Cristã de Moços e diferentes outras federações missionárias com a proposta pandenominacional, é nesse ambiente que se destaca John R. Mott (1865-1955), secretário geral da ACM, presidente da Conferência de Edimburgo (1910) e posteriormente presidente do CMI (1954), sua articulação mundial e em prol de alianças e pacificação lhe deu o Nobel da Paz em 1946.

XVIII. Existem igrejas autodenominadas pentecostais ainda no século XIX, bem antes da Azusa¹⁵⁵, bem como manifestações de glossolalia, curas e outros dons na Europa¹⁵⁶.

Essa necessidade urgente de levar a salvação aos pagãos do movimento missionário e os diversos grupos que se pentecostalizaram no final do século XIX e início do século, enquanto um movimento com pouca institucionalização, de certa forma, vivenciaram alguma forma de ecumenicidade nas suas práticas religiosas¹⁵⁷. Por que, então, esse viés não permaneceu no século ou mais ainda se fortaleceu?

No Brasil, desde o *protestantismo iluminista*, na expressão de Leonard (1988), com revelações e profetismos de Jacobina no sul, há em séculos anteriores outras expressões do que identifico como *protopentecostalismo* (Alencar, 2013) como na *Igreja Divino Mestre*, do “Lutero Negro”, em 1841, no Recife (Carvalho, 2004), passando genericamente no amplo espectro dos “resíduos católicos” (Passos, 2001) existentes nos pentecostalismos aparentados com as manifestações do *catolicismo popular* com romarias, benzedores e grupos de oração. A tensão entre carisma e instituição é antiga.

“Conceito- obstáculo”¹⁵⁸ – escondendo o real problema.

Dentre muitas outras implicações políticas¹⁵⁹, sócias e econômicas¹⁶⁰ temos alguns conceitos teológicos delimitadores do abismo. Nesse trabalho vamos especificar apenas três: 1 - missão/missões, 2- escatologia e 3 – carismas, na verdade, apesar da pretensão dos mesmo serem teológicos eles encobrem ou confundem-se com outras lutas¹⁶¹.

Ainda hoje é significativo que os termos *missão* e *missões*, não implicam apenas o plural da mesma palavra; o grupo que fala da *missão* está visceralmente indicando algo contrário ao grupo que fala de *missões*. O primeiro termo uma conotação global do testemunho humanitário da justiça social que o evangelho representa para o cristianismo; o segundo tem uma conotação proselista de ação local de um determinado grupo objetivando converter individualmente pessoas para essa identidade crista evangélica que está sendo levada¹⁶². Os ideais da *missão* e de *missões* não andam juntos; os proclamadores falam coisas distintas; os objetivos são diferentes. São posturas excludentes e contraditórias.

Subproduto disso é a ideia de *conversão*. O catolicismo se entende como o estrato cultural latino e brasileiro e qualquer outra incursão religiosa é condenada, talvez por que a Igreja Católica, entenda como Pero Vaz de Caminha, que os nativos

¹⁵⁵ Em 1899 a *Pentecostal Holiness Church*, em 1896 a *Church of God*, em 1895 a *Church of God in Christ*, em 1895 a *United Holy Church of America* e, em 1901, a *Pentecostal Union* (Burgess, 1988; Campos, 2005:114).

¹⁵⁶ O avivamento no País de Gales acontece, por exemplo, entre 1904-1906 (Gerest, 1977);

¹⁵⁷ Os *camp-meeting* nos EUA transcendiam as denominações e demais instituições religiosas (Gerest, 1977:20).

¹⁵⁸ Essa ideia foi usada por Gerson Moraes (2010) na sua análise do termo *neopentecostalismo*. É um conceito que abarca uma grande período histórico, uma série de manifestações e conotações distintas, e até pode ser uma das explicações, mas ao mesmo tempo turva outras questões.

¹⁵⁹ As disputas das chamadas *igrejas livres* contra as Igrejas Estatais.

¹⁶⁰ A segregação entre negros e brancos, particularmente nos EUA, era acentuadamente um problema econômico onde os negros ainda, majoritariamente rurais e pobres, em disputa com os brancos urbanos e ascendendo socialmente. Hollenweger (1976:27) chama atenção de que a presença de negros em 1936 entre os pentecostais nos EUA era de 14,5% contra 9,7% da população americana.

¹⁶¹ Poderíamos relacionar também todos os *sacramentos*, e também batismo adulto ou infantil, magistério feminino e/ou masculino. No final, um quadro sintético apresenta as tensões teológicas e institucionais entre os dois grupos.

¹⁶² Os temas das *Campanhas da Fraternidade* no Brasil são sempre propostas macro social, em 2014, por exemplo, é o tráfico humano, e única campanha nacional assumida pelas ADs foi a *Década da Colheita* em 1990, dentre as propostas uma delas era “50 novos convertidos” (Alencar, 2013). Visivelmente uma é denominacionalmente proselista; a outra proposta social.

habitantes da *Terra do Sol* viviam “sem deus e sem lei”. A chegada do colonialismo católico é projeto divino para salvar os pagãos, mas a intromissão de outras expressões religiosas é proselitismo fundamentalista financiado pelos EUA, como insinua Galindo (1996) no seu *O fenomemo das seitas fundamentalistas*.

Escatologia – teologia dos últimos dias ou ultimas coisas - é uma doutrina central das igrejas evangélicas em geral no Brasil no início do século, não somente do pentecostalismo da CCB e ADs (Mendonça, 1990). Mas essa doutrina tem diversas versões: escatologia pré-milenarista, pós-milenarista ou amilenarista? Cada uma é gestada com uma postura política de ação social diante do presente e – mais importante – do futuro de forma visceral distinta uma da outra. São inconciliáveis em seus pressupostos e mais ainda divergentes em suas consequências.

O pré-milenarismo, em síntese, diz que a segunda vinda de Cristo ao mundo para concretização do arrebatamento da igreja (episódio final onde os salvos vão para o Paraíso e os perdidos para o inferno) é o elemento chave que desencadeará todos os demais eventos escatológicos posteriores como o Armagedon, o surgimento do Anticristo e o Juízo Final. E esse evento, a vinda de Cristo, tem indícios fortes e conclusivos: catástrofes, guerras, devassidão moral, etc. Esse espasmo catastrófico no final do século XIX e no início do XX contemporâneo das duas grandes guerras mundiais encontrou um amplo campo de divulgação e legitimidade. E teve - e ainda tem - conotações políticas importantes, pois “ao lado do otimismo que caracteriza o desenvolvimento da teologia liberal, o pessimismo produziu o surgimento da experiência milenarista (Mendonça, 1996:66).

Já o pós-milenarismo acredita que, ao contrário do anterior, as condições sociais e econômicas tendem a melhorar – inclusive com a significativa ajuda e empenho do evangelho. Isso também no final do século e início do outro com todas as conquistas modernas e avanços científicos da época combinavam bem. Idem com lutas e progressos sociais de grupos socialistas; uma versão teológica da dialética marxista. Não sem motivo, mesmo que de forma estereotipada, esse posicionamento tem mais identificação com as propostas esquerdistas. Amilenarismo, como o termo indica, há uma negação óbvia da ideia de um milênio literal e físico, o reino milenar de Cristo seria apenas uma metáfora.

Por fim, *carisma*, ou na conceituação pentecostal, *ação do Espírito Santo*. Uma afirmação dogmática teológica que faz sentido para quem crer, mas para além desse aspecto fenomenológico, isso sociologicamente define a *identidade pentecostal* de pessoas e/ou instituições¹⁶³. Esse indivíduo/grupo social sendo dirigido – segundo a crença – pelo Espírito Santo se comporta assim e não de outro jeito; acredita e pratica isso e não aquilo; caminha com esse grupo e não com outro. Essa *conduta pentecostal*, portanto, delimita sua postura política dentre outras coisas. Tanto a literatura ecumênica como a pentecostal se identifica como obra do Espírito Santo, conquanto sejam viscerais distintas, com teologias divergentes e práticas, às vezes, inimigas. Ambas não se combinam e, parece, esqueceram-se de avisar ao Espírito Santo.

¹⁶³ Diversos autores trabalham esse conceito (Chiquete 2011). Sepúlveda (Ortega, 1996:232), teólogo pentecostal, indica o seguinte: “o essencial do pentecostalismo é a primazia da experiência sobre a doutrina, da relação sobre a crença, da liberdade do Espírito, que não se deixa prender por categorias doutrinárias e racionais”

Nessa pesquisa não nos interessa a veracidade, tanto dentro dos pentecostalismos evangélicos como católicos, das manifestações carismáticas. O termo *carisma* será analisado posteriormente, nas suas implicações e manifestações sociológicas weberianas.

Um dado importante e complicador é que o tema sempre teve – e ainda hoje – um estigma: o ecumenismo é visto como uma proposta satânica como plataforma da ação do Anticristo e o pentecostalismo indicado como ação diabólica sectária fomentadora de divisionismo da igreja. A Igreja Católica chama-as de seitas com toda a conotação pejorativa que essa palavra tem, e os pentecostais se refere à Católica como a prostituta apocalíptica.

Essa é razão “teológica” dada, mas ela disfarça uma luta econômica e política mais complexa. Essa teologia nascida séculos antes é fortalecida no período entre as duas guerras mundiais é ainda hoje repetida. Ela encobre um luta de poderes de campos e subcampos religiosos (Bourdieu, 1974), de “interesses material e ideal, que governam diretamente a conduta do homem” (Weber, 2002:197) imbricada na histórica e secular disputa política entre as igrejas oficiais ligadas ao Estado na Europa (tanto Luterana, Anglicana como Católica) e as chamadas “igrejas livres” (Alencar, 2010, 2012) de herança anabatista e pietista. Onde a igreja local, congregacional é autonomamente anárquica e visceralmente contra toda e qualquer aspecto de institucionalidade. Mesmo atualmente assumindo características de racionalidade burocrática os pentecostalismos ainda mantêm muito de suas ênfases carismáticas.

Por outro lado, a pretensão hegemônica católica e sua consequente dificuldade de lidar com as manifestações individuais e autônomas da modernidade (Libanio, 2000) também contribuíram com sua disposição de não abrir-se ao diálogo com a sociedade, os protestantismos ou ainda mais com os pentecostalismos. Repetidas *Encíclicas Papais* reafirmaram que “fora da Igreja não salvação” (Bergeron, 2009), além de outras questões doutrinárias dogmáticas que fecham a oportunidade ecumênica¹⁶⁴.

II – ECUMENISMOS & PENTECOSTALISMOS.

Apesar da presença de um convidado pentecostal no Vaticano II, em 1961, da existência da *Comissão de Dialogo Vaticano –Pentecostal*, desde 1992, da *Comissão de Dialogo Pentecostal – CMI*, desde 1999, da *Comissão de Dialogo Igrejas Reformadas-Pentecostais*, desde 1999, no Brasil até o momento, que eu saiba, oficialmente, existe apenas um pequeno grupo de católicos e pentecostais se reunindo no evento *Encristus*¹⁶⁵.

Pentecostalismos no Brasil.

Os pentecostalismos brasileiros nunca tiveram algum projeto ecumênico (1) interno, com as demais (2) denominações protestantes e muito menos com a (3) Igreja Católica. As pioneiras manifestações pentecostais como em 1910, *Congregação Cristã no Brasil-CCB*, em 1911, as *Assembleias de Deus- ADs*, em 1912 com a *Convenção das Igrejas Batistas Independentes – CIBI*, apesar de elementos em comuns, nunca tiveram alguma unidade. São trazidas por migrantes europeus no mesmo tempo e condições sócias econômicas, são igrejas étnicas (CCB e CIBI) nas primeiras décadas, mas

164 O dogma da imaculada concepção em 1854, da infalibilidade papal em 1870 e a em 06/01/1928, Pio XI na Encíclica *Mortalium* afirma que a Igreja Católica é única igreja de Cristo e fora dela não há salvação.

165 <http://www.encristus.com.br/dinamic/jupgrade/>. Esse evento vai acontecer, pela terceira vez no Brasil, agora em março de 2014.

nascidas em ambientes distintos (ADs no Norte; CCB no Sudeste e CIBI no Sul), portanto, vão assumindo características próprias. Divergentes.

As relações com as demais igrejas protestantes desde o início foram traumáticas, e, na atualidade, por razões diversas houve pouca alteração. Os dois grupos iniciais CCB e ADs nascem a partir de *dissidências* com a Igreja Batista e Presbiteriana, respectivamente; a CIBI é uma iniciativa de migrantes suecos que não querem aderir à Igreja Luterana de migrantes alemãs¹⁶⁶. Ao longo do centenário pentecostal as relações entre os grupos vão se complexificando nas disputas urbanas a partir da década de 50 com múltiplas dissidências, e, na atualidade, na acirrada competição do mercado religioso, portanto, tornando o horizonte ecumênico mais vez mais utópico e distante.

As relações com a hegemônica e secular estrutura católica foi ainda mais difícil, pois, sempre foram belicosas. Há inúmeros relatos onde o padre da cidade manda o delegado prender os crentes, em que as reuniões foram interrompidas por grupos de armas em punho, onde os pentecostais são ridiculizados. Minoritários, pobres e periféricos os pentecostais internalizaram de forma vitimista a condições de perseguidos. Décadas depois, agora grandes, ricos e poderosos não veem nenhuma necessidade de caminhada solidária.

Por que os pentecostais deveriam ser abertos ao diálogo ecumênico? Nunca houve uma tentativa de diálogo enquanto eles eram pobres e minoritários. Depois que cresceram e se tornaram protagonistas – ou ameaças... – a Igreja Católica e os demais protestantes ecumênicos reclamam da falta de abertura dialogal. Os pentecostais apenas repetem o modelo de como foram tratados ou de como os grupos majoritários agiram. Pior para ambos. Mas antes de prosseguir é necessário entender o mínimo de um fato de marcará as relações ecumênicas na AL e no Brasil – e para mal e o para bem os pentecostais não tiveram nenhuma responsabilidade.

Conferencia de Edimburgo em 1910 & Conferencia do Panamá em 1914.

As datas, os locais, as razões e consequencias desses dois eventos são paradigmáticos das relações institucionais protestantes versus católicos na Europa, EUA, AL e Brasil, esse evento “revelou uma contradição fundamental que iria afetar o movimento ecumênico de maneira muito sensível e duradora” (Mendonça, 1997:92).

O historiador Artur Piedra (2002), em dois volumes do seu *Evangelización Protestante em América Latina*, fez uma minuciosa análise dos eventos. Há uma disputa geopolítica entre a Inglaterra, representante do velho mundo europeu, com o novo mundo ocidental os EUA (ambos ainda vivenciando os problemas da guerra entre os dois países) e uma complicadíssima relação entre igrejas estatais ou com essa pretensão, na Inglaterra a Igreja Anglicana, nos demais países europeus a Igreja Católica versus Igreja Ortodoxa. Todas com contas a pagar no processo colonialístico recente, caudatárias das identidades étnicas nacionais onde eram hegemônicas, não queiram, portanto, envolver-se ou incentivar a “evangelização” na América Latina, pois, isso seria um pretexto para o avanço proselitista em seus espaços. Algo que o denominacionalismo evangélico norte americano não tinha contemplava, pelo contrário. Portanto, em desagravo a Edimburgo que considerou a AL já evangelizada pela presença católica, americanos e latinos convocaram outra conferencia missionária no

¹⁶⁶ Apesar da tentativa de ambos os grupos, suecos batistas e suecos luteranos não conseguiram se congregar em conjunto nas colônias no sul do país na década de 10 (Valerio, 2013).

Panamá quatro anos depois. Dai, nasce uma marca registrada da evangelização latina: ela é anticatólica. Aliás, ela precisa ser anticatólica. E, repetindo, os pentecostalismos brasileiros não participam de nenhuma das duas conferências, pois, neste momento ainda minoritários e absolutamente pobres eram invisíveis e marginais, portanto, eles não são os responsáveis dessa problemática política e nem fundadores da natureza anticatólica latina. Eles nascem e reproduzem esse caldo cultural.

A fase ecumênica do pentecostalismo brasileiro: Manoel de Melo e a IPBC.

A passagem do Manoel de Melo pelo CMI é um episódio ainda nebuloso, faltam diversas figurinhas neste álbum. Admito ter mais interrogações que respostas. Por que MM aderiu ao CMI? Por que saiu? Por que o CMI o aceitou e o manteve da forma como ele se comportou? Por que o CMI não procurou – se é que não procurou – nenhum outro líder pentecostal ou igreja?

Em 1961, o pentecostalismo chileno aderiu ao CMI e ainda hoje permanecem membros. No Chile, diferente do Brasil, o pentecostalismo nasceu a partir de uma igreja metodista liderada por um missionário americano. As ADs chegam posteriormente e ainda hoje são minoritárias diante de um metodismo multifacetado (Orellana, Mansilla,). Enfim, na década de 60 os pentecostalismos aderiram ao ecumenismo e vice-versa em outras partes do mundo, no Brasil, idem, mas sem nenhum resultado prático. MM queria usar o CMI e o CMI queria fazer o mesmo? Era vantajoso para ambos? .

Pentecostalismos vítimas de preconceitos

“Movimento pentecostal é o último vomito de satanás” ,

G. Campell Morgan¹⁶⁷

Em 15 de setembro de 1906, cinquenta Igrejas Alemãs publicaram um documento chamado de *Declaração de Berlim*¹⁶⁸. Dentre outras coisas, dizia ser o pentecostalismo uma ação de Satanás, inclusive por estar próximo ao espiritismo. Essa era invariavelmente a perspectiva das demais igrejas evangélicas sobre o movimento pentecostal.

No Brasil, em 1934, surgiu a CEB e as igrejas pentecostais não foram convidadas, e nos EUA, as AGs não foram aceitas na *Associação Fundamentalista*. Os jornais das demais igrejas evangélicas se referiam as ADs e CCB como “seitas pentecotista”. Eber Lima (1996:247) faz uma análise de artigos publicados no jornal *Estandarte* da IPI, e em resumo diz que a impressão da IPI era que “o pentecostalismo deveria ser tratado como inimigo e sua doutrina como heresia”. Do lado católico as afirmações não são diferentes. Os pentecostalismos, então, são então apenas vítimas? Sim e não.

É muito bem documentado no Brasil o imenso preconceito que todas as expressões religiosas de origens afro tiveram e ainda tem. O pentecostalismo vem dos EUA trazido por europeus brancos, mas nasce entre os negros com ampla participação de mulheres inclusive na liderança, isso também ocasionou muitos preconceitos contra os pentecostalismos. Sexismos e racismos foram fortes elementos neste caso, mas o exacerbado proselitismo pentecostal também contribuiu para sua inadequação entre os protestantes tradicionais.

¹⁶⁷ Citado por Hollenweger (1976:191)

¹⁶⁸ <http://bibelkreis.ch/charism/berliner.htm>- acesso 20.09.2013.

CMI: Uma causa e necessidade urgente de europeus?

Como já indicado, reuniões e iniciativas missionárias existentes em séculos anteriores já apontavam a necessidade de uma organização crista que aglutinasse os diferentes grupos. Talvez tivesse surgido antes se não acontecido como aconteceu Edimburgo e Panamá? Especulações a parte, o CMI não se concretizou antes por causa das duas guerras mundiais, mas ironicamente se efetivou exatamente por causa delas. Já se realizara o *Concilio Missionário Internacional* (Nova York, 1921), a *Conferencia sobre a Vida e o Trabalho* (Estocolmo, 1925) e a *Conferencia sobre a Fé e Ordem* (Lausanne, 1927), então, a partir desses três eventos, “em 1948, 351 delegados que representavam 147 denominações em 44 países reuniram em Amsterdã e formaram a *Conselho Mundial de Igrejas*” (Elwel, 1990:3; Longuini, 2002).

A maior urgência era da Europa, palco das guerras entre cristãos – católicos, anglicanos, luteranos e ortodoxos – a iniciativa era dela, e ainda hoje seus principais articuladores e participantes estão nesta região do mundo, inclusive suas reuniões e assembleias, no início sempre acontecem na Europa (ver tabela anexa). Na AL e mais particularmente no Brasil, qual era a importância ou necessidade de um CMI? Se isso não dizia quase nada as demais denominações protestantes históricas envolvidas, inclusive no congresso do Panamá, o que mais diria o CMI aos pentecostais? O desinteresse, aliás, era mutuo. O CMI é citado apenas como ilustração, pois nossa análise principal são as relações entre os pentecostalismos e ecumenismos católicos. Não deixa de ser historicamente importante que, enquanto a Igreja Ortodoxa se filiou em 1961, a Igreja Católica ainda hoje não é membro oficial do CMI, e enviou observadores à Assembleia Geral do CMI, também somente em 1961. E sua Comissão de Diálogo Vaticano-Pentecostal, nasce em 1992, quando o pentecostalismo já é uma manifestação quantitativamente e impossível de ser ignorada, realizando já um “repto pentecostal à cultura católica” (Sanchis, 1994).

Podemos esquematicamente resumir assim:

OS ECUMENISMOS SÃO:	OS PENTECOSTALISMOS SÃO:
<ul style="list-style-type: none">• Movimento europeu burguês; Igrejas Estatais europeias, no pós guerra;	<ul style="list-style-type: none">• Movimento americano e latino de classe baixa; Igrejas autônomas americanas e latinas – antiestatais;
<ul style="list-style-type: none">• Movimento institucional burocrático: igrejas do Estado; de brancos pro escravatura;	<ul style="list-style-type: none">• Movimento antinstitucional carismático: seitas conversionistas; negros com lutas sociais de transformação política
<ul style="list-style-type: none">• Antifundamentalista com pautas “esquerdistas”;	<ul style="list-style-type: none">• Pró-fundamentalismo com pautas “direitistas”;
<ul style="list-style-type: none">• MISSÃO: ordenando o mundo; teologia calvinista	<ul style="list-style-type: none">• MISSÕES: conquistando o mundo; teologia arminianista
<ul style="list-style-type: none">• Escatologia amilenarista (ou pós-milenarista)	<ul style="list-style-type: none">• Escatologia pré-milenarista
<ul style="list-style-type: none">• Liderança masculina, branca e intelectual.	<ul style="list-style-type: none">• Liderança masculina e feminina, negra e pobre;
<ul style="list-style-type: none">• lideranças eclesiásticas oficiais;	<ul style="list-style-type: none">• Lideranças autônomas e fragmentadas

- Articulado nas universidades por grupos intelectuais com ênfase em doutrinas;

- Articulado nas igrejas periféricas: grupos de oração com ênfase na experiência;

III – PERSPECTIVAS NO INÍCIO DO SÉCULO XXI.

Um perigo?

Há algumas décadas era impossível imaginar os pentecostais com algum protagonismo social, muito menos político. Herdeiros da escatologia pré-milenarista estavam todos se preparando para ir para o céu, mas no momento com algumas dezenas de deputados federais na *Frente Parlamentar Evangelica* em Brasília, podem propor e se impor a algumas propostas para a vida aqui na terra. Seria muito esperançoso se esse grupo – ou diversos outros segmentos evangélicos pentecostais em diferentes frentes e modelos – ao longo do tempo tivesse se notabilizado por propostas sociais de benefícios coletivos e não, quase exclusivamente corporativos. E mais uma vez os pentecostais não fundaram o modelo, apenas seguem o já existente.

O grave mesmo é que fortalecidos politicamente por seus milhões de eleitores começam a se manifestar com ares de “guardiãs da moral” (alheia...) priorizando questões morais em detrimento de outras frentes. Esse tipo de conduta política reprisando o modelo da extrema direita americana provoca mais prejuízos que benefícios. Em situações episódicas mais de uma vez, houve acordo entre grupos católicos e pentecostais em votações de aspectos que interessam aos dois grupos, como por exemplo, contra avanços no atendimento dos direitos reprodutivos femininos, do casamento de pessoas do mesmo sexo, etc. (Baptista, 2009; Burity, 2013;

Uma esperança?

Do lado ecumênico há um lamento perene, conquanto, a meu ver com anos de atraso o movimento ecumênico em geral reconhece que falhou em construir pontes. Em um texto preparado para ser distribuído na 6ª Assembleia do CMI, em Porto Alegre, em 2006, há um resumo desesperançoso:

“As tentativas havidas sempre esbarram nos processos de fracionamentos que, hoje em dia, se mostram mais fortes do que nunca. A *Confederação Evangélica do Brasil* (CEB) não sobreviveu aos choques modernizadores da sociedade brasileira; a seção brasileira do *Conselho Latino-Americano de Igrejas* (CLAI- Brasil) apesar de seu denodado empenho, ainda não conseguiu convencer alguns denominações Protestantismo histórico e os ramos do Pentecostalismo clássico da autenticidade, seriedade e pertinência de sua proposta. A *Associação Evangélica Brasileira* (AEB) não conseguiu estabelecer-se de forma convincente, e o *Conselho Nacional de Igrejas Cristãs do Brasil* (Conic), apesar de seu transcendental significado enquanto espaço legítimo de intercâmbio, representatividade e testemunho cristão comum no interior da sociedade brasileira, ainda não teve sua importância institucional reconhecida por importantes segmentos da religiosidade cristã brasileira” (Oliveira 2006:11)

Apesar desse quadro, pode-se, sim, ter esperanças. E ela vem de um aspecto que, do ponto de vista ecumênico – cristão pode ser malefício, mas sociologicamente é benéfico. Há uma fragmentação absoluta no campo religioso pentecostal; ninguém tem domínio sobre o mesmo e, existem, portanto diferentes expressões pentecostais e também católicas, e existem, inclusive grupos católicos e pentecostais conversando entre si. Talvez ainda não uma grande e bem movimentada avenida, mas há alguns caminhos.

Ou, como diria, Guimarães Rosa, *veredas*. E essas são sinuosas e, as vezes, encobertas pela mata.

Muitas indefinições

Uma das grandes características do fenômeno religioso é ser multifacetado e, alguns analistas de fora e muitos membros dos grupos internos parecem esquecer-se disso. Um chavão acadêmico e anacrônico é: os pentecostais são conservadores. Todos? Igualmente? A IURD, por exemplo, é abertamente favorável aos direitos reprodutivos das mulheres (conquanto seja contra os direitos dos gays). Em agosto de 2013, quando os conversadores em geral, tanto evangélicos como católicos, se manifestaram contra a nova regulamentação de assistência as mulheres vítimas de violência sexual, pedindo a Presidenta Dilma que vetasse, o *Jornal Folha Universal* (ano 21, no. 1.115, de 18 a 24 de agosto de 2013) estampou em página inteira uma reportagem sobre o tema: “*Nova Lei para velhos direitos ignorados*”. Com a seguinte sub-manchete que era a síntese da reportagem: “Apesar das pressões dos religiosos e alas conversadores, a presidenta sanciona lei que combate a violência sexual e garante assistência ampla às vítimas”. E mais um negrito em destaque: “Lei significa a derrota de entidade religiosas conservadoras contra o aborto”. A IURD, portanto, se identifica plenamente com algumas pautas fundamentais defendidas pelos movimentos ecumênicos e, ardorosamente, defendidas por políticos de esquerda. E isso poderia ser dito de diversos outros grupos religiosos – pentecostais ou neopentecostais – contra ou a favor de uma determinada questão, e não necessariamente indica que os mesmos sejam ecumênicos ou antiecumênicos.

O Catolicismo se *pentecostalizando* & pentecostalismo se *catolicizando*?

“O neopentecostalismo católico e o neopentecostalismo protestante praticam entre si um amplo ecumenismo” (Gérest, 1977:38).

Não existe aparente nenhuma esperança de aliança entre os pentecostalismos clássicos – CCB e ADs – e a Igreja Católica, mas nesse abismo estão sendo construídas pontes pelas novas igrejas e novos grupos católicos. Não custa lembrar que os jovens da Universidade Duquesne em Pittsburg iniciaram seus grupos de oração por causa da leitura de dois livros de pentecostais¹⁶⁹. Se no início do século passado havia um abismo entre os dois grupos, teoricamente ainda hoje isso existe, mas algumas práticas são comuns nos dois grupos. As questões e os limites não tão bem delimitados como gostaria qualquer analista social – e também os religiosos conservadores. Ao longo do texto acentuamos antagonismos propositalmente, mas a realidade é menos preto e branco. Por exemplo, qual o limite individual entre católico ou um pentecostal?

Poderia ser *igualmente* um católico ou um pentecostal:

- Com um copo d’água ungida/benzida por um padre/pastor em um programa de rádio ou TV;
- Falando em línguas estranhas, no sono do espírito, unguindo um doente com óleo;
- Em um grupo de romaria fazendo turismo religioso na Terra Santa – Israel;
- Cantando, dançando e chorando em um *Show-missa* ou em um culto, *Marcha para Jesus* ou no *Abala São Paulo* e similares;

¹⁶⁹ Os livros *A Cruz e o Punhal* e *Eles falam em outras línguas*, de David Wilkerson e o de John L. Sherril, foram lançados nos EUA, em 1963 e 1964 respectivamente. Os grupos de oração dos universitários explodiram em 1967.

- Jovens dançando na *Cristoteca*, uma danceteria católica, ou um show gospel;
- Comprando um CD ou DVD de um padre-cantor ou de qualquer outro cantor/a gospel, que aliás, cantam as mesmas musicas ou trocam musicas em si, ou ainda se apresentam em programas de TV juntos;
- Lobista em Brasília articulando na *Frente Parlamentar Evangelica* ou na *Frente Catolica por Familia*, ou em uma ONG lutando contra o aborto, casamento gay e/ou direitos conceptivos;
- Um bispo celebrando numa Catedral.

O papa católico se popularizando e o líder pentecostal se infalibilizando?

Segundo o dogma católico, o Papa quando fala ex-catedra ele é infalível, pois, representa a voz e ação do divino para sua igreja; sua palavra, sua direção, seu discernimento e orientação tem uma legitimidade divina, pois, ele é seu representante oficial na terra. Infalibilidade a parte, o atual Papa reverteu e alterou diversas práticas, palavras e ações típicas de seus antecessores. Suas primeiras palavras foram de um pedido de ajuda em oração, renunciou da sua morada imperial, do carro, das roupas clericais e pomposas e quando fala – no exercício de ministério pastoral – admite seus limites. Como um ser infalível, parece muito popular e comum. Se o Papa Francisco é verdadeiro ou apenas uma grande encenação como alguns críticos o acusa, não me interessa neste momento, mas que ele já estabeleceu um novo padrão de ser papa, isso ninguém nega.

Já alguns líderes pentecostais estão cada dia mais pomposos, imperiais e inacessíveis. Infalíveis em suas pregações, revelações e decretos¹⁷⁰. Sabem tudo e decidem tudo inquestionavelmente por revelação lhe dada diretamente pelo divino. Pastor é um titulo comum que não lhes servem mais, dai surgiram os pastores-doutores, profetas, apóstolos ou patriarca ou pai-apóstolo (lamento se errei na sequencia hierárquica, pois, que eu saiba ninguém ainda definiu essa pirâmide). A fala do Papa é infalível quando ele fala *em nome* de Deus; já o pastor fala o que Deus lhe ordena ou revela, neste caso, quando o pastor está falando, não é ele, mas o próprio Deus falando!

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Um século depois do surgimento dos movimentos houve uma visceral mudança em ambos os campos. Características exclusivas e excludentes que eram de um dos grupos foram assumidas pelo outro. De forma propositada carregamos nas tintas da polarização para um exercício didático – os tipo ideais são sempre um exagero metodológico. Nos encontros e desencontros durante o século XX, na clássica luta de contrários, eles se imiscuíram e se assemelharam. Extremados se negando mutuamente, se encontram nos extremos. Deus e o Diabo, na metáfora glauberiana, também mudaram de lado. Não há mais preto e branco, direita e esquerda, burgueses e proletários em campos opostos visivelmente bem delimitados. Pelo menos na *Terra do Sol*, Deus e o Diabo estão cada dia mais indefinidos.

¹⁷⁰ Anualmente, a Apostola Valnice Milhomens, fundadora e presidente da *Igreja de Nosso Senhor Jesus Cristo*, publica no site de sua igreja uma revelação divina chamado de "decreto", segundo definição dada pela própria é "Decreto é uma palavra com força de lei, proferida por quem tem autoridade para fazê-lo, para ser estabelecida pela obediência. Tudo que sai da boca de Deus é um decreto, pois é emitido por uma autoridade, cuja palavra tem força de lei. Seus decretos são acompanhados do Seu "cumpra-se". <http://www.insejec.com.br/decretos.php>. O Apostolo René Terra Nova, do *Ministério Internacional de Restauração* - MIR, também publica "Decreto Apostólico de Bênçãos". http://www.reneterranova.com.br/index.php?pg=ver_posts&id=14 – acesso 23.02.2014.

Usar um texto bíblico e sempre muito complicado, por que ao usa-lo se assume uma interpretação. Na bibliolatria corrente tudo precisa ter um versículo bíblico para atestado. Chavão gasto e inútil: “a Bíblia diz”. A questão é que a Bíblia não diz nada, quem ler diz que a bíblia diz. Ler e interpretar. Apesar dos riscos, vou usar o episódio registrado no livro de Atos dos Apóstolos, capítulo 16. Paulo e Silas estão pregando na cidade de Filipos, segundo o texto uma escrava adolescente que tinha um “espírito que predizia o futuro”, seguia a Paulo proclamando o seguinte: “Estes homens são servos do Deus altíssimo e lhes anunciam o caminho da salvação”. Essa afirmação se repetiu “por alguns dias”, até o momento em que Paulo, segundo a versão bíblica, “indignado” ordenou ao espírito que saísse dela. Como “ela ganhava muito dinheiro para seus senhores com adivinhações”, isso implica dizer que ela já acertara muito. Tinha credibilidade. O que havia de errado na sua fala? Sua frase sobre os apóstolos e lapidar e uma ótima transferência de capital simbólica; os filipenses acreditariam na mensagem paulina, pois ele tinha uma fiança legitimadora local. O espírito nessa menina era contra ou a favor da mensagem do evangelho? Se o texto não nos informasse no final do episódio que o espírito fora expulso, entenderíamos sua fala como ação do Espírito Santo em benefício da pregação. Afinal de qual lado trabalha – se e que trabalha – satanás?

Se em alguns momentos até o apóstolo Paulo demora “alguns dias” para identificar uma ação de Satanás, as ações do Espírito Santo parecem são muito mais difíceis de serem discernidas. Por exemplo, há um registro em Atos de que o Espírito Santo impediu a Paulo de ir pregar na cidade de Macedônia. Mas impedir a proclamação do evangelho não deveria ser ação diabólica?

Ecumenismos e pentecostalismos se autolegitimam como ação do Espírito Santo. Verdade? Talvez sim, talvez não. Conquanto as razões apresentadas por ambos os grupos tenham origens e consequências bem menos espirituais que ambos reconhecem. Usam e abusam exageradamente da pretensão legitimadora do Espírito Santo. Esquecendo, alias, parece, propositalmente, de um texto bíblico que diz que o Espírito Santo “age como quer” (João 3.8). Autônomo e com capacidade pneumática indecifrável e volátil, pode fazer exatamente o contrario do previsível. Neste caso, o Espírito Santo pode, inclusive, agir também nos ecumenismos e também nos pentecostalismos. Ou não.

BIIBLIOGRAFIA

ABUMMANSSUR, Edin – *Os pentecostais e a modernidade*, pgs. 115-134, in Passos 2005.

ALENCAR, Gedeon – *Assembleias de Deus. Origem, militância e construção (1911-1946)*, São Paulo, Arte Editorial, 2010.

ALENCAR, Gedeon – *Matriz Pentecostal Brasileira: Assembleia de Deus*, Revista Simpósio vol. 10(4) ano XXXVII no. 48, 11-35, nov. 2008.

ALENCAR, Gedeon – *Protestantismo Tupiniquim. Hipóteses sobre a (não) contribuição protestante à cultura brasileira*, São Paulo, Arte Editorial, 2005.

ALMEIDA, Ronaldo de – *A expansão pentecostal: circulação e flexibilidade*, in Teixeira 2006.

ALVES, Rubem – *Protestantismo e repressão*, São Paulo, Ática, 1979.

ANTONIAZZI, Alberto (org.) - *Nem anjos nem demônios – interpretações sociológicas do pentecostalismo*, Petrópolis, Vozes, 1994.

BEGER, Peter – *O dossel sagrado – elementos para uma teoria sociológica da religião*, São Paulo, Paulinas, 1985.

BERGERON, Richard – *Fora da Igreja também há salvação*, São Paulo, Edições Loyola, 2009.

BLOH-HOELL, Nils - *The Pentecostal Movement*, Oslo: Oslo Universitetsforlaget, 1964.

BOFF, Leonard – *Igreja carisma e poder*, Petrópolis, Vozes, 1982.

BONINO, José Miguel – *Rostos Del Protestantismo Latino América*, Revista da UMESP, 1995.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*, São Paulo, Perspectiva, 1974.

BUNDY, David – *The Ecumenical Quest of Pentecostalism*, Cyberjournal for Pentecostal-Charismatic Research - <http://www.pctii.org/cyberj/cyberj5/bundy.html>

BURDICK, Jonh – *Looking for God in Brazil. The Progressive Catholic Church in Urban Brazil's Religious*, Berkeley University of California Press, 1993.

BURGESS, Stantey M. e Gray B. McGee (ed.) – *Dictionary of Pentecostal and Carismatic Movements*, Grand Rapids, Michigan, Zondervan Publishing House, 1988.

BURITY, Joanildo & CAMPOS MACHADO, Maria das Dores (org). *Os Votos de Deus. Evangélicos, Política e Eleições no Brasil*, Editora Massangana, 2013.

CAMPOS M, Bernardo – *De La Reforma Protestante a La Pentecostalidade de La Iglesia. Debate sobre el Pentecostalismo em América Latina*, Quito, Ediciones CLAI, 1997.

CAMPOS M, Bernardo L – *Na força do Espírito: Pentecostalismo, Teologia e Ética Social*, in GUTIÉRREZ, 49-62, 1996.

CAMPOS, Leonildo Silveira,- *As origens norte-americanas do pentecostalismo brasileiro: observações sobre uma relação ainda pouco estudada*, Revista USP, 67, 2005.

CARMELO Alvarez (editor) *Pentecostalismo y liberacion - Una experiencia latinoamericana*, San Jose (Costa Rica), DEI, 1992, p. 44.

HERVIEU-LÉGER, Danièle – *O Peregrino e o convertido. A religião em movimento*, Petrópolis, Vozes, 2008.

HOLLENWEGER, W - *O movimento pentecostal no Brasil*, São Paulo, Simpósio/Aste, ano II, no. 3, junho de 1969. 5-41.

HOLLENWEGER, W. – *El pentecostalismo – historia y doctrinas*, Buenos Aires, La Aurora 1976.

HOORNAERT, Eduardo – *História do Cristianismo na América Latina e no Caribe*, São Paulo, Paulus, 1994.

KAPPAUN, Marciano (Org.) – *Da Suécia ao Brasil. Uma História Missionária*, Campinas, Batista Independente, 2012.

KOLAKOWSKI, Leszek - *A revanche do sagrado na cultura profana*, Religião e Sociedade, 1, maio 1977, p. 153-162.

KÜNG, Hans – *Religiões no Mundo. Em busca de pontos em m*, SP,

LONGUINI NETO, Luiz. *O novo rosto da missão. Os movimentos ecumênico e evangelical no protestantismo latino americano*, Viçosa, Ed. Ultimato, 2002.

MAÇANEIRO, Marcial – *Católicos e Pentecostais em diálogo: um sinal dos tempos*. Revista Teologica da RCC no Brasil, 2ª. edição, 2º. Semestre de 2012. <http://www.rccbrasil.org.br/venicreator/segunda-edicao.html>

MARTIN, David – *Tangles of fire – the explosion od protestatism in Latin America*, Osford, Balckwell, 1990.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa/ Filho, Prócoro VELASQUES - *Introdução ao Protestantismo no Brasil*, Ed. Loyola, 1990, SP.

MENDONÇA, Antonio Gouvea – *Protestantes Pentecostais e Ecumênicos. O campo religioso e seus processos*. S. B. Campos, UMESP, 1997.

MENZIES, William W – *Anointed to serve*, Springfield, Missouri, Gospel Publishing House, 1971.

NIEBUHR, Richar, H - *As origens sociais das denominações cristãs*, São Paulo, ASTE-Ciências da Religião, 1992.

NORELL, Kajsa – *Halleluja Brasilien! Em resa till knarkgängens, favelans och den helige andens land*, Stockholm, Ed. Bladh by Bladh, 2011.

OLIVEIRA, Rafael S – *Ecumenismo, direitos humanos e PAZ. A experiência do Fórum Ecumênico Brasil*, Rio de Janeiro, Koinonia, 2006.

ORELLANA, Luis – (org.) *Ecumenismo del Espíritu. Pentecostalismo, Unidad y Misión*. Foro Pentecostal Latinoamericano, Bassel Publishers, Lima-Peru, 2012.

ORTEGA, Ofelia – *Ecumenismo do Espírito*, in GUTIÉRREZ, 1996

OSKARSSON, Gunilla Nyberg - *I Lucy Farrows fotspår – svenska kvinnor möter den tidiga pentekostala rörelsen*, in Sätare (2008).

PAIVA, Angela Randolpho – *Católico, Protestante, Cidadão. Uma comparação entre o Brasil e os EUA*, Belo Horizonte, Ed. UFMG, IUPERJ, 2003.

PASSOS, João Décio (org.) – *Os movimentos do Espírito. Matrizes, afinidades e territórios pentecostais*, São Paulo, Paulinas, 2005.

PIEDRA, Arturo – *Evangelización Protestante em América Latina*, vol. I e II, Quito, CLAI – UBL, 2002

POMMERENING, Claiton Ivan – *Pentecostalidade e Pentecostalismo: Fatores de Crescimento Associados à Oralidade*, Azusa – Revista de Estudos Pentecostais, Joinville - REFIDIM v. II, n. 1, jan/2011, , 2011, p. 07-38.

PREMACK, Laura – *Hope And The Holy Spirit. The Global Pentecostal Movement in Brazil and Nigeria*, Tese de Doutorado em Historia, Universidade da Carolina do Norte, 2013.

- ROBECK, Cecil M. – *The Current Status of Global Pentecostalism: A Brief Overview*, Global Christian Forum - <http://www.globalchristianforum.org>
- RUANO, Edgar Moros – *A Igreja Católica e o Desafio Pentecostal*, in GUIÉRREZ, 1996.
- SACHS, Viola (Ed.) - *Brasil & EUA: religião e identidade nacional*, Graal, Rio de Janeiro, 1988.
- SANCHI, Pierre – *O repto pentecostal à cultura católica*, in ANTONIAZZI 1994
- SÄTARE, Nils-Eije (Org) - "*Azusa Street i Örebro*": *Pingstväckelsens intåg i Sverige* – rapport från ett symposium på Örebro Teologiska Högskola, den 23 november 2006.
- SOUZA, Jessé (Org.) *O protestante e o malandro – a tese weberiana e a singularidade brasileira*, Brasília, UNB, 1999.
- STÄVARE, Nils-Eije (org.) "*Azusa Street i Örebro*": *Pingstväckelsens intåg i Sverige*. – *rapport från ett symposium på Örebro Teologiska Högskola, den 23 november 2006*, Örebro Missionsskola, 2008.
- STOLL, David , *Is Latina América turning protestant? The politics of evangelical growth*, Berkely, University of California Press, 1990.
- TEIXEIRA, Faustino & MENEZES, Renata (Org.) – *As religiões no Brasil. Continuidades e rupturas*, Petrópolis, Vozes, 2006.
- TROELTSCH, E – *El protestantismo y el mundo moderno*, México, Fondo de Cultura Económica, 2005.
- VALERIO, Samuel – *Pentecostalismo de Migração. Terceira entrada do pentecostalismo no Brasil*, Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião, PUC – SP, 2013.
- WAERN, Claes - *Pingströrelsen. Verksamheter och särdrag under 1900-talet*, Librisförlag, 2007.
- WEBER, Max - *Economia e Sociedade*, Brasília, 4^a ed., Unb, 1998.
- WEBER, Max – *Ensaio de Sociologia*, 5^a. Edição, Rio de Janeiro, LTC Editora, 2002.
- WEBER, Max – *Weber. Coleção Grandes Cientistas Sociais*, vol. 13. Org. Gabriel Cohn, São Paulo, Ed. Ática, 1991.
- WEINE, Karlsson – *Suécia e América Latina. Vínculos e cooperação*. Instituto de estudos da América Latina – LAIS / UNB, Embaixada da Suécia, 1994.
- WERNEK Sodré, Nelson. - *Formação História do Brasil*, São Paulo, Brasiliense, 1973.
- WILLEMS, Emilio – *Followers of the New Faith, Culture Change and Rise of Protestantism in Brazil and Chile*, Nashville, Tennessee, Vanderbilt University Press, 1967.
- YONG, Amos – *Pentecostalism and Ecumenism: Past, Present and Future*, *The Pneuma Review*, volume 4, IV trimestre de 2001 – I a IV artigos.

<http://www.cjcu.edu.tw/theology/christian/EN/download.htm>

“THEY LEFT BY ANOTHER ROAD”:

REROUTING MISSION AND ECUMENISM (Faculdade de Taiwan).

SILVA JR, Alfredo Moreira, *Atualização ou fumaça de Satanaz: interpretações sobre o Concílio Vaticano II no catolicismo brasileiro*, tese de doutorado em ciências da religião – PUC SP, 2013.

DOCUMENTOS

- *Relatório do Grupo Consultivo entre Pentecostais e o CMI – Documento No. 14 – 5-8 março de 2013.*

- *Ecumenismo Del Espíritu. Pentecostalismo, Unidad y Misión – Foro Pentecostal Latinoamericano.*

PONTIFÍCIO CONSELHO PARA A UNIDADE DOS CRISTÃOS. *Diálogo católico-pentecostal*. São Paulo: Paulinas, 1999.

COMISSÃO INTERNACIONAL DE DIÁLOGO CATÓLICO-PENTECOSTAL. *Tornar-se cristão: inspiração da Escritura e dos textos da Patrística com algumas reflexões contemporâneas*. Brasília: Edições CNBB, 2010.

EQUIPE ENCRISTUS. *Diálogo católico-pentecostal no Brasil*. In TQ – Teologia em Questão 14 (2008), p. 95-102.

Sites:

- Aliança Mundial das Assembleias de Deus - <http://worldagfellowship.org/>

- Aliança Mundial para Educação Teológica Pentecostal - <http://wapte.org/>

- Conferência Mundial Pentecostal - <http://www.pentecostalworldfellowship.org/>

- [Conselho Mundial de Igrejas](http://www.oikoumene.org/en) <http://www.oikoumene.org/en>

- Comissão Mista Internacional para o Diálogo Católico-Pentecostal - http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/sub-index/index_pentecostals.htm

- Diálogo Igrejas Reformadas – Pentecostais - <http://www.pctii.org/press.html>

- Fórum Global Cristão <http://www.globalchristianforum.org/>

- Fórum Pentecostal Latino Americano - <http://www.pentecostalworldfellowship.org>

- Fundação Pneuma - <http://www.pneumafoundation.org>

- Instituto Ecumênico - <http://www.ecumenical-institute.org>

- Pentecostal Carismático Theological Inquiry Internacional - <http://www.pctii.org/>

ANEXOS

	DIVERGENCIA GRAVE	DIVERGENCIA ATENUADA	PONTOS EM COMUM	DIVERGENCIA ATENUADA	DIVERGENCIA GRAVE
CATOLICISMO	<ul style="list-style-type: none"> - Papa - Veneração à Maria - Maria e demais Santos como intercessores - Eucaristia (consubstanciação) - Batismo Infantil - Vestimentas clericais; 	<ul style="list-style-type: none"> - Negação do Casamento aos sacerdotes; - atuação dos leigos nas celebrações; - sistema episcopal; - títulos de bispos; 	<p>TEOLOGIA:</p> <ul style="list-style-type: none"> - Doutrina da Trindade; <p>POLITICA:</p> <ul style="list-style-type: none"> - luta contra aborto e casamento gay 	<ul style="list-style-type: none"> - Negação ou autorização do Casamento aos sacerdotes; - atuação dos leigos nas celebrações; - sistema episcopal; - títulos de bispos; 	<ul style="list-style-type: none"> - Negação de Maria e dos intercessores - Santa (transubstanciação) - Batismo de adultos; - vestimentas clericais;

RENOVAÇÃO CARISMÁTICA CATÓLICA	Pontos em comum	NEOPENTECOSTALISMO
<ul style="list-style-type: none"> - Ênfase em Maria 	<p>DOCTRINAS:</p> <ul style="list-style-type: none"> - Glossolalia, curas e exorcismos, oração e louvor; oração com copo d'água sendo abençoados pela TV; <p>INSTITUCIONAIS:</p> <ul style="list-style-type: none"> - Sistema episcopal – bispos; nomenclatura dos templos: Catedrais; romarias a lugares sagrados; vitrais nos templos; padres cantando músicas de cantores gospel; show-missa e cruz nos templos; 	<ul style="list-style-type: none"> - Negação da autoridade papal e dos santos como intercessores;

	POLITICAS: - luta contra aborto e casamento gay	
--	--	--

TRÂNSITO RELIGIOSO INTERDENOMINACIONAL NO MINISTÉRIO LUZ PARA OS POVOS

Welton Lourenço Calháo de Jesus - Instituto Federa Goiano – Urutaí
(jesuswelton@gmail.com)

Resumo

A presente comunicação refere-se ao levantamento de informações preliminares de um projeto de pesquisa mais abrangente, de mesmo título, em desenvolvimento no Mestrado em Ciências da Religião da PUC Goiás. Vários estudos já produzidos sob o Trânsito Religioso no Brasil indicam que o trânsito religioso tem vários vetores inter-relacionados que passam pelo pluralismo religioso, pela expansão do secularismo e pela busca da realização imediata de anseios de ordem pessoal dos fiéis. A maioria dos trabalhos publicados sobre o tema está relacionada ao trânsito entre religiões distintas, evidenciado estatisticamente pelos censos realizados no país. A contribuição deste trabalho está na investigação do fenômeno delimitada no âmbito interdenominacional de uma igreja pentecostal, a Luz Para os Povos, de Goiânia - GO. Lastreada por bibliografias consagradas sobre o tema, tal pesquisa visa, além de identificar os motivos prevalentes, relacioná-los aos influenciadores do trânsito no âmbito familiar dos fiéis e à percepção daquela instituição religiosa acerca dos fluxos de “partida” e “chegada” destes fiéis.

INTRODUÇÃO

Tem-se observado mudanças importantes na distribuição de fiéis entre as religiões no Brasil. A partir de dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), nos censos demográficos de 1991, 2000 e, especialmente, de 2010, percebe-se a gradual redução do número de católicos (de 73,9% da população em 2000 para 64,6% em 2010). Em contrapartida, o aumento do número de fiéis que se declararam evangélicos (de 15,45% da população em 2000 para 22,2% em 2010). Tem-se percebido, também, um aumento do número de pessoas que declaram não possuírem algum tipo de religião.

Neste contexto, em números absolutos, a religião Católica tem sido a que mais cedeu fiéis para as demais religiões, com destaque para as com perfil protestante. Um olhar mais atento permite perceber indícios de que há um importante número de evangélicos que transitam de uma denominação para outra. Segundo Bartz (2012, p. 265), mais de três quartos dos fiéis brasileiros, incluídos aí os evangélicos históricos

¹ Mestrando em Ciências da Religião na PUC-GO, na linha de pesquisa “Religião e Movimentos Sociais. Especialista em Docência Universitária e em Gestão de Varejo, é Administrador e professor do Instituto Federa Goiano – Urutaí. E-mail: jesuswelton@gmail.com

e pentecostais, já praticaram trânsito religioso pelo menos uma vez na vida. Considerando-se a expectativa de vida, pode-se deduzir que há importante trânsito interdenominacional. Corroborando com este entendimento, Almeida e Monteiro apud Fernandes & outros (2001, p. 16) afirmam que 25% dos evangélicos pertenceram a mais de uma denominação, referindo-se a uma pesquisa realizada no final do século passado. Destaca-se, também, o aumento do número daqueles que sequer freqüentam algum tipo

de igreja, apesar de se declarem também evangélicos. É o surgimento dos evangélicos “não praticantes”, termo até bem pouco tempo usado apenas para católicos.

Diante do que foi apresentado até o momento, a pesquisa ora relatada na presente comunicação, em desenvolvimento sob orientação do Prof. Dr. Alberto da Silva Moreira em função do Programa de Mestrado da PUC – GO, tem como objeto a investigação do fenômeno do Trânsito Religioso, no âmbito interdenominacional evangélico, mais especificamente no que tange a uma igreja em particular, o “Ministério Luz Para os Povos” em Goiânia, no âmbito de suas diversas igrejas locais. Interessa identificar os motivos de tal trânsito com vistas a se encontrar padrões que contribuam para a elucidação e/ou maior compreensão do fenômeno, abrangendo tanto os fiéis que partiram da igreja em questão, como os que chegaram, passando a fazer parte da membresia. A igreja Ministério Luz para os Povos - MLP foi fundada em 1975 pelo Pastor Sinomar Fernandes da Silveira e possui matriz ou sede em Goiânia – GO, no Setor Fama. Considerada como pertencente ao segmento evangélico, o MLP possui atualmente mais de 200 igrejas locais espalhadas em diversos Estados do Brasil e algumas unidades em outros países.

É lícito destacar que, embora já existam importantes estudos sobre Trânsito Religioso, parece não haver um número significativo de publicações tratando do Trânsito Religioso interdenominacional, mais especificamente no que tange às igrejas de Goiânia – GO. Segundo Neri (2011, p. 57) referindo-se a dados do Centro de Políticas Sociais da Fundação Getúlio Vargas (CPS/FGV) baseados em microdados dos Censos e Pesquisas Demográficas do IBGE entre 2000 e 2009, Goiânia figurava entre as 10 capitais com maior proporção de evangélicos em todo o país. Diante desta constatação, conclui-se que estudos sobre os fenômenos religiosos relacionados aos evangélicos desta localidade do país assumem significativa importância, justificando-se sua realização.

TRÂNSITO RELIGIOSO INTERDENOMINACIONAL

O tema “trânsito religioso” não é inédito. Tem chamado atenção no Brasil em função, como já foi dito, pelos números apresentados nos Censos do IBGE e tem sido investigado, com mais ênfase, a partir das últimas décadas do século passado. Tal período, não só em nosso país, mas de modo generalizado, caracterizou-se “[...] pela disjunção das crenças e das pertencas confessionais e pela diversificação das trajetórias percorridas por ‘crentes passeadores’” (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 8).

Trânsito Religioso, conforme Coelho apud Almeida e Monteiro, pode ser entendido como:

[...] aguda circulação de pessoas pelas diversas instituições religiosas, descrita pelas pesquisas demográficas e sociológicas e a correspondente intensa circulação de ideias, crenças, etc., entre as religiões, gerando transformações no tempo e no espaço, das crenças e práticas reelaboradas nesse processo de justaposições, de diversas pertencas religiosas. (Coelho apud Almeida e Monteiro, 2009, p. 7)

Segundo esta autora, tal trânsito constitui-se de um conjunto de processos sazonais de mutação religiosa que, no Brasil, tem chamado a atenção dos especialistas, particularmente em função êxodo progressivo e acelerado do Catolicismo Romano para o Protestantismo.

O presente estudo busca a investigação do fenômeno do Trânsito Religioso no âmbito interdenominacional relacionado ao Ministério Luz Para os Povos de Goiânia – GO. Neste sentido, faz-se necessário esclarecer o conceito de “denominação”. Segundo Cerveira (2008, p. 18) o termo “denominação”, inventado pelos puritanos ingleses do século XVIII, é utilizado como auto-identificação protestante. Denominações são associações de congregações que têm uma tradição em comum. A denominação não pretende abarcar a totalidade de cristãos de uma região, baseando seu relacionamento com seus fiéis através da adesão voluntária. Conforme o autor, não deve ser confundida com “seita”, pois a denominação não se vê como única expressão da verdadeira da igreja invisível, embora, obviamente se considere a melhor opção para se vivenciar a igreja visível. Corriqueiramente, o termo é utilizado para definir conjuntos de igrejas locais, unidas sob doutrinas comuns e subordinadas a hierarquia administrativa e jurídica únicas. São exemplos: Igreja Batista, Igreja Metodista, Igreja Luterana, Igreja Episcopal, Igreja Universal do Reino de Deus, Igreja Anglicana, Igreja Congregacional, Igreja Presbiteriana, Igreja do Nazareno, etc.

CAUSAS E MOTIVOS PARA O TRÂNSITO RELIGIOSO

Diversas têm sido as interpretações acerca das causas e motivações do fenômeno do Trânsito Religioso. Bitun (2011, p. 494) atribuiu ao cenário decorrente do processo de secularismo, estudado por Max Weber, como responsável pelo pluralismo religioso e pela multiplicidade de oferta de bens religiosos, particularmente por parte dos neopentecostais. Diante de tantas ofertas, o Trânsito Religioso decorreria da escolha do indivíduo, sujeito do trânsito religioso, pela opção que melhor lhe servir ou convier. Posição semelhante se observa anteriormente em Jacob et al (2003, p.216) que apontam o fenômeno como uma consequência direta das características do mundo atual, imerso no pluralismo religioso e na expansão do secularismo. Tal impressão sobre secularização faz sentido tendo em vista o entendimento de Peter Berger, para quem tal fenômeno trata-se de “processo pelo qual setores da sociedade e da cultura são subtraídos à dominação das instituições e símbolos religiosos” (BERGER, 1985, p. 118). Por sua vez, para Hervieu-Léger (2008, p. 09 e 41) a modernidade secularizadora impacta a religião de forma curiosa, pois, se por um lado, as instituições perdem fiéis por terem perdido a capacidade social e cultural de impor e regular crenças e práticas, por outro, a secularização acaba por facultar a difusão de novas expressões religiosas na medida em que suscita incertezas quanto ao futuro.

Avançando nesta discussão Coelho (2009, p.19), aponta para a aculturação e a consequente crise da religião como justificativas para o fenômeno. O Trânsito Religioso estaria, neste contexto, ligado à vivência religiosa pós-moderna caracterizada pela falta de vínculos com as estruturas religiosas convencionais. Tal perspectiva pode servir de justificativa para o crescimento do número dos chamados fiéis “não praticantes” que, anteriormente caracterizavam o segmento católico e, atualmente, são cada vez mais frequentes no meio evangélico brasileiro. Segundo Hervieu-Léger (2008, p. 86), referindo-se a uma pesquisa junto a fiéis franceses, a própria figura do “praticante” está mudando, pois tem se afastado da noção de “obrigação”, fixada pela

instituição religiosa a qual está ligado, substituindo-a pela noção de “necessidade”. Em outras palavras este novo “praticante” envolve-se com as questões de sua religião por decisão, às vezes motivado por necessidade, mas não mais por obrigação.

Convergindo com a noção de “necessidade”, Almeida e Montero (2001, p. 16), sugerem que o Trânsito Religioso pode ser resultante de uma busca incessante pela gratificação instantânea, distanciada da dimensão espiritual e focada no alcance de soluções para problemas específicos por parte dos indivíduos. A cura para uma doença grave, por exemplo. Os indivíduos buscariam então a religião que trouxesse a solução para este problema específico, tornando o fluxo entre religiões constante e frequente. Seria a busca pela religião de resultados e/ou pela gratificação instantânea. Souza (2006, p. 26) converge para este entendimento e aponta para uma lista de motivadores para o trânsito religioso, merecendo destaque o “desemprego”, “problemas econômicos”, “doenças”, “problemas conjugais”, “solidão”, dentre outros. Diversas outras pesquisas, tanto quantitativas como qualitativas, apontam para motivações semelhantes.

Outro conjunto de motivadores para o Trânsito Religioso é oferecido a partir de pesquisa realizada pelo Centro de Estatística Religiosa e Investigações Sociais – CERIS, ligado à Conferência Nacional dos Bispos do Brasil – CNBB, que em 2004 coletou informações junto a quase 2.900 pessoas em 23 capitais brasileiras. Além de oferecer resultados parecidos com os já mencionados, tal pesquisa apontou para a “discordância da doutrina da instituição de origem” por parte do fiel em trânsito e o convite por parte de “amigos e familiares” para transferência para a nova instituição.

Assim, sobre as causas do Trânsito Religioso, parece correto afirmar que todas as vertentes interpretativas acerca das motivações apresentadas, parecem ser complementares, pois cada uma delas, a seu termo, apresenta um tipo de perspectiva acerca do tema que colabora para a constituição do quadro geral.

Parece haver, também, nítida convergência entre autores acerca do ponto de vista de que a religião não morreu nas sociedades contemporâneas, muito pelo contrário. Está transmutando-se, o que exige um esforço maior para sua compreensão enquanto fenômeno.

O que parece óbvio, no entanto, é que a lista de motivações dos fiéis em trânsito parece suscitar o esforço das diversas instituições religiosas em atender à demanda das pessoas, dando margem àquilo que Bordieu (2009, p. 50) chamou de relações de concorrência, “que opõem os diferentes especialistas no interior do campo religioso”. Esta concorrência acaba por estabelecer uma nova dinâmica no aludido campo religioso, acabando por fomentar o fenômeno do Trânsito Religioso e inaugurando um ciclo de mútua retroalimentação.

PRÓXIMOS PASSOS DO ESTUDO

O presente estudo, tendo como objetivo geral “Identificar os motivos para o Trânsito Religioso interdenominacional do Ministério Luz Para os Povos (MLP)”, exigirá o alcance de outros objetivos específicos, tais como identificar as denominações envolvidas nos fluxos de “partida” e de “chegada” dos fiéis relacionados ao MLP; levantar o perfil dos indivíduos que realizaram o Trânsito Religioso

interdenominacional; investigar as ações implementadas para “manutenção” de fiéis no MLP ante a intenção de “partida”; conhecer a prevalência dos motivos para o Trânsito Religioso interdenominacional; identificar os indivíduos influenciadores do Trânsito Religioso interdenominacional e comparar os motivos para o Trânsito Religioso levantados na instituição pesquisada com os motivos identificados em estudos anteriores sobre o tema.

Tomando por base os levantamentos já realizados sobre o tema, parece adequado adotar-se como hipótese orientadora, a ser testada, a de que “Os motivos para o Trânsito Religioso no Ministério Luz Para os Povos decorrem da busca pela gratificação instantânea por parte dos fiéis em trânsito”.

Assim, diante dos objetivos geral e específicos arrolados e da hipótese orientadora adotada, parece necessária à continuidade do presente trabalho, um aprofundamento da pesquisa bibliográfica, além da realização de um estudo de campo, constituído de levantamento descritivo quantitativo junto ao universo de evangélicos do Ministério Luz Para os Povos (MLP) cuja amostragem deverá ser composta tanto pelos fiéis que passaram a congregar no Ministério Luz Para os Povos vindos de outras denominações como pelos crentes que partiram daquele Ministério com destinação a outras denominações.

Ao final das referidas ações, acredita-se ser possível a compreensão em maior em profundidade das motivações que levam ao Trânsito Religioso interdenominacional na igreja objeto de estudo, afastando-se do senso comum, e identificando-se os motivos prevalentes observados. Isto permitirá a comparação com outros estudos sobre o tema, o que certamente contribuirá para o entendimento em maior profundidade o fenômeno em si.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com a plena consciência de que os conceitos, termos e considerações ora apresentadas representam apenas um levantamento exploratório preliminar, de um trabalho ainda em andamento, pode-se, diante do exposto, tecer-se algumas considerações a título de encerramento das presentes reflexões.

Primeiramente, fica claro que o estudo sobre o tema “trânsito religioso” não tem a pretensão de ineditismo. Busca acrescentar aos caminhos já percorridos sobre esta temática a contribuição da investigação num âmbito mais restrito, pois pretende limitar-se à esfera interdenominacional de uma igreja (MLP) cuja sede fica na cidade de Goiânia – GO, uma das 10 capitais com maior proporção de evangélicos em todo o país.

No que tange às causas e motivações do fenômeno do Trânsito Religioso, evidenciou-se que existe um conjunto complexo de motivos. Por um lado, parte da responsabilidade pelo fenômeno parece estar relacionada à modernidade secularizadora, agudizada pela pós-modernidade que tem desencadeado, dentre outras consequências, a

precariedade de vínculos com estruturas religiosas convencionais. Como consequência tem-se o pluralismo religioso e o aparecimento da figura do fiel “não praticante”, avesso à “noção de obrigação” e adepto da noção de “necessidade” em relação à instituição religiosa. Por outro lado, emergem as motivações individuais pouco ou nada escatológicas que, seguindo a lógica da gratificação instantânea, perdem de vista a dimensão espiritual, tais como o “desemprego”, “problemas econômicos”, “doenças”, “problemas conjugais”, “solidão”, ressaltando-se alguns motivos de caráter doutrinário.

Ao final da exploração das motivações arroladas, parece que todas as perspectivas apresentadas são complementares e/ou suplementares, deixando como obviedade facilmente observável a atual efervescência da concorrência entre os especialistas ofertantes de bens simbólicos no campo religioso.

Por fim, considera-se que, partindo-se do estágio atual, depois de implementados os passos que faltam para sua conclusão, que permitirão a análise, interpretação dos dados coletados e confrontação com referenciais teóricos mais aprofundados, poder-se-á considerar o presente estudo como relevante e útil para a investigação do complexo fenômeno religioso ora delineado, tanto para religiosos que necessitam conhecer mais profundamente o fenômeno do Trânsito Religioso, como para estudiosos das Ciências da Religião de modo geral.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Ronaldo de, MONTERO, Paula. Trânsito religioso no Brasil. *São Paulo Perspectiva*, vol.15, n.3, p. 92-101, 2001. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/spp/v15n3/a12v15n3.pdf>>. Acesso em: 24.10.2013.

BARTZ, Alessandro. Trânsito religioso no Brasil: mudanças e tendências contemporâneas. In: CONGRESSO INTERNACIONAL DA FACULDADES EST. Anais do Congresso Internacional da Faculdades EST. São Leopoldo: EST, v. 1, 2012. Pg. 258 – 273. Disponível em: < <http://anais.est.edu.br/index.php/congresso/article/view/27>>. Acesso em: 24.10.2013

BERGER, Peter. O dossel sagrado. São Paulo: Paulinas, 1985.

BITUN, Ricardo. Nomadismo religioso: trânsito religioso em questão. Dossiê: Pentecostalismo no Brasil – Artigo Original. Rev. Horizonte – PUC Minas, Horizonte: Belo Horizonte, vol. 9, n. 22, p.493-503, jul./set, 2011. Disponível em: <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/2344>>. Acesso em 20.10.2013.

BORDIEU, Pierre. A economia das trocas simbólicas. São Paulo: Perspectiva, 2009.

CERVEIRA, Sandro Amadeu. Protestantismo Tupiniquim, Modernidade e Democracia: limites e tensões da(s) identidade(s) evangélica(s) no Brasil contemporâneo. Revista de Estudos da Religião (REVER) – PUC São Paulo; 2008. Disponível em: <http://www.pucsp.br/rever/rv1_2008/t_cerveira.htm>. Acesso em: 21.10.2013.

COELHO, Lázara Divina. Trânsito religioso: uma revisão exploratória do fenômeno brasileiro. Vox Faifae: Revista de Ciências Humanas e Letras das Faculdades Integradas da Fama Vol. 1, No 1, 2009. Disponível em: <<http://www.faifa.edu.br/revista/index.php/voxfai/fae/article/view/6>>. Acesso em: 25.10.2013.

GIL, Antonio Carlos. Como elaborar projetos de pesquisa. 4ª edição. São Paulo: Atlas, 2002.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. O peregrino e o convertido: a religião em movimento. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

JACOB, Cesar Romero et al. Atlas da filiação religiosa e indicadores sociais no Brasil. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio; São Paulo: Loyola; Brasília: CNBB, 2003. p. 216-217.

NERI, Marcelo Côrtes (Coord). Novo mapa das religiões. Rio de Janeiro: FGV/CPS, 2011.

SOUZA, Sandra Duarte de. Transito religioso e reinvenções femininas do sagrado na modernidade. Artigo. Rev. Horizonte – PUC Minas, Horizonte: Belo Horizonte, vol. 5, n. 9, p.21-29, dez, 2006. Disponível em: <http://www.pucminas.br/imagedb/documento/DOC_DSC_NOME_ARQUI20070515105603.pdf>. Acesso em: 20.10.2013.

Outras Referências:

Costumes da Igrejas de Deus. Disponível em: <http://www.iqc.pt/index.php?option=com_content&view=article&id=8446:costumes-das-igrejas-de-deus&catid=36&Itemid=58>. Acesso em: 19/10/2013.

Dicionário Global. Disponível em: <<http://www.dicionarioglobal.com/portugues/57812-denominacionalismo>>. Acesso em: 26/10/2013.

Goiânia é a capital com mais evangélicos. Disponível em: <http://www.cps.fgv.br/simulador/site_religioes2/Clippings/jc402.pdf>. Acesso em 24.10.2013.

Histórico do Ministério Luz para os Povos. Disponível em: <<http://www.luzparaospovos.org.br/pagina.asp?pagina=1980>>. Acesso em: 24.10.2013.

IBGE > Censo 2010: número de católicos cai e aumenta o número de evangélicos, espírita 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: 25.10.2013.

Novo Mapa das Religiões. Disponível em: <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/2369>>. Acesso: 25.10.2013.

Novo Retrato da Fé no Brasil. <<http://www.istoe.com.br/reportagens/152980-O+NOVO+RETRATO+DA+FE+NO+BRASIL>>. Acesso em: 19.10.2013.

Pesquisa CERIS/CNBB: mobilidade religiosa no Brasil – 2005. <[http://www.cnbb.org.br/documento_geral/21\(Com\)_PesquisaCeris.pdf](http://www.cnbb.org.br/documento_geral/21(Com)_PesquisaCeris.pdf)>. Acesso em 04.02.2014.

IGREJAS ASSEMBLEIAS DE DEUS NO BRASIL: PASTORES-PRESIDENTE E OS “LAÇOS FRATERNOS”?

Marina Aparecida Oliveira dos Santos Correa - GPP - PUC-SP

Resumo

A presente comunicação basicamente será construída a partir das observações empíricas e entrevistas realizadas com os pastores das igrejas Assembleias de Deus (ADs), encontrados na tese de doutorado, sob o título “A OPERAÇÃO DO CARISMA E O EXERCÍCIO DO PODER: A lógica dos Ministérios das igrejas Assembleias de Deus no Brasil”, apontando a importância dos pastores-presidente organizadores dos Ministérios dessas igrejas, espalhados em todo território brasileiro e no exterior, no sentido de realizar uma discussão sobre as cisões, destacando o crescimento e a autonomia de alguns ministérios que, após passar por cisões, funcionam com a mesma nomenclatura, AD, porém atuam isoladamente, possuindo suas próprias convenções e se relacionando com outros ministérios tão somente por “laços fraternos”. Dessa maneira, as pesquisas empíricas foram realizadas analisando o percurso dos ministérios estudados, levantando a hipótese de que é possível afirmar que os inúmeros ministérios autônomos atuam de maneira isolada, comandados de diversas formas, representados por um pastor-presidente que coordena as suas redes de congregações e pontos de pregação de acordo com seus ideais, juntamente com sua própria mesa diretora, formada por um corpo de pastores administrativos em suas regiões locais, fortemente investidos do poder econômico, político e religioso.

Introdução

Cem anos de presença em território brasileiro, o pentecostalismo se reinventa constantemente, e mostra a nova maneira como se organiza e dialoga com a cultura, e as respostas que dá aos problemas oriundos pelas grandes cidades. Muito já foi dito e estudado acerca das transformações e das mudanças sociais trazidas pelo pentecostalismo, suas origens, seu crescimento e características. As igrejas Assembleias de Deus (ADs), fundada pelos missionários suecos Gunnar Vingren e Daniel Hogberg (Berg) no início do século XX, no ano de 1911 na cidade de Belém do Pará, PA, nas décadas de 1950 a 1970, tiveram que se adaptar para enfrentar a concorrência das novas denominações pentecostais entrantes, algumas com perfis muito diferentes do seu. Assim, tiveram que desenhar novos modelos, aceitando de certa forma as novas tendências da sociedade e se adaptando mais rapidamente aos valores que vinham chegando.

Porém ainda, algumas igrejas conservam tendências do passado, em especial no que tange aos usos e costumes. As lideranças das ADs começaram a ampliar a visão administrativa, tornando-se cada vez mais empresariais, com foco em comunicação e expansão. O carisma pessoal, portanto, passou a ser um capital mais simbólico do que foi anteriormente. Atualmente, é conhecida como a maior igreja pentecostal brasileira em números de adeptos. É considerada também como uma igreja de primeira “onda”¹⁷¹

¹⁷¹ A análise do sociólogo Paul Freston sobre o movimento pentecostal se dá a partir de um corte histórico-institucional e da análise de sua dinâmica interna: “O pentecostalismo brasileiro pode ser compreendido como a história de três ondas de implantação de Igrejas. A primeira onda é a década de 1910, com a chegada da Congregação Cristã (1910) e da Assembleia de Deus (1911) (...). A segunda onda

que teve um papel importantíssimo em nosso meio por apresentar maneiras e técnicas diferentes de vivenciar a fé.

Expansão

A expansão das igrejas ADs se deu primeiramente pelo Estado do Pará, alcançou o Amazonas, chegando até o Nordeste; no Sudeste a sua chegada foi em meados de 1922, por meio de fluxo migratório dos trabalhadores vindos do Pará, que se portavam como instrumentos voluntários das novas práticas da nova denominação por onde passavam.

Segundo dados IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística-, os evangélicos no Brasil, Censo (2010), cresceram 61% na primeira década do séc. XXI, chegando a 42.275.440 milhões de brasileiros ou 22,2% da população. O resultado é pouco abaixo da previsão feita pelos especialistas, que era de 25%. Essa porcentagem de 22,2% é, em número de pessoas, 16 milhões de crentes a mais de dez anos. Os dados do IBGE divulgados em junho de 2010 informam que a igreja Católica foi a que mais sofreu a queda, caindo de 73,6% em 2000 para 64,6 em 2010. Foram 3,9% milhões de crentes a mais sendo que 12.314.410 milhões de adeptos pertencem as igrejas Assembleias de Deus no Brasil, representando 6,46% da população brasileira (IBGE, 11/03/13).

pentecostal é dos anos 50 e início de 60, na qual o campo pentecostal se fragmenta, a relação com a sociedade se dinamiza a três grandes grupos (em meio a dezenas de menores) surgem: a Quadrangular (1951), Brasil para Cristo (1955) e Deus é Amor (1962). O contexto dessa pulverização é paulista. A terceira onda começa no final dos anos 70 e ganha força nos anos 80. Suas principais representantes são a Igreja Universal do Reino (1977) e a Igreja Internacional da Graça de Deus, (1980) (...) O contexto é fundamentalmente carioca”.

CRESCIMENTO ASSEMBLEIANO

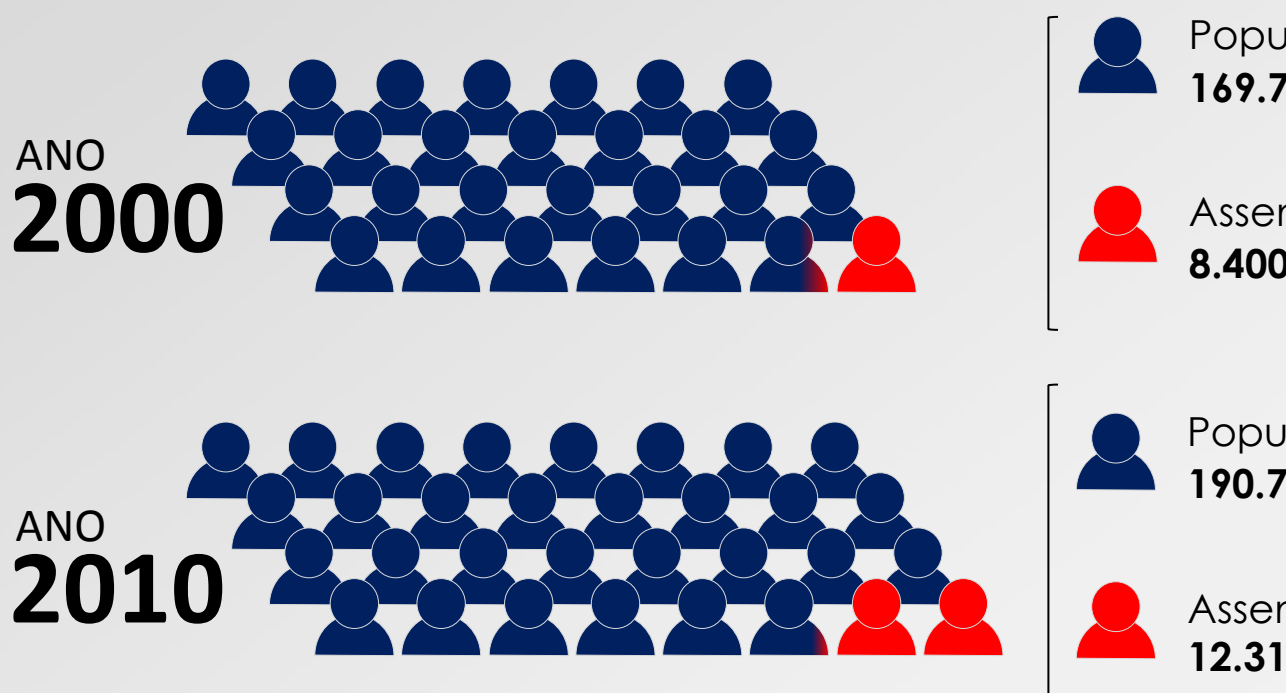


Figura 1 – crescimento assembleiano no Brasil Censo de 2000 e 2010

Os pentecostais clássicos sempre tiveram uma tendência para a democracia na igreja, um modelo em que a congregação tinha voz, conforme afirma o teólogo Myer Pearlman.¹⁷² as primeiras igrejas eram democráticas em seu governo, circunstância

¹⁷² Cf. Myer PEARLMAN, *Conhecendo as Doutrinas da Bíblia*, p. 225.

natural em uma comunidade onde o carisma estava disponível a todos, e onde toda e qualquer pessoa podia ser dotada de dons para um ministério especial.

Conhecida como uma igreja de *ethos* sueco/ nordestino¹⁷³, as ADs não viveram somente de glórias. A organização administrativa, nos primeiros dezoito anos de funcionamento, tinha a supervisão das igrejas centradas na liderança sueca, o que gerava um descontentamento entre os pastores brasileiros e os missionários. Os missionários administravam as igrejas usando o modelo de governo eclesiástico mais próximo do congregacionalismo dos batistas, por causa da liberdade das igrejas locais.¹⁷⁴

As igrejas filiadas às ADs espalharam-se por vários estados do país. Os pastores fortemente engajados começavam a construção de suas igrejas nas capitais, e também a pensar em novos recursos organizacionais e na padronização dos trabalhos evangelísticos em suas regiões, para serem capazes de atender aos desafios que surgiam em torno da expansão das ADs. Com isso, os missionários idealizaram um tipo de associação de pastores e de evangelistas das ADs em âmbito estadual – Convenção Estadual, que tinha, por finalidade, reunir os pastores de todas as regiões para esclarecimentos de “pequenas dúvidas teológicas.”¹⁷⁵

Em 1930, foi realizada a primeira Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil, na cidade de Natal, assistida por onze missionários suecos e vinte e três líderes brasileiros, com o objetivo de “... resolverem certas questões que se prendem ao progresso e harmonia da causa do Senhor.”¹⁷⁶ A partir desta data, as ADs começaram a trabalhar com duas convenções: estadual e nacional.

Estrategicamente, as convenções estaduais funcionam como porta de entrada para as futuras filiações na convenção nacional, os pastores-presidente regionais estão submetidos às convenções estaduais na ordenação ao cargo de pastor, na concessão de credencial e na disciplina. A convenção nacional é responsável pela inscrição e pelo credenciamento dos membros filiados das convenções estaduais. Somente a convenção nacional tem poderes para homologar os novos associados na esfera nacional, um procedimento estatutário. Os pastores-presidente das regionais detêm o poder de mando nas convenções estaduais, também controlam as questões financeiras, mais precisamente as anuidades pagas pelos associados em suas regiões. Não existe uma transparência financeira.

Igrejas-sede e/ou Ministérios

Historicamente, as igrejas ADs criaram as Igrejas-sede e/ou Ministérios, e os batizaram com a nomenclatura interna de Campo.¹⁷⁷ Campo, nas Assembleias de Deus,

¹⁷³ Cf. P. FRESTON, *Uma breve história do pentecostalismo brasileiro*, p. 111-124.

¹⁷⁴ Cf. Antônio Gouvêa MENDONÇA; Prócoro Velasques FILHO, *Introdução ao Protestantismo no Brasil*, p. 51.

¹⁷⁵ I. ARAUJO, *Dicionário do Movimento Pentecostal*, p. 206.

¹⁷⁶ S. DANIEL, *História da Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil*, p. 23.

¹⁷⁷ Campo é uma expressão de uso interno das igrejas assembleianas. Campo não é empregado no sentido camponês ou geográfico, que diz respeito à posse de terra, mas no sentido político de poder, isto é, posse de espaço religioso. O campo tratado no texto não está relacionado com o conceito de campo de Pierre BOURDIEU como “... o conjunto das transformações tecnológicas, econômicas e sociais correlatas ao nascimento e ao desenvolvimento das cidades e, em particular, aos progressos da divisão do trabalho e à aparição da separação do trabalho intelectual e do trabalho material”. P. BOURDIEU, *A economia das trocas simbólicas*, p. 35.

refere-se à área de atuação de um Ministério ou Igreja-sede ¹⁷⁸ (chamada também de igreja-mãe), e mantém suas congregações e pontos de pregação agrupados em um determinado local. Essas congregações e os pontos de pregação pertencentes a um Ministério são desterritorializados, construídos em bairros, cidades em um ou mais estados. Constituem uma rede de “congregações-satélite”, dependentes de um Ministério, liderado por um pastor-presidente que conta com um forte vínculo administrativo, doutrinário e litúrgico, entre ele, as congregações e os pontos de pregação.

As congregações geralmente são administradas por diáconos, presbíteros, evangelistas ou por um pastor local, que prestam obediência ao pastor-presidente. Esta submissão pode assentar-se em diferentes motivos de acatamento, em questões internas de interesses, em vantagens e desvantagens por parte dos liderados de maneira puramente racional, mediante o simples costume pela habituação cotidiana, à ação familiar, ou de forma puramente afetiva. Pastor-presidente possui a autoridade de mando que pode incidir sobre outras pessoas, gerando submissão, por diversos motivos: “desde o hábito inconsciente até considerações puramente racionais, referentes afins”.

¹⁷⁹

O pastor-presidente das ADs recebe a configuração de senhor patriarcal, com o processo de institucionalização denominado pela “*rotinização do carisma*”, ¹⁸⁰ quando o carisma se tradicionaliza. Se a dominação carismática é de caráter extracotidiano e representa uma relação social estritamente pessoal, a rotinização acontece quando ocorre uma relação contínua, permanente, entre o pastor das ADs e os seus servidores, seus obreiros, seus presbíteros e seus evangelistas, que vão obedecê-lo em virtude da crença na sua santidade, nas ordenações e nos seus poderes senhoriais.

A obediência na visão weberiana é algo que acontece em decorrência da dignidade pessoal entre senhores e servidores, atribuída pela tradição, pois o senhor não é um simples senhor, mas senhor pessoal; é o caso dos pastores das ADs. Esse arbítrio tradicional é originado na ausência de limitações que, por princípio, são caracterizadas pela obediência em virtude do dever de piedade. A ação do senhor existe como “um duplo reino vinculada à tradição, e pela ação do senhor materialmente, independente da tradição.” ¹⁸¹ Fora dessas normas da tradição, a vontade do senhor está vinculada apenas por limites da manifestação de poder, controle e alienação, reservando ao Governo a tarefa de legitimá-lo, criando condições para seu perfeito funcionamento, em harmonia com os interesses definidos pelo Capital. Por um lado o seu poder divide-se numa região estritamente cimentada pela tradição e, por outro, baseado na livre graça e arbítrio.

Dentro da visão assembleiana, tudo começa com um ponto de pregação (o embrião), que, geralmente, está ligado a uma congregação – a mais próxima. Suas atividades começam nas casas dos convertidos, que após algum tempo de prática nas congregações resolvem iniciar um ponto de pregação em sua casa, na garagem, etc., com poucas pessoas, que, na maioria das vezes, são vizinhos e amigos. A congregação supervisiona o ponto de pregação através de relatório mensal feito por um obreiro da

¹⁷⁸ Igreja-sede e/ou Ministério tem a mesma conotação, alguns dizem Ministérios e outros dizem igrejas-sede. Nesse trabalho, o termo usado será Ministério.

¹⁷⁹ M. WEBER, *Economia e Sociedade* p. 170.

¹⁸⁰ M. WEBER, *Economia e Sociedade*, p. 161.

¹⁸¹ Cf. M. WEBER, *Economia e Sociedade*, p. 148.

congregação, que depois é levado ao conhecimento do pastor-presidente nas reuniões administrativas.

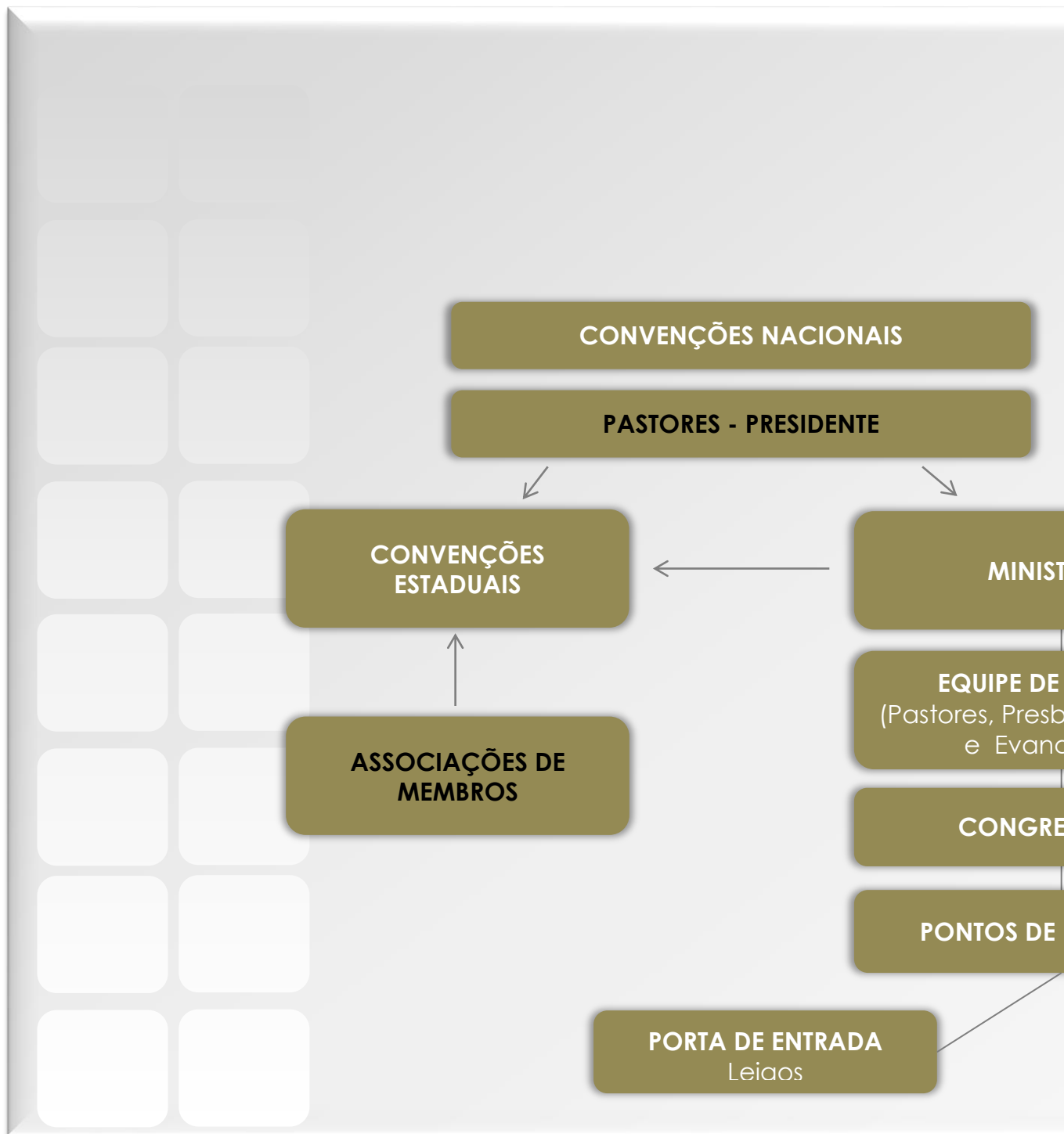


Figura 2 – Dinâmica para se chegar a um Ministério e o processo de adesões às convenções

As ADs, com o passar dos tempos, transformaram-se, devido à grande facilidade na adesão de novas ideias e valores religiosos por parte dos indivíduos, com práticas mais capitalistas. Começaram a surgir, também, inúmeras fragmentações em seu meio, gerando diferentes igrejas com vínculos administrativos cada vez mais independentes,

mas conservando o nome “Assembleias de Deus”, como forma de sustentação da tradição e do sucesso no âmbito religioso atual.

Se nos primeiros anos de fundação as ADs tiveram que enfrentar as Igrejas: Católica e Protestantes; no segundo período, entre os anos de 1950 - 70 enfrentaram novas igrejas consideradas por Freston de “segunda e terceira onda”; atualmente elas concorrem em seu próprio meio, Ministério A contra Ministério B, ou melhor, Alencar¹⁸², classifica os Ministérios como corporações usando a teologia da competência, isto significa que os Ministérios atuam como grupos corporativistas fortalecendo a sua pirâmide de poder exclusiva e única, porém, quando deparam com a concorrência de outro Ministério no mesmo local, obrigatoriamente, eles precisam se destacar aprimorando a sua dinâmica de atuação para não perder o poder e visibilidade.

Cisões dentro das ADs

As igrejas ADs, diante de todas as transformações ocorridas, passaram a trabalhar com uma administração mista de pastores suecos e brasileiros. Dessa forma, surgiram novos rumos e, apesar de todos os esforços para acatar as decisões das convenções, as ADs não conseguiram trabalhar por muito tempo com a ideia de unidade. A ideia era de um trabalho homogêneo entre os pastores de uma mesma região; mas, à medida que os anos passavam, as igrejas ganhavam contornos cada vez mais distintos em seu meio e as cisões foram inevitáveis.¹⁸³

As igrejas ADs trabalham com o sistema de convenção nacional, considerado o órgão máximo das ADs, mas ao contrário do que representa, é um órgão fraco porque não possui poder deliberativo nas igrejas filiadas a elas. Para ilustrar essa realidade, na década de 1940, quando Paulo Leivas Macalão, pastor-presidente das igrejas das ADs de Madureira desligou-se das ADs Missão, criou uma segunda vertente, Madureira, porém, participou das convenções até o ano de 1988. Após esta data, o Ministério de Madureira fundou a sua própria convenção nacional de Madureira, a CONAMAD e, sucessivamente, foram surgindo outros Ministérios e convenções autônomas, fruto de outras divisões no campo assembleiano.

¹⁸² ALENCAR, G. Assembleias de Deus. Teorização, história e tipologia – 1911-2011, pp. 182 ss.

¹⁸³ CORREA, M, A. O, S, A operação do carisma e o exercício do poder: A Lógica dos Ministérios das Igrejas Assembleias de Deus no Brasil p. 105.

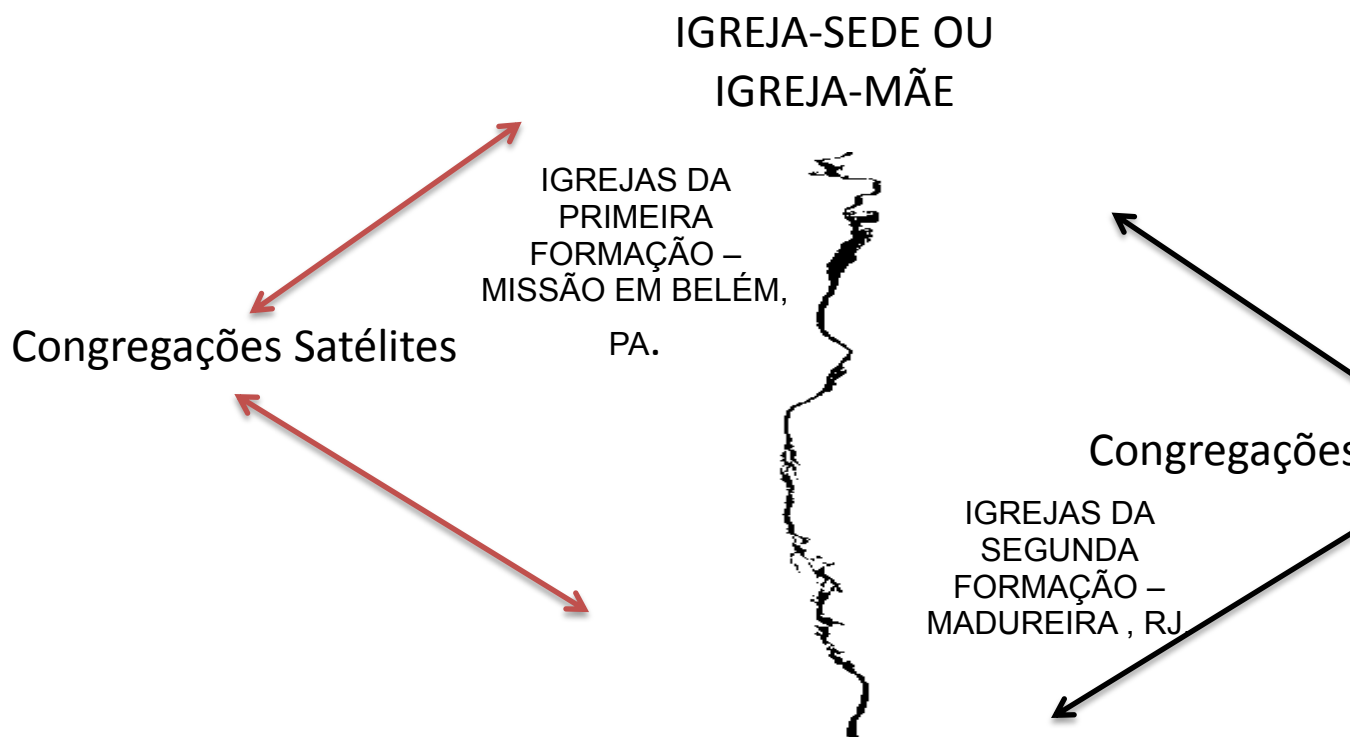


Figura 3- Primeira divisão significativa entre as Igrejas da “Missão” e a criação do Ministério de “Madureira”

As divergências de funcionamento administrativo entre os Ministérios pertencentes à CGADB – Convenção Geral das assembleias de Deus no Brasil e os pertencentes à CONAMAD, e os Ministérios independentes, são muitas. Essas divergências vão desde as mudanças comportamentais, em relação aos usos e aos costumes vividos anteriormente pelas igrejas ADs, os estatutos internos, até a atuação dos Ministérios frente às convenções. As convenções independentes, diferentemente das convenções anteriores, são ligadas aos Ministérios independentes por “laços fraternos”, isto é, são todas consideradas Igrejas Assembleias de Deus, mas não existe uma parceria em suas organizações de associações em convenções locais ou nacionais; não existe uma ligação direta. Os Ministérios independentes possuem uma relação de parceria muito próxima entre outros Ministérios independentes, participam das convenções nacionais e internacionais, mas se mantêm independentes, não sendo obrigatória a filiação de seus membros.

Certamente falar em unidade e diversidade entre os Ministérios das ADs nos tempos atuais é uma tarefa difícil. Quando se lança o primeiro olhar, todos os Ministérios parecem iguais em seu modelo, hierarquia, dinâmica administrativa, nas convenções estaduais, nas congregações, nos pontos de pregação, etc. Porém, debruçando-se mais atentamente sobre essas questões, tem-se muito a observar. Existe, aqui, a necessidade de reformular alguns conceitos e rever novas práticas de ação provocadas pela rapidez das mudanças, causadas pelas demandas capitalistas e sociais, buscando questões cada vez mais ousadas dentro dos Ministérios.

Esses Ministérios ADs trabalham com foco na realidade local de suas diversas regiões; de acordo com o seu público alvo, desenha-se sua própria ideologia teológica, social e política, pois é através das práticas do compromisso social que se reconhece, em

primeiro lugar, o progresso promissor de cada Ministério. Nessa linha de raciocínio, cada Ministério é dono de sua própria organização social por meio dos departamentos. Os Estatutos internos seguem um modelo bem parecido em todos os Ministérios ADs: as mesmas regras e a mesma divisão de capítulos, alterando algumas normas, mas todas dentro do mesmo perfil.

Conforme dados colhidos nas pesquisas empíricas, é pertinente lembrar que os Ministérios possuem estatutos internos próprios, e organizam a liturgia, a estrutura eclesial e os usos e costumes de suas igrejas pelos pastores-presidente juntamente com a sua equipe. Isto significa que eles são a voz final dentro de um Ministério. É um cargo que exige muito respeito, pois afinal, ele é “o escolhido de Deus”. São vários os estágios percorridos pelo obreiro até chegar ao cargo de pastor-presidente, porém, quando eles assumem o poder, ficam décadas no comando.

Alencar afirma que os “... Ministérios são grandes feudos: onde cada chefe estabelece seu estilo, modelo de liderança, sua ‘doutrina’”.¹⁸⁴ Um caso bem típico para ilustrar a fala de Alencar é o do pastor-presidente Alfredo Reikdal, do Ministério do Ipiranga, SP, que ficou sessenta e sete anos (67) no comando desse Ministério e de suas diversas congregações e pontos de pregação. O próprio pastor-presidente da CGADB, José Wellington Bezerra da Costa, além de acumular várias reeleições no cargo da convenção acima, também é pastor-presidente do setor de São Paulo, Ministério de Belenzinho, desde 1988, ou seja, mais vinte anos de liderança. Em 1990, publicou um livro com o título bem apropriado com o assunto em questão: *Como Ter um Ministério Bem-Sucedido*, pela Editora [CPAD](#).

Conflitos de poder

Se no passado a AD teve que lutar por uma permanência de adesão na sociedade em que foi fundada, como seita, na década de 1930, ela já conhecia o poder através de sua institucionalização. Mas, segundo Alencar, nesta época essa denominação “*ainda passava por crise de identidade*”, por desconhecer de fato a sua origem; sueca para uns; brasileira, mas dirigida por suecos para outros; ou brasileira, influenciada por suecos; e, por último, uma igreja dirigida por brasileiros e influenciada por norte-americanos.¹⁸⁵ Porém, uma coisa é certa: essa denominação conheceu o peso da institucionalização e começa “*uma luta fratricida pelo poder político financeiro (...). Não apenas enquanto local e espaço de reuniões, mas, sobretudo, uma luta ideológica, onde cada ramo requer para si “originalidade e verdade”*”.¹⁸⁶

Para compreender a amplitude dos conflitos relacionados ao poder que perpassa essa denominação, é necessário que se saiba onde eles estão inseridos. Mesmo porque o poder e o conflito podem estar inseridos em diferentes organizações, sejam eles nos grupos estruturados, formais, empresas de interesses comerciais, nas organizações de diferentes serviços: clientes e sociedade - hospitais, universidades, escolas, agências sociais e as instituições de maneira geral. Também existem os chamados de grupos informais formados por famílias, pelos vínculos de amizade, ou, ainda, as chamadas de comunidades, que podem ser acadêmicas, de certas regiões ou comunidades religiosas, formando um campo religioso. Em se tratando de campo religioso, as comunidades são influenciadas com a ocorrência de uma série de fatores que inclui um sentimento muito forte de compromisso mútuo e de pertencimento, baseado nas experiências, nas tradições, no poder político e no poder religioso.

¹⁸⁴ G. ALENCAR, *Assembleia de Deus – Origem, Implantação e Militância* (1911-1946), p. 132.

¹⁸⁵ G. ALENCAR, *Assembleia de Deus – Origem, Implantação e Militância* (1911-1946), p. 50.

¹⁸⁶ *Ibid.*, pp. 51-52.

Nas organizações ADs, assim como em quase todas as instituições religiosas, existem setor público e privado, com fins lucrativos ou não, em situações de trabalho voluntário e trabalho remunerado. Evidentemente que se trata de um modelo adotado em todo tipo de organização, que difere em termos de objetivo, quadro de pessoal e outras variáveis, mas que sempre apresentarão problemas do poder organizacional interno, seja nas relações individuais ou nas de ordens comerciais pela concorrência de produtos, pelo espaço em determinada região. Assim ocorre também nas instituições religiosas. Na verdade, os conflitos, sejam internos ou externos, estão presentes em cada uma delas. No âmbito da gestão assembleiana, o poder continua formatando um fenômeno interessante, complexo e camuflado. Muitas vezes o olhar religioso nos impede de observar as tensões existentes já há muito tempo nos sistemas organizacionais administrativos, entre os pastores assembleianos. Assim, esses pastores, em nome do religioso, transformam a paisagem de suas igrejas em um campo de batalha na sua estrutura de comando. O que era pouco divulgado no passado, talvez até por ausência de uma mídia mais imediatista, atualmente está claro, já que os próprios pastores fazem desses eventos belicosos a tônica de seus discursos em seus programas televisivos.

Por se tratar de uma denominação religiosa, poderia se pensar que a influência seria focada no sagrado, com discursos apaziguadores, servindo de auxílio ao ser humano como forma de encontrar respostas às questões existenciais da vida, com referenciais capazes de ajudar o Homem nas questões cotidianas da sociedade moderna. Porém, no cenário contemporâneo das ADs, os discursos religiosos dos pastores sofreram alterações visíveis que vão muito além do sagrado. Hoje os discursos estão muito pautados nas questões político-religiosas que giram em torno de problemáticas internas - da própria denominação -, ou de contextos sociais que nada têm de religioso, como forma de sustentação de uma imagem que tem por intuito reforçar a aparência de detentores de força e poder diante dos fiéis. De certa forma, os diferentes discursos já criam um cenário propício às tensões futuras entre o próprio grupo assembleiano; tudo isto somado às opiniões que servirão de embates nos *blogs* dos próprios pastores, de diferentes locais, que circulam livremente pela internet.

As operações ideológicas das ADs

O discurso religioso é indubitavelmente um interessante produto de interações verbais, no qual o processo de manipulação pode ser ferramenta importante. Fundamentado nesse princípio, se objetiva aqui discutir especialmente a ideologia dos pastores-presidente assembleianos, através de seus discursos permeados pelo “véu religioso”, mas que, na realidade, são extremamente ideológicos e políticos, inseridos em uma estrutura bem sólida. Afinal, com cem anos de existência uma instituição já possui um domínio de linguagem bem convincente no seu campo de atuação. Dessa forma, esses discursos, na verdade, são manipuladores; estão envoltos por “soluções” apaziguadoras para conflitos, internos e externos (sociais), usados como escudo de fortalecimento de suas próprias imagens. Assim, os discursos são consensuais entre as ADs, já que elas estão ligadas pelos chamados “laços fraternos” – um suposto remédio curador, para todas as desavenças – como forma de disfarçar os conflitos internos de concorrência pelo monopólio político do poder religioso entre os ministérios.

Sobre essas questões, Pierre Bourdieu afirma que foi o corpo de especialistas, formado por um grupo religioso, que obteve o monopólio, o exercício legítimo do poder religioso; ou seja, o monopólio da propriedade dos meios de produção e distribuição dos “bens de salvação”. Seu princípio fundamental é que não há salvação fora da Igreja. Por

isso a necessidade de um corpo de especialistas com competência exclusiva que foi constituído no campo religioso com o intuito de desapropriar os leigos do capital religioso.¹⁸⁷ Dessa maneira, o monopólio religioso foi construído nas ADs através do grupo extenso de pastores, que se utiliza de muitos mecanismos subjetivos, ideológicos, com informações implícitas, imaginárias, maquiadas pelo sagrado, incorporadas em seus discursos religiosos. Para que se tenha um melhor entendimento, abaixo a visão de um importante teórico acerca do conceito de ideologia - e de que maneira ela pode ser utilizada pelos pastores das ADs.

Nas palavras de Gramsci:

(...) 1. A ideologia é identificada como distinta da estrutura, e afirma-se que não são as ideologias que mudam a estrutura, mas ao contrário, é a estrutura que muda as ideologias; 2. Afirma-se que determinada solução política é “ideologia”, isto é, insuficiente para mudá-la; afirma-se, então, que ela é inútil, estúpida etc.; 3. passa-se, por fim, a afirmar que toda ideologia é “pura” aparência, é inútil, estúpida etc.¹⁸⁸

Nas pegadas de Gramsci se encontram os ministérios das ADs, pois até a década de 1940 essa instituição possuía outras ideologias. A sua estrutura era constituída dentro de um eixo mais centralizado, os ensinamentos ainda possuíam certa unidade entre si, em todas as igrejas. Porém, no decorrer da mesma década, a sua estrutura passou por mudanças significativas, com a criação dos ministérios ou igrejas-sede em cada região, que teve por intuito manter a coesão, mas que, ao contrário, obteve tão somente um rompimento com a antiga estrutura. A estrutura composta pelos ministérios rompeu com a antiga ideologia dos pastores assembleianos, criando uma nova maneira de se fazer política, novas ideologias foram surgindo, outros interesses entraram em conflito; logo, a ideologia mantida até aquele momento, chocada com esses novos interesses, mudou toda a trajetória da denominação a partir de então.

Sobre ideologia, Gramsci afirma:

Ideologia é um elemento de erro na consideração sobre o valor das ideologias, ao que parece, deve-se ao fato (fato que, ademais, não é casual) de que se dê o nome da ideologia tanto à superestrutura necessária de uma determinada estrutura, como às elucubrações arbitrárias de determinados indivíduos.¹⁸⁹

¹⁸⁷ Pierre Bourdieu, *Economia e trocas Simbólicas*, p. 39.

¹⁸⁸ GRAMSCI, A, *Quaderni Del Carcere* p. 868. (Edição crítica do Instituto Gramsci, org. Valentino Gerratana Turim: Einaudi, 1977).

¹⁸⁹ *Ibid.*

Diante das considerações de Gramsci confrontadas com a realidade das ADs, a partir da década de 1940, o que se viu foi uma nova formatação da antiga estrutura e o surgimento das superestruturas por meio dos ministérios, com a autonomia conquistada pelos seus pastores-presidente. Essa estrutura, até então, era desconhecida em sua organização interna. Assim, os pastores-presidente passaram a trabalhar à luz da intelectualidade, pensando, ponderando, meditando, maturando os seus novos ideais e as possíveis conjecturas; ou melhor, revendo como iriam equacionar as novas conjecturas do poder. Dessa forma, surgem novas especulações diante de um campo tão vasto de possibilidades dentro da chamada “religião”; sem dúvida se criou um lugar perfeito para trabalhar com todas as possibilidades de especulação (aqui especulação é usada como experiência), para se estabelecer os seus destinos no futuro, pois só a religião não se faz suficiente se não estiver atrelada a outros interesses, que podem ser políticos, econômicos, de visibilidade social, etc.

Segundo Gramsci, para entender o conceito de Estado ampliado é necessário identificar a sociedade civil não mais na infraestrutura (bens materiais), mas sim na superestrutura (política) que compõe o Estado. Transportando essa reflexão para as ADs, a ideologia se concentra de fato na superestrutura dominante deste grupo. Isso não só no sentido de sua posição, mas também na compreensão deste termo, que acaba se tornando, como a própria nomenclatura diz, mais amplo. Em Marx, sociedade civil se referia às relações de produção dos bens materiais pertencentes à infraestrutura, ou seja, à esfera econômica. Gramsci, por sua vez, irá desenvolver a concepção de sociedade civil na qual as classes sociais, formadas no que ele compreendia por sociedade econômica, já alcançariam outra dimensão de sua maturidade política.

Neste sentido, a sociedade civil, em Gramsci, seria o espaço de representação de interesses das classes e palco de um pluralismo de sujeitos coletivos chamados de “privados” - associações, sindicatos, partidos políticos, denominações religiosas, etc., no sentido de que a participação nesses espaços parte da vontade própria dos indivíduos, é uma escolha particular de cada um, embora sua aceção e sua função social sejam de caráter público. A sociedade civil se configura, assim, como um espaço de disputa dos sujeitos coletivos, dos “aparelhos privados” pela conquista da hegemonia - foco de trabalho das ADs, caracterizando-se por uma dimensão absolutamente contraditória e de enfrentamento. Já a sociedade política seria composta pelos “*aparelhos burocráticos, administrativos e repressivos*” - polícia, poder judiciário, entre outros, responsáveis por garantir a ordem na sociedade; são os aparelhos que estão à disposição do poder do Estado para serem utilizados sempre que necessário.

Afinal, o que de fato significa “laços fraternos” entre os ministérios?

Ao que parece, as ADs unificaram suas divergências simbolizadas por duas palavras: “laços fraternos”, como remédio ou estratégia política para justificar os “desacordos” vividos em seu meio. A maioria dos pastores assembleianos prefere dizer que as ADs, possuem todas as mesmas características, o que muda, segundo eles, são algumas “dinâmica utilizadas por certos pastores”. Um igreja usam um discurso mais tradicional, outras se utilizam de recursos mais modernos, e assim por diante. Assim, todas seriam assembleianas, geradas a partir de uma mesma linhagem. Um igreja são independentes, outras associadas ao sistema de convenções, porém, uma coisa é certa: segundo os pastores, todas são “fortalecidas” pelos “laços fraternos”, que funcionam

como uma credencial racional, geradora de uma estrutura organizacional estável, conservadora e coletiva, que qualifica qualquer igreja AD, ou os novos ministérios, a ocupar uma situação de solidez dentro do seu meio.

Então, como se resolvem as questões entre convenções e convencionais assembleianos? Qual a predominância e o valor final para a solução das tensões: “laços fraternos” ou vias judiciais? Segundo a historiografia oficial, desde a primeira convenção em 1930, todas as decisões foram orientadas pelo Espírito Santo, em harmonia.

Daniel reintera da seguinte forma:

Como podemos ver, o Espírito Santo esteve em todos os momentos guiando os obreiros nacionais e os missionários suecos em todas as decisões. Aliás, todas as resoluções dessa primeira convenção refletem o espírito da unidade que a caracterizou.¹⁹⁰

Embora o livro *“Historia da Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil”*, em alguns momentos admita que a iniciativa dessa primeira convenção tenha partido dos obreiros nacionais (pois *“nenhum trabalho aberto pelos missionários havia recebido autonomia”*.¹⁹¹), a relação entre obreiros nacionais e estrangeiros não era pacífica, e havia tensão entre os próprios suecos. A convenção de 1930 foi convocada através de um manifesto, assinado por um grupo de dez brasileiros, para resolver a *“grave crise que passa a Assembleia de Deus no Brasil”*.¹⁹² E, assim, o livro oficial das Convenções vai escamoteando os problemas, relativizando as tensões, escondendo as desavenças. Mas aqui ainda temos duas grandes distinções: primeiro, o jornal oficial da igreja liderada por suecos publica uma convocação para algo que, em tese, era contra a vontade deles; segundo, os assuntos, temas e problemas eram “resolvidos” (pelo Espírito Santo ou por eles mesmos...) internamente, na própria dinâmica da igreja. Agora, se parte para as vias judiciais.

Vejamos o processo no. 0008321-60.2010.0301, na Secretaria da 9ª. Vara Cível de Belém data de entrada 16/06/2011.

- AUTOR: CIMADB – Convenção da Igreja-Mãe das Assembleias de Deus em Belém;
- REU: CGADB – Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil.

O processo tem uma epígrafe de um texto bíblico do livro de Levítico 19.15, falando de justiça. Mas também poderia se usar o texto de I Coríntios 6.1: *“Se algum de*

¹⁹⁰ DANIEL, S. História da Convenção das Assembleias de Deus no Brasil, p. 27.

¹⁹¹ *Ibid.*; p. 22.

¹⁹² Alencar (2010:185-186) reproduz essa carta manifesto publicada nas páginas do Jornal Boa Semente durante alguns meses em 1929.

*vocês tem queixa contra outro irmão, como ousa apresentar a causa a ser julgada pelos ímpios, em vez de ser julgada pelos santos?”*¹⁹³

A questão da homologação da CIMADB pela CGADB. Por que a convenção da Igreja-Mãe quer se filiar à CGADB? Há alguma *vantagem* nessa filiação? O que uma convenção estadual, ou igreja estadual ou local ou, mais precisamente, um pastor, *ganha* em ser membro da CGADB? A própria natureza da convenção geral ou de convenções estaduais já é em si algo complexo na nomenclatura uma convenção de igrejas, mas na realidade *apenas* de pastores. Portanto, de fato, nenhum ministério ou convenção estadual precisa – ou ganha algo por isso – se filiar a uma convenção. No caso dos pastores, é necessário pagar uma anuidade; mas em troca de quê? Objetivamente não há nenhuma vantagem compreensiva, capaz de nos mostrar uma razão lógica nessa filiação, a não ser a possibilidade de votar e ser votado para algum cargo na composição política da CGADB. Daí a importância dessa homologação. A convenção de Belém – ou qualquer outra – luta por pertencer à Convenção Nacional, para que, assim, seus membros estaduais possam assumir postos na Convenção Nacional.

Preservação do patrimônio & fidelidade das pessoas. Na possibilidade de transferências de membros de uma convenção para outra – e são muitas em disputas pelo país inteiro, como não se pode contar com a fidelidade dos membros, preserva-se, no mínimo, o patrimônio. Afinal, em última hipótese, é isso o que importa.

Uma disputa política econômica. O “acordo” é renúncia de indenização e de que cada uma das partes pagará os honorários de seus advogados. As cúpulas convencionais em disputas pessoais estão gastando dinheiro de suas memórias para “custos” originalmente inexistentes, mas que agora há, devido a essas disputas “acordadas”. Qual é de fato a questão que o acordo encobre? Ambos estão preservando suas economias. Visando seus próprios benefícios e interesses.

O que isso diz respeito à igreja? Aos pastores pagadores de anuidades? Às irmãs, membros dos círculos de oração, grupo fundamental na construção e manutenção desta igreja? Às mulheres e aos demais obreiros que não podem participar da convenção? – diáconos, presbíteros, essa parcela do que podemos chamar de “clero inferior”. Isso é, enfim, assunto de uma seleta elite; um grupo estamental (Weber, 2002) cuidando de suas honrarias e interesses tanto econômicos quanto de seus status; uma *casta clerical* que articula a politicagem, arma golpes uns contra os outros, fazendo conchavos e alianças de grupos de poder para benefícios *privados* e prejuízos *coletivos*.

A data do acordo. Nos dias 16 a 18 de junho no estádio do Mangueirão, em Belém do Pará, quando estava acontecendo às festividades do Centenário das ADs. O protocolo do acordo data de 16 de junho de 2011. Nesta data, quinta-feira, na noite de abertura, o Pr. José Wellington Bezerra da Costa, presidente da CGADB, deu uma “palavra de saudação” na festa da Igreja-Mãe, liderada pelo Pr. Samuel Câmara, presidente da CIMADB. Se esse “acordo” fosse de fato do interesse e para o bem estar da igreja, não teria sido um bom momento para divulgá-lo diante de mais de 40 mil pessoas presentes no estádio? Por que, então, nada se falou nessa noite sobre o assunto? Por que esse conchavo não diz a respeito algum à igreja, ou ao povo que paga as contas.

¹⁹³ Evidentemente que, como em qualquer outro texto bíblico, há o óbvio anacronismo de seu uso, mas o ofício desse advogado usa um texto bíblico; então, se pode apontar, teoricamente, qualquer outro.

O que sobrou, afinal, da fraternidade dos primeiros anos? Da relação de respeito mútuo dos grupos divergentes – suecos e brasileiros – quando, apesar de não terem a mesma opinião, eram capazes de juntos discutirem suas diferenças em público, nos jornais, e chegarem a um acordo em benefício da coletividade. Não como a historiografia oficial registra em absoluta harmonia, em uma igreja ideal feita por pessoas perfeitas, mas que, apesar das discordâncias, eram capazes de resolverem suas questões sem a necessidade de intervenção jurídica extra-igreja, como a única instância merecedora de algum crédito. Quando a elite dessa igreja precisa apelar para um sistema jurídico, é porque seu modelo interior, sua capacidade de harmonia, sua credibilidade interna se degradou o suficiente para seus próprios membros não se sentirem dignos de nenhuma confiança mútua.

Os laços fraternos foram levados para os liames do conchavo político a espera de um novo rasgo dentro das ADs, provavelmente com o intuito de se tornarem mais identificáveis entre os seus adeptos e a sociedade em geral, procuram justificar as cisões, com naturalidade, explicada pelas seguintes expressões: *igrejas mais dinâmicas, liberdade no “Espírito Santo”*. Não há dúvidas, elas usam uma “metodologia mais evoluída”; e os pastores afirmam categoricamente que essas evoluções nunca serviram de competições, pelo contrário, mesmo sendo igrejas independentes e pastores associados ou não, nunca feriram os bons costumes já advindos do passado. Uma “Retificação” assinada por Thompson. Estas “*relações de dominação são criadas e sustentadas quando uma situação transitória é apresentada como se fosse permanente, natural, atemporal*”.¹⁹⁴ Por isso, segundo os pastores, todas procuram zelar pelo nome AD, “nunca tiveram a intenção de competir”, nem mesmo agredir, algo que já vinha sendo feito, eles afirmam ainda que, “todas são coirmãs”, herdeiras dos mesmos princípios, unidas pelos “eternos laços fraternos” – ainda que distantes e odiantes.

Dentro desse contexto de “laços fraternos”, em 25 de agosto de 2011, o pastor-presidente Samuel Câmara, presidente da Convenção Estadual e do Ministério ADs – considerado sede da Igreja Mãe em Belém – PA, a (CIMADB), em concordância com o pastor-presidente Gilberto Marques, presidente da Convenção Estadual e das ADs no Pará (COMIEADEPA), enviaram ofícios à diretoria da CGADB, convidando-os a realizar a próxima Assembleia Geral Ordinária – AGO, que aconteceu no ano de 2013, em Belém do Pará. Ocorre que, em 2013, houve eleição para a escolha da nova diretoria da CGADB para o próximo quadriênio, 2013-2016. O cargo cobiçado de presidente da CGADB, segundo informações nos sites dos próprios pastores, contou com a candidatura de três pretendentes ou mais; diferentemente de anos anteriores, quando os candidatos eram Samuel Câmara e José Wellington Bezerra da Costa, ou apenas o último.¹⁹⁵ Há quem apostou na vitória do pastor-presidente Samuel Câmara. Para o desgosto do pastor Samuel Câmara, mais uma vez os pastores elegeram o pastor José Wellington como pastor-presidente da CGADB.

Dentro dessa lógica, para ilustrar os exemplos acima, foi realizado um levantamento empírico sobre os ministérios autônomos. Até o momento foram apontados quatro tipos de autonomia:

1) autonomia por expansão: quando uma igreja ou uma congregação cresce naturalmente e consegue manter o seu próprio sustento e não acata mais os comandos do pastor-presidente, então recebe da igreja-sede autonomia automática;

¹⁹⁴ THOMPSON, J. B. Ideologia e Cultura Moderna, p. 87.

¹⁹⁵ <http://belverede.blogspot.com/2011/12/ago-2013-surpreendente.html> Acesso em 19/12/11

2) autonomia por disputa de campo: nas disputas entre campos ou ministérios, por diferentes razões (teológicas, políticas, financeiras), a igreja é “tomada” pela outra;

3) autonomia por disputa teológica: por causa de algumas interpretações teológicas diferenciadas; e

4) autonomia por disputa familiar: quando o pastor-presidente morre; ou, mesmo em vida, quer impor seu filho ou genro à liderança da igreja.¹⁹⁶

Considerações finais

Todavia, apesar das análises terem sido ricas, existem limites para as generalizações dos dados encontrados. É possível afirmar que estamos diante de uma rede de igrejas autônomas, com características específicas de um determinado público, região, pessoas e liturgias, ou, ainda, algumas igrejas dentro dos moldes daquela vertente assembleiana, inclusive entre os ministérios autônomos. Porém, as características encontradas podem refletir um fenômeno ainda maior nas redes de igrejas ADs, especialmente naquelas das grandes cidades, como o caso do Ministério do Bom Retiro, um ministério moderno, independente, e que agrega em torno de si grande força política e econômica e que há pouco tempo foi dividido pelo pastor-presidente Jabes de Alencar, entre os seus dois filhos: Dayan e Glauber Alencar.

De maneira geral, observa-se um trânsito interno muito grande entre os diversos ministérios independentes; os adeptos possuem um perfil migratório interessante a ser discutido no futuro. Nas várias observações empíricas realizadas neste estudo, observou-se que atualmente o perfil das igrejas ADs mudou, ao menos em parte. Embora seus adeptos continuem sendo em maioria provenientes das camadas menos favorecidas da sociedade, hoje contam com membros da classe média, profissionais liberais e empresários.

Fica claro que os ministérios independentes atuais não estão mais muito preocupados com as raízes históricas. Imbuídos da missão de evangelizar, e sabendo que na maioria das vezes existe um processo de adaptação por partes dos novos convertidos (ou ainda convertidos que há muito tempo esperam por “novas profecias”, já que as antigas não se realizaram), esses ministérios assembleianos surgem cada vez mais modernos, com pastores mais audazes e discursos mais ousados, para ajudar na cura daqueles que se sentem esquecidos e desamparados com seus problemas cotidianos.

Partindo do ponto de vista bourdieano, “*a função propriamente ideológica do campo de produção ideológica, realiza-se de maneira quase automática na base da homologia de estrutura entre o campo de produção ideológica e o campo da luta das classes*”.¹⁹⁷ Para compreender o que se entende por *campo*, imagina-se uma disputa onde cada agente busca concentrar consigo certos capitais. Considere ainda que existe uma diversidade de tipos de capitais – financeiro, cultural, tecnológico, jurídico, organizacional, comercial ou simbólico, como vimos nas organizações ADs. Assim, de acordo com a quantidade de ministérios, o capital econômico e político imbuído na figura de cada pastor-presidente responsável por estes ministérios, fica moldada na

¹⁹⁶ A construção desta tipologia conta com a colaboração do doutorando da PUC-SP Gedeon F. de ALENCAR, que pesquisa outras vertentes das igrejas AD.

¹⁹⁷ BOURDIEU, P, O poder simbólico, p, 13.

posição de cada um deles; e, ainda, tal posição é determinante para se medir o poder de mando de cada ministério.

Pierre Bourdieu:

A homologia entre os dois campos faz com que as lutas por aquilo que está especificamente em jogo no campo autônomo produzam automaticamente formas *eufemizadas* das lutas econômicas e políticas entre as classes: é na correspondência de estrutura a estrutura que se realiza a função propriamente ideológica do discurso dominante, intermediário estruturado e estruturante, que tende a impor a apreensão da ordem estabelecida como natural (ortodoxia) por meio da imposição mascarada (...) de sistemas de classificação e de estruturas mentais objetivamente ajustadas às estruturas sociais.¹⁹⁸

Os Ministérios das ADs trabalham com estratégias por intermédio dos pastores-presidente para conservarem suas posições, e os pastores que não pertencem ao grupo central do poder, desejosos de abandonar sua posição de dominados, empregam geralmente estratégias de subversão (as cisões). Desta forma, pode-se dizer que a estrutura do campo da denominação ADs é um estado da relação de força entre os agentes engajados na luta pela conquista do poder, visibilidade política e econômica. Assim, o conceito de campo nos autoriza a pensar o espaço social, organizado, onde as posições dos pastores se definem umas em relação às outras na medida em que se enxerga novos ideais.

Contudo, só mesmo uma denominação racionalizada, moderna, para perceber que a superestrutura está no nome AD, que confere, ao mesmo tempo, poder, tradicionalidade, competitividade e força. Mesmo passando por várias cisões, podem se socorrer do nome AD para se manterem inabaláveis externamente. Com tantos ministérios modernos e totalmente independente das ADs antigas, cada vez mais se esforçam para atrair novos adeptos ao seu meio, seja pelas cruzadas, seja pela eficácia de seus pastores.

Eficácia é o que não falta aos ministérios das ADs, que trabalham com um modelo parecido com o sistema de franquias, norteados por uma única logomarca, uniformidade dos discursos, na filosofia de trabalho e no espírito de equipe, mesmo que essas equipes se mantenham bem afastadas, como o caso dos pastores-presidente José Wellington Bezerra da Costa e Samuel Câmara. Somente uma instituição moderna é capaz de perceber que, mesmo dentro de centenas de ministérios ADs independentes e administrados por líderes de perfis bem diferentes, ainda é válido o uso de um sistema como a colocação de metas para a expansão empresarial de suas igrejas. É fundamental verificarmos que a denominação possui um “segredo de negócio”, ou seja, um *know-how* diferenciado de sua concorrência, que já representa uma significativa garantia de sucesso.

Por fim, os ministérios das ADs são norteados por prerrogativas pessoais que são muito mais fisiológicas do que parecem ser a princípio, para um observador desatento. A estrutura de autoridade se emancipa, de certa forma, da sombra da tradição, e toda a rede trabalha com a ideia de continuidade (sob a poderosa sigla AD) para não perder a

¹⁹⁸ *ibid*, p, 14.

visibilidade institucional que mantêm. Por outro lado, a organização, investida pela tradicionalidade, exerce fortemente o poder racional burocrático, no sentido weberiano, como uma forma de acomodação na história de divisão/ fragmentação. As bases carismáticas vividas no passado pelos idealizadores das ADs parecem passar por um processo consciente de racionalidade, considerado legítimo por seus seguidores. Portanto, os ministérios atuais não podem mais ser comparados à sua primeira formação, fundada em 1911, na cidade de Belém do Pará, mas cada qual quer contar a sua própria história, que ao mesmo tempo que faz parte do todo, é única.

BIBLIOGRAFIA

ALENCAR, G. F. *Assembleia de Deus – Origem, Implantação e Militância (1911-1946)*. São Paulo: Arte Editorial, 2010.

_____. *Assembleias de Deus. Teorização, história e tipologia – 1911-2011*. Tese de doutorado em Ciências da Religião, PUC/SP, São Paulo 2012.

ARAUJO, I. de. *Dicionário do Movimento Pentecostal*. Rio de Janeiro: CPAD, 2007.

BOURDIEU, P. *Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2004.

CORREA, Marina, A.O.S. *Assembleia de Deus: Ministérios, Carisma e Exercício de Poder*. São Paulo, Ed. Fonte Editorial, 2013.

_____. *A OPERAÇÃO DO CARISMA E O EXERCÍCIO DO PODER: A lógica dos Ministérios das Igrejas das Assembleias de Deus no Brasil*. São Paulo. Tese de doutorado em Ciências da Religião – PUC/SP. 2012.

_____. *Alteração das Características Tradicionais da Igreja Assembleia de Deus: Um estudo a partir do bairro Bom Retiro em São Paulo*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) - PUC/SP, São Paulo. 2006.

DANIEL, S. *História da Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil*. Rio de Janeiro: CPAD, 2004.

FRESTON, P. *Nem Anjos e nem Demônios*. Breve História do pentecostalismo brasileira. A assembleia de Deus. Petrópolis: Vozes, 1994.

_____. *Uma breve história do pentecostalismo brasileiro: A Assembleia de Deus*. Sociedade e Religião – ISER. Rio de Janeiro, v. 13, n. 3, 1994.

GRAMSCI, Antonio. *Quaderni del Carcere*. Edição crítica do Instituto Gramsci, org. Valentino Gerratana, 1977, ed. Einaudi, Torino.

MAFRA, C. *Os evangélicos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

MARIANO, R. *Neopentecostais – Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1999.

MENDONÇA, A. M; VELASQUES FILHO, P. *Introdução ao Protestantismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 2002.

PEARLMAN, M. *Conhecendo as Doutrinas da Bíblia*. São Paulo: Vida, 1977.

THOMPSON, J. B. *Ideologia e Cultura Moderna - Teoria social crítica na era dos meios de comunicação de massa*. Petrópolis: Vozes, 1990.

VINGREN, I. *Diário do Pioneiro GUNNAR VINGREN*. Rio de Janeiro: CPAD, 2007.

WEBER, M. *Economia e Sociedade*. Brasília: UnB, 2003.

A EMERGÊNCIA DE UM NOVO SUJEITO PENTECOSTAL: OS PENTECOSTAIS NA LUTA PELA TERRA E O SURGIMENTO DE UMA NOVA HERMENÊUTICA BÍBLICA

Dr. Fábio Alves Ferreira – UPE (fabio_a1@yahoo.com.br)

Resumo

O objetivo deste trabalho é compreender a participação de religiosos pentecostais na luta pela terra, por meio de movimentos sociais de reivindicação de reforma agrária. Segundo o IBGE as religiões pentecostais têm se expandido para as cidades interioranas e para o campo rural brasileiro. É comumente observado, apesar de ser pouco estudada, a presença de religiosos pentecostais em assentamentos e acampamentos de reforma agrária. Eles têm assumido lideranças locais e articulado o discurso de mudança social com o discurso religioso. Desta maneira, este trabalho analisa, por meio de história de vida, a questão da desconstrução e deslocamento discursivo operado na vida destes religiosos. Por meio de estudos de caso do Assentamento Herbert de Souza e do Acampamento Luiza Ferreira, ambos localizados na Zona da Mata pernambucana, pudemos constatar que a busca dos pentecostais é por um lugar para plantar, colher, viver e cultivar. Assim percebemos que o pentecostalismo no Brasil ultrapassa as categorias analíticas predominantes nas pesquisas acadêmicas, sobretudo o marxismo, que identifica religião com alienação. E, finalmente, constatamos que as identidades religiosas pentecostais aparecem figuradas em rearranjos sociais, numa articulação com outras identidades e avançam na direção de novos significados da política e da mudança social.

Introdução:

Este é um estudo de caso que destaca as novas inserções religiosas, a saber, o pentecostalismo brasileiro, na sociedade civil por meio das novas frentes que se tem feito conhecido, como a labuta a favor de uma reforma agrária. Mais especificamente, consiste num estudo de caso do Projeto de Assentamento Herbert de Souza e do Projeto de Acampamento Luiza Ferreira, ambos iniciados com a participação efetiva do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST) e, em cuja história, a presença de religiosos foi bem pertinente. Portanto, consiste num trabalho que tenta compreender a participação de pentecostais nas lutas pela terra no Brasil e de como isso evidencia um novo ator coletivo cujas dimensões da identidade são ampliadas nesta relação política com o MST.

Os lugares privilegiados de estudo, o Assentamento Herbert de Souza, bem como o Acampamento Luiza Ferreira foram escolhidos por diversos motivos que os colocaram como destaque no que tange ao objetivo desta tese:

- 1- São lugares que têm um histórico de violência. Houve ocupação, resistência, luta contra a reintegração de posse, ocupações insistentes em órgãos públicos, protestos em rodovias, etc. Em ambos os lugares a tomada da terra ocorreu com organização intensa de luta.
- 2- Nos dois lugares, as ameaças aos sem terra eram de caráter rotineiro¹⁹⁹. Os novos moradores do Engenho precisaram esconder-se na mata para não serem mortos. No acampamento Luiza Ferreira isto está em plena vigência. As vigílias consistem num método encontrado pelos acampados para tentar prevenir atentados contra as plantações e as casas construídas.

¹⁹⁹ No Assentamento Herbert de Souza isso será melhor explorado no capítulo de análise.

- 3- Os dois lugares estão localizados na Região Metropolitana do Recife que, junto com a Zona da Mata, figuram como uma das maiores no que se refere à concentração de terra no Nordeste.
- 4- A emergência religiosa e a diminuição da presença da Igreja Católica são duas coisas paralelas e bem acentuadas que ocorrem na Zona da Mata pernambucana. Na construção do assentamento e acampamento não houve uma mediação de religiosos católicos e nem há uma capela para afagar os desejos dos militantes de conquistar um lugar para morar. Por outro lado, há diversas variantes de igrejas pentecostais que invadem estes lugares e interferem no cotidiano dos acampados e assentados à medida que os processos sociais ocorrem.
- 5- A necessidade de delimitar o estudo espacial e temporalmente fizeram-nos estudar um assentamento com mais de uma década e meia (AHS) de existência e um acampamento com três anos de existência (ALF). Assim poderíamos perceber diferenças na construção de ambos os espaços de lutas e os métodos do MST para lidar com os atores religiosos, uma vez que já acumulam experiências prévias com estes agentes sociais.

No Assentamento Herbert de Souza há duas igrejas pentecostais. Uma é a Igreja Assembleia de Deus e a outra é a Igreja Batista Casa de Davi. São portadoras de um discurso austero que exige um comportamento pudico de seus membros. Elas construíram seus templos na agrovila, entretanto estenderam suas congregações para outras partes do assentamento. De maneira que, a primeira igreja tem mais três lugares que realizam cultos e manifestações religiosas. A última, além do templo principal, possui outro lugar para realizar seus cultos. Festas, velórios, reuniões e demais atividades são por vezes realizadas nos templos evangélicos. Muito embora eles não representem a maioria dos moradores, pode-se perceber que essas igrejas são as instituições mais fortemente arraigadas naquele lugar.

Já no acampamento Luiza Ferreira, o número de religiosos pentecostais significa quase 100% dos moradores. É até mesmo encontrada entre eles uma militante formada em teologia. Seguindo os rastros de outras experiências, o MST considerou modificar a forma de lidar com estes agentes. Desde a origem, tem sido desenvolvido o pressuposto de que basta um único lugar para realizarem suas atividades cúltricas, sendo, portanto, dispensável a construção de templos específicos para cada variante de crença religiosa.

Portanto, o nosso objetivo geral é *analisar a relação entre movimentos sociais rurais e agentes religiosos pentecostais tanto nas ações reivindicativas quanto na construção de assentamentos de reforma agrária.*

Conforme os dados oficiais do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) houve um paulatino, porém, nem um pouco lento, crescimento dos atores religiosos pentecostais no Brasil. Isso se deu no que diz respeito ao quantitativo na sociedade civil, mas também a sua crescente presença no cenário social brasileiro por meio da mídia, política, iniciativas privadas de ação social e, também, embates de defesa de seus interesses religiosos.

Por outro lado, conforme Joanildo Burity (2006), desde os anos de 1990 houve uma progressiva abertura para a aceitação de ações conduzidas por grupos religiosos na área social. Em contrapartida, os movimentos fundamentalistas também estiveram em franco crescimento. Ambas as frentes podem ser bem percebidas por conflitos religiosos de ordem mundial, no bojo de processos complexos como a globalização e os problemas inerradicáveis a esta condição de sociedade moderna como a *alteridade, tolerância e diferença*. Não foram poucos os conflitos políticos que nasceram das

demandas religiosas no Brasil e no mundo: na França, por exemplo, o constante debate em torno do que se concebe como escola laica e secular e a possibilidade dos agentes praticarem seus costumes religiosos como, por exemplo, se vestirem caracteristicamente num espaço educacional; no Brasil a questão do aborto assumir lugar central no palco do debate presidencial em torno de projetos futuros de governança; o caso da Nigéria que tem mais de 250 grupos étnicos e o hegemônico entre eles adotou a *sharia*. Divididos territorialmente e ideologicamente, os conflitos, sobretudo entre os muçumanos no norte da Nigéria e cristãos no sul, causaram a morte de milhares de pessoas e outros tantos refugiados em decorrência do rigor da legislação muçumana baseada na lei da *sharia*. Semelhantes conflitos há no Iraque, Sudão e Israel. Há também conflitos mais implícitos, como os dados que apontam os Estados Unidos como o país em que mais de 50% dos eleitores se recusariam a votar num candidato ateu ou sem religião. Conforme Ara Norenzayan e Will Gervais, psicólogos da Universidade de Columbia, a representação de candidatos ateus é de egoístas e inconsequentes. Características que os desqualificariam na direção do País (*apud* GARCIA, 2012).

Os temas, dilemas e assuntos em torno das diferenças religiosas estão presentes em todas as sociedades contemporâneas. No caso do Brasil, bem diferentes dos católicos, os religiosos de origem pentecostal assumem-se como um exército aguerrido e pronto para batalha de luta contra o mal. Por isso, uma vez passados pela experiência particular de conversão são catequizados a evangelizar sua sociedade, seu bairro, sua casa, seu trabalho. O religioso, de modo geral e em especificidade nos movimentos religiosos literalistas no Brasil, tende a perceber-se como vocacionado para atuar como portador de uma mensagem evangélica no lugar funcional que assume na sociedade. Com isso, os processos políticos do Brasil passam, atualmente, ao largo por questões religiosas. Esses atores, para o bem ou para o mal, colocam suas demandas em cena. Configuram um cenário de embargo no que tange a ações políticas que vão de encontro a seus interesses comunitários.

Os dados do IGBE já evidenciaram o notável crescimento religioso. Conforme o mais recente censo da sociedade brasileira, as Fundações Privadas, sem fins lucrativos, ligadas a religião ultrapassam em quase 250% as organizações voltadas para a promoção do desenvolvimento e defesas dos direitos. Em detalhes, foram 276 mil fundações dedicadas a atividades confessionais, ordens religiosas e principalmente templos de congregação para cultos. Em contrapartida, as fundações que se dispunham a problematizar questões como cidadania chegavam a um contingente de 45 mil²⁰⁰.

O ponto fulcral da emergência da religião, em específico do pentecostalismo brasileiro, é o novo lugar que ela tem assumido no imaginário popular. As religiões de origem pentecostal têm operacionalizado um deslocamento que tem redimensionado o lugar social na qual foi posta e, por meio de ações mais contundentes e amplas na reivindicação de mudanças sociais, tem se juntado a novos atores, como o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), tido desde sua origem como radical na proposta de mudança estrutural do campo. Isso tudo corrobora a ideia, mais do que nunca pertinente, de que a sociedade contemporânea tem provocado demandas por meio das quais atores aparentemente antagônicos assumem lugares similares, entram numa rede de equivalência e transparecem facetas antes desconhecidas. *Podemos dizer, com isso, que há um novo sujeito pentecostal*. Entretanto, veremos mais adiante, isto não significa que as igrejas pentecostais têm se colocado institucionalmente a favor do MST. Observamos casos individualizados de fieis que aderem ao movimento e, uma

²⁰⁰ Disponível em: <<http://teen.ibge.gov.br/noticias/2838-religiao-e-defesa-de-direitos-em-alta>>, acesso em: 05 de janeiro de 2013.

vez estando lá, juntam-se aos outros pentecostais dos assentamentos para gestar suas práticas religiosas contextualizadas à sua situação.

A escolha pentecostal pela militância política e a emergência de uma nova hermenêutica bíblica

Os pentecostais são procedentes de condições sociais semelhantes a todos os demais militantes. Entretanto, há particularidades de seu engajamento que destoam de uma leitura economicista. Para ampliar esta questão, percebemos que os pentecostais retomam todas estas questões da terra junto com sua crença. Juntos, *demanda*, *fé* e consequente *identificação* conformam um sujeito buscador de mudanças no campo. Agora, exploraremos questões sobre as perdas e ganhos da escolha de militar. Particularmente, neste momento, veremos que reincidentemente aparecem nas falas dos entrevistados as dificuldades encontradas, uma vez que a decisão foi tomada. Geralmente eles citam o afastamento de sua comunidade religiosa, a nova vivência com praticantes de outras religiões, o novo papel social que carregam e o controle social por meio da censura de outros em torno de seus novos comportamentos. Entra aqui também, a nova hermenêutica bíblica que emerge a partir de seu contexto de luta. Um ajuntamento entre a sua formação religiosa, os pressupostos do MST e seu mundo da vida. Além disso, como se sedimenta esse novo discurso em sua prática, no interior do assentamento, também será destacado. A necessidade imposta e perda do lugar de outrora, tornam a escolha difícil.

Para começar a perceber isto, atentemos para o texto abaixo que refere-se à história de vida de uma pentecostal.

Lá em Bonança não era bom pra mim. Porque, eu já não estava nem conseguindo ter o que comer, nem a mistura, nem quase nada. Meu aluguel estava atrasado, meu marido lutava, mas ganhava pouco. Foi aí que a gente nem sabia desse projeto aqui. Mas uma vizinha me falou que estava acontecendo, porque o filho dela veio pra cá também. Ele mora ali naquele barraco. Quando eu vim pra cá que eu vi que a gente ora, mas tem é que lutar também. Foi tudo! [os seus olhos enchem-se de lágrimas, FAF]. Eu enxerguei que podia mudar a vida de meus filhos, que podia ser diferente da minha. Eu até posso não ter mais aquela amizade com os irmãos da igreja, mas nós estamos aqui porque isso também é uma prova e ao mesmo tempo uma benção de Deus. Orar e caminhar, eu acho assim hoje. (JOSEFA, jul. de 2012).

O depoimento acima foi dado por uma senhora e descreve a situação vivenciada antes da ocupação. Junto com sua história, aparece a relação com a igreja e implicitamente pontua uma reprovação da parte de sua comunidade religiosa. É dito no trecho em destaque que houve uma ruptura, mesmo que temporária, da relação com sua Igreja. Ao mesmo tempo, isso é justificado com uma ampliação de sua compreensão do que significa ser evangélico, do que significa o exercício de sua fé e de como isso está enredado nas condições de vida particular. A nossa informante acoplou em seu discurso a religião e a ação do Movimento Sem Terra. Atribuiu significado à sua ação por meio da sua cultura religiosa e encontrou esperança para mudança de sua vida. Em sua história, na entrevista realizada, revelou ser um religioso pentecostal que tem

necessidades sociais básicas para manter sua sobrevivência e de sua família. Mas, outro elemento não explicitado, no destaque da fala acima, é importante que seja colocado em pauta também. Refere-se igualmente à sua história e àquilo que provou do deslocamento de seu sentido em sua conduta. A entrevista narrou como ponto determinante de sua história a separação de seu esposo. Como destaca Henri Bérgson (1990) os pontos luminosos que aparecem na memória são os momentos mais elementares que a memória guarda e em torno destes, os outros acontecimentos são reinterpretados e assumem valor secundário. Para nossa informante o casamento devia ser para toda a sua vida, uma vez que aconteceu dentro da Igreja; uma vez que foi promessa de Deus; uma vez que teve o apoio de seu pastor; uma vez que fizeram oração antes de namorar, durante o namoro e para marcar da data do casamento. A ruptura deste elo significou o desmoronamento da estrutura de plausibilidade, como fala Peter Berger (1985) sobre religião. Naquele momento, as crenças mais fundamentadas foram questionadas pela saída de seu marido, de sua casa. Dentro desse conjunto de coisas, ela passou a buscar outro discurso que a preenchesse.

Tudo isso é uma tentativa de compreender como a narrativa acima aconteceu. Como ela chegou a sedimentar a ideia de que lutar e orar são atitudes conjuntas. Além disso, a ação humana deixa de ser algo mecânico como se a necessidade impusesse à pessoa a mudança de perspectiva. Uma vez percebendo-se sozinha e tentando manter a estrutura simbólica religiosa como determinante de sua visão de mundo ela evidenciou outros acontecimentos que ocorrem em consequência de sentir-se sozinha e sem resposta plausível que a completasse. À medida que tenta compartilhar com o seu líder espiritual e seu grupo de oração, a resposta que adquire é em torno de uma ação individual, no exercício da fé, para que possa superar tal situação. O tempo passa e a situação agrava-se. Seus filhos, pequenos, precisam dentre outras coisas, de material de escola. Seu ex-esposo continua desempregado e ela continua tentando resposta nas orações. Contudo, aparece como discurso sedutor um Movimento Social de ocupação de terras para produção coletiva. Esta religiosa percebe que sua situação tem um ponto em comum com a situação de outras pessoas, que não fazem parte de seu grupo religioso, mas que compartilham outras visões de mundo. Naquele momento, ela começa a perceber que o seu grupo não é mais o centro do mundo e nem o lugar de onde emanam as explicações que regem suas articulações. Daí, essa religiosa percebe que sua demanda será atendida por um protesto amplo, conjunto. Embora não tenha abandonado os pressupostos religiosos, ela os encara como possibilidade de abrir novas cortinas e lá, não mais sozinha, percebe que tem muitas pessoas que vivenciam questões para as quais encontraram ancoradouro em novas perspectivas, novos atores, novas articulações. Mesmo no caos, como diz Berger (1985, p. 39, 42, 46, 49), o sagrado surge e aparece como eixo forte de sua vida. Atribui às tênues construções, amplos e variados motivos de vida. Como disse ela mesma: estar naquele lugar era uma benção de seu Deus! Está dado o passo inicial para construção de novos sentidos uma vez que a decisão de militar foi tomada. Essa história é equivalente às demais histórias de vida dos pentecostais e, por isso, representa muitas outras caminhadas na estrada da equivalência de uma identidade religiosa-militante.

Uma vez acontecida essa rede, a oração, a leitura da Bíblia e os cânticos acompanham os pentecostais como sintagmas de uma nova construção da vida. Pois, essas práticas de devoção aparecem em sua vida diária e nos momentos de maior simbolização da tomada da terra: quando constroem suas casas de taipa; quando plantam a primeira lavoura; ou quando assimilam o discurso do MST e percebem aquele momento como um marco que dividirá as suas vidas entre antes e depois do movimento. Acompanhemos o depoimento de uma pentecostal que ocupou o Engenho Pinto.

Desde o período da lona, eu estava acompanhada com minha Bíblia e orava muito pra não acontecer nada de violência com a gente. Mas se preciso fosse eu pegava em foice e enxada pra entrar em quantos engenhos fosse preciso. E o povo não gostou muito que a gente veio pra cá. As irmãs não diziam nada, mas eu fiquei sabendo de uma conversa que dizia que a gente estava meio confusos na fé. Eu sei que esse MST é um movimento agrário comunista, mas não fica aí fazendo revolução não. Eles nunca mandaram a gente tocar em nada do dono. Então eu sabia, no fundo eu sabia, que isso era mesmo propósito de Deus. (ISAURA, 2008)²⁰¹

Ela dá a entender que o trânsito da fé para militância já estava resolvido. E o sentido da fé é uma espécie de proteção especial. Ao mesmo tempo de coragem, pois estava pronta para pegar em foice e enxada. A entrevistada demonstra clareza quando afirma que enfrentaria os donos de terra, por meio de uma ação armada com as ferramentas que utiliza para produzir na terra. Conforme seu depoimento, ela não hesitaria em fazer isso, pois seria um duplo armamento, visto que ela estava com a foice, mas também com a Bíblia. Estava convencida da justiça de seu ato de ocupação, pois, embora tivesse sofrido represália de sua comunidade religiosa, ela no *fundo sabia que era a vontade de Deus*. Ela não compactuava do rótulo de ser antígeno em um corpo que não era seu. Em um movimento que não procedia da honestidade. Até porque, ela mesma refere-se, possivelmente num ato linguístico de defesa, que os líderes do MST não fomentavam a prática de algo que, aos seus olhos, era condenável moralmente. Ela foi enfática ao dizer que o MST forneceu voz à sua questão mais primordial, que era a sua sobrevivência. Para tanto, há uma negociação entre o discurso de um movimento explicitamente político e a sua mais arraigada experiência religiosa. Em outros termos, os pentecostais justificam em linguagem religiosa a ação de militar. Ou, ainda mais, os preceitos morais de conduta podem variar conforme o conjunto de elementos (contexto) que afetam o sujeito. O destaque da entrevista seguinte aponta na mesma direção: um agente que assume-se religioso e que, num dado momento que o acometeu, viu sua identidade religiosa tornar-se porosa a ponto de ser atravessada pelo discurso de mudança que o Movimento Social rural, o MST, sustenta. Neste sentido, argumentamos que surge um novo pentecostal que, diferente do tradicional, milita por questões sociais no campo, engaja-se politicamente. Com este novo sujeito também surge uma nova hermenêutica confeccionada a partir de sua situação histórica, pessoal, relacional. Vejamos o que falou mais um religioso do assentamento.

A gente sempre aprendeu que tem que respeitar as autoridades. Porque foi Deus quem as colocou no poder. Mas, eu vim pra cá porque eu precisava mesmo. Quantas vezes eu pedi ajuda e nenhum desses políticos teve a coragem de olhar pra minha cara e ver que eu estava falando a verdade. Eu faço tudo aqui na paz e orando ao senhor pra não pegar em arma e não ter morte. Mas eu vou sim. Quando tem que fazer alguma coisa aqui em Moreno, lá

²⁰¹ Isaura Severina tinha 62 anos na época da entrevista e ocupou a terra com o esposo e um filho. É adepta da Assembleia de Deus desde a ocupação, morava em Vitória de Santo Antão. Quando entrevistada, falava com voz forte e, às vezes, socava uma mão contra a outra para enfatizar o que dizia. Entrevistada em meados de 2008.

em Caruaru e até mesmo no INCRA eu vou. E sei que estou fazendo a vontade de Deus. (DEUSDETE SEVERINO, 2012).

Outro militante pentecostal, em cujo lote tem uma congregação construída, afirmou que o MST é um movimento de Deus e que Jaime Amorim foi como um profeta de palavras sábias. Percebemos que, a despeito da ausência de companhia pela escolha feita, não anulou a inquietação subjetiva de que precisavam tomar novos rumos na vida, ainda que implicassem numa contradição ao que aprendeu em sua religião. Isso contribuiu para que se juntassem a outras pessoas e permitiram-se fazer representar por novos signos que constituíram sua identidade. A escolha pela militância pré-anuncia a situação desencaixada vivenciada anteriormente. A escolha pela militância é a busca pela resposta à fissura aberta e incômoda que se alastra sobre o agente. Não é fácil a escolha, visto que ela significa perdas, excisão de outras possibilidades. Mas, conforme a leitura de Ernesto Laclau sobre Freud, a possibilidade de formação de um grupo está na hostilidade comum em relação a algo ou alguém (LACLAU, 2005b, p. 94). Militar no MST, ocupar uma terra, romper a cerca, fincar a bandeira são comportamentos que tem *um outro* claramente definido. Uma vez que isso é posto, o sujeito já está seduzido a escolher, pois terá uma justificativa plausível para sua ação.

Dentro de qualquer cultura há pontos de tensão, mesmo de fratura, e é ao redor desses pontos de clivagem no sistema representacional duma cultura que novas representações emergem. Em outras palavras, nestes pontos de clivagem há uma falta de sentido, um ponto onde o não-familiar aparece. E do mesmo modo que a natureza detesta o vácuo, assim também a cultura detesta a ausência de sentido, colocando em ação algum tipo de trabalho representacional para familiarizar o não-familiar, e assim restabelecer um sentido de estabilidade (DUVEEN, 2004, p. 15-16).

A Teoria do Discurso, desenvolvida por Laclau, consiste numa possibilidade de pensar a ação que entra em vigor e toma forma a partir do momento de clivagem de sentido. Em momentos e pontos de tensão onde o não-familiar desponta e desafia o agente da ação, seu campo de sedimentação, sua zona de conforto no que refere-se à concepção que tem do mundo. Clivagem de sentido é o momento da fissura no qual o sujeito constata a impossibilidade de ser completo na atual posição que ocupa. Este vácuo exige uma escolha e esta, por sua vez, forja um sujeito da exclusão e da inclusão. Um sujeito que descarta possibilidades que se apresentam num horizonte à medida que faz uma escolha. A escolha é sempre uma aposta em algo que não se tem por certo o seu fim. Mas que lhe preenche sentimentalmente, que povoa seu corpo, que transparece em suas emoções e torna-o sujeito militante, lutante, ocupante, fazedor de uma nova história. É exatamente este sentimento de pertença e autonomia que fundamenta a força da ação dos pentecostais, principalmente porque num primeiro momento não tiveram apoio de seu grupo religioso. Percebemos isso, mais claramente, num depoimento de um pentecostal que ao falar de sua trajetória, se autodefiniu com palavras simples, mas com força de mudança social. Ela falou de sentimento no lugar de racionalidade. Falou de identificação no lugar de projeção. Falou, literalmente, de carne e osso no lugar de cálculos futuros de vida. Vejamos seu argumento abaixo:

Minha verdadeira identidade são as mãos calejadas. É meu compromisso com a terra. Isso é o que me traz vida e por isso eu luto. Luto por mim e por quantos irmãos meus necessitarem. Eu sei o que eu passei, quando não tive o que comer, quando o pastor disse que eu precisava de fé. Eu faço minha fé, com meu Grande Deus, na hora que estou na luta, enfrentando liderança, polícia, fazendo barricada. Quem me abraçou foi Deus em primeiro lugar e esse abraço eu senti aqui no MST. Ele usou o movimento sem terra. Hoje sou feliz e canto mesmo. Canto pra valer. (JOSEFINA MARIA, dez. 2011).

A escolha é difícil, pois toda tentativa de afirmação do que é melhor para si mesmo, no caso dos pentecostais que enxergam inicialmente no MST a possibilidade de mudança de vida, ocorre pela negociação de um lugar que já tem outras pretensões de identidade. Para decidir, a sanção ou refutação de seus irmãos de fé sempre foi colocado como um elemento imprescindível para os pentecostais. Uma vez que o apoio não foi recebido, num primeiro momento, o impasse entre o *moralmente ético* (na concepção de sua comunidade religiosa), e o *concretamente necessário* para viver, lhes incomodam. E o que ocorre é uma ampliação do acervo de características que definem sua identidade, de maneira que essa mesma dimensão identitária tem suas fronteiras redimensionadas. Com isso, estamos afirmando que não serão mais as doutrinas religiosas, mas o caráter relacional e vívido do novo lugar que lhes conferirá confiança.

Isso vem acompanhado com uma nova hermenêutica bíblica, forjada pelo novo caráter de vida que estão construindo. Essa autorização para realizar uma apropriação da bíblia conforme sua necessidade, passa pela tomada de autonomia em relação ao líder religioso. Se não legitimaram seu comportamento, eles encontram frente à situação contingencial enfrentada, termos, citações e lições bíblicas diferenciadas do costumeiro e contextualizadas. Vejamos os depoimentos seguintes que confirmam uma interpretação bíblica contextualizada, que não passa pelas prédicas de seus líderes religiosos, mas pelo contrário, eles mesmos se apropriam desta possibilidade de tradução e aplicação.

Lá no antigo testamento tá dizendo: vai ter com a formiga oh preguiçoso! Então a gente que conhece a verdade, vê quantas guerras Deus fez pelos pobres. Pois comigo, hoje, é assim: tomar uma terra pra gente que tem a necessidade e está ali, disposto a dar o sangue e trabalhar... isso não tem nada de errado perante Deus. Quantas lutas esse movimento não fez? E quantas mil famílias hoje têm terra. Tem terra por aí que era maior que Moreno e hoje tem famílias e mais famílias morando. Deus vai na frente, varão. (JOAQUIM DE JESUS, 2012).

O sistema de Deus é este: latifundiário não tem terra e agricultor não tem terra. De Deus é a terra e a sua plenitude. Então a terra é de todos. E tudo o que acontece é de Deus e este movimento agrário veio pra ajudar, mesmo, os sofredores. (JOAQUIM DE JESUS, esta entrevista ocorreu quatro anos antes, em 2007).

Tem sem terra desde os tempos antigos. O povo de Israel era o que? Ficaram circulando pelo deserto, sem poder plantar porque nada dava. Deus os dirigiu e disse pra tomar a terra prometida. Isso foi com conversa? Foi na luta, na vontade porque os grandões são todos gananciosos. O povo tomou e viveu. Hoje os sem terra, os pobre do campo é como o povo de Israel. Por isso que eu considero todos aqui como meus irmãos. (JOÃO BARBOSA, 2011).

Quando Jesus voltar vai fazer justiça e juízo para todos que faz injustiça no mundo. Os homens começaram com esse negócio de pegar um pedaço grande de terra. Desde criança eu ouvi falar da terra forra. Meus avós contavam que viria a terra forra para todo mundo trabalhar. A terra forra chegou, assim como chegou a libertação para os cativos que esperava a alforria, a terra também tinha que ser forra. (SEVERINO, presbítero da Igreja Assembleia de Deus, entrevista cedida em 2007, mas até hoje vive no Assentamento Herbert de Souza).

A decisão, portanto, vem acompanhada, de imediato, de uma nova possibilidade de significação. Sem essa versatilidade para compreender o novo momento eles continuariam em estado de anomia consigo mesmo. A permanência da religião em sua prática cotidiana, mesmo que, com uma nova faceta ocorre pelo que consideramos uma hipótese importante na compreensão desse fenômeno pentecostal em acampamentos e assentamentos: *a depender da demora de legalização da tomada da terra, a ideologia do MST não é suficiente para estimular os assentados, visto a precariedade da situação vivida por eles. A conscientização política, outra ferramenta utilizada pelo movimento para otimização da reivindicação, também se esgota na permanência de um cotidiano sofrível.* Daí, a necessidade do movimento unir seu discurso a elementos do imaginário popular. Aqui é possível perceber que a mística do MST faz uma ponte com o imaginário popular. Mais adiante exploraremos este ponto, mas de antemão, este recurso discursivo e constitutivo da identidade do Movimento Sem Terra tenta dar conta da animação interna do militante.

Nós também temos observado que a religiosidade desenvolvida nos assentamentos é peculiar ao conjunto de situações sociais que configuram a vida dos militantes sem terra. Isso implica em afirmar que em muitos aspectos essa religião é autônoma e diferencia-se da instituição igreja. Até surgir um processo de institucionalização da religião nos assentamentos, os próprios sem-terra tomam a iniciativa de congregar-se em reuniões periódicas, a fim de realizar suas atividades de rotina religiosa de antes.

Conclusão:

Enfim, fica evidenciado que os pentecostais quando “decidem” não o fazem com total domínio das decisões que tal escolha implicará. A escolha pela militância é o indicativo de um deslocamento necessário para realização de um desejo que entregaria em suas mãos a possibilidade de uma auto-definição exata de quem são. Isto é, notadamente, uma ilusão visto que novos desafios aparecerão e confrontarão sua tentativa de estabilidade na terra, na forma em que pretendiam conviver com ela.

Entretanto, urge uma nova leitura do texto que respalda os novos significados necessários para sua ação política.

Referências bibliográficas:

BERGER, Peter L. A dessecularização do mundo: uma visão global. Rio de Janeiro: *Religião e Sociedade*, 2000, v. 21, nº 1, pp. 9- 25.

BERGER, Peter L; LUCKMANN, Thomas. *A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento*. 7ª ed. Petrópolis: Vozes, 1987.

BURITY, Joanildo A. *Identidade e Política no Campo Religioso: estudos sobre cultura, pluralismo e o novo ativismo eclesial*. Recife: UFPE, 1997.

BURITY, Joanildo A. Religião e lutas identitárias por cidadania e justiça: Brasil e Argentina. *Ciências Sociais Unisinos*, v. 45-3, p. 183-195, 2009.

BURITY, Joanildo Albuquerque. Desconstrução, hegemonia e democracia: o pós-marxismo de Ernesto Laclau. In: OLIVEIRA, Marcos Aurélio Guedes. *Política e contemporaneidade no Brasil*. Recife: Bagaço, 1997, p. 29-74.

BURITY, Joanildo Albuquerque. Discurso, política e sujeito na Teoria da Hegemonia de Ernesto Laclau. In: MENDONÇA, Daniel; RODRIGUES, Léo Peixoto (Orgs). *Pós-Estruturalismo e Teoria do Discurso: em torno de Ernesto Laclau*. Porto Alegre, 2008, p. 35-51.

DUVEEN, Gerard. Introdução: o poder das idéias. In: MOSCOVICI, Serge. *Representações sociais: investigações em psicologia social*. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 2004, p. 7-28.

FERREIRA, Fabio Alves. *Ausências identitárias e processos pós-coloniais no pentecostalismo brasileiro: o surgimento de um novo ator*. In: Anais III Simpósio Internacional de Teologia e Ciências da Religião da UNICAP. GT 6: Cem anos de pentecostalismo no Brasil: expansão, intolerâncias e futuros. Recife: Universidade Católica, 2009b.

FERREIRA, Fabio Alves. *Contigüidades e contingências: a relação do pentecostalismo com os movimentos sociais rurais*. In: Anais III Simpósio Internacional de Teologia e Ciências da Religião da UNICAP. GT 6: Cem anos de pentecostalismo no Brasil: expansão, intolerâncias e futuros. Recife: Universidade Católica, 2009a.

FERREIRA, Fabio Alves. *Novos atores e a construção de ausências nos estudos sociais: pentecostais na luta pela terra*. Anais do III Seminário Nacional e I Seminário Internacional: Movimentos Sociais Participação e Democracia. 11 a 13 de agosto de 2010, UFSC, Florianópolis, Brasil, 2010.

LACAN, Jacques. *O Seminário: a transferência*. Livro 8. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992.

LACLAU, E. Os novos movimentos sociais e a pluralidade do social. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, n. 2, vol. 1, out., 1986.

LACLAU, Ernesto. Inclusão, exclusão e a construção de identidades. AMARAL, Aécio; BURITY, Joanildo A. *Inclusão social, identidade e diferença: perspectivas pós-estruturalistas de análise social*. São Paulo: Annablume, 2006, p. 21-38.

UMA PROPOSTA DE TEOLOGIA DO ESPÍRITO PARA O PENTECOSTALISMO CLÁSSICO A PARTIR DE JÜRGEN MOLTSMANN

Doutorando: Claiton Ivan Pommerenin – EST (claiton@ceeduc.edu.br)

Resumo

O pentecostalismo, embora consiga atrair muitos adeptos no Brasil, tem sérias deficiências em sua formulação teológica formal. Sua teologia é basicamente de tradição oral e, portanto, volúvel e adaptável às exigências sociais, mercadológicas e religiosas. Esta tendência é sua maneira de se manter no meio religioso e continuar atrativo. Entretanto, apesar de sua teologia refratária e líquida, o tema da pneumatologia, na maioria dos casos, continua tendo valor prioritário, desta forma, este artigo se propõe a valorizar sua teologia do Espírito e propor uma teorização a partir de alguns teólogos contemporâneos que se dedicaram a este tema. Sendo a teologia pentecostal majoritariamente experiencial e narrativa, procura mostrar uma provável despentecostalização do pentecostalismo clássico.

INTRODUÇÃO

O Pentecostalismo no Brasil consegue ser extremamente líquido (BAUMAN, 2003), porque consegue se adaptar ao calor de uma religiosidade “bricolagem” (CARDOSO; VAINFAS, 1997, p. 349) herdada da assimilação indígena, africana e europeia, potencializada por um tempo presente de desconfiança nas instituições, impermanência de convenções sociais e mudanças culturais em velocidade quase impossível de assimilar. Dessa forma, a mercantilização da fé impõe que os produtos religiosos devem ser modificados a cada instante, de acordo com as novas, constantes e crescentes necessidades de um “mercado consumidor” da fé exigente, com suas demandas por produtos inovadores que atendam à voracidade consumista.

No meio deste cenário religioso, encontra-se o pentecostalismo clássico, que historicamente foi anticultural, engessado em sua estrutura hierárquica gerontocrática e com alguns ministérios²⁰² disputando pureza doutrinária, mas precisa se adaptar a constantes mudanças, onde a pureza doutrinária o permite, a modelos modernizados de igreja com sua influência litúrgica, doutrinária, social e mercadológica.

O pentecostalismo clássico sobreviverá em meio à rapidez das mudanças por um lado, e por outro, às resistências internas? Historicamente sempre aconteceu o “milagre” da adaptação, mas recentemente está tendo que lidar, embora isso não se admita de forma aberta, com uma provável despentecostalização, ou seja, o agir livre e espontâneo do Espírito, que sempre esteve presente nesta igreja, precisa dar lugar às exigências de uma nova classe média que não pode se permitir envergonhar pelas manifestações imprevisíveis de louvor, choro, falar em línguas ou qualquer outra manifestação pentecostal.

Esses movimentos vão dando lugar a uma igreja cuja identidade não pode mais ser explicável como única, ela se torna nova e velha ao mesmo, moderna e conservadora, volúvel e engessada; assume formas diversas de acordo com o local e as

²⁰² Ministério é a forma como se organiza a administração da igreja; cada ministério tem autonomia administrativa e decisória, porém poderá estar filiada a alguma convenção nacional.

demandas populares e pastorais²⁰³ de onde está instalada, ou seja, racionalmente não poderia dar certo, mas misteriosamente acontece.

Entretanto, em meio a essas mudanças, o tema do Espírito Santo e algumas ênfases sobre os dons sobreviveram e tornaram-se quase cristalizadas, se não na prática litúrgica (com sua espontaneidade), porém no discurso, pois este último sobreviveu às mudanças que se impuseram ao pentecostalismo clássico; não descartando discursos e práticas neopentecostais (POMMERENING, 2013, p. 7) que foram sendo assimiladas e também tem seu lugar próprio.

A teologia do Espírito Santo no Pentecostalismo é de tradição majoritariamente oral, contudo conta com algumas obras escritas sobre o assunto, na maioria traduzidas do inglês; algumas obras escritas sobre o assunto vêm repetindo o relato da experiência do dia de pentecostes, ampliando os escritos de Paulo²⁰⁴ apóstolo sobre o assunto ou relatando experiências pessoais. Dentre algumas obras de pentecostais escritas, destacam-se as seguintes: *Bom dia Espírito Santo* de Benny Hinn; *Surpreendido pelo poder do Espírito* de Jack Deere; *Eles falaram em outras línguas* de John Sherril; *Como receber o batismo com o Espírito Santo* de Gordon Lindsay; *Espírito Santo revelação e revolução* de Reinhard Bonnke; *A doutrina do Espírito Santo no Antigo e Novo Testamento* de Stanley Horton; *O Espírito Santo, meu companheiro* de Paul Yonggi Cho; *O Espírito Santo e seus dons e A respeito dos dons espirituais* de Kenneth Hagin; *Nos domínios do Espírito* de Estevão Angelo de Souza; *O dicionário do Espírito Santo* de Geziel Gomes; *O vento sopra onde quer* de Lewi Pethrus e *Pentecoste para todos* de Emílio Conde.

Das acima citadas a que tem mais destaque é *Eles falaram em outras línguas* que vendeu mais 2,5 milhões de cópias em todo mundo. A única de caráter mais dogmático é *A doutrina do Espírito Santo no Antigo e Novo Testamento*. Essa última e as duas últimas do parágrafo anterior foram editadas pela CPAD – Casa Publicadora das Assembleias de Deus.

Com essa breve descrição de obras de vertente pentecostal que versam sobre o Espírito Santo, percebe-se a carência de uma reflexão escrita que dê conta de explicitar doutrinariamente tal fenômeno. Todavia, essa tarefa não é simples de fazer, pois aquilo que ocupa o lugar de anseio último do ser humano é incrivelmente difícil de ser descrito. Talvez teologicamente seja mesmo impossível, por isso a escassez de livros escritos. Mas utilizando-se de outras ciências, tais como a ciência da religião, a antropologia e a psicologia, quem sabe se possa chegar a construir uma teologia do Espírito com ênfase pentecostal, para, a partir delas e com a ajuda delas, chegar-se a uma obra doutrinária.

Essa pretensão não está presente neste breve escrito, demandaria um trabalho exclusivo de pesquisa. O presente texto atém-se a entender o agir do Espírito Santo de forma livre, tendo o pentecostalismo como contexto principal, tomando por base os

²⁰³ Pastorais no sentido administrativo, onde o pastor presidente tem poderes quase ilimitados, reivindicados com base em seu carisma e consagração divina.

²⁰⁴ Como a igreja à qual Paulo escreve sobre o assunto está familiarizada com o mover do Espírito, não há preocupação com a descrição dos mesmos, o que faz é uma lista deles e de outros poucos, apontando apenas como se usa na prática litúrgica.

escritos de alguns teólogos, dentre eles Jürgen Moltmann²⁰⁵. Não pretende ser, portanto, uma pneumatologia, apenas uma busca de compreensão e a tentativa de tornar escrita uma teologia oral do Espírito presente no pentecostalismo, para uma melhor compreensão.

De início, abordaremos a importância da experiência seguida da reação humana diante dela, depois falaremos de como essa experiência constitui a comunidade do Espírito e, por fim, como a experiência lança, ou deveria lançar, a comunidade ao serviço de uns aos outros.

1 A EXPERIÊNCIA DO ESPÍRITO

A experiência do Espírito tem sido de grande importância para os pentecostais, ela é que funda a compreensão de fé e traça importantes caminhos de organização pessoal, familiar e social para seus adeptos. Nela os pentecostais têm dado ênfase e experimentado conforto espiritual, embora seja, numa teologia mais racional, difícil de explicar. Segundo Moltmann, a teologia não deve renunciar a experiência do Espírito. (MOLTMANN, 2010, p. 149).

Esta experiência pessoal do Espírito é expressa por muitas pessoas por estas simples palavras: “Deus me ama”. Nesta experiência de Deus elas experimentam sua própria, indestrutível e intransferível dignidade, de modo que conseguem erguer-se do pó. Encontram-se a si próprias e não precisam mais esforçar-se por quererem ser desesperadamente elas próprias ou por desesperadamente não quererem ser elas próprias. (MOLTMANN, 2010, p. 15.)

Dessa maneira a desorganização emocional, social, econômica e familiar passa a se organizar a partir da simples experiência que determina no indivíduo um sentimento de pertença, bem-estar e conforto, que por si só permitem novas perspectivas de vida, trazendo esperança e alívio. Os indivíduos sentem-se preenchidos com forças gigantescas e são encorajados a um novo estilo de vida. (MOLTMANN, 2002, p. 108).

As palavras da Bíblia, que chegaram até nós através dos séculos, e as palavras de anúncio dos cristãos que ouvimos hoje, não procedem elas de experiências do Espírito semelhantes a esta? (MOLTMANN, 2010, p. 15).

Assim, demonstra que não apenas o sujeito da experiência encontra resultados positivos, que atingem o “homem no núcleo de sua pessoa” de tal forma que “passam a constituir experiências” (MOLTMANN, 2010, p. 31), mas também todo um ambiente que o cerca e ainda com vistas ao futuro escatológico é afetado. É assim que o Espírito constrói a comunidade com experiências revelatórias de seu caráter abençoador e na

²⁰⁵ De nacionalidade alemã, doutor em teologia e professor em Wuppertal, Bonn e na Universidade de Tübingen. Sua mais conhecida obra é *Teologia da Esperança*.

concretização imediata do Reino de Deus entre os que se deixam levar pela visitação do Espírito.

O inabitante [sic] do espírito “em nossos corações” alcança em nós camadas mais profundas do que a consciência. Desperta os sentidos, perpassa também o inconsciente e o corpo, e o torna vivo. Do espírito procede uma nova energia para a vida. (MOLTMANN, 2010, p. 31).

Além de o Espírito libertar de forças destruidoras internas, liberta

do mundo exterior, dos princípios, regras, normas que desde sempre envolvem a relação entre o homem e o mundo dentro de limites estreitos. O Espírito torna a pessoa livre de si mesma e livre das realidades exteriores. (COMBLIN, 2009, p. 75).

A regra, segundo Comblin, para se manter livre é submeter-se ao discernimento do Espírito para escolher o que edifica e verificar as possibilidades mais convenientes dentro da responsabilidade da livre escolha, lembrando que este discernimento vai na contramão das convenções dogmáticas constituídas, pois vão além de simples obrigações, deveres e moralismos, levando em conta a promoção da vida em todas as suas nuances.

Pessoas que vêm de um ambiente opressivo experimentam, no consolo do Espírito, um profundo júbilo, já que este é “experimentado de uma maneira muito comovente e consoladora que leva à oração, aos suspiros e às queixas diante de Deus”, produzindo esperança e fé para enfrentarem situações adversas. “Crer desperta confiança em possibilidades ainda não realizadas no homem, na própria pessoa e nos outros.” (MOLTMANN, 2010, p. 116). É neste anseio por Deus na solução de dificuldade que “esconde-se a força de atração que Deus exerce sobre os homens.” (MOLTMANN, 2010, p. 80-81).

Na efusão do Espírito, o pentecostal experimenta a liberdade que ele não encontra no sistema econômico opressivo²⁰⁶ e excludente²⁰⁷, ultrapassando os “limites da realidade dada e determinada pelo passado” e busca as “possibilidades de vida que não se realizaram.” (MOLTMANN, 2010, p. 116).

O coração se alarga. As metas da esperança da própria vida e as próprias expectativas de vida se fundem nas promessas de Deus de uma nova criação de todas as coisas. A própria vida finita e limitada recebe daí um significado infinito. A *profundeza transcendente* do Espírito de Deus e a

²⁰⁶ “A moderna economia de escassez, a moderna ideologia do crescimento e a compulsão de expandir-se constituem pactos com a morte. São jogos fatais com o medo das pessoas. Especulam com a voracidade de viver e sugam tudo das pessoas.” (MOLTMANN, 2002, p. 111)

²⁰⁷ Segundo dados do IBGE 67,3% dos pentecostais recebem até 1 salário mínimo por mês e 28% de 1 a 3 salários mínimos. MENCHEN, Denise; BRISOLA, Fabio. População de baixa renda é maioria entre evangélicos. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/poder/2012/06/1112383-populacao-de-baixa-renda-e-maioria-entre-evangelicos.shtml>. Acesso em: 01 mar. 2014.

amplidão escatológica do Espírito da ressurreição fazem [...] experimentar a renovação e o renovar-nos caminha conosco. (MOLTMANN, 2010, p. 150).

Outra característica da experiência é a alegria, pois o indivíduo experimenta regeneração da vida, libertando-se “da violência e da culpa, das faltas e ofensas, e enfim das sombras da morte.” Começa a “amar a vida” com o amor de Deus. Logo, “respira de alívio, passa a viver de cabeça erguida e andar ereto, e é tomada por uma indescritível alegria.” (MOLTMANN, 2010, p. 149).

Todas as experiências anteriormente relatadas fazem parte das “experiências do Espírito Santo”, porque nelas se descobre uma “profundidade transcendente”, sendo o indivíduo “possuído de esperança” e começa a ver “possibilidades ilimitadas” diante de si. “O espírito de Cristo é nossa força vital imanente, o espírito de Deus é nosso espaço vital transcendente.” (MOLTMANN, 2010, p. 150-173).

2 O DESLUMBRAMENTO HUMANO DIANTE DA REVELAÇÃO

O êxtase²⁰⁸ experimentado diante da revelação é descrito como momentos de libertação, cura e transformação de estruturas emocionais, algumas também físicas, que traziam perturbações e incômodos ao converso. Novas perspectivas de vida cheias de esperança e realizações agora governam a tomada de decisões e a organização da vida, a partir de então o indivíduo se afirma e se constitui como sujeito e construtor de seu destino.

A primeira experiência que os homens fazem de Deus [...], é a experiência de imensa libertação para a vida. Aqueles que são chamados pela palavra de Deus e de quem o Espírito de Deus toma posse experimentam libertações em diferentes domínios da vida. Interiormente a sua energia vital se liberta dos bloqueios da culpa e da melancolia da morte, exteriormente quebram-se os grilhões das opressões econômicas, políticas e culturais. Interiormente surge uma nova afirmação da vida, exteriormente novos espaços vitais são abertos. (MOLTMANN, 2010, p. 101).

A experiência no Espírito causa um deslumbramento inexplicável e se “exteriorizam não apenas nas palavras da linguagem, mas são tão variadas como é a própria realidade sensível” (MOLTMANN, 2010, p. 15), que faz o indivíduo abandonar velhos hábitos e vícios enraizados ao longo de sua vida, comprometendo-se a seguir um novo jeito de ser que muitas vezes exige mudanças de rotina, concepções mentais,

²⁰⁸ “Percepção do presente que é tão intensa a ponto de interromper o curso do tempo e suspender a transitoriedade. [...] Momento em que a vida é experimentada com tamanha intensidade. É uma percepção momentânea da eternidade, não uma percepção duradoura. [...] Percebemos estes êxtases excepcionais da vida com todos os sentidos, e no entanto eles ultrapassam as percepções sensíveis.” (MOLTMANN, 2010, p. 281).

organizações sociais e sacrifícios de obediência a uma estrutura eclesial estabelecida. O afeta de tal maneira, que está disposto até mesmo a submeter seus recursos financeiros. Instala-se no indivíduo um amor que poderá ser canalizado em qualquer direção. No pentecostalismo clássico ele é canalizado, especialmente para evangelizar e fazer novos prosélitos. Nada é muito diante do deslumbramento causado pela habitação do Espírito e a certeza de que pertence à comunidade do Espírito. Essa proximidade de Deus expulsa o desprezo pela vida e permite a retomada do amor a ela. (MOLTMANN, 2010, p. 88).

O deslumbramento não pode ser medido apenas no sentido intelectual, essa é uma tendência ocidental e masculina, pois a maioria das experiências humanas são percebidas pelos sentidos e penetram camadas inconscientes da alma, apenas pequena parte torna-se atividade reflexiva e interpretativa. Existem forças elementares da vida como amor e morte que são impossíveis de serem dominadas, assim também o é com as experiências do Espírito, elas simplesmente são avassaladoras. (MOLTMANN, 2010, p. 15, 30-32)

Segundo Moltmann, muita riqueza e plenitude da vida é reprimida pela racionalidade exacerbada, tornando a vida deserta e árida (MOLTMANN, 2010, p. 40-41). Não significa que o Espírito que gera vida age de forma irracional, apenas que sua forma de atuação passa também por percepções e sentidos que escapam à lógica racional, podendo se tornar irreverente e imprevisível. “Os conceitos criam ídolos, só o maravilhar-se e o espanto conseguem compreender alguma coisa”, disse Gregório de Nissa. Embora não signifique qualquer “limitação de conhecimento e nenhuma pobreza de pensamento, significa antes libertar o conhecimento na “amplidão” do Espírito de Deus, “que perscruta também as profundezas da divindade” e representa uma imensa riqueza de pensamentos.” (MOLTMANN, 2010, p. 78).

A incompreensão de algumas dimensões mais profundas do ser humano talvez seja o motivo pelo qual, uma das coisas menos compreendidas no pentecostalismo, seja o falar em línguas, pois essa linguagem ultrapassa o inteligível, quando se é tomado pelo impulso intenso do Espírito que “ultrapassa as possibilidades meramente humanas.” (MOLTMANN, 2010, p. 178). Além do falar em línguas, outras expressões profundas podem ser experimentadas, como profecias, louvor, adoração, riso e oração, na maioria como fruto de expressões espontâneas repletas de intensa alegria e paz. A maioria das manifestações são pessoais, no entanto, ao serem feitas na comunidade, arrastam consigo todos os presentes para a mesma experiência. Portanto o Espírito se revela individualmente não somente com o objetivo de edificar e construir a comunidade, mas também de mostrar sinais exteriores da chegada da vida eterna como triunfo sobre a morte. (COMBLIN, 2002, p. 112).

3 A CONSTRUÇÃO DA COMUNIDADE DO ESPÍRITO

A transformação individual anteriormente descrita se estabelece em contato com a comunidade, pois é nela que acontece o apoio necessário para manter as decisões anteriormente descritas. É na comunidade que se sente aceito e amado e encontra lugar para expressar as dores decorrentes das novas decisões tomadas e estabelece sua nova identidade, permitindo-se sonhar com perspectivas antes nunca possíveis. Pode servir à

comunidade com seus dons e talentos agora canalizados de forma a não apenas ser útil em seu trabalho secular, mas também no Reino de Deus.

A experiência do Espírito proporciona liberdade interior, mesmo permanecendo em situações adversas, pois na comunidade se é respeitado e reconhecido pelos outros em reciprocidade.

Torno-me verdadeiramente livre quando abro minha vida aos outros e a compartilho com eles, e quando outros abrem sua vida para mim e compartilham-na comigo. Então o outro deixa de ser a barreira e passa a ser o complemento de minha liberdade. [...] Na mútua participação na vida os indivíduos se tornam livres para além dos limites de sua individualidade. [...] Nós o chamamos amor ou solidariedade. Nele experimentamos a união dos indivíduos isolados. Nele experimentamos a união das coisas que a violência separou. (MOLTMANN, 2010, p. 118).

Nessa abordagem não foram levados em conta os desvios e equívocos ocasionados por uma eclesiologia distorcida e comprometida em cooptar indivíduos a causas escusas e interesses individualistas, pois às vezes liberdade em comunidade é erroneamente interpretada como domínio. O domínio gera alienação, mas quando se experimenta a liberdade do Espírito cria-se a comunhão, pois torna a ser uma coisa só uns com os outros. (MOLTMANN, 2010, p. 118).

Liberdade como domínio destrói a vida. O domínio não manifesta a verdade da liberdade, mas sua “mentira”. A verdade da liberdade humana está no amor que quer a vida. É o amor que leva a comunidades desimpedidas, solidárias e abertas. Só a liberdade como comunhão está em condições de curar as feridas que foram e que continuam a ser provocadas pela liberdade como domínio. (MOLTMANN, 2010, p. 119).

É tão somente a ação do Espírito na constituição da comunidade que opera as obras anteriormente relatadas, apesar das ambiguidades humanas. Assim sendo a experiência de Deus se dá na “autoexperiência pessoal de comunhão” e na “autoexperiência social”, porque não pode haver encontro pessoal com Deus se este não for igualmente experimentado em comunidade. (MOLTMANN, 2010, p. 97).

O que antes era sinônimo de pobreza, desprezo e opressão, na comunhão é enriquecido com a presença de irmãos e amigos, pois nela existem condições de ajuda recíproca, vencendo assim o individualismo, o isolamento e a ganância.

4 O AGIR CUIDADOSO PROPORCIONADO PELO ESPÍRITO

Uma das áreas deficientes do pentecostalismo é a falta de uma visão holística do agir do Espírito, a sua falta produz fuga e alienação de realidades importantes da

vida. Tem-se confundido que o Espírito serve apenas à organização individual e construção comunitária, faltando um olhar mais atento à natureza, ao envolvimento político, às políticas públicas, à promoção de justiça social e a outras multiformes maneiras do Espírito agir no mundo.

A negligência com a natureza é consequência da ideia da iminência da volta de Cristo²⁰⁹. Como este mundo seria entregue à própria sorte com a saída dos crentes se desencadearia uma série de cataclismos de proporções dantescas e destruidoras, assim, a terra não precisa de cuidados.

O envolvimento político teve início de forma institucionalizada com a bancada constituinte em 1988. No entanto, esse envolvimento levou em conta, quase exclusivamente, um compromisso com a liberdade religiosa. Até hoje as propostas deste segmento evangélico na política se resumem, na maioria dos casos, a defesa da família e conservação da moral; todavia, lhe faltam propostas de envolvimento efetivo em políticas públicas e de promoção de justiça social. Dessa forma, assume uma atitude defensiva de seus interesses e combativa ao interesse de outros segmentos.

Experiência pentecostal [...] sem o seguimento pessoal e político de Jesus passam a ser uma coisa espiritualista e ilusória. O seguimento pessoal e político de Jesus sem a espiritualidade que “bebe do próprio poço” (G. Gutiérrez) torna-se legalista e rigorista. (MOLTMANN, 2010, p. 121).

Porém, há de se destacar importantes trabalhos sociais desenvolvidos dentro do pentecostalismo com comunidades terapêuticas para dependentes químicos, abrigos para crianças em situação de vulnerabilidade social, atendimento às pessoas de baixa renda com distribuição de itens de necessidades básicas e instituição de estabelecimentos de educação nos mais variados níveis. Todavia, são iniciativas incipientes diante da capacidade laborativa e organizacional desse segmento, bem como diante das necessidades.

Neste sentido, Moltmann questiona a fraca presença dos pentecostais no dia a dia do mundo,

no movimento pacifista, nos movimentos libertadores, no movimento ecológico. [...] Se os carismas são dados não para que se fuja da realidade deste mundo para um mundo de sonhos religiosos, e sim para testemunhar a soberania libertadora de Cristo nos conflitos deste mundo, então o “movimento carismático” não pode transformar-se numa religião despolitizada, e muito menos despolitizante. (MOLTMANN, 2010, p. 179).

A limitação da atuação do Espírito apenas aos dons carismáticos, torna o Reino de Deus limitado, pois impossibilita sua manifestação de forma mais concreta no mundo através da comunidade do Espírito. O Reino quer se estabelecer criando vida onde há

²⁰⁹ Seria o arrebatamento da igreja, momento em que Cristo vem à terra levar para si aqueles que o aceitaram como salvador.

sinais de morte, esperança onde se instalou a resignação, dignidade onde há vilipêndio, justiça onde impera a falta de escolhas, libertação onde domina a opressão, perdão onde existe culpa e amor onde há alienação e ódio.

O amor de Deus manifesto através da ação do Espírito, desperta forças que antes não havia e leva a comunidade a “*consolar* os tristes, *curar* os doentes e *sanar* as recordações, *acolher* estranhos e *perdoar* pecados, ou seja, *salvar* dos poderes da destruição a vida ameaçada e prejudicada.” Tal amor é “incomensuravelmente superior às decepções e mágoas que restringem e oprimem nosso amor à vida.” (MOLTMANN, 2002, p. 29,38).

CONCLUSÃO

O pentecostalismo no Brasil, embora sofra influências de vários segmentos da sociedade, especialmente do neopentecostalismo, consegue manter uma linha doutrinária que enfatiza o agir do Espírito, ou seja, continua sendo uma igreja do Espírito, embora necessite ser melhor organizado sistematicamente e metodologicamente, conquanto a imprevisibilidade do Espírito jamais poderá ser totalmente compreendida e explicada, caso contrário deixará de ser mistério.

Assim sendo, a teologia pentecostal aproxima-se mais de uma teologia liberal do que ortodoxa, pois como ainda não conseguiu produzir obras literárias que cristalizem sua pneumatologia, permite que esta seja volátil, oral e suscetível a desvirtuamentos doutrinários. No entanto, deve-se reconhecer que a teologia exclusivamente racional e sistemática não consegue desincumbir-se dessa tarefa sem concomitantemente, reconhecer o deslumbramento emocional com suas muitas realidades subjetivas e sem o auxílio de teologias narrativas que deem conta deste fenômeno experiencial.

A experiência pessoal do Espírito de Deus, que quando é verdadeira produz impactos indelévels em qualquer indivíduo, sempre deverá levá-lo a agir em prol da coletividade, pois assim como este está em sintonia com a trindade e nela forma uma perfeita harmonia em reciprocidade, assim também a manifestação desse Espírito construirá uma comunidade com indivíduos que servem uns aos outros e projetam sinais do Reino de Deus através do serviço em amor.

Referências bibliográficas

BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade Líquida*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (Orgs.). *Domínios da história: Ensaios de teoria e metodologia*. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

COMBLIN, José. *O Espírito Santo no mundo*. São Paulo: Paulus, 2009.

MENCHEN, Denise; BRISOLA, Fabio. *População de baixa renda é maioria entre evangélicos*. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/poder/2012/06/1112383-populacao-de-baixa-renda-e-maioria-entre-evangelicos.shtml>. Acesso em: 01 mar. 2014.

MOLTMANN, Jürgen. *O Espírito da vida: uma pneumatologia integral*. 2. ed. Petrópolis, Vozes, 2010.

_____. *A fonte da vida: o Espírito Santo e a teologia da vida*. São Paulo: Loyola, 2002.

POMMERENING, Claiton Ivan. Pentecostalismo líquido: fluidez teológica entre os pentecostalismos. *Azusa Revista de Estudo Pentecostais*, Joinville, Refidim, v. IV, nº 1, jan. 2013.

A ORGANIZAÇÃO DE IGREJAS ASSEMBLEIANAS NA NORTE DO TOCANTINS

Vasni de Almeida – UFT (vasnialmeida@uft.edu.br)

Maiza Pereira Lôbo – UFT, bolsista PIBIC/CNPq (maizalobo_26@hotmail.com)

Resumo

Nesse estudo pretendemos sinalizar para os aspectos históricos de implantação e consolidação de igrejas assembleianas no norte do estado do Tocantins. Propomos apontar a diversidade de práticas e estratégias para a formação de igrejas, os discursos que embasam as práticas missionárias pentecostais, as doutrinas e as bases bíblicas que legitimam as ações de fiéis para a configuração de um dos ramos pentecostais de maior visibilidade no estado do Tocantins. Sinalizaremos ainda para os discursos políticos das lideranças assembleianas sobre a criação do estado do Tocantins, fato ocorrido em outubro de 1988. O estudo assume a abordagem histórica e cultural numa interface com a política, pois se trata de conhecer a organização de um grupo religioso na sua interação com o poder político da região.

Nosso propósito aqui é apontar para a configuração da Igreja Assembleia de Deus no norte do estado do Tocantins. Essa configuração passa pela compreensão do lugar social ocupado pelos pentecostais no campo protestante brasileiro, o que demanda conhecer o diferencial dessa igreja em relação às igrejas protestantes tradicionais. Essa diferenciação está posta logo no início da sua formação. Passa também por conhecer os esforços que seus membros fizeram, ao longo de mais de cem anos, para que ela se tornasse, logo na primeira década do século XXI, a maior igreja do protestantismo brasileiro. Ao verificar a organização da Assembleia de Deus no estado do Tocantins, percebemos que no processo de implantação e consolidação sua identidade foi sendo constituída, ora no conflito com grupos religiosos de matrizes teológicas diferentes, ora nos próprios conflitos internos que a igreja enfrenta.

Diferenciando o protestantismo brasileiro

O Censo de 2010 aponta que os evangélicos somam 42.275.440 membros no Brasil. No estado do Tocantins são 318.776 e no município de Araguaína 36.308. O instituto divide esse grupo em três categorias: evangélicos pentecostais, evangélicos de missão e evangélicos pentecostais não determinados. De acordo com o IBGE, 60% dos mais de quarenta e dois milhões de evangélicos brasileiros pertencem à categoria de pentecostais, 18,5% pertencem aos de missão e os não determinados chegam a 21,8% (IBGE, 2010).

Com algumas diferenças pouco expressivas os estudos sobre o protestantismo brasileiro apontam para duas categorias dentro desse campo. Na primeira estão os tradicionais, assim chamados por estarem vinculados às reformas religiosas instauradas por Martinho Lutero, João Calvino e Zwinglio, no século XVI. Entre esses estão os luteranos, anglicanos, episcopais, presbiterianos, batistas, metodistas e congregacionais. Esse grupo se subdivide entre os protestantes de imigração e os de missão. Os de imigração são integrados por luteranos e anglicanos. Recebem esse nome porque seu processo de instalação e organização no Brasil se deu pela necessidade de prestar serviços religiosos aos imigrantes alemães do sul e sudeste, bem como de ingleses que se instalaram no sudeste e nordeste do País, na primeira metade do século XIX. Não organizaram igrejas e escolas para desencadear um processo de conversão entre brasileiros, mas para atender as famílias de imigrantes que reclamavam a ausência de

clérigos e educadores para a execução de serviços como batismos, casamentos, ofícios fúnebres, catequização e alfabetização. Já o protestantismo de missão é composto por presbiterianos, congregacionais, metodistas e batistas. Diferentemente dos luteranos e anglicanos, essas denominações vieram para o Brasil na segunda metade do século XIX para exercer atividades missionárias de conversão de brasileiros, ou seja, encetaram atividades para conseguir adeptos entre os cristãos católicos e entre os indígenas e negros escravizados. É MENDONÇA (1990), quem utiliza a terminologia “protestantismo de missão” para agrupar essas igrejas. Para o autor, são igrejas de missão porque suas origens e expansão na sociedade brasileira estão diretamente ligadas aos empreendimentos missionários das igrejas protestantes na América Latina no século XIX (1990, p. 31).

Na segunda categoria estão os pentecostais, composto por igrejas que se desvincularam das denominações do campo tradicional, seja nos Estados Unidos, seja no Brasil, ao longo do século XX. São chamadas de pentecostais porque assumem o batismo nas “águas” e no “Espírito Santo”, o que capacita seus membros a exercerem a glossolalia, o que quer dizer “falar em língua estranha”. Além do mais, seus cultos assumem maior expressão de emotividade, distante da liturgia racionalizada das igrejas tradicionais. A base bíblica e teológica para esse procedimento religioso se encontra no Novo Testamento da Bíblia Sagrada, mais precisamente no livro de Atos, capítulo 2, versículos 3 e 4 (BÍBLIA SAGRADA, 2000).

O pentecostalismo brasileiro, por seu lado, subdivide-se entre os pentecostais clássicos e os neopentecostais. No pentecostalismo clássico as principais igrejas são Congregação Cristã do Brasil, Assembleia de Deus, Quadrangular, Brasil Para Cristo e Avivamento Bíblico. No campo comportamental, ainda que no século XXI esteja em curso uma visível relativização, essas igrejas assumem a rigidez nos “hábitos e costumes”, ou seja, praticam o ascetismo, orientando seus membros a se afastarem dos prazeres considerados mundanos. Nas igrejas organizadas em bairros periféricos ainda é muito comum os fieis trajando vestimentas discretas, com poucos adereços. Entre as mulheres a orientação nesse quesito ainda é a modéstia.

Já o neopentecostalismo é composto por igrejas que se desvincularam das igrejas tradicionais e pentecostais clássicas a partir da década de 1960. Estão nesse grupo as igrejas Deus é Amor, Igreja da Graça, Universal do Reino de Deus, Internacional do Reino de Deus, Igreja Mundial do Poder de Deus, bem como outras menores. O nome neopentecostal vem da ideia de que essas igrejas romperam com alguns ordenamentos, ritos e doutrinas dos grupos tradicionais e pentecostais. Entre as características que diferenciam os neopentecostais estão a pouca atenção dada à jurisdição sobre o controle de entrada e saída da membresia, ao sistema de catequese e à educação escolar. Valorizam a prática e o discurso do “milagre”, se apropriam de discursos de religiões afro-brasileiras para se aproximar da linguagem religiosa popular. “Descarrego”, “amarrado”, “dominado”, são algumas expressões tomadas emprestadas das religiões de matriz africana, além de algumas expressões típicas do catolicismo popular, como “água-santa”. Todavia, o que mais diferencia os neopentecostais em relação aos demais grupos do protestantismo é sua agressiva utilização dos meios de comunicação como forma de conseguir adeptos. Os programas televisivos de igrejas neopentecostais ocupam boa parte dos horários da madrugada das redes de televisão aberta no Brasil. Nesses programas exploram as curas, os milagres e promovem sessões de autoajuda, no sentido de atender principalmente a classe média brasileira. No que se refere à conduta, relativizam, em muito os códigos éticos e comportamentais dos fieis.

Origens do pentecostalismo brasileiro

O movimento pentecostal, segundo Duncan Alexander Reily, pode ser considerado como herdeiro do conceito de perfeição cristã, desenvolvido por John Wesley, fundador do metodismo, no século XVIII. A especificidade desse movimento, o que lhe dá a natureza religiosa tal como a conhecemos no século XXI, tem início na Escola Bíblica de Topeka, no estado do Kansas, nos Estados Unidos. Reily assim produziu a narrativa explicativa desse surgimento:

Nessa escola, Charles Pahrham defendia a ideia de que o falar em línguas era um dos sinais que acompanhavam o Batismo no Espírito Santo. Um discípulo de Parham, o pregador negro W. J. Seymour foi convidado para pregar na Igreja de tipo holiness da evangelista negra Nelly Terry, em Los Angeles, Califórnia. Pregando sobre At 2.4, Seymour declarou que Deus tem uma terceira benção além da santificação, a saber, o Batismo no Espírito Santo, acompanhado do falar em línguas. Nelly Terry, escandalizada, expulsou-o da sua Igreja! Seymour, porém, promoveu reuniões em outras partes da cidade e no dia 6 de abril de 1906 em uma reunião de oração à rua Azuza, n. 312, um menino de oito anos falou em línguas, seguido de outras pessoas. Foi o início formal do movimento pentecostal (1993, p. 367).

Ainda que discordando de alguns pontos específicos defendidos por Seymour acerca da santificação, justificação e Batismo no Espírito Santo, W.H. Durham, pastor de uma Igreja Batista de Chicago, aderiu à experiência de falar em “língua estranha”, o que muito colaborou para a difusão da nova prática religiosa no campo protestante. Os fieis de diversas igrejas dessa nova expressão de religiosidade, ainda que evitassem, nesse período inicial, formar uma nova denominação, passaram a ser chamados de membros da Igreja de Deus. De acordo com REILY (1993, p. 376), aos poucos a designação de Assembleia de Deus se popularizou. É desse ambiente de inovação teológica, se não original, porém com a sistematização do conceito de santificação como regra de fé e doutrina, que o pentecostalismo saiu de Chicago, nos Estados Unidos, para o Brasil. Duas igrejas são emblemáticas desse movimento missionário pentecostal no Brasil: a Igreja Congregação Cristã no Brasil e a Igreja Assembleia de Deus.

A Igreja Congregação Cristã no Brasil foi fundada por Luigi Francescon, um protestante italiano que migrou para os Estados Unidos em 1890, filiando-se à Igreja Presbiteriana de Chicago, berço do movimento pentecostal, como indicamos. Nessa cidade, conheceu e recebeu influências teológicas de W.H. Durham, pastor da Igreja Batista. Não demorou a assumir o Batismo no Espírito Santo e o consequente “dom de línguas”. Imbuído de fervor religioso, pregava em várias cidades dos Estados Unidos, entre elas Los Angeles e Nova York.

Em 1909, acompanhado de Giacomino Lombardi e Lucio Menna, Luigi Francescon parte de Chicago para Buenos Aires, Argentina, com a ideia de espriar a mensagem pentecostal na América Latina. Em março de 1910, deixa Buenos Aires

rumo a São Paulo, Brasil, cidade em que entra em contato com imigrantes italianos que frequentavam igrejas protestantes tradicionais. Depois de realizar algumas reuniões de oração em São Paulo, parte para a cidade de Santo Antônio da Platina, Paraná, onde, com a ajuda de imigrantes italianos, funda a primeira Igreja Congregação Cristã no Brasil (REILY, 1993, p. 369-373). Esse nome não foi dado à igreja organizada por Francescon no seu início. Somente na década de 1930 foi registrado o nome definitivo da denominação.

Francescon retornou a São Paulo ainda em 1910, onde insistiu na organização da igreja. Émile Léonard indica que os fieis arregimentados por ele, muito provavelmente, tenham saído dentre os católicos, presbiterianos e metodistas. É esse autor quem construiu uma das definições sociológicas mais clássicas sobre o pentecostalismo brasileiro em seus momentos iniciais:

Em todos os lugares onde aparece, o pentecostalismo apresenta-se como a forma “proletária” do protestantismo. Ao lado de comunidades e denominações mais antigas, aburguesadas ou em vias de aburguesamento, ele espanta por seu caráter muito mais popular. Esse caráter é mantido pela persistência e o crescimento de suas conquistas entre as classes menos afortunadas. No Brasil, o fato que as Congregações têm seu centro mais poderoso no grande polo operário de Sorocaba tenderia a dar, ao observador, uma aparência de denominação obreira (LÉONARD, 1988, p. 80).

Com o termo “denominação obreira”, o autor está se referindo a uma igreja composta basicamente por operários. Léonard indica que essa é apenas uma tendência, já que essa denominação cresceu muito nas áreas rurais do interior brasileiro (Idem, p. 80). A compreensão de uma igreja que se constituiu entre as camadas de trabalhadores de baixa renda, elaborada por esse autor na década de 1950, incentivou pesquisas com essa perspectiva nas décadas de 1970 e 1980.

A Igreja Assembleia de Deus, no Brasil, foi fundada por Daniel Berg e Gunnar Vingren, ambos suecos e convertidos à Igreja Batista da Suécia. Em 1902, Daniel Berg imigrou para os Estados Unidos, o mesmo acontecendo com Gunnar Vingren, em 1903. Nessa época, os dois ainda não se conheciam. Em 1909, participando da Igreja Batista de Chicago, a mesma de W. H. Durham, sobre a qual nos referimos anteriormente, os dois se conheceram. Nesse mesmo ano, por meio da experiência em cultos pentecostais, receberam o “dom do Espírito Santo”.

Em 1910, obedecendo a uma “revelação” os dois partiram para a cidade de Belém do Pará, Brasil, onde passaram a frequentar a Igreja Batista. Duncan A. Reily afirma que suas “práticas pentecostais resultaram em dissensões, e depois de algum tempo Berg e Vingren foram convidados a se retirar; saíram, levando dezoito membros da Igreja Batista com eles” (REILY, 1993, p. 371-372). Em 1911, iniciaram a organização das Igrejas Assembleias de Deus, que de Belém se espalharam para o restante do País.

Para Bertone de Oliveira Sousa, os suecos Berg e Vingren continuaram no poder da Assembleia de Deus durante as décadas de 1930. Na década de 1940, quando a igreja brasileira consegue sua autonomia, a principal liderança passa a ser Samuel Nyström, também um sueco. Para o autor, esse missionário exercia forte controle hierárquico na igreja. Entre os anos 1930-1948, Nyström exerceu um poder centralizado, “alijou as mulheres das deliberações convencionais, reafirmou a ortodoxia, expandiu o credo, deu à instituição as feições teológicas que possui até hoje e foi praticamente o único tutor dos pastores quando não havia seminários (SOUSA, 2011, p. 58)”.

A mesma perspectiva de LÉONARD (1988) sobre a Igreja Congregação Cristã no Brasil – a de uma igreja detentora de um discurso simples, de crer na centralidade na bíblia, de exercer o transe e a emotividade, é verificada na Assembleia de Deus. Esses fatores permitiram conseguir sua membresia principalmente entre as camadas populares. As pesquisas sobre as Igrejas Assembleias de Deus, iniciadas na década de 1960, ainda são orientadas pelas perspectivas de Léonard. Vale lembrar que, no século XXI, essa denominação é composta de um emaranhado de tendências, ministérios e orientada por lideranças de diferentes concepções teológicas e políticas.

O pentecostalismo brasileiro é composto por dezenas de igrejas, entre as quais figura a Igreja Evangélica Pentecostal “Brasil Para Cristo”, fundada pelo missionário Manoel de Melo, ex-membro da Igreja Assembleia de Deus, em 1956. A Igreja do Evangelho Quadrangular, clássica no pentecostalismo brasileiro, foi fundada por Harold Willians, em 1951.

O pentecostalismo no Tocantins

As igrejas pentecostais começaram a se fixar no estado do antigo norte goiano, atual estado do Tocantins, na década de 1950. Por meio das estratégias características do protestantismo brasileiro, como os cultos domésticos, as escolas bíblicas dominicais, os cultos nas praças, a divulgação da Bíblia Sagrada, fincaram igrejas nos bairros de classe média das maiores cidades do antigo norte goiano, mas também estabeleceram inúmeras igrejas em bairros populares e nas zonas rurais. Os dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) indicam a liderança expressiva dos pentecostais em relação aos “evangélicos de missão”. É o que revela o quadro abaixo, retirados das amostragens do Censo de 2010.

População do Tocantins em 2013	1.478.164
Categorias do IBGE / 2010	Quantidade de membros
Evangélicos de missão	48.981
Luteranos, presbiterianos, metodistas, batistas, congregacionais, adventistas, outras	
Evangélicos pentecostais	223.503
Assembleia de Deus, Congregação Cristã do Brasil, Brasil Para Cristo, Quadrangular, Universal do Reino de Deus, Casa da	

Benção, Deus é Amor, Maranata, Nova Vida ²¹⁰	
Não determinadas	46.342
Total de Evangélicos	318.826

(<http://www.ibge.gov.br/estadosat/temas>. Acesso em 05/03/2014)

Em relação ao campo pentecostal, os dados do IBGE revelam o predomínio da Assembleia de Deus no estado do Tocantins.

Igrejas	Quantidade de membros
Assembleia de Deus	137.381
Congregação Cristã do Brasil	16.429
Quadrangular	12.874
Universal do Reino de Deus	11.218
Deus é Amor	8.079
Casa da Benção	2.503
Brasil Para Cristo	897
Maranata	802
Comunidade Evangélica	101
Não determinada	132
Outras	33.039
Total de membros de igrejas pentecostais no Tocantins	223.503

(<http://www.ibge.gov.br/estadosat/temas>. Acesso em 05/03/2014)

Quanto à cidade de Araguaína, cidade localizada no norte do Tocantins, os evangélicos estão assim representados:

População de Araguaína em 2013	164.093
--------------------------------	---------

²¹⁰ O IBGE não separa o pentecostalismo do neopentecostalismo.

Categorias e igrejas / IBGE/2010	Quantidade de membros
Evangélicos de missão Luteranos, presbiterianos, metodistas, batistas, congregacionais, adventistas, outras	6.319
Evangélicos pentecostais Assembleia de Deus, Congregação Cristã do Brasil, Brasil Para Cristo, Quadrangular, Universal do Reino de Deus, Casa da Bênção, Deus é Amor, Maranata, Nova Vida, outras	24.270
Não determinada	5.719
Total de evangélicos em Araguaína	36.308

(<http://cidades.ibge.gov.br>. Acesso em 05/03/2014).

Os assembleianos agregam perto da metade dos evangélicos na cidade, com 14.378 membros.

Os assembleianos no norte do Tocantins

Ainda em 1948 chegaram à região de Araguaína os primeiros assembleianos vindos de Tocantinópolis, frutos do processo de evangelização do pastor Aramando Chaves Cohen, contudo, foi somente em princípios da década de 1950, antes da emancipação política de Araguaína, quando está ainda se constituía enquanto distrito, que a Assembleia de Deus se organizou institucionalmente; com templo e constituição de membros dirigentes. No relato de 1948, Cohen nos informa que;

Logo cedo partimos para ‘Lontra’ (hoje Araguaína), um pequeno vilarejo no município de Tocantinópolis, que ficava localizado no meio da mata de coco babaçu, com um agrupamento de casas todas de palha de babaçu, paredes e coberturas, só com apenas duas pequenas ruas. Lá residiam o irmão Antônio Silveira com sua família e mais alguns novos convertidos que batizamos. Celebramos a Santa Ceia do Senhor, aos irmãos e pregamos com muito ardor a bendita Palavra de Deus. Muitos aceitaram a Jesus como Salvador (COHEN *Apud* SILVA, 2006, p. 48).

Nesta época, a região vivia um contexto político e social de completo esquecimento, pois, em que pese o desenvolvimento de Araguaína ter acontecido “nas décadas de 1970 e 1980, à época da organização da Igreja Assembleia de Deus na região, na década de 1950 vivenciava um contexto bem diferente (ARRUDA, 2011, p. 20)”. Foi assim que em 1952 os missionários vindos de Tocantinópolis, e alguns locais

se organizaram como integrantes da Assembleia de Deus ministério CIAD-SETA²¹¹ em Araguaína. O relato do pastor Francisco Bueno de Freitas ilustra o cenário encontrado por eles.

Lancei mão da obra sem levar em contas (sic) as dificuldades da igreja. A carência da igreja era muito grande, a organização muito fraca, as escritas da igreja eram feitas em cadernos escolares, não havia energia elétrica, não havia serviço de som, tínhamos de pregar de viva voz nossa oração eram (sic) feita por candieiro a gás ou a querosene (FREITAS *apud* FREITAS, 2008, p. 81).

Existia, segundo PEREIRA (2006), uma elite local constituída por fazendeiros, políticos e comerciantes locais, entretanto, a maior parcela da população era composta por profissionais liberais e trabalhadores assalariados, que trocavam sua força de trabalho, no campo ou na cidade, como forma de garantir a sobrevivência de sua família. Como é de tradição pentecostal, a membresia da Assembleia de Deus em Araguaína constituiu-se com pessoas simples que compunham os setores menos abastados da sociedade, afinal, “de caráter essencialmente proselitista, a erudição não era necessária para a compreensão de sua doutrina, favorecendo a identificação dos fundadores com os grupos mais pobres (SOUSA, 2011, p.50)”. De acordo com PEREIRA (2006);

Foi da massa de imigrantes nordestinos e de outras partes do Brasil, sejam empregados no campo ou na cidade e até mesmo os desempregados, que foi formado o grupo de fiéis da Assembleia de Deus do Ministério SETA na sua maioria composta por empregadas domésticas, lavradores, pedreiros, em suma pessoas simples e humildes que viram na religião uma esperança e uma saída para os problemas insolúveis em virtude da extrema pobreza (PEREIRA, 2006, p.38).

Isso em grande parte se deve ao fato de que ao chegarem aqui se depararam com uma Igreja Católica consolidada sob o comando dos dominicanos, os quais já haviam arrebanhado para sua fé grande parte dos moradores desta localidade. Deste modo, ao instalar-se em Araguaína, à igreja iniciou suas atividades com uma porcentagem pequena de fiéis, restringindo suas atividades a cultos domésticos e pequenas reuniões. Nesse sentido, de acordo com SILVA (2006), foi importante para a expansão evangelística da Assembleia de Deus, fazer uso de outros mecanismos e estratégias de crescimento. Por intermédio de suas lideranças, utilizou-se de cinco maneiras distintas de divulgação de suas crenças “entrega de panfletos e folhetos, evangelismo pessoal, cruzadas de evangelização, mídia e cultos na Igreja (SILVA, 2006, p. 49)”.

²¹¹ Conversão Interestadual das Assembleias de Deus - Serviço de Evangelização em Terras dos rios Tocantins e Araguaia.

Como dito anteriormente, a Assembleia de Deus ministério SETA instalou-se em Araguaína no início da década de 1950, trinta e nove anos após a fundação do primeiro templo em Belém do Pará em 1911. A vinda desses religiosos para essa região estava inserida no plano de expansão da denominação para outras partes do território brasileiro. De acordo com SOUSA (2011) “a partir da década de 1940, a Convenção decide incentivar seus missionários a pregar e abrir igrejas pelo interior do país (...), deveriam visar ao crescimento da obra, não colocando as dificuldades financeiras como obstáculos à expansão da igreja (SOUSA, 2011, p.58)”. Ainda conforme SOUSA (2011), a vinda do pastor Cohen para essa região foi parte da expansão para as regiões adjacentes aos rios Tocantins e Araguaia, organizada pela igreja de Belém em 1950. Foi a partir deste processo que chegaram aqui e se depararam com outra religiosidade e com hostilidades próprias da disputa por poder e territórios.

No entanto, a AD não só foi vítima de hostilidades, como também hostilizou. De acordo com PEREIRA (2006), quando a construção do templo da Assembleia de Deus estava em fase final, o Ministério Madureira²¹² implantou uma igreja nesta localidade, isso culminou o reafortamento de um cisma antigo entre SETA, grupo ligado a Convenção Geral da Assembleia de Deus, e o Ministério Madureira, grupo que divergia da forma administrativa da Convenção, e que acreditava ser a sua igreja a única AD verdadeiramente brasileira. O Ministério Madureira considerava as outras como ‘igrejas de missões’ devido à atuação dos missionários suecos (SOUSA, 2011). Essas desavenças administrativas acarretou a expulsão do Ministério Madureira da Convenção Geral, pois, a CGADB²¹³ mantinha o monopólio das convenções a ela filiadas, e proibia a essas instalarem-se onde já havia AD (SOUSA, 2011).

Por causa desse impedimento, a instalação de um templo da AD Madureira em Araguaína foi entendido como ofensa pelo ministério SETA e seus integrantes. O Ministério SETA iniciou uma verdadeira ofensiva contra seus oponentes, promovendo confrontos que perduraram por dois anos até a expulsão do ministério Madureira. O clima de tensão pode ser notado no relato do pastor Francisco Buenos de Freitas, que orgulhosamente informa que ‘com dois anos de luta, a convenção do ministério da Madureira mandou-me entregar o pastor rebelde com todos os crentes que o acompanhavam. Houve paz de Deus para a Assembleia de Deus de Araguaína (FREITAS apud PEREIRA, 2006, p. 41)’. Contudo, o embate entre esses ministérios não ficou restrito a esse episódio. A partir de 1966, o Ministério SETA estabelece o processo de consolidação da igreja no território de Araguaína, e com isso, novas formas de combate aos integrantes do ministério Madureira e a possível implantação de um novo templo.

Mas, ao contrário do que possamos imaginar, as cisões não se restringiram ao embate com o ministério Madureira. Embora compartilhando o mesmo sistema de crenças e símbolos, na inspiração da Bíblia Sagrada, salvação da alma, redenção eterna e na crença num único Deus manifesto na Trindade (Pai, filho e espírito Santo), as contendas internas afloram. Mesmo que o CIADSETA se oriente pelas regras da Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil, e, portanto pouco diferente de seus costumes, doutrinas e credo de fé, não é incomum algumas divergências entre os assembleianos.

²¹² A Assembleia de Deus de Madureira foi fundada em 1929 por Paulo Leivas Macalão. Inicialmente esteve ligada à Igreja Matriz de São Cristovão, liderada por Gunnar Vingren. Este qualificou Macalão de ‘independente’ porque batizava as pessoas sem lhe comunicar (SOUSA, 2011, p. 63).

²¹³ Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil.

Eles divergem, por exemplo, quanto ao modo apropriado de administrar a congregação, e isso, proporcionou consequências sérias no interior da instituição SETA. Como nos informa SILVA (2006), a organização administrativa da AD é um misto entre o sistema episcopal (administrado por um bispo, ou pastor), e o sistema congregacional (onde cada congregação local é independente e que possui autonomia para sua própria reflexão teológica e expansão missionária), havendo desavenças entre os membros que preferiam um a outro sistema. Essas discrepâncias não ficaram limitadas ao campo discursivo, chegando quase às vias de fato (ARRUDA, 2011). Em um dos episódios de confronto, tamanha foi a violência imposta que se tornou “necessária a intervenção da Polícia Militar, que consequentemente teve que conduzir várias pessoas à Delegacia de Polícia para registro de ocorrências. O conflito foi parar na justiça comum, que fez a divisão de bens e patrimônios do SETA, num clima de hostilidade e disputa ferrenha (ARRUDA, 2011, p. 24)”.

Foi desta cisão, em 2000, que originou a formação de dois ministérios independentes, um formado pelo Conselho das Assembleias de Deus do Estado do Tocantins (CADETINS), que mais tarde passou a ser nomeada como Evangélica Assembleia de Deus em Araguaína, TO (IEDA-TO), mas continua filiada a CADETINS, e o outro o Ministério Conversão Interestadual das Assembleias de Deus - Serviço de Evangelização em Terras dos rios Tocantins e Araguaia (CIADSETA). ARRUDA (2011), nos informa que o “SETA é conhecido como um ministério mais tradicional, avesso às mudanças doutrinárias e litúrgicas, já o CADETINS é tido como um ministério mais liberal, ou seja, agrega igrejas que inova suas liturgias, sem, contudo, abrir dos fundamentos básicos assembleianos (p.24)”.

Quanto à estrutura hierárquica adotada, não há grandes dissonâncias, os dois ministérios organizam-se verticalmente, tendo como ponto central a igreja-SEDE a partir da qual é deliberada questões tais como; congregações e pontos de pregação, assim, “cada ministério é constituído pela igreja-sede com seus respectivos filiados, congregações e pontos de pregação (SILVA, 2006, p.42)”. Os pastores e administradores são escolhidos através de um processo que tem como base a estrutura hierárquica e burocrática, “o primeiro ministro se reúne apresentando o nome daquela pessoa [que pretende pleitear o cargo de obreiro], após, o ministério vai deferir, ou não, o nome do pretendente (SILVA, 2007, p. 44)”. É importante frisar que esta é apenas uma das etapas pela qual os pretendentes a cargos de relevância passarão, existe todo um processo de análise dos textos sagrados para verificar a compatibilidade da pessoa para com o cargo.

Assim, na Assembleia de Deus não cabe às mulheres a composição de cargos de relevância no que tange a administração das congregações. Elas ficam relegadas as funções relativas à liderança dos “departamentos de juventude, líderes do círculo de oração (departamento de mulheres), além de acumularem as tarefas de professoras nas Escolas Bíblicas Dominicais (SILVA, 2006, p. 43)”. Na AD as mulheres não tem “poder de deliberação no tocante às questões de doutrina, ficando restritas apenas à condição de espectadoras como esposas de pastores. Desde o início de seu surgimento no Brasil, a estrutura de poder na AD foi predominantemente patriarcal (SOUZA, 2011, p.56)” Não percebemos nas denominações de cunho pentecostal, tais como a AD, os reflexos do alargamento da atuação feminina proporcionada pelo protestantismo

tradicional, embora as mulheres de algumas denominações do protestantismo tradicional, tais como batistas, não possam ocupar cargos de reverendas e diaconisas, elas formam um contingente significativo no que concerne aos cargos eclesiais e são “formadoras de opinião, por estarem diretamente ligadas aos processos de formação doutrinária de crianças, jovens e adolescentes e de outras mulheres (ALMEIDA, 2006, p.57)”. Por mais que a concepção protestante missionária em torno do gênero feminino não tenha mudado totalmente, abriu-se um leque de possibilidades às mulheres, mesmo, que os papéis dedicados a elas ainda sejam de natureza discreta e controlada. Mesmo com o controle imposto a participação efetiva das mulheres enquanto sujeitos, e não apenas espectadoras e reprodutoras das práticas, desde sua instalação até os dias atuais a AD passa por ondas significativas de crescimento.

SILVA (2006), afirma que “em 2000, a denominação contava com 22 congregações locais e aproximadamente 4.000 fiéis (membros e congregados). Até 2005, já somava 50 congregações e mais de 6.000 adeptos, conforme números passados pela própria denominação (2006, p. 49)”. Um aumento considerável de fiéis dentro da temporalidade de cinco anos. O que infelizmente não fica claro através das fontes analisadas por nós, é se esses números dizem respeito apenas ao ministério CIADSETA, ou os números se aplicam a todas as congregações fixadas no território de Araguaína. Dos 164.093 mil moradores residentes em Araguaína, no Censo de 2010, 24.270 se declaram evangélicos de denominações pentecostais, dentre esses, 14.378 se declararam membros da Assembleia de Deus²¹⁴.

Como instituição que está permanentemente em estado de crescimento; produtoras de símbolos e identidades, a AD corroborou para algumas modificações no território araguainense. Enquanto em outros locais suas ações são reconhecidas pelo cunho assistencialista, tal como explica SOUSA, (2011), que nos informa que em Imperatriz a Ieadí realiza distribuição de cestas, mutirão para construção de moradias, prestação de serviço: corte de cabelo, distribuição de roupas, remédios e serviços médicos, entre outros. Em Araguaína se destaca a atuação perante a educação com a criação da ASPA (Assistência Social Pentecostal de Araguaína) fundada em 1975, quando a região pertencia ao norte goiano, e vivia as margens do desenvolvimento verificado na parte sul do estado de Goiás. Nesse cenário, a educação escolar era algo escasso. A maioria das escolas em funcionamento no norte goiano foram organizadas por instituições religiosas, tais como os batistas que ocupavam um grande território nas regiões a margem dos rios Tocantins e Araguaia, e a Igreja Católica que há muito comandava instituições educacionais na região.

Fundada sob a administração do Pastor Francisco Bueno de Freitas, durante a segunda fase de consolidação da AD²¹⁵ em Araguaína, a ASPA pretendia “amparar

²¹⁴ Informações retiradas do site do IBGE, Censo Demográfico 2010 disponíveis no link: <http://www.cidades.ibge.gov.br/xtras/temas.php?lang=&codmun=170210&idtema=91&search=tocantins|araguaína|censo-demografico-2010:-resultados-da-amostra-religiao-> acessado dia 20 de fevereiro de 2014.

²¹⁵ A Primeira fase da AD em Araguaína vai de início da década de 5º até o ano de 1966, fase de grandes dificuldades e conflitos. Pouca expansão e reduzido número de fiéis e templos.

A segunda teve início em 1966 e marcou um momento mais próspero financeiramente, elevação no número de convertido, expansão da obra para povoados vizinhos e maior ênfase no combate contra rebeldes (ver PEREIRA, 2006).

crianças carentes, principalmente filhos da membresia da igreja (ARRUDA, 2011, p. 27)”. Atendia, por meio do convênio com o Projeto Cultural da Criança, com ajuda do financiamento da Visão Mundial, cerca de 300 crianças para as quais oferecia “alimentos, aulas, educação religiosa e outros cuidados especiais, como: tratamento médico e higiênico (Silva, 2008, p.84)”. Ainda de acordo com SILVA, (2008), “a nossa preocupação maior era ajudar os pais na educação dos filhos, preservar a fé cristã e tirá-los da rua e amenizar um pouco a situação alimentar na época era muito precária (p.84)”. A ASPA também auxiliou na implantação da Escola Batista Margarida Lemos Gonçalves em Araguaína, atualmente gerenciada pela Primeira Igreja Batista de Araguaína, ainda em 1995 e 1996, quando esperava autorização do governo do estado para iniciar o funcionamento, a escola esteve sob a jurisdição da ASPA. Atualmente, devido à expansão da educação escolar pública no Tocantins, a instituição já não conta com tanto prestígio, e funciona com um número reduzido de crianças, cerca de 140 distribuídas do 1ª à 7ª série dos anos iniciais.

Ao trabalhar a implantação da AD em Imperatriz, SOUSA, (2011), explica-nos que a AD é uma instituição construtora de identidade, e que essa construção se deu, e se dá, na relação estabelecida entre populações e temporalidades diferentes. Informa-nos, também, que esse processo está diretamente relacionado a situações de conflitos e perda de referências, afinal “a AD atuou como propagadora não apenas de uma nova religião, mas de referências de vida dos quais ela, como instituição, se tornou o suporte e a razão de ser (SOUSA, 2011, p.72)”. Podemos aplicar as considerações de SOUSA no que tange a AD em Araguaína, isso fica bem claro quanto à resposta dos assembleianos quando questionados sobre o porquê de pertencerem a tal denominação;

[Estamos na Assembleia de Deus] por crer que é a igreja que ainda mantém de pé os principais pontos doutrinários das sagradas escrituras, e que onde fui criado e aprendi a viver conforme os princípios cristãos. (...), o evangelho nos traz um brilho novo para nossa vida, o evangelho faz a transformação e a diferença, pois é o poder de Deus para a salvação (Silva, 2008, p.90).

Acreditamos que a construção de identidade está diretamente ligada ao processo discursivo, afinal, os discursos são construídos pela institucionalização de suas crenças e práticas, que, outorgadas pelo respaldo proporcionado por sua forma organizacional, construiu através do trabalho de seus membros a ideia de pertencimento e afinidades. O discurso, essa prática de linguagem que se movimenta e constrói símbolos²¹⁶, também altera realidades e forja identidades, afinal, “o trabalho simbólico do discurso está na base da produção da existência humana (ORLANDI, 2005, p.15)”, e isso podemos constatar no que diz respeito à formação religiosa dessas pessoas que acreditam ser a prática do evangelho o mecanismo ideal para “garantir a salvação, servir de exemplo para os que ainda não praticam, e por que o evangelho é a regra de fé e conduta de todos os evangélicos e além de desenvolver um papel muito importante nas áreas social, moral e ética (Silva, 2008, p.90)”.

²¹⁶ Entendemos discurso a partir da concepção de ORLANDI, Eni Puccinelli. Análise do discurso: princípios e procedimentos. 6 ed. Fontes: São Paulo, 2005.

Referências Bibliográficas

ALMEIDA, Bianca Daéb's Seixas. *Uma história das mulheres batistas soteropolitanas*. Dissertação. Salvador: UFBA, 2006.

ARRUDA, Dionísio Pereira de. *Leituras históricas sobre o serviço de evangelização Tocantins/Araguaia (SETA) em Araguaína: conflitos e estratégias de interação social de uma igreja pentecostal Assembleia de Deus*. Monografia. Araguaína:UFT, 2011.

LÉONARD, Émile-G. *O iluminismo num protestantismo de constituição recente*. São Bernardo do Campo, SP: Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, 1988.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa, VELASQUES FILHO, Prócoro. *Introdução ao protestantismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1990.

ORLANDI, Eni Puccinelli. *Análise do discurso: princípios e procedimentos*. 6 ed. São Paulo: Fontes: 2005.

PEREIRA, Jerse Vidal. *O pentecostalismo em Araguaína: as estratégias de consolidação da Assembleia de Deus do Ministério SETA*. Monografia. Araguaína: UFT, 2006.

REILY, Duncan Alexander. *História documental do protestantismo no Brasil*. São Paulo: Aste, 1993.

SILVA, Diogo Pereira da. *Batizado nas águas e no Espírito Santo: inovações da Assembleia de Deus no campo protestante brasileiro*. Monografia. Araguaína: UFT, 2006.

SILVA, Hilário Fernandes da. *Assembleia de Deus no Estado do Tocantins: Um enfoque geográfico do movimento pentecostal tocantinense*. Monografia. Araguaína: UFT, 2008.

SOUSA, Bertone de Oliveira. *Uma perspectiva histórica sobre construções de identidades religiosas: a Assembleia de Deus em Imperatriz, MA*. Imperatriz: Ética, 2011.

<http://www.ibge.gov.br/estadosat/temas>. Acesso em 05/03/2014

<http://www.cidades.ibge.gov.br/xtras/temas.php?lang=&codmun=170210&idtema=91&search=tocantins|araguaina|censo-demografico-2010:-resultados-da-amostra-religiao->
acessado dia 20 de fevereiro de 2014.

A INFLUENCIA DO PENTECOSTALISMO NA VIDA RELIGIOSA RIBEIRINH

Liliane Costa de Oliveira - FBN/UFAM (lilioliveira123@yahoo.com.br)

Milena Sampaio Arruda – UFAM (msampaio81@yahoo.com.br)

Belmiro Medeiros da Costa Junior - Faculdade Boas Novas
(bel_miro_bel@hotmail.com)

Resumo

A história da ocupação recente da Amazônia está diretamente relacionada com o encontro de culturas religiosas sustentadas socialmente por mundos materiais e espirituais distintos definidores do *ethos* vivido. Cabe destacar o Pentecostalismo como um dos principais movimentos religiosos introduzido na região. É possível perceber a influência que a Igreja Pentecostal exerceu sobre a vida dos moradores locais. Neste sentido, este trabalho pretende mostrar como o Pentecostalismo é um movimento religioso intrínseco à vida da população que reside a área rural do Estado Amazonas. Trata-se de um estudo realizado na comunidade ribeirinha denominada Assembleia de Deus, localizada na região do Rio Negro. Nosso objetivo é mostrar como se configura o Pentecostalismo nessa comunidade e sua influencia na vida dos seus moradores. Evidenciando que este Movimento nessa localidade ainda está arraigado à tradição clássica pentecostal, mesmo com todas as mudanças que o mesmo tem sofrido no Estado. Destacaremos também que o processo de implantação da Igreja Assembleia de Deus está diretamente relacionado com a história da formação social da comunidade que leva o seu nome. Portanto, mostraremos que a vida religiosa dos ribeirinhos estudados, funciona como um dos mais importantes mecanismos de garantia do poder entre as famílias locais, na medida em que aglutina e domina a comunidade, constituindo-se em um poder simbólico.

Introdução

A Igreja Católica e demais Igrejas Protestantes Históricas já estavam consolidadas no campo religioso brasileiro quando a Igreja Assembléia de Deus surgiu no país. Trata-se de uma Igreja vinculada ao Movimento Religioso Pentecostal. A fundação desta Igreja repercutiu profundamente, principalmente na região Amazônica.

Segundo Alencar (2000, p. 11) a Igreja Assembléia de Deus cresceu como um novo segmento religioso sem nunca ter tido um órgão nacional de estratégia, mas alcançou o país em vinte anos; nunca teve organização, mas é a maior igreja evangélica do país; soma-se a isso o fato de não ser composta por teólogos e/ou eruditos, o que não impediu seu crescimento; no período de sua fundação, não havia nenhuma escola de formação de pastores, mas se desenvolveu mais que qualquer outra.

Observa-se, que essa Igreja tem influenciado o processo de formação de novas comunidades rurais no Amazonas, reproduzindo novas práticas de evangelização e colonização. Evangelização direcionada, como enfatiza Alencar (2000, p. 11) para as classes mais “simples”, como os ribeirinhos. Estes grupos sociais foram alcançados através de pastores, missionários e adeptos que dedicaram suas vidas para a expansão da Igreja Assembléia de Deus em todo o Estado.

Seu crescimento no Amazonas coincide com a própria expansão demográfica das cidades e com o surgimento de novas comunidades rurais ao longo dos rios amazonenses. Um exemplo de como essa forma de religiosidade vem se expandindo é a sua influência na fundação e organização da comunidade Assembléia de Deus em Jaiteua de Cima, localidade situado às margens do Lago Grande, no Município de

Manacapuru²¹⁷ (AM). Nessa localidade se concentram quatro comunidades: Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, Assembléia de Deus, Santa Izabel e Assembléia de Deus Tradicional, que convivem num espaço geográfico muito próximo uma das outras. No entanto, somente a comunidade Assembléia de Deus foi selecionada para este estudo por duas razões: primeiro por que a história de sua organização está arraigado ao Movimento Religioso Pentecostal; em segundo por ser a segunda e maior comunidade organizada em Jaiteua de Cima.

Portanto, nosso objetivo é mostrar como se configura o Pentecostalismo nessa comunidade e sua influencia na vida dos seus moradores. Evidenciando que este Movimento nessa localidade ainda está arraigado à tradição clássica pentecostal, mesmo com todas as mudanças que o mesmo tem sofrido no Estado. Destacaremos também que o processo de implantação da Igreja Assembleia de Deus está diretamente relacionado com a história da formação social da comunidade que leva o seu nome. Mostraremos também que a vida religiosa dos ribeirinhos estudados, funciona como um dos mais importantes mecanismos de garantia do poder entre as famílias locais, na medida em que aglutina e domina a comunidade, constituindo-se em um poder simbólico.

A Igreja Evangélica Assembléia de Deus na organização social da Comunidade Assembléia de Deus

A vida religiosa da população que vive na Amazônia está fundamentada em certo tipo de religiosidade que mistura tradições indígenas, europeias, africanas e também americana. Os primeiros missionários protestantes que vieram para a Amazônia, os quais eram metodistas, julgavam ser povo de Deus para estabelecer o Cristianismo no mundo. As concepções da Missão Metodista na Amazônia se fundamenta na ideologia do “destino manifesto”, onde os Estados Unidos aparece como paradigma de uma sociedade perfeita, escolhida por Deus, com a importante missão de levar ao mundo o seu modo de vida (OLIVEIRA, 2010 p. 38; VILHENA, 2008, p. 36). Outra influência religiosa americana é o Pentecostalismo, o qual surgiu em Los Angeles no início do século XX; o viés pentecostal negro norte-americano foi trazido para a Amazônia pelos missionários suecos Daniel Berg e Gunnar Vingren, de tradição batista, os quais conheceram esse Movimento Religioso quando foram morar nos Estados Unidos (ALENCAR, 2000, p. 39).

Mas, é importante frisar que o Pentecostalismo, proveniente dos Estados Unidos não pode ser igualado ao Pentecostalismo Brasileiro, pois este foi direcionado para atender uma nova e diferente demanda de pessoas. É a partir destas informações que afirmamos que a cultura americana tem sua parcela de contribuição na formação do campo religioso brasileiro.

A vida religiosa da população que habita a localidade Jaiteua de Cima é um universo de significados e práticas. Através da religião, os ribeirinhos constroem sua própria realidade, isto quer dizer que estes sujeitos não reproduziram simplesmente os costumes religiosos trazidos com a inserção da Igreja Cristã em sua sociedade, mas desenvolveram o seu próprio modo de serem católicos ou evangélicos. Neste sentido, a Igreja é um elemento de identificação, reconhecendo-os como católicos ou pentecostais tradicionais²¹⁸.

²¹⁷ O município é a 7ª Sub-Região do rio Negro, em uma área territorial de 7.602 km² no Estado do Amazonas. O acesso a Manacapuru pode ser por via rodovia, através da estrada Manuel Urbano AM-070 que liga o município à cidade de Manaus. O acesso pode ser feito também por via fluvial, pelo do rio Solimões.

²¹⁸ O termo Pentecostal tradicional ou clássico se refere às igrejas que iniciaram esse Movimento Religioso no Brasil (Congregação Cristã do Brasil, 1910; Igreja Evangélica Assembléia de Deus, 1911), conhecido também como “Pentecostalismo Clássico”, que abrange o período de 1910 a 1950.

A igreja funciona como um dos mais importantes mecanismos de dominação, na medida em que atrai as pessoas e domina suas vidas sem que percebam, constituindo-se no que Bourdieu (2009, p. 9-10) define por *poder simbólico*. A Igreja Evangélica é, com efeito, esse poder invisível, o qual só pôde ser exercido com a cumplicidade dos sujeitos, receptores dos novos elementos religiosos, trazidos por esta Igreja enquanto se estabelecia em Jaiteua de Cima. Desse modo, não podemos negar que essa Igreja foi relevante na organização desta localidade.

Isto está implícito no nome atribuído à comunidade selecionada para este estudo e nos comportamentos, em função da prática religiosa adotada pelos moradores. Em contrapartida outro aspecto analisado é o recorte religioso que o morador de Jaiteua de Cima dá à sua religiosidade que está fundamentada também no Pentecostalismo. Mas, de que forma esse segmento religioso se estabeleceu neste espaço, modificando a maneira como o ribeirinho se relacionava com o sagrado?

A “fé evangélica” chegou á Jaiteua de Cima a bordo de uma canoa – parafraseando a declaração abaixo. Vejamos a narrativa:

A gente tava aqui quando chegou um senhor bem idoso já, numa canoa bem grande, com uma toldazinha, tipo uma empanadazinha por cima daquela canoa, mas [era] uma canoa bem grande, alta e larga, tipo um batelãozinho. Ele, a mulher, uma filha e um filho, remando de voga, encostou aí no porto de casa, subiu, era um pastor [...]. Ele falou que andava evangelizando [...]. Nessa época a gente ainda não era evangélico, ele perguntou pra mamãe, pro papai se aceitavam [que ele dirigisse] um culto à noite [...] e aí a mamãe disse que sim. [...]. Foi o primeiro culto dirigido [...]. Colocamos banco [...], a mesa e a lamparina, e [o pastor] dirigiu o culto. Então, daí em diante o evangelho foi se expandindo aqui. Da minha família a primeira quem aceitou foi eu [...]. Até que graças a Deus foi passando de um pra outro. Aí começou crescer, fizemos uma igreja [...] a Assembléia de Deus (V. C., 55 anos, Jaiteua de Cima, 2010).

O Pentecostalismo foi incorporado pelos moradores de Jaiteua de Cima, influenciando em suas vivências e práticas, assumindo uma nova identidade de natureza religiosa, antes não existente em seu meio. As doutrinas, as práticas referentes a este segmento religioso foi vivido e propagado pela família do senhor Valdemar Custódio, antigo morador. O trabalho missionário entre parentes foi primordial para o crescimento da Igreja Assembléia de Deus na localidade.

Com a conversão da família do seu Valdemar e a inclusão de novos adeptos nesta perspectiva religiosa foi surgindo a necessidade de se construir um templo da referida Igreja, bem como a formação de uma nova comunidade, em função dos novos símbolos e costumes inseridos no cotidiano desses moradores, os quais deveriam conduzir a partir de então suas vidas de acordo com a “fé Pentecostal”.

Todavia, não foi tão fácil organizar a comunidade Assembléia de Deus. Os moradores que queriam estabelecer uma comunidade fundamentada nos princípios evangélicos, tiveram que enfrentar a resistência dos demais moradores (os católicos) que não concordavam com a criação de uma nova comunidade, uma vez que a comunidade Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, a primeira a ser organizada sob o

prisma do Catolicismo, talvez deixasse de ser o centro de referência junto a Prefeitura Municipal de Manacapuru/Am.

Seu Joel Batista, – antigo fazendeiro do local – ao tornar-se também evangélico, sabendo da necessidade de se ter imediatamente uma Igreja Pentecostal em Jaiteua de Cima, doou uma pequena parte de suas terras para a Igreja. O templo foi construído através dos recursos (ofertas e dízimos) e da força de trabalho dos moradores locais, cujo empreendimento contribuiu para a organização da comunidade Assembléia de Deus.

Para Durkheim (1996, p. 30) “uma igreja não é simplesmente uma confraria sacerdotal; é a comunidade moral formada por todos os crentes de uma mesma fé, tanto os fiéis como os sacerdotes”. É a comunidade moral que vai classificar o que é sagrado e profano, levando os adeptos da nova religião inserida na área de estudo a organizarem uma comunidade, onde pudessem seguir seus ritos e crenças, abandonando antigas atitudes consideradas agora como profanas.

Com a construção da congregação evangélica²¹⁹, os moradores, adeptos do Pentecostalismo se desmembraram da comunidade Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, dividindo o território em duas comunidades, com diferentes práticas religiosas. A luta entre católicos e evangélicos ressignificou o lugar com a criação da comunidade, Assembléia de Deus, bem como novas motivações religiosas.

Hoje a “comunidade pentecostal” está organizada através de 22 famílias aproximadamente, sendo que parte de seus moradores moram em flutuantes localizados nos furos e nos igarapés da localidade. Sua infraestrutura é composta de uma Associação Comunitária, onde os associados (moradores) contribuem com uma mensalidade de R\$ 2,00 (dois reais) e suas reuniões são realizadas na congregação. A comunidade não possui escola. Os filhos dos moradores estudam nas escolas das comunidades Nossa Senhora do Perpétuo Socorro e Santa Izabel.

Sua principal atividade econômica baseia-se, sobretudo na agricultura e na pesca de subsistência. As atividades de lazer são o futebol – mesmo com menor intensidade –, e eventos promovidos pela Igreja, como sorteios de brindes, cujo dinheiro arrecadado vai para a tesouraria da Igreja. No domingo pela manhã a igreja organiza brincadeiras para as crianças durante a Escola Bíblica Dominical.

A eleição para a escolha do “Presidente Comunitário”²²⁰ acontece de quatro em quatro anos. O atual Presidente é o senhor Valdenir Assis. Ele está no cargo há sete anos, é “auxiliar do trabalho”²²¹, e líder do grupo de senhores na congregação. O “dirigente da congregação”²²² é o diácono²²³ Valmir Assis, pessoa responsável na organização das reuniões da igreja durante a semana.

Um dos eventos mais importantes é a comemoração do aniversário da Igreja no mês de Abril. Essa festa movimenta toda a comunidade. Meses antes da festa os grupos de senhoras, de jovens e de crianças ensaiam de dois a três hinos para serem cantados durante a festa. Os fiéis também se preocupam com a comida que será servida durante o

²¹⁹ Termo usado pelos moradores, o qual se refere a um prédio que congrega ou onde se reúnem os fiéis da Igreja Evangélica Assembléia de Deus.

²²⁰ O líder que administra a comunidade é denominado pelos moradores de “Presidente”. Escolhido de quatro em quatro anos através de eleição, cabe a ele realizar reuniões para comunicar os moradores sobre o que vem sendo feito e sobre os benefícios recebidos; ter decisões juntamente com os moradores.

²²¹ Homem que realiza as tarefas de tirar oferta, distribuir a Santa Ceia. Às vezes ele é o porteiro, pessoa incumbida de abrir e fechar a congregação e receber as pessoas (ALENCAR, 2000).

²²² Pessoa selecionada pelos líderes da igreja Assembléia de Deus de Manacapuru para organizar e executar as atividades religiosas. Seu trabalho consiste em dirigir os cultos, visitar os membros, e a evangelização. São as mesmas funções de um pastor, no entanto como não há pastores para atenderem a demanda da igreja foi feita a seleção de diáconos para o cargo de dirigente.

²²³ A palavra “diácono” é a tradução direta da palavra grega *diakonos*, que significa “servo” ou “ministro”. Na igreja Assembléia de Deus tem a mesma função pastoral de dirigir uma igreja.

evento para pastores e demais irmãos²²⁴ convidados. Outro evento importante é o culto de celebração aos domingos, onde os fiéis se reúnem para se confraternizarem.

A Igreja local está vinculada à Assembléia de Deus do Município de Manacapuru. A Convenção Estadual das Assembléias de Deus no Amazonas (CEADAM) dividiu os municípios em áreas para melhor administração. Cada Município é um centro de apoio, onde o pastor deste centro é chamado de “pastor-presidente”, responsável por administrar os “pastores-coordenadores” que estarão trabalhando nos locais onde estão instalados prédios da referida igreja. A igreja de Jaiteua de Cima faz parte da área Solimões três, administrada pelo pastor Zedequias da Silva, o qual é coordenado pelo pastor Antônio Alves – pastor presidente do centro de Manacapuru.

Em suma, a maioria dos moradores são fieis da citada Igreja, sendo que há uma relação de parentesco muito forte entre os mesmos. A família Assis é o grupo de parentesco que mais se destaca. O presidente da comunidade é também diácono e ajuda nas atividades eclesiais da congregação, é irmão do tesoureiro da igreja, sobrinho do porteiro, e assim por diante.

A pesquisa de campo mostrou que mesmo com as mudanças nos parâmetros tradicionais da Assembléia de Deus no Amazonas, após a inserção do projeto “Visão Celular”²²⁵ a Igreja da comunidade de Jaiteua de Cima permanece realizando os cultos de oração durante a semana – substituído pelas redes –; a liturgia dos cultos permanece da mesma forma; os hinos da Harpa Cristã²²⁶ ainda são prioridades no início das celebrações, uma vez que deixou de ser prioridade em muitas Igrejas em Manaus; nas manhãs de domingo os estudos da Escola Bíblica Dominical são realizados, substituída em muitos lugares pela escola de líderes; o ritual da Ceia do Senhor ainda acontece no primeiro domingo de cada mês; e as mulheres ainda possuem os cabelos cumpridos, as quais não deixaram de usar saias e os homens sempre estão de calça cumprida.

Isso não significa que a comunidade desconhece a “Visão Celular” ou que não houve aceitação deste projeto, contudo a distância entre a comunidade e a cidade de Manaus, a falta de pessoas preparadas da comunidade, até por que parte dos membros da Igreja mora afastado do centro da comunidade e a falta de recursos para ir até as cidades de Manacapuru ou Manaus para adquirir tal preparo, “inviabilizou” de certa forma sua implantação na comunidade. Mas, esse projeto evangelístico contribuiu na promoção de uma nova visão de mundo no que tange a inserção de novos instrumentos musicais como o pandeiro, o movimento mais intenso do corpo durante os cultos, a inserção de hinos mais ritmados e o futebol como uma prática de diversão. Isso mostra que os costumes e crenças da população ribeirinha são construídos, desconstruídos e reconstruídos, influenciando, assim na dinâmica da sua própria comunidade. Além disso, esta não é uma sociedade estática, mas que se dinamiza o tempo todo.

O Pentecostalismo e a vida religiosa ribeirinha

A influência do Pentecostalismo na comunidade Assembleia de Deus é notada na vida prática de todos os dias de seus moradores, por pertencerem a um grupo com o qual compartilham pensamentos, sentimentos e valores comuns e próprios a formas particulares de vida. São representações que estão imbricadas na vida social através de

²²⁴ Termo de tratamento usado pelos evangélicos quando se referem ou se dirigem uns aos outros.

²²⁵ No ano de 2000 a Convenção Estadual das Assembléias de Deus no Amazonas (CEADAM) aderiu um novo projeto de evangelização, cujo objetivo era o crescimento da Igreja no Estado. A evangelização é feita em grupos pequenos (células), formado por doze pessoas. Cada integrante do grupo deve ganhar mais doze pessoas, denominadas pela igreja de discípulos. Quando cada discípulo conquista doze pessoas, se forma uma nova célula, assim, doze ganha doze que deve ganhar mais doze e assim por diante. A implantação deste projeto alterou vários costumes da igreja como: vestimentas, ritmos, músicas, eventos, entre outros.

²²⁶ É o hinário das Assembléias de Deus; contém 640 hinos de autores brasileiros e estrangeiros.

gestos e expressões – como o A Paz do Senhor, o Irmão –, na vida política, nas normas e na história da comunidade. Essa compreensão ajuda-nos, a saber, como a religião molda comportamentos, gerando certa identificação entre os fiéis por ser coletiva (DURKHEIM, 1996, p. 32).

No interior da comunidade estudada o “A Paz do Senhor” é um tipo de reconhecimento entre os moradores, pode-se dizer que a relação entre “irmãos em Cristo” ou “irmãos na fé”²²⁷ está promovendo outra forma de relação social. Com a adesão de um novo estilo de vida, os ribeirinhos recém-convertidos são automaticamente reconhecidos como “irmãos”, pois com a pertença pentecostal são imediatamente assim nomeados, assumindo determinado lugar social em um grupo que crê e se comporta de modos definidos. O uso do termo irmão entre os próprios fiéis simboliza que são “irmão na fé”, criando uma rede de sociabilidade que transcende o meio evangélico.

A experiência da conversão apesar de ser individual entre os pentecostais é reconhecida por todos os fiéis. É nesse momento que o sentimento do grupo pode ser vislumbrado ao expressarem que são filhos de Deus, portanto, quando eles se encontram tratam o outro como “irmão”, pois todos fazem parte de uma mesma família, a Igreja. Essa prática, sob a perspectiva de Macedo (1991, p. 22), reforça os laços de solidariedade por compartilharem de uma crença comum.

O uso do termo “A Paz do Senhor”²²⁸ pelos ribeirinhos não é somente um simples cumprimento entre os membros da Igreja Assembléia de Deus, evidencia reconhecimento, companheirismo, relacionamento e reciprocidade. Dizer “A Paz do Senhor” entre os “ribeirinhos pentecostais” é uma ação carregada de sentido, promotora de relação social. Mas, o caráter recíproco da relação social não significa uma atuação do mesmo tipo por parte de cada um dos agentes envolvidos, apenas quer dizer que uns e outros partilham a compreensão do sentido das ações, todos sabem do que se trata (WEBER, 1999, p. 17), é o caso dos evangélicos que estão na cidade, estes se cumprimentam usando este termo, no entanto a interação entre os mesmos é diferente, posto que muito destes não se conhecem, e o encontro entre estes evangélicos se dá na maioria das vezes somente quando vão à Igreja.

O processo de interação entre os indivíduos gera significados partilhados é o que o intelectual Max Weber chama de ação social. Essa leitura possibilita focar como ocorre a relação entre os ribeirinhos a partir de uma das representações do mundo evangélico. A tradição evangélica sempre ensinou que aqueles que compartilham de uma mesma fé devem se cumprimentar, todavia não existe qualquer diretriz na Bíblia que aponte uma forma verbal correta, ou seja, não existe nas Escrituras Sagradas o “A Paz do Senhor” como regra de fé.

Mesmo assim, essa frase não pode ser até considerada uma repetição sem significado. Mas, é usada como um modo de identificar o verdadeiro fiel. E o fiel ao ser reconhecido como tal se expressa da mesma forma, daí o uso deste termo ter sentido e promover relação social dentro de um determinado grupo, estendida também muitas vezes àqueles que não são evangélicos.

Dessa forma, supomos que esta saudação se fundamente em Lucas 10.5-6: “Na casa onde entrares, dizei primeiro: Paz seja nesta casa. E se ali houver algum filho de paz, repousará sobre ele a vossa paz; e se não, a paz voltará para vós”. A palavra *paz* se refere à salvação e benção, seu significado vai além do que uma saudação amigável. A

²²⁷ Jargão evangélico, termos típicos do mundo evangélico.

²²⁸ O vocábulo surge primeiramente no Antigo Testamento, *shālôn*, que significa algo completo, saúde, bem estar. É utilizado quando alguém deseja o bem-estar de outrem, podendo também designar prosperidade material ou espiritual. No texto, ela está associada com a retidão e com a verdade, mas nunca com a impiedade. Demais textos bíblicos que fundamentam esta saudação: João 14.27; I Coríntios 1.3; Efésios 6.23.

casa representa as pessoas que ali moram e não a construção. A expressão *filho de paz* refere-se a um cristão, pois se não houvesse fé e algum cristão, a benção seria ineficaz.

Por meio dessa expressão sabe-se que a pessoa compartilha de uma mesma fé, de uma mesma conduta religiosa. Essa expressão identifica, em tese, o morador da comunidade Assembléia de Deus, isto é o grupo social e religioso que o mesmo está inserido. A crença religiosa pentecostal que norteia a vida do ribeirinho tem uma relação significativa com a vida prática, pois não se manifesta apenas na subjetividade, aparece na linguagem cotidiana, nos cultos, nos rituais, na educação, na família, na ênfase doutrinal, e nas tomadas de decisões, procedimentos que são vividos e partilhados com seus semelhantes.

Não se trata apenas de dizer que estas práticas religiosas mantêm os laços de solidariedade, mas é mostrar que são os próprios ribeirinhos que atribuem sentido a estas práticas. Tais práticas não podem ser encaradas como mecânicas, mas como promotoras de relações sociais, são convicções religiosas refletidas em seu comportamento social, onde “[...] a aproximação de um certo número de homens associados numa mesma vida tem por efeito liberar energias novas que transformam cada um deles. [...]” (DURKHEIM, 1996, p. 228).

É comum no domingo o ribeirinho que é evangélico deixar seu sítio, sua roça, seus animais e a pescaria para estar junto com seus “irmãos em Cristo” na Escola Bíblica Dominical e no culto de celebração, mesmo com as dificuldades enfrentadas durante o período da seca e da cheia para chegar até o lugar do culto. “No período de seca é muito difícil. Então no período da seca há certo afastamento das pessoas, mas tem uns que [já estão] vindo. No mês quando a água tá chegando, graças a Deus os irmãos tão vindo” (Diácono R. S., 26 anos, Jaiteua de Cima, 2011).

Estes ribeirinhos são capazes de remar por várias horas todos os domingos para se dirigirem até a congregação. De onde vem todo este fervor? Diria Durkheim (1996, p. 228) de uma força moral que desperta um sentimento que liga o fiel ao seu culto, pois este participa do culto cantando, pregando, “glorificando”. É uma ocasião para falar com Deus de suas dificuldades com a roça, com os animais, de pedir proteção ao navegar pelos rios durante o período da cheia; de estar em comunhão com Deus e com os demais fiéis.

Este é o momento que os moradores organizam o puxirum²²⁹, convidam alguém para a pescaria, ou para a construção da casa de um novo morador, discutem as eleições para o presidente comunitário, entre outros assuntos. Laços que se tornaram mais fortes através do evangelismo entre parentes. Parente evangeliza parente através de um apelo religioso nos lares. Neste sentido, o casamento deve ser entre os irmãos na fé, que comungam dos mesmos princípios.

“Ter um parente que não é membro, mas o pai, a mãe, então o tio é, de alguma forma é influenciado porque tem alguém na família que é crente” (Diácono R. S., 26 anos, 09 dez. 2011). Isto quer dizer, que a expansão do Pentecostalismo nesta localidade dá-se por meio das famílias locais, uma vez convertido algum integrante do núcleo familiar os demais aos poucos hão de compartilhar da mesma religião. É “mais uma rede de sociabilidade, a “comunidade de irmãos” para a ajuda mútua”. O que “não significa romper com a família e a vizinhança, que na prática constituem as redes mais imediatas de grande importância como clientela para [...] evangelização” (NOVAES, 2001, p. 51).

Foi através da família que os sujeitos da pesquisa desenvolveram suas primeiras experiências como membros da Igreja Assembleia de Deus. Essa relação de afinidade

²²⁹ É um auxílio mútuo também chamado de troca de dia, realizado por um grupo de pessoas que se unem para desenvolver atividades como a limpeza de terrenos, a plantação do roçado, construção de casas, entre outros.

corroborou para que a comunidade fosse habitada, em sua maioria, por pessoas ligadas aos fundadores da comunidade. Isso se dá porque os espaços territoriais onde a igreja foi implantada pertence a uma determinada família, resultando assim numa tradição familiar, onde formou-se uma fileira de casas que pertencem aos mesmos laços familiares. E por pertencerem aos mesmos vínculos familiares, de certa forma é mais fácil determinar as normas da comunidade, de acordo com os dogmas do Pentecostalismo. Na comunidade Assembléia de Deus as regras são:

Aqui a igreja, [...] é uma igreja muito tradicional, muito conservadora dos bons costumes da Assembléia de Deus. E eu concordo [...] pelo simples fato que eu tenho que ser diferente. A Bíblia diz que nós somos a luz, [...], então a Bíblia diz que têm coisas que não convém. Hoje o que tá acontecendo: as pessoas de fora estão olhando pra igreja, eu creio, e não estão mais vendo a diferença. Aquele povo que fazia diferença em todas as áreas de andar, vestir, aonde ia já não se ver. [...]. Como será que o Criador se sente quando você está modificando alguma coisa. É a minha forma de pensar. Então, essa igreja aqui tem muita tradição. [...]. Com relação à questão da mulher, eu penso assim: que se Deus me fez com cabelo enrolado, liso, preto, vermelho e eu tento modificar eu tou desfazendo como Deus me fez. E isso é pregado na igreja, por mim é bastante pregado (Diácono R. S., 26 anos, Jaiteua de Cima, 2011).

A narrativa evidencia que a Igreja não permite certos costumes, os quais podem ser atribuídos como regra da comunidade. As normas relacionam-se aos tipos de comportamentos e à moral, mantidas através dos padrões de conduta socialmente estabelecidos. A igreja e a família concomitantemente contribuem para assegurar a ordem, evitando os “prazeres mundanos”, os quais causam danos à “vida espiritual”. O compromisso e a fidelidade para com os preceitos religiosos são rigorosamente cumpridos, caso contrário o membro ou o morador é considerado como “desviado”, ou seja, afastado dos parâmetros da Igreja e da comunidade. Neste sentido, os próprios membros tornam-se vigilantes em relação à conduta uns dos outros. Essa vigilância é tão intensa que qualquer desvio é automaticamente percebido e afastado, principalmente, das tomadas de decisões da comunidade.

Desta forma, a comunidade e a Igreja Assembléia de Deus resistem às novas mudanças que a IEADAM vem passando desde o início deste século. Por exemplo, os trajes de homens, mulheres e crianças que vão ao culto são padronizados, conforme as regras da Igreja; as mulheres se vestem com saias e vestidos abaixo do joelho e blusas de manga, os homens usam camisas e calças compridas, sendo que a hierarquia eclesiástica se diferencia dos demais fiéis por causa da gravata; as jovens não usam bijuterias nem pinturas.

A história social da comunidade Assembléia de Deus deixa claro a influencia do Pentecostalismo nas relações sociais, bem como nas relações de poder. A Igreja contribuiu para sancionar o regime em vigor, ou seja, consolidou a forma como esta comunidade está constituída socialmente e politicamente.

Sendo, a religião o principal ponto de partida para a compreensão da sociedade investigada, pode-se dizer que ela é eminentemente política, no sentido em que se constitui como um dos pilares ideológicos de tal sistema social. É importante salientar que de forma alguma pretende-se reduzir a vida religiosa ribeirinha simplesmente a um

jogo de poder, mas é mostrar que por meio da chegada da Igreja Pentecostal as relações de poder se fortaleceram, permanecendo intrínseca nas decisões e nas manifestações religiosas locais.

No próprio Pentecostalismo existe a ideia, conforme Alencar (2000, p. 41) de que todos têm acesso ao “poder”, via revelação, espiritualidade, interpretação das Escrituras e o exercício dos dons espirituais, cuja autoridade pode ser exercida por qualquer pentecostal. Essa característica da igreja Assembléia de Deus incentiva a formação de líderes espontâneos e carismáticos, os quais são essencialmente leigos/adeptos. O acesso a este “poder” adquire uma conotação muito mais abrangente do que somente o contato com o sagrado, onde os crentes devem louvar a Deus pelo governo estabelecido dentro da igreja e devem apoiá-lo. Isso define a postura política e o conceito teológico, principalmente dos primeiros líderes das Assembleias de Deus no Brasil.

Tempos depois de sua consolidação como Igreja e comunidade a Assembléia de Deus, esta foi dividida entre líderes e fiéis, em função dos costumes tradicionais da Igreja passarem por um processo de reformulação, devido a “Visão Celular”. Ruptura que aconteceu praticamente em todo o Estado.

Neste interim, a comunidade e a Igreja são transferidas para o outro lado do igarapé Tauari onde uma nova liderança assume a Igreja e a comunidade. A família que permite esta organização em suas terras assume a coordenação da comunidade e da Igreja. O responsável pelas atividades da igreja e o presidente da comunidade é o mesmo, controlando as ações dos fiéis, principalmente nos aspectos de usos e costumes, lazer e casamento.

Este também é responsável por convencer todos os membros que deixaram a antiga comunidade – agora chamada de Comunidade Assembléia de Deus Tradicional – a trabalharem na organização de uma nova comunidade. Nova no sentido de ser administrada por outras pessoas e organizada em outro espaço, mas antiga em função do nome atribuído à primeira comunidade evangélica organizada em Jaiteua de Cima.

Desse modo, a religião se apresenta como dos principais motivos que levou estes indivíduos a unirem entre si, formando uma “comunidade religiosa” devido a uma proximidade de interesses religiosos e políticos entre seus idealizadores.

Conclusão

Estudar o fenômeno religioso que se estende entre os ribeirinhos que residem na região do Lago Grande, no Município de Manacapuru, perceber as peculiaridades de sua vida religiosa é algo muito mais complexo do que se imagina. Nesse universo a história do Pentecostalismo está atrelada também à história de fundação de muitas comunidades ribeirinhas como a comunidade Assembléia de Deus.

Nessa relação a religião tem papel importante na conduta moral, todavia é um fenômeno que se funda a partir das necessidades da vida cotidiana, como a constituição de uma nova comunidade em Jaiteua de Cima, local onde se pudesse viver o Pentecostalismo. Dessa forma, esse estudo mostrou que com a construção de um templo da Igreja Assembléia de Deus surgiu o inevitável: a criação de uma comunidade onde os novos membros da Igreja pudessem morar e viver, comungando dos mesmos princípios ideológicos.

Desse modo, as tomadas de decisão e as regras de conduta dos moradores são discutidos sob circunscrição religiosa. Isso garante que as relações de poder sejam influenciadas pela religião e por laços familiares. A compreensão de que o poder local se constitui por laços familiares associados à vida religiosa mostra como a religião ainda é um fator preponderante na dinâmica social da comunidade ribeirinha estudada.

Através dos laços de parentesco a comunidade foi constituída, organização que se estende também à igreja, por isso conservam a mesma liderança tanto na igreja como na administração da comunidade. Os moradores entendem que é melhor eleger um membro da Igreja como Presidente da comunidade por ter as mesmas atitudes e comportamentos, o qual estabelecerá normas sociais de acordo com os princípios pentecostais.

É nesse momento na junção dos aspectos sociais, históricos e políticos que a religião se estende para outras esferas sociais da comunidade, ou seja, vimos que a Igreja Assembléia de Deus influencia em todos os âmbitos da vida comunitária, como a escolha do líder comunitário, mas isso acontece em virtude da igreja ser a própria história da comunidade e por causa dos laços familiares.

Este estudo também apontou que os moradores da Comunidade Assembleia de Deus ainda conservam muitos costumes da tradição Pentecostal Clássica ou da Primeira onda Pentecostal (FRESTON, 1993, p. 66), apesar de todas as mudanças que esse movimento tem passado no Estado do Amazonas a partir do Projeto de Evangelismo “Visao Celular”.

A “Visao Celular” é um projeto que há quatorze anos foi instituído pela IEADAM, sua estratégia consiste em “ganhar, consolidar e enviar”. Esse projeto se fundamenta a partir dos Encontros (“retiros espirituais”), Redes, Escola de Líderes, e grupos celulares. Esse projeto gerou uma mudança nos costumes da Igreja, e não nos dogmas do Pentecostalismo, como usos e costumes (as mulheres, membros da IEADAM, hoje usam brincos, maquiagem, pintura nos cabelos, bermudas, shorts, blusas sem mangas; os homens usam com mais frequência bermudas e bonés), lazer (já é permitido jogar bola, ir ao cinema, ao teatro), músicas (nas redes os ritmos vão do forró ao sertanejo), a liturgia dos cultos também mudou (o pastor é autônomo para realizar o culto).

Vale destacar também a participação política da Igreja através de vereadores e deputados e o mais importante o incentivo ao estudo (em 2005 a IEADAM fundou a Faculdade Boas Novas por meio do Curso de Ciências Teológicas, o primeiro reconhecido pelo MEC na região Norte). Em Manaus a IEADAM apoia grandes eventos como a Marcha pra Jesus, shows gospel, está presente no governo da cidade, além de possuir um patrimônio de rádio e televisão.

Como vimos, na comunidade ribeirinha estudada ainda se preserva alguns desses costumes, principalmente os usos e costumes e a liturgia do culto.

A comunidade ribeirinha que estudamos, a Igreja Evangélica caracteriza-se como instituições chave no processo de organização social desse lugar. Pois representam o núcleo social central dos seus moradores, uma vez que grande parte das atividades realizadas nas comunidades é organizada na igreja, considerando que os cultos aos domingos constituem o momento por excelência de reunião, de encontro, no qual os moradores obtêm informações sobre a comunidade e decidem sobre os assuntos que surgem.

Referencias Bibliográficas

ALENCAR, Gedeon Freire de. Todo poder aos pastores, todo trabalho ao povo, todo louvor a Deus: Assembléia de Deus - origem, implantação e militância (1911-1946). Dissertação de Mestrado. Faculdade de Filosofia e Ciências da Religião/Universidade Metodista de São Paulo: São Bernardo do Campo, 2000.

BERGER, Peter Ludwig. O Dossel Sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião. Tradução de José Cralos Barcellos. 6 ed. São Paulo: Paulus, 2009.

BOURDIEU, Pierre. Gênese e Estrutura do Campo Religioso. In: BOURDIEU, Pierre. A Economia das Trocas Simbólicas (org. Sérgio Miceli). 6 ed. São Paulo: Perspectiva, 2009, p. 27-78.

_____. O Poder Simbólico. 11 ed. Tradução de Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

DURKHEIM, Émile. As Formas Elementares da Vida Religiosa. 2 ed. São Paulo: Editora Paulus, 1996.

FRESTON, Paul. Protestantes e política no Brasil: da Constituinte ao impeachment. Tese de doutorado, Campinas: Unicamp, 1993.

MACEDO, Carmem Cinira. Imagem do Eterno: Religiões no Brasil. 5 ed. São Paulo: Editora Moderna, 1991.

NOVAES, Regina Reyes. Pentecostalismo, política, mídia e favela. In: Religião e Cultura Popular. VALLA, Victor Vicente Victor (org.). Rio de Janeiro: DP&A, 2001, p. 41-74.

VILHENA, Tony Welliton da Silva. O pensamento político do Jornal *O Apologista Cristão Brasileiro* na transição jurídicopolítica do Estado Nacional (1890-1891). Trabalho de Conclusão de Curso em Ciências Sociais. Belém: Universidade Federal do Pará/UFPA, 2008.

WEBER, Max. A Ética Protestante e o “Espírito” do Capitalismo. Tradução de José Marcos Mariani de Macedo. 9 ed. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2004.

_____. Economia e Sociedade: Fundamentos da sociologia compreensiva. 4 ed. Tradução de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. Revisão técnica de Gabriel Cohn. Brasília: ed. Da UnB, 1999. V. I

OLIVEIRA, Liliane Costa de. Catolicismo e Protestantismo: O Poder Simbólico da Igreja no Amazonas. Curso de Ciências Teológicas. Manaus: Faculdade Boas Novas de Ciências Teológicas, Sociais e Biotecnológicas – FBN, 2010.

_____. *Identidade Social e Poder Local: Análise Sociopolítica em Jaiteua de Cima, Manacapuru (Am)*. Manaus: DAP/PIBIC/Universidade Federal do Amazonas – UFAM, 2008.

ASSEMBLEIA DE DEUS NO BRASIL: DESAFIOS E PROPOSTAS A PARTIR DO SEU PRIMEIRO CENTENÁRIO

Mestrando: Lindiógenes Ferreira Lopes – PUC Goiás/FACULDADE DE IPORÁ
(PENSARECRESCER@HOTMAIL.COM)

Resumo

É impossível não notar o crescimento surpreendente do pentecostalismo no Brasil. Esse crescimento tem despertado muitas indagações e curiosidades no decorrer de seu crescimento. Muitos estudiosos têm dedicado boa parte de seu tempo, com o intuito de entender as ideologias formuladas e contextos que influenciam para o crescimento tão iminente desse movimento. Como parte desse movimento pentecostal, a igreja Assembleia de Deus no Brasil, apresentou através de um pequeno período histórico, uma aceitação no contexto em que foi implantada. Essa aceitação foi decorrente das pessoas marginalizadas que, foram protagonistas na história dessa denominação tão representável. Ao completar seu primeiro centenário, sua realidade já não é a mesma. Teologicamente desfragmentada, politicamente organizada, e com uma estrutura considerável, os novos tempos darão novos horizontes e novas diretrizes em todos os níveis desta igreja. Partindo deste pressuposto, surge a necessidade de analisar com um olhar mais crítico sobre as propostas e desafios que surgirão com os próximos anos na existência da igreja.

É impossível não notar o crescimento surpreendente do pentecostalismo no Brasil. Esse crescimento tem despertado muitas indagações e curiosidades no decorrer de seu crescimento. Muitos estudiosos têm dedicado boa parte de seu tempo, com o intuito de entender as ideologias formuladas e contextos que influenciam para o crescimento tão iminente desse movimento.

Como parte desse movimento pentecostal, a igreja Assembleia de Deus no Brasil, apresentou através de um pequeno período histórico, uma aceitação no contexto em que foi implantada. Essa aceitação foi decorrente das pessoas marginalizadas que, foram protagonistas na história dessa denominação tão representável.

Ao completar seu primeiro centenário, sua realidade já não é a mesma. Teologicamente desfragmentada, politicamente organizada, e com uma estrutura considerável, os novos tempos darão novos horizontes e novas diretrizes em todos os níveis desta igreja.

Dos pontos mais característicos que marcam a história da trajetória da das Assembleias de Deus no Brasil, o crescimento marginal é indispensável. Pode-se contar os fatores que contribuíram para a formação teológica, cultural e social, mas para que entenda seu crescimento entre os pobres, negros e marginalizados, é crucial para que se entenda todos os processos de implantação até a atualidade.

Isso significa que atualmente a realidade da igreja não é a mesma do que a época de sua fundação. É lógico que não existe possibilidade de construir a história de uma instituição, seja ela religiosa ou não, sem que, no decorrer do tempo, ocorram mudanças que influencie a realidade atual. Ainda mais quando se trata das Assembleias de Deus, que é um marco na história do protestantismo e pentecostalismo no Brasil.

A base para identificar as dificuldades e mobilizações das Assembleias de Deus em seus primeiros anos, como também sua identificação com a realidade social, não é

outra senão o contexto marginal em que ela se levantou. Isso não significa afirmar que a igreja pentecostal só se tornou a potencia que é, devido o envolvimento direto com os pobres, até porque, igrejas que já tinham uma estrutura institucional antes das Assembléias de Deus chegar, tinham outras marcas que faziam delas importantes instituições religiosas, mas significa que, como afirma Mariano (2005), sem a confiança e credibilidade que os marginalizados construíram é impossível que se entenda a realidade atual.

A intenção neste momento é salientar a afirmativa de que não podemos ignorar uma história que foi construída por pessoas que, em sua maioria, estavam nos bastidores simplesmente por causa de um crescimento tão rápido e prospero. Existe um esforço por parte da liderança que se levantou pela causa da igreja, mas sem o esforço a priori de pessoas dispostas a trabalhar nos decorrer dos primeiros anos, a história seria outra.

Alencar (2007) afirma que, de fato, não houve nenhuma declaração de opção pelos pobres na implantação da igreja, mas seu desenvolvimento não foi a partir de pessoas cultas e intelectuais como as igrejas protestantes.

O trabalho foi o principal motivo dos pioneiros que levantaram a fé pentecostal, na certeza e convicção daquilo que criam tudo o que construíram no decorrer do tempo, foi fruto de trabalho formado a partir dos pobres e pelos pobres.

No início, composta majoritariamente por pessoas pobres e de pouca escolaridade, discriminadas por protestantes históricos perseguidas pela Igreja Católica, ambas caracterizaram-se por um ferrenho anti-catolicismo, por enfatizar o dom de línguas, a crença na volta iminente de Cristo e na salvação paradisíaca e pelo comportamento de radical sectarismo e ascetismo de rejeição do mundo exterior. Hoje, seu perfil social mudou parcialmente. Embora continuem a abrigar sobretudo as camadas pobres e pouco escolarizadas, também contam com setores de classe média, profissionais liberais e empresários. (MARIANO, 2005, p. 29).

Deste sua origem e implantação, até os dias de hoje, Alencar (2007) afirma que, o nome, foi o pouco que restou das características em comum das Assembléias de Deus. Após tantos anos de construção e reconstrução, entre perseguições e perseverança, sua estrutura institucional mudou radicalmente, e juntamente com ela, suas bases teológicas. Aquela assembléia conhecida pela luta contra esse mundo, e a batalha contra tudo e todos que se aliavam a ele, como também pelo desejo escatológico incansável pela eternidade paradisíaca, já não se encontra com tanta facilidade.

Alencar (2007), posiciona seu pensamento dizendo que, uma igreja que lutava pela libertação desta realidade cruel construída por conflitos mundiais, e que implantou na mente de seus fiéis a batalha contra as hostes deste mundo, dominado pelo maligno, agora envolve ativamente com o meio social, ainda que alienado da realidade social. A perspectiva ideológica e cosmológica muda radicalmente. De um desejo de fugir deste mundo irremediável e sem solução, para o sentimento de envolvimento com ele.

O envolvimento das Assembleia de Deus na política é uma prova concreta, de que a aversão ao mundo, não existe de forma tão fundamentalista como antes. Não seria presunção afirmar aqui que o envolvimento da igreja com política, e sua liderança propriamente dita, se dá pelo motivo da mesma ser uma igreja, rica e poderosa, que por se tornar uma potência, construiu um império religioso, com templos exuberantes e elitizados.

A denominação pentecostal cresceu muito e se desenvolveu num pequeno intervalo de tempo, nunca deixou de ser uma igreja construída através das pessoas pobres e sem escolaridade. Esse crescimento é importantíssimo para se afirmar que é necessário que a igreja se preocupe com o fator social. Como afirma Seixas²³⁰ (2000, p. 30),

Os motivos da preocupação social são decorrentes do alto crescimento das Assembléias de Deus no Brasil e da necessidade de dar atendimento ao segmento social que representa. Haja visto os dados estatísticos que comprovam um crescimento na ordem de 5,18% ao ano.

O objetivo é afirmar que a Assembleia de Deus é uma igreja que foi construída a partir dos menos favorecidos, e continua sendo, pois todos os políticos que são eleitos e que formam a banca dos evangélicos no Brasil foram eleitos pelo povo evangélico, que em sua maioria, não tem noção de política, mas tem noção de obediência à liderança eclesiástica.

Noventa anos depois, a Assembléia de Deus não é mais a mesma, ou pelo menos a liderança. Grande, poderosa, rica, “ a maior do país ” agora quer dar as cartas, principalmente, na política. Mas chega com atraso e patinando muito. Criou uma comissão política para “ orientar ” seus membros. Qual o poder e efeito que a Comissão Política da AD e suas pretensas diretrizes têm para seus membros? O mesmo que um comunicado da CNBB para os católicos: Nenhum. É mero discurso. Uma tentativa canhestra e uma liderança que há muito tempo foi atropelada e ultrapassada pela dinâmica do grupo, mas ainda não percebeu. Ou não quer perceber. Insiste, porém, em faturar politicamente.(ALENCAR, 2009, p. 59).

O histórico-institucional das Assembléias de Deus se fundamenta a partir da primeira onda do pentecostalismo, denominada sociologicamente como pentecostalismo clássico²³¹, que como afirma Alencar (2007), detém boa parte dos evangélicos, durante quarenta anos, sendo marcado de 1910 até 1950. Nesse período o Catolicismo, até então hegemônico, dominava a maioria do terreno histórico como ideológico religioso, e não hesitava em demonstrar sua hostilidade e aristocracia para com os integrantes desse novo movimento, que se espalhava com veemência em solo brasileiro.

Alencar (2007) afirma que o cenário inicial do processo pentecostal assembleiano, ao contrário das igrejas históricas que aqui já tinham se estabelecido, foi no Extremo Norte do País, na cidade de Belém, no estado do Pará, com dois irmãos de origem batista, um chamado Daniel Berg e outro Gunnar Vingren, que embarcaram no Brasil, sem dinheiro em moeda corrente, com a intenção de desenvolver um trabalho missiológico, sem falar uma palavra sequer em português. Preparados ou não, o certo é que a disposição dos suecos marcou historicamente a visão de missão da Igreja.

O surgimento das Assembleias de Deus despertou a curiosidade de integrantes de outras denominações cristãs, que se locomoviam de suas igrejas, em busca de novas experiências místicas com Deus. Esse acontecimento não se deu somente nas proximidades de Belém do Pará, mas também em lugares como Rio Grande do Sul e Bahia onde a mensagem da proclamação da mensagem cristã já tinha sido propagada. Por apresentar um novo rosto de prática religiosa, a Igreja Assembléia de Deus, estrutura suas bases normativas de ritos e costumes, construindo a partir de suas interpretações bíblicas, um corpo doutrinário, não tão explícito, mas aceito por sua membresia.

Os missionários pentecostais foram muito beneficiados pela evangelização, realizada pelos missionários evangélicos nos anos anteriores ao seu trabalho (1855-1910). Em alguns poucos casos, o trabalho das Assembleias de Deus começava com a pentecostalização de uma igreja evangélica já existente. Em outros casos, começavam com alguns crentes que deixavam suas congregações de origem para abraçar a “novidade pentecostal”. Foi o que aconteceu em Belém do Pará e em muitos lugares por esse Brasil a fora, especialmente nos primeiros anos. (CEZAR, 2000, p. 120).

Não houve uma dificuldade de aceitação, ou até mesmo de adequação por parte dos cristãos em relação ao pentecostalismo, pois o espaço geográfico onde primeiramente se difundiu, havia uma escassez de uma liderança carismática, disposta a residir em lugares secos e com total precariedade social. Segundo Oliveira (2004, p. 36),

²³¹ Pentecostalismo Clássico é uma definição da sociologia da Religião, estabelecida pelo sociólogo Ricardo Mariano usando Paul Freston(1993: 96), onde ele afirma que o movimento pentecostal no Brasil, é caracterizado por três ondas. Primeira: Pentecostalismo Clássico **no qual está incluída Assembleia de Deus**(1910-1950 grifo meu); Segunda: Deuteropentecostalismo(1950-1970); Terceira: Neopentecostalismo(1970- 2000).(MARIANO, 2005, p. 28).

“ a indisposição de padres e pastores para o trabalho na região do Norte, não se dava somente pela falta de liberdade religiosa, mas principalmente devido à pobreza que afetava esta região ”.

A indisposição dos líderes religiosos de outras denominações em não se entregarem ao trabalho missionário em lugares de precariedade foi de forma absoluta, um dos contribuintes que favoreceram para o crescimento do pentecostalismo nas periferias. Tanto negros como brancos encontravam em sua liderança leiga, a possibilidade de construir uma identidade religiosa a partir de suas convicções acerca do divino.

Nesse caso, os empecilhos como a forma litúrgica, a liderança clerical e as cerimônias religiosas realizadas em outros idiomas que outrora se encontrava tanto nas igrejas históricas, como nas igrejas católicas, foram substituídos pela liberdade de exercer uma religiosidade diferente, até então nunca experimentada, e a possibilidade de uma construção teológica individual, a partir de suas experiências pessoais e coletivas por parte dos marginalizados.

É de suma importância explicitar que a Assembleia de Deus, com afirma Alencar (2007), não escolhe de forma estratégica, sua construção no meio dos pobres, mas se adapta as condições sociais, que não são favoráveis para uma grande parte da população, mas que para a propagação da ideologia pentecostal, se torna um ponto positivo a ser aproveitado, pelo motivo de boa parte de seus fiéis serem de áreas periféricas.

A escassez cultural, social e intelectual sempre fez parte do contexto pentecostal. Segundo Oliveira (2004), esse foi o motivo pelo qual existiu uma facilidade muito grande para a pregação pentecostal ser facilmente aceita, isso porque quando uma denominação religiosa não corresponde uma necessidade, ou causa que precisa ser atendida, o mais provável é outras denominações venham a atender e preencher essa falta, que até então não foi preenchida, ou até mesmo enxergada.

Deve-se notar que esta parte norte do Brasil estava de muitas maneiras, particularmente preparada para o advento do pentecostalismo pela escassez de padres e pelo desenvolvimento da religião popular católica, dirigida por leigos, em que a superstição e as curas milagrosas por líderes carismáticos e santos desempenhavam papel proeminente. (OLIVEIRA, 2004, p. 36).

Os estados como Alagoas, Amazonas, Ceará, Paraíba, Pernambuco, Pará e Rio Grande do Norte receberam a rápida influencia da mensagem pentecostal, pregada pela denominação através de colportagem, cânticos que transmitiam uma mensagem paradisíaca aos fiéis que cressem. Até o final da primeira década, a Assembleia de Deus estava estabelecida institucionalmente em todos esses estados, o que prova que o crescimento eminente, não se deve somente pelo trabalho missionário dos suecos, mas também à aceitação da teologia pentecostal e seus modismos no contexto brasileiro.

Alencar (2007) afirma que nenhuma denominação evangélica experimentou um crescimento tão grande em tão pouco tempo. Para analisar o crescimento e desenvolvimento da Assembleia de Deus, não é interessante observar somente o trabalho desenvolvido pelos primeiros membros da instituição, pois os trabalhos dos pioneiros migratórios influenciaram de fato, para a fundamentação estrutural da igreja, mas, para que haja uma compreensão coerente de seu crescimento, existe um fator que é de suma importância ser observado e analisado minuciosamente.

No geral, não havia possibilidade visível de sucesso ministerial da igreja, pois iniciou seu trabalho com uma precariedade social. Este fator citado no parágrafo acima, diz respeito ao envolvimento de pobres, mulheres e negros, pessoas marginalizadas e sofridas que não tinham um espaço para se envolverem diretamente com a prática eclesial ministerial.

Alencar (2007) afirma que a construção da identidade social e religiosa no início da igreja, foi a partir dos marginalizados e empobrecidos. Não por opção por parte da liderança eclesial, nem mesmo por parte dos liderados, mas sim pelo envolvimento consequente com os excluídos. Seu crescimento não se dá somente pelo fato de ter sido afligida pelo catolicismo hegemônico e nem mesmo pelo intelectualismo e modernismo das igrejas protestantes, mas por que ela foi construída para, pelos e através dos pobres.

A Assembléia de Deus nasceu brasileira. Até porque em 1911, a Igreja Católica celebrava missas em latim, as igrejas Luterana e Adventista, cultos em alemão, e a Igreja Anglicana e todas as demais denominações protestantes num teologuês anglo-saxônico. Até mesmo a única igreja pentecostal da época, a Congregação Cristã do Brasil, celebrava seus cultos em italiano. Periférica, simples e marginal, cresceu entre os pobres. Ela não optou pelos pobres. Ela é uma igreja de pobres.(ALENCAR, 2007, p. 58).

A questão levantada a respeito da pobreza tem uma justificativa carregada de aceitabilidade por parte dos assembleianos. Justificativa essa, que não foi construída somente por influência da liderança eclesial, mas sim pela ideologia dogmática sacralizada pelos seus fiéis.

A causa dos membros da Assembléia de Deus, sofrerem perseguições e vexames por parte do catolicismo e das igrejas protestantes, por serem pobres e excluídos, e mesmo assim, continuarem firmes em seu propósito religioso, vem carregado de uma base teológica não muito estruturada como regulamento, mas definida e inabalável na mente de cada fiel. Trata-se de uma ideologia construída por meio da fé evangélica e de base bíblica, sempre preocupada com o lado transcendente e sem nenhuma preocupação exegética.

A vida marginal nesse caso, segundo Alencar (2007), torna-se então a oportunidade de contato com o divino e a ponte pela qual o indivíduo encontrará a possível paz e regozijo. Não seria a vida sofrida, causada pela pobreza, enfrentada como o fim de tudo, mas, acima de tudo, a compreensão de que todas essas lastimas, estaria

acontecendo por um propósito maior, que resultaria na vontade do próprio Deus, no qual os designou para um dever específico, no caso, o padecer na pobreza, por amor a Cristo.

Nesse quadro histórico acontece uma re-significação do sofrimento, que diferentemente do conceito secular, não é mais visto como algo lastimável e que traz perdas irreparáveis, mas é visto como vantagem exclusiva dos filhos de Deus, em cooperar para a vontade de Cristo. Não existe nesse período um sentimento de encontrar solução para o problema da pobreza, porque o foco está exclusivamente ligado ao envolvimento direto do homem com a salvação eterna, salvação esta que só poderia ser encontrada mediante ao sofrer.

A teodicéia do sofrimento transforma o escárnio em privilégio e a marginalização social em participação do sofrimento por amor de Cristo. Isto é uma tremenda reviravolta na lógica do sofrimento. A idéia de perseguição como legitimação da verdade foi excepcional para a AD naquele momento. De fora, a leitura é um bando de alienados fanáticos, mas a leitura interna é de “privilegiados por sofrerem pela causa de Cristo” (ALENCAR, 2009, p. 78).

REFERENCIAS

ALENCAR, Gedeon. **Protestantismo Tupiniquim**. 2 ed: São Paulo. Art Editorial, 2007.

ALVES, Rubem. **Religião e Repressão**. São Paulo: Loyola, 2005.

ARAÚJO, Isael de. **Dicionário do Movimento Pentecostal**. Rio de Janeiro: CPAD, 2007.

BERNARDO, Savoli; MORAES, Luiz Paulo de Lira. **Ação social da igreja de Cristo**. Rio de Janeiro: Juerp, 1998.

BOUDON, Raymond; Bourricaud, F. **Dicionário crítico de sociologia**. São Paulo: Ática, 1993.

CEZAR, Elben. **História da Evangelização no Brasil**. 2 ed: Viçosa. Ultimato, 2000.

CHAMPLIN, Russell Norman. **Enciclopédia de Bíblia, Teologia e Filosofia**. 8 ed: São Paulo. Hagnos, 2006. 3 v.

_____. **Enciclopédia de Bíblia, Teologia e Filosofia**. 8 ed: São Paulo. Hagnos, 2006. v 2.

CONDE, Emílio. **História das Assembléias de Deus no Brasil**. 6 ed: Rio de Janeiro. CPAD, 2008.

COSTA, Cristina. **Introdução à ciência da sociedade**. 2 ed: São Paulo. Moderna, 1997.

GUTIERREZ, Gustavo. **Força Histórica dos pobres**. Petrópolis: Vozes, 1981.

GT8: CONTRIBUIÇÕES DAS TEORIAS FEMINISTAS PARA O ESTUDO DA RELIGIÃO NO CAMPO DAS CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

Coordenadoras

Dra. Anete Roese (PUC-MG) anete.roese@gmail.com

Dra. Carolina Teles Lemos (PUC-GO) cetelemos@uol.com.br

Dra. Sandra Duarte de Sousa (UMESP) sanduarte@uol.com.br

Dra. Fernanda Lemos (UFPB) somel_ad@yahoo.com.br

CONTRIBUIÇÕES DAS TEORIAS FEMINISTAS PARA O ESTUDO DA RELIGIÃO NO CAMPO DAS CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

Dra. Anete Roese - PUC-MG

Resumo:

O texto tem o objetivo de articular contribuições das teorias feministas de diferentes áreas para a pesquisa da religião no campo das Ciências da Religião, apontar elementos teóricos fundamentais para uma abordagem feminista nas pesquisas em Ciências da Religião. Se trata de averiguar como as ciências feministas podem estabelecer um diálogo com as Ciências da Religião com o aporte de questões fundamentais para o estudo da religião desde a epistemologia feminista, a hermenêutica feminista, as teorias de gênero e a fenomenologia feminista. Não raro, as pesquisas sobre as religiões pesquisam as religiões hegemônicas evidenciando a religião dos grupos hegemônicos, seu poder e domínio. O cotidiano das religiões e dos movimentos religiosos e sua dinâmica não é alcançada em pesquisas quantitativas e de massa. A nossa suspeita é de que a vida religiosa e espiritual dos grupos e indivíduos mais marginalizados carece de investigação e, para tal, outros métodos, teorias e perspectivas são necessárias. As teorias feministas tem avanços significativos que podem colaborar para a composição de uma visão mais complexa no estudo da religião no campo das Ciências da Religião.

ENTRE O DOMÉSTICO E O PÚBLICO: PRESENÇA E PARTICIPAÇÃO FEMININA NAS IRMANDADES RELIGIOSAS DE BELÉM DO PARÁ NO SÉCULO XIX

Mestranda: Maria de Nazaré Fonseca de Senna Pereira – UEPA

(marianaza.senna@hotmail.com)

Jefferson João Martins Baldez – UFPB/PIBIC (sas.ufpb@gmail.com)

Resumo

Principais representantes do chamado catolicismo tradicional ou popular, as irmandades religiosas eram associações leigas cuja finalidade seria a devoção a um santo protetor e a manutenção de seu culto. Sendo associações de caráter corporativo no interior das quais se teciam solidariedades baseadas na hierarquia social, as irmandades estavam divididas em irmandades de brancos, negros e mestiços. Se, para o contexto geral e público da sociedade essas associações leigas se estabeleciam a partir de critérios étnicorraciais, doméstica ou privadamente configuravam-se ao nível de relações de gênero, relações de poder, ao determinarem, já nos estatutos, as funções que homens e mulheres exerceriam no interior de tais organizações. Este trabalho visa analisar as relações de poder e de gênero existentes no interior das irmandades religiosas de Belém no século XIX. A questão central é perceber os papéis sociais desempenhados por homens e mulheres no cotidiano de suas vivências e experiências religiosas, especificamente a participação feminina nos contextos privado e público das confrarias. Para o desenvolvimento do estudo que ora apresentamos, nossas principais fontes de informação são os livros de compromisso das Irmandades e uma narrativa de Arthur

Vianna sobre as festas populares do Pará, especificamente sua descrição da festa de São Raimundo, utilizando como metodologia de pesquisa a análise do discurso. O destaque a irmandade de São Raimundo se faz devido a mesma apresentar particularidades específicas – que ressaltaremos no decorrer de nosso estudo –, no que diz respeito as ações e participação ativa das irmãs no interior desta associação.

ABORTO LEGAL: PERSPECTIVAS FEMINISTAS NAS CIÊNCIAS DA RELIGIÃO COMO LIMIAR PARA O AVANÇO NA SAÚDE EM UM ESTADO LAICO MODERNO.

Dra. Silvia Silveira – UFPB

Dra. Fernanda Lemos – UFPB (sommel_ad@yahoo.com.br)

Resumo

A observância religiosa dos agentes de saúde sobre a questão do aborto como dispositivo pode ferir a garantia de liberdade da mulher, pois que entrava o acesso ao aborto em determinados casos. O sentido do mundo para os religiosos que reservam à mulher exclusivamente o papel social de mãe como manifestação do sagrado, continuam a orientar as permissões e omissões para os casos de aborto. Sugerimos que, por serem as sociedades brasileiras organizadas em um Estado que pode ser caracterizado como pré-moderno, tais hierofanias são delimitantes daquilo que pode ou não ser feito, onde a laicidade não garante direitos civis com equidade de gênero.

PANORAMA DO IMPACTO DAS CIÊNCIAS FEMINISTAS NOS CURSOS DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO NO BRASIL

Mestranda: Ana Ester Pádua Freire- PUC-MG (anaester99@hotmail.com)

Resumo

Há 30 anos as Ciências da Religião vêm se estabelecendo no Brasil como campo disciplinar aberto para contribuições de outras áreas de pesquisa, como a antropologia, a sociologia, a filosofia, dentre tantas outras. Uma pesquisa epistemológica acerca das Ciências da Religião suscita a pergunta sobre a contribuição do feminismo para o estudo do fenômeno religioso. A presente comunicação estrutura-se na seguinte premissa: o feminismo mudou a ciência. Partindo desse princípio, consideram-se as Ciências da Religião campo propício para que o saber feminista apresente suas colaborações. Surge, então, a pergunta: qual é o panorama das ciências feministas nas Ciências da Religião no Brasil? Esta comunicação tem como objetivo apresentar os resultados da pesquisa feita nos cursos de pós-graduação em Ciências da Religião no Brasil em 2014, no que dizem respeito, dentre outras questões, à quantidade de mulheres em atuação como docentes e às pesquisas sobre a temática de feminismo e gênero que têm sido feitas. Os dados serão apresentados em forma estatística e analisados a partir da epistemologia das Ciências da Religião proposta por diversos autores, dentre eles, Faustino Teixeira, Eduardo R. Cruz e Frank Usarski.

COMPLEMENTARIDADE, RELACIONALIDADE E ANCESTRALIDADE: APROXIMAÇÕES EPISTEMOLÓGICAS FEMINISTAS NO ESTUDO DAS RELIGIÕES.

Dranda. Lilian Conceição da Silva Pessoa de Lira – EST (liliancsilva13@gmail.com)

Resumo

Mulheres negras feministas têm somado esforços para pensar uma análise social a partir da categoria raça/etnia e gênero como indissociáveis, o que tem sido denominado: *Womanism* e *Black Feminism*, nos Estados Unidos; e Feminismo Negro, no Brasil. Para a linguista caribenha Ama Mazama, urge pensar o Feminismo a partir das experiências

das mulheres africanas, sendo necessário reconhecer na complementaridade entre mulheres e homens sua característica principal. Chega-se ao “Mulherismo *Africana*”, cuja abordagem tem foco na etnicidade. O presente artigo propõe apresentar a combinação entre a “complementaridade” do Mulherismo *Africana* e a “relacionalidade” do Ecofeminismo, a partir de Ivone Gebara, como aproximação epistemológica do conceito de ancestralidade, principal categoria da cosmovisão das religiões de matriz africana.

IGREJAS EVANGÉLICAS FUNDADAS POR MULHERES NA REGIÃO INDUSTRIAL DE CONTAGEM, MINAS GERAIS

Rosane Aparecida Souza Guglielmoni

Resumo

As mulheres evangélicas têm assumido novos papéis em suas denominações, embora na grande maioria das vezes ainda possamos notar a permanência do teor androcêntrico em seus discursos. Segundo a historiadora Michelle Perrot (2007) a relação entre as religiões e as mulheres tem sido ambivalentes e paradoxais, pois as religiões são ao mesmo tempo, o poder sobre as mulheres e poder das mulheres, ao longo da história da cristandade, o protestantismo apresenta uma riqueza de rupturas, a reforma do século XVI existiu para as mulheres, principalmente para a instrução. O livre acesso a Bíblia supunha que as meninas soubessem ler. As mulheres evangélicas, entretanto, eram mais emancipadas que as católicas, mais presentes no espaço público. A presente comunicação apresentará uma pesquisa que está em curso, realizada com mulheres evangélicas que romperam com suas denominações nas últimas décadas do século XX para fundar suas próprias igrejas, na região industrial de Contagem, Minas Gerais. O objetivo é identificar as permanências e as rupturas no exercício da representatividade e do poder das mulheres que fundam igrejas, interpretar o resultado das ações pastorais das mulheres no cotidiano da comunidade religiosa em que exercem o comando de seus ministérios e analisar a estrutura eclesial e a organização dos ritos de culto.

ESTUDOS FEMINISTAS DA RELIGIÃO: CONSTRUÇÃO DE UM CAMPO DE PESQUISA

Sandra Duarte de Souza - UMESP (sanduarte@uol.com.br)

Resumo

Apesar de recente, o campo dos estudos feministas se ampliou significativamente em todo o mundo. Apesar de ainda precisar lutar pela legitimidade científica (é importante lembrar as bases androcêntricas da ciência moderna), o fato é que os estudos feministas impactaram a academia de tal forma que têm perpassado as mais diversas áreas de conhecimento. Nas Ciências da Religião isso não é diferente. Os estudos feministas têm problematizado as estruturas patriarcais das religiões, tanto em termos de produção de conhecimento sobre o sagrado, quanto na constituição de hierarquias baseadas na desigualdade de gênero. A presente proposta de comunicação pretende explicitar o processo de construção dos estudos feministas da religião, apresentando as tendências mundiais dessa área e, em especial, analisando as produções e apropriações feministas no campo das Ciências da Religião no Brasil.

MATERNIDADE: O MITO DA ESCOLHA?

Adjany Simplicio de Castro – UFPB (adjany.simplicio@gmail.com)

Resumo

Muito vem se discutindo pelas Ciências Feministas acerca do direito à maternidade como uma escolha possível da mulher, assim como da construção histórica e social da

figura maternal. Construção essa para cujo alicerce foi imprescindível a figura da mulher-mãe promovida por Maria, numa vertente católica, como um protótipo idealizado do feminino no qual destaca-se especialmente a pureza sexual e a maternidade. Tentando realizar um diálogo entre os dois campos de saber que circunscrevem o objeto em questão, o das Ciências Feministas e a da Religião, esse trabalho buscará, através de pesquisa bibliográfica, listar uma sinopse de elementos de promoção, incentivo e mitificação de uma maternidade idealizada analisando parte do discurso que a Igreja Católica teceu sobre as mulheres no papel materno. Espera-se que a partir dessa análise seja possível a ampliação dos repertórios argumentativos e interpretativos, visando a desconstrução do mito como imperativo na escolha pela maternidade, abrindo assim espaço para discussões que favoreçam epistemologicamente as reflexões pessoais e sociais implicadas por essa escolha.

INTRODUÇÃO

Quem nunca ouviu uma descrição irrepreensível de maternidade? Algo que poderia ser dito por qualquer pessoa que conhecemos, que ainda assim estaria repleta de significados particulares. Ou de uma forma geral, qual pessoa não foi marcada intensa e profundamente pela figura materna? Essa talvez seja a característica principal da maternidade, a palavra é universalizante e recobre de nebulosidade as nuances próprias dos conflitos dos sujeitos. Há algo de normativo na função materna, uma normatividade composta por uma lista de prescrições que atestam o que é ser mãe para todas e todos, mais ainda o que é ser uma boa e uma má mãe.

Embora a ideia de maternidade pareça ser naturalizada, a própria como a conhecemos é uma invenção recente. Elisabeth Badinter (1985, p.16) pergunta no prefácio do seu livro ‘Um amor conquistado: o mito do amor materno’: “Hoje, uma mulher pode desejar não ser mãe: trata-se de uma mulher normal que exerce a sua liberdade, ou de uma enferma no que concerne às normas da natureza?”

Essa comunicação objetiva realizar uma pesquisa bibliográfica, a qual consiste dos primeiros passos para a construção de uma pesquisa de mestrado. A pergunta supracitada é o ponto de partida para a investigação sobre como a maternidade se constitui ao longo da história; quais as possibilidades de escolha e negação da maternidade; quais as representações sociais da maternidade; qual o papel do discurso religioso na elaboração da imagem materna e que redes de dominação se constituem a partir da maternidade.

SER MÃE É PADECER NO PARAÍSO...

Andréia: Você pensa em carinho, é pouco. Parece que a palavra não consegue abranger tudo, sabe? ... Eu acho que toda mãe deve sentir isso “eu queria criar uma palavra nova pra definir completamente, ilimitadamente tudo o que eu sinto pela minha filha, o que eu sinto pelo meu filho”. Então eles falam muito isso “ah, você não conseguiu entender porque você não é mãe”. ... Então é por isso que eu escutei demais isso e hoje eu sei que realmente é assim.

Quem nunca ouviu uma descrição irrepreensível de maternidade? Essa definição para a maternidade da Andréia²³² (MOREIRA, 2010, p.532) poderia ser emitida por qualquer pessoa que conhecemos. Essa é a característica principal da maternidade, a palavra é universalizante e recobre de nebulosidade as nuances próprias dos conflitos dos sujeitos. Há algo de normativo na função materna, uma normatividade composta por uma lista de prescrições que atestam o que é ser mãe para todas e todos, mais ainda o que é ser uma boa e uma má mãe. Assim como parece ser natural aceitar essas prescrições como verdade.

No entanto a maternidade não foi composta do mesmo sentido em todas as épocas, aliás esse é um jovem termo na história das mulheres. Badinter, em 1980, questionava o atributo “feminino” da maternidade, e traçou um detalhado estudo para compreender sobre o amor materno concluindo que antes de ser considerado natural ele é um produto de determinada sociedade. Algo que não é o que *sempre* se compreendeu que tivesse sido.

O panorama histórico traçado por sua pesquisa torna compreensível que as formas de maternidade não foram as mesmas, nem quanto à atenção intensiva à criança, nem quanto ao tipo de criança a que se destinava, aliás, vemos a infância como outra grande novidade nesses termos. Ambos, maternidade e infância, se suportam, numa dependência simbólica recíproca.

“Desde o século XVIII, vemos desenhar-se uma nova imagem da mãe, cujos traços não cessarão de se acentuar durante os dois séculos seguintes. A era das provas de amor começou. O bebê e a criança transformam-se nos objetos privilegiados da atenção materna. A mulher aceita sacrificar-se para que seu filho viva, e viva melhor, junto dela.” (BADINTER, 1985,p.202)

Esta imagem de mãe que a Andréia tenta descrever, é a mesma que já devidamente aceita a partir do séc.XIX, continua a fazer parte da lista de determinações do que é ser mulher. Segundo Badinter, o conhecimento médico foi de extrema importância para cristalizar os cuidados da mãe para com seus filhos, pois

A nova mãe, que se sente responsável pela saúde do filho, não oculta sua ansiedade e pede mais conselhos e ajuda ao médico. A presença desse novo personagem no seio da família se faz sentir cada vez mais no século XIX. As obras de Gilibert, Raulin ou Buchan já não bastam para acalmar a angústia materna. Quer-se poder consultar a autoridade a domicílio. Os médicos aproveitaram a ocasião e concluíram tacitamente uma "aliança privilegiada" com a mãe. Adquiriram rapidamente uma considerável importância no seio da família e fizeram da mãe a sua interlocutora, sua assistente, sua enfermeira e sua executiva. (BADINTER, 1985, p.210)

A partir da adesão, paulatina, de mulheres, a essa nova maternidade *não amar os filhos tornou-se um crime sem perdão* (BADINTER, 1985, p.211) e uma função sem descanso. Os filhos exigem proteção, cuidado e carinho integrais da maternidade, da

²³² nome fictício de uma das entrevistadas para a pesquisa sobre os repertórios interpretativos acerca da maternidade

mulher. As mulheres que primeiramente aderem à nova maternidade são aquelas pertencentes à burguesia. Nem aristocratas, nem pobres, segundo Badinter. Essa especificidade decorre de uma possibilidade lógica. Para ela, essas mulheres burguesas desejavam com a maternidade uma promoção social, a qual não era intencionada pela aristocracia nem vislumbrada pelas mulheres de classe empobrecida, visto que invariavelmente eram força de trabalho. A mudança de mentalidade promovera a ampliação do poderio materno, localizando-o no núcleo familiar, em substituição a autoridade paterna agora direcionada para o espaço público.

Segundo a autora, uma vez estabelecido que o amor maternal naturalizado, a psicanálise contribui para severizar essa norma ao elaborar que a felicidade dos filhos depende da dedicação de suas mães, do quanto elas são capazes de se sacrificar individualmente para a promoção da felicidade dos filhos.

Enclausurada em seu papel de mãe, a mulher não mais poderá evitá-lo sob pena de condenação moral. Foi essa, durante muito tempo, uma causa importante das dificuldades do trabalho feminino. A razão também do desprezo ou da piedade pelas mulheres que não tinham filhos, do opróbrio daquelas que não os queriam. (BADINTER, 1985, p. 238)

E é esse ponto que particularmente interessa essa presente investigação. Badinter (1985, p. 16) pergunta ao abrir seu livro: “Hoje, uma mulher pode desejar não ser mãe: trata-se de uma mulher normal que exerce a sua liberdade, ou de uma enferma no que concerne às normas da natureza?”

Sem nos determos em respondê-la imediatamente, é interessante articular outra argumentação a essa construção da maternidade. Giddens (1991) defende que as transformações que ocorrem na intimidade são produto e propulsoras das transformações sociais. Para ele ao lutarem por seus direitos na dimensão privada em temas como sexo, amor, casamento, família, filhos etc, as mulheres provocaram mudanças na esfera pública.

Para o autor a transformação da intimidade na vida cotidiana passa pela construção da identidade como um projeto reflexivo balizado pela possibilidade de escolha dentre as opções fornecidas pelos sistemas abstratos. Assim a transformação na intimidade retroalimenta a transformação social na medida em que

Uma preocupação com a autossatisfação, que não é apenas uma defesa narcisista contra um mundo externo ameaçador, sobre os quais os indivíduos têm pouco controle, mas também em parte uma apropriação positiva de circunstâncias nas quais as influências globalizadas invadem a vida cotidiana. (GIDDENS, 1991, p. 111)

Apresenta assim o conceito de reflexividade que consiste na possibilidade do sujeito examinar e reformar de maneira contínua as práticas sociais. A maternidade, em Giddens (1991), enquanto construção discursiva, tornou-se um aparente bom negócio para as mulheres que asseguram com ela alguma posição localizada de poder: a do lar e da família.

No entanto, as análises fornecidas por Beauvoir desde 1949, já apontavam que a localização do poder feminino, através da maternidade, na esfera doméstica também significava seu apagamento na esfera pública, contribuindo para que esta se transfigurasse em um campo quase exclusivo de atuação masculina.

Beauvoir ressalta que o ser humano “mulher” é organizado pelas práticas sociais que delimitam sua importância cultural e suas atividades através de uma rede discursiva de ordem filosófica, teológica, médica, política, educacional e das tradições. Sobre a ordem teológica nos deteremos um pouco mais adiante. Em seu livro, Beauvoir(2009) se dedica um capítulo exclusivo à maternidade, no qual sua principal preocupação é política, no tocante a discutir a ausência da dimensão da escolha sobre a maternidade. Ela aponta para a hipocrisia social que impede o aborto e não ampara a criança ao nascer e na força coercitiva que interfere na liberdade individual da mulher por decidir ser mãe ou não. No decorrer de mais de 50 anos essas questões ainda são polêmicas pertinentes à realidade da mulher.

Simone de Beauvoir(2009) também expõe o binômio mãe/prostituta como representação social da mulher. Nele coexistem as aproximações da mãe-esposa com a família, o sexo domesticado para o prazer do esposo e a procriação, a moralidade e o lar em oposição direta as da prostituta com a mulher pública, a devassidão, o pecado, o desregramento e o vício elementos latentes do feminino, principalmente segundo o discurso religioso. O binômio que encerra o feminino existe fundado sob a certeza da heterossexualidade e sob as matrizes constitutivas do patriarcalismo. Organizado dessa maneira o ser feminino existe apenas e tão somente quando em relação ao determinante masculino, para satisfazer seu desejo e garantir sua descendência. Eis porquê o vínculo entre essas duas imagens opostas de mulher, para escapar à desvalorização, a mulher pode ser enaltecida com a adesão à maternidade. Beauvoir(2009) desmistifica o desejo pela maternidade e o amor materno como constitutivos do feminino ao evidenciar as relações de poder no campo de discussões político que se instituem a partir desses traços antes tomados como inquestionáveis da função materna.

Esta autora lançou matrizes teóricas sobre a maternidade como uma função social que designava o lugar das mulheres na família e na sociedade. No contexto conservador do período do pós-guerra, ela lança a dúvida sobre os argumentos em defesa da família e da moral afirmando que esse papel era fundamental na dominação do sexo feminino. Nesse contexto a crítica feminista que se segue subsidia essa análise acrescentando que enquanto as mulheres estivessem presas ao papel reprodutivo as mesmos estaria ausentes dos espaços públicos, algo que legitima e naturaliza a supremacia masculina. Sob diferentes discursos podemos perceber ainda o recrutamento de mulheres para que ocupem essa função de forma irrepreensível de modo a satisfazer um desejo que lhe seja latente, tanto na possibilidade de imperativo reprodutivo como numa essência do sujeito feminino. É diversa a variedade e origem de discursos que reforçam esse corolário, mas existe um contributo especial advindo do campo religioso e é sobre ele que pretendemos nos debruçar a partir daqui.

“...BENDITA SOIS VÓS ENTRE AS MULHERES,
BENDITO É O FRUTO DO VOSSO VENTRE...”²³³

O campo do discurso religioso é fundamental para entendermos a existência dos papéis sociais atribuídos ao feminino ao longo da história, especialmente a instituição católica cristã. Esta foi importante promotora da imagem de mãe e da ideia do amor materno que fundamentais nos discursos modernos. O discurso católico se modificou, e a partir do

²³³ Trecho da oração da Ave Maria

séc. XVI começa a possibilitar a mudança da imagem de Eva para a imagem de Maria como referência identitária para as mulheres. “Eva era aquilo que as mulheres eram, por natureza; Maria, aquilo que as mulheres deveriam ser, por opção” (LIMA,2009,p.115), isto decorreu da necessidade de incluir as mulheres como público essencial para que o catolicismo se sustentasse ao passo que a sociedade laicizava seus matizes.

Como é conhecido por muitos, o livro bíblico do Gênesis, descreve o mito da criação, um mito que ilustra o discurso católico séculos a fio. Nele Eva havia sido criada de uma costela do próprio Adão – primeiro homem – para servi-lo. Essa lógica contribuiu para legitimar a ideia de uma suposta inferioridade natural feminina e sustentou a hierarquia social em que a mulher estava submissa ao homem. Criava-se o pecado original e todas as mulheres a partir dela seriam as “filhas pecadoras de Eva”.

O mito da criação e a trama do pecado original difundiram ao longo dos séculos parte importante das imagens que compõe o simbolismo do que é ser mulher,

pois os argumentos retirados desses textos contribuíram para fundamentar as representações cristã, judaica e muçulmana sobre a diferença dos sexos, tendo alimentado a misoginia, da qual a própria Igreja Católica é herdeira.(LIMA,2009,p.114)

No período medieval, a igreja católica oferece uma saída às filhas de Eva enaltecendo outra imagem como referência feminina: Maria que enquanto antítese da primeira mulher, institui um *novo modelo de mulher* ao qual se reserva os papéis de *mãe, esposa e virgem*.

Trata-se de Maria, figura antitética a Eva, já que negou tudo o que a primeira mulher tinha feito. A mãe de Jesus foi fundamental para a teologia cristã enriquecer o seu discurso, pois, com a sua fé e a sua obediência, trouxe a vida e a salvação ao mundo, ao contrário da sua antepassada, que tinha trazido morte e desgraça para toda a espécie humana. Maria acreditou na Anunciação do Anjo Gabriel, obedeceu e, principalmente, se fez escrava dos desígnios divinos. Ela seria a nova Eva, a anti-Eva: a Ave. Concebendo sem pecado, tornou-se o protótipo idealizado do feminino: destaca-se pela pureza sexual e pela maternidade, caminho de remissão às ‘filhas de Eva’.(LIMA,2009,p.114)

Esperava-se que uma mulher que não realizasse a castidade, poderia ainda ser redimida através do casamento e da maternidade. Houve ainda outro personagem feminino importante para o discurso católico: Maria Madalena. O personagem que tendo vivido em pecado, encontrou sua redenção através da penitência. Uma personagem mais factível visto que Maria trazia consigo a impossibilidade da sua dupla existência virginal e materna.

Por fim, cabe uma pergunta para compreender essas mudanças imagéticas do feminino para a igreja católica, por que essas mudanças ocorreram?

O crescimento do capitalismo industrial e liberal gerou alterações políticas profundas que teriam marcado um novo período na história, acompanhado da crescente propagação de ideais que, no âmbito do domínio político público, pretendia reduzir a influência do poder religioso (e eclesiástico). Isso,

consequentemente, fez a Igreja perder parte da relevância político-social que obtivera em épocas anteriores, sobretudo nos períodos medieval e moderno. (LIMA,2009,p.116)

Essa nova sociedade que despontava na Europa no século XIX, tinha tendência liberal-burguesa, anticlerical, e provocou forte *impacto nas relações sociais, nas crenças religiosas e nas práticas culturais*. Difundia-se àquele período a ênfase na liberdade e a prioridade do indivíduo em face da sociedade. Frente à perda de credibilidade e a expansão da laicidade e às críticas de vários segmentos da sociedade a igreja reagiu.

A partir do pontificado de Pio IX (1846), até a Primeira Guerra Mundial, a instituição passou por um processo conhecido como romanização, marcado por uma preocupação maior com as questões de ordem espiritual.(LIMA,2009,p.117)

A igreja católica então promove uma *reforma do clero, objetivando torná-lo mais disciplinado, zeloso e piedoso*, assim como também o crescimento das ordens e das congregações religiosas.

Acontece para a Igreja Católica perder, no século XIX, a função de reguladora das leis para as instituições políticas laicas um movimento que reduziu a religião à esfera da vida privada. Modificam-se sobremaneira o poder e a influência desta Igreja junto à esfera pública. Muitos homens a abandonaram, tornando-se até anticlericais, tal fato provocou a adequação da Igreja que agora recrutaria as mulheres para sua audiência. Começando por minimizar o discurso misógino e por estabelecer novos paradigmas para o feminino no lar. Entende-se agora o lar como o lugar da felicidade feminina.

Características como fragilidade e sensibilidade, atribuídas à natureza feminina, foram valorizadas como positivas e desejáveis. A ideia de sensibilidade passou a ser associada à de sentimentalidade, ou seja, à suposta predisposição natural da mulher em ser mais volúvel no que se referia às questões de ordem emocional e moral. Difundiu-se a crença de que a mulher teria maior capacidade para apreender e transmitir as virtudes morais da religião.(LIMA,2009,p.119)

A essa passagem a Igreja Católica institui a educação dos corpos no sentido de cultivar a pureza nas jovens mulheres, tornam-se temerosos os encontros sociais mistos, visto que ponham em risco a virgindade feminina. Exige-se a imposição da moral religiosa que promova o afastamento de meninas e meninos e intensifica-se o valor da confissão, mecanismos que “incentivavam” o modelo feminino da perfeição virginal. No século XIX surge a mariologia, promulga-se o dogma da *Imaculada Conceção de Maria* e outras estratégias para aumentar a devoção em Maria e a convicção na sua virgindade, *como também que fora concebida sem pecado*. Maria se configura como exemplo de mãe a ser seguido, idealizado. Assentado no lar, o modelo feminino católico era Maria, mãe divinizada, condutora moral, e a felicidade feminina se funda no casamento e na submissão e obediência ao marido, como sua companheira, recoberta de decoro e dignidade. A dignidade era portanto uma qualidade que se acrescentava à virtude feminina através do casamento. A maternidade sua função social *como prova de uma relação privilegiada das mulheres com Deus*.

A função materna, portanto, se renova no seio do catolicismo como uma questão inegável de gênero, visto que ela subsidia as diferenças sociais percebidas entre os sexos e alimenta as relações de poder que se estabelecem nessas diferenças.

Bourdieu(2002) nos provoca a desconstruir essa naturalização das relações ao afirmar que

[...]o que o discurso mítico professa de maneira, apesar de tudo, bastante ingênua, os ritos de instituição realizam da forma mais insidiosa, sem dúvida, porém mais eficaz simbolicamente. Eles se inscrevem na série de operações de diferenciação visando a destacar em cada agente, homem ou mulher, os signos exteriores mais imediatamente conformes à definição social de sua distinção sexual, ou a estimular as práticas que convêm a seu sexo, proibindo ou desencorajando condutas impróprias, sobretudo na relação com o outro sexo. (BOURDIEU,2002,p.34)

Portanto, pensar a questão de gênero nos discursos religiosos é compreender esses discursos como masculinos visto que são prescritivos em sua ação sobre o feminino e atestam que este existe apenas porque em subordinação à medida masculina. E porque diluídos nas relações cotidianas, as quais se intui facilmente uma naturalidade ética,

A primazia universalmente concedida aos homens se afirma na objetividade de estruturas sociais e de atividades produtivas e reprodutivas, baseadas em uma divisão sexual do trabalho de produção e reprodução biológica e social, que confere aos homens a melhor parte [...]Por conseguinte, a representação androcêntrica da reprodução biológica e da reprodução social se vê investida da objetividade do senso comum, visto como senso prático, dóxico, sobre o sentido das práticas. (BOURDIEU,2002,p.44)

Para Bourdieu(2002), o poder simbólico consiste de substância invisível que se exerce a partir da adesão silenciosa daqueles que não querem saber, sendo-lhe sujeitos ou no seu exercício. Decorre daí a legitimação, ou naturalização, do poder pelo outro mesmo a que se dirige.

CONCLUSÕES

Diante do exposto, aplicar a perspectiva de gênero aos estudos de religião parece fundamental para contribuir com a desconstrução de um discurso dado como natural. Ser mãe no discurso católico o qual conhecemos, sob o qual crescemos e exercemos, algumas de nós, a função materna parece ser uma unanimidade, apenas porque costuma-se reconhecer o que seria uma possibilidade como o inevitável destino da mulher.

É importante que mulheres compreendam que para além daquilo a que se reserva sua individualidade, como os motivos psicológicos, econômicos, sentimentais, a escolha ou recusa, circunstancial ou definitiva da maternidade, está implicada num processo de representação social, imerso numa rede de discursos constitutivos da mulher e materializado por relações de poder.

Discutir esses aspectos possibilita o reconhecimento de que a maternidade ainda é fator social que separa homens e mulheres e legitima a dominação masculina.

Embora ao longo de mais de cinco décadas muito tenha sido discutido sobre a maternidade, ainda há muito o que explorar nesse campo, principalmente quando percebemos que práticas já reconhecidamente relacionadas a atividades de dominação da mulher ainda são recorrentes.

Quando percebemos que uma escolha tão íntima no tocante ao uso e escolhas centradas no corpo ainda passam pelo filtro da moralidade castrante e prescritiva do feminino. Quando constatamos que nem toda a tecnologia reprodutiva já desenvolvida é utilizada para a liberdade de escolha acerca da maternidade, ou foi capaz de ampliar positivamente os debates sobre a discriminação do aborto na maioria dos países.

Podemos concluir que ainda não se investigou e publicizou o suficiente quando mulheres ainda são “obrigadas” a ouvir que o recato e a discricção do seu comportamento público são fatores a serem considerados quando se discute as situações de violência sexual a que mulheres são submetidas.

O esboço de uma resposta possível à pergunta inicial talvez seja a de que “sim, a escolha pela maternidade é um mito”, visto que estamos imersos, homens e mulheres, numa engrenagem androcêntrica de promoção de imagens e discursos sobre o ideal de mulher a qual, silenciosamente, procuramos corresponder. Ao mesmo tempo que compõe-se em alguma possibilidade de fuga, ou desvio, deste imperativo o conjunto hermenêutico da apropriação desse capital simbólico do qual fazemos parte.

Vejo que, mais importante do que responder definitivamente a pergunta capitular, tenha sido as outras perguntas que derivaram da pesquisa e com as quais concluo essa investigação: quais símbolos e descrições compõem, presentemente, a imagem da maternidade, de acordo com homens e mulheres? Em que medida as mulheres discutem o desejo pela maternidade? Existem espaços públicos, afora universidades, em que se fomenta essa discussão?

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDRÉIA. Maternidades: os repertórios interpretativos utilizados para descrevê-las. MOREIRA, R. L. C. A. & Rasera, E. F. (2010). *Psicologia & Sociedade*, 22(3), 529-537. Disponível em < <http://www.scielo.br/pdf/psoc/v22n3/v22n3a13.pdf>> Acesso em 09 mar. 2014

BADINTER, Elisabeth. **Um amor conquistado: o mito do amor materno**. Tradução Waltensir Dutra, Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.

BEAUVOIR, Simone de. **O segundo sexo**. Tradução Sérgio Millet, 2ª ed., Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009. 2v.

BOURDIEU, P. **A dominação masculina**. Tradução Maria Helena Kühner, 2ª ed, Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

GIDDENS, Anthony. **As consequências da modernidade**. Tradução Raul Fiker, São Paulo: Editora UNESP, 1991.

LIMA, Raquel dos Santos Sousa; TEIXEIRA, Igor Salomão. Ser mãe: o amor materno no discurso católico do século XIX. **HORIZONTE**, Belo Horizonte, v. 6, n. 12, p. 113-

126, mai. 2009. ISSN 2175-5841. Disponível em: <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/442>>. Acesso em: 12 Mar. 2014. doi:10.5752/442.

SCAVONE, Lucila. A maternidade e o feminismo: diálogo com as ciências sociais. **Cad. Pagu**, Campinas, n. 16, 2001 . Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-83332001000100008&lng=pt&nrm=iso>. acesso em 10 mar. 2014.

GT9: RELIGIÃO E EDUCAÇÃO: OLHARES QUE SE ENTRECruzAM**Coordenadores**

Dr. Raimundo Márcio Mota de Castro – UEG/UnU-Itaberaí
(prof.marciocastro.posgrad@hotmail.com)

Dr. José Maria Baldino – PPGE/ PUCGOIÁS (jmbaldino@uol.com.br)

Dra. Leonor Paniago Rocha – UFG/Campus Jataí (leonorpaniago.ufg@hotmail.com)

O ENSINO RELIGIOSO NA TRAJETÓRIA DA EDUCAÇÃO BRASILEIRA: debate em construção

Dr. Raimundo Márcio Mota de Castro - UEG/UnU Itaberaí / Bolsista CAPES (Pós-Doc PUC PR)

RESUMO

O Ensino Religioso tem sido objeto de nossas reflexões constantes, por ser uma área do saber que apresenta inúmeras possibilidades de debates. Este artigo apresenta breve reflexão sobre a configuração desse componente curricular em alguns momentos da História da Educação Brasileira. Verifica-se que numa história entrelaçada que a religião católica foi basilar na construção do projeto educativo do país e em toda a matriz cultural que permeia a sociedade brasileira, fato que promove grande dificuldade em desvincular a confessionalidade no Ensino Religioso. Pretende-se com este texto demonstrar que as questões referentes dificuldade de efetivação do Ensino Religioso na escola pública, tem suas raízes na forma de entendimento da religião no Brasil e que o debate encontra-se aberto exigindo a participação da sociedade civil a fim de estabelecer um ensino que seja plural e que respeite as diferenças como se apresenta no ordenamento legal brasileiro. Trata-se de uma pesquisa teórico-bibliográfica tendo suporte em Junqueira (2002; 2003); Azzi (1992;1995); Oliveira (1985) entre outros.

PALAVRAS-CHAVE: História da educação. Ensino da Religião. Ensino Religioso.

INTRODUÇÃO

Muitos teóricos apontam as dificuldades impostas pela ausência de uma tradição disciplinar no campo da educação, o que gera debates, possibilidades e limites quando se busca refletir seu ideário e efetivação prática. Se em toda tradição educacional aponta-se para essas dificuldades, maior ainda se torna o problema quando se busca pensar partes do pensamento educacional e a construção epistemológica das disciplinas que compõem o arcabouço do sistema educativo do país. A tarefa de pensar a educação torna-se desta forma, um exercício complexo.

Quando se pensa a educação, pode-se pensar nas mais diversas matizes, que vão da escola ao professor, do aluno ao currículo, da necessidade deste ou daquele campo do conhecimento as correntes pedagógicas que se entrelaçam, se opõem ou até, se complementam. Não é missão fácil pensar a educação. Pois se trata de uma complexidade de entrelaçamentos que se modificam ligeiramente num mundo em constante mudança.

Nesse emaranhado de idéias, as disciplinas constituem-se e necessitam de constante investigação. Entrementes, o Ensino Religioso tem sido objeto de nossas reflexões constantes, por ser uma área do saber que apresenta inúmeras possibilidades de debates. Ao que parece, esses debates ainda são quase exíguos diante da grandeza dos que são produzidos em outras áreas do campo educacional.

Reconhecemos haver certa dificuldade em discutir o Ensino Religioso no meio

acadêmico, apesar do contínuo interesse que emerge na academia.²³⁴ Refletir o tema e entender como os professores o percebem em sua vida e sua prática, em sua relação com o mundo, com a sociedade e o âmbito escolar, pode contribuir para melhor entendimento dessa disciplina enquanto componente curricular, reconhecido inclusive pela legislação vigente no país, mas que se encontra envolto em inúmeras e profundas indagações.

Mas entender o percurso histórico no qual tal ensino se insere se faz fundamental, para vencer preconceitos e formular novas possibilidades de debates que o consolidem enquanto disciplina escolar.

UMA EDUCAÇÃO CRISTÃ- CATÓLICA

No Brasil, a raiz de formação do Ensino Religioso encontra-se na própria colonização do país. No período posterior ao descobrimento do Brasil, os Jesuítas estabeleceram-se por aqui com a missão de ensinar os índios e propagar a fé cristã católico. Além de cristianizar os “selvagens” deveriam responsabilizar-se pela educação dos filhos dos colonos que fixavam residência nas terras Além-Mar. Neste período não temos um ensino religioso, mas um ensino catequético doutrinal que deveria converter os “pagãos” em novos cristãos.

No dizer de Junqueira (2002, p. 10): “[...] o Brasil foi caracterizado como possuidor de uma sociedade unirreligiosa, tendo o catolicismo como religião oficial. Desta forma o ‘ser’ católico não era uma opção pessoal, mas uma exigência da situação histórica [...]”. Diante dessa afirmativa, percebe-se que o aspecto religioso confessional predominou sobre os verdadeiros aspectos que regem uma educação pautada na coerência e no equilíbrio teórico-prático.

Apesar da forte união entre Estado e Igreja Católica, não se nota a presença do governo como interessado no processo educativo, uma vez que cabe aos religiosos organizar e fazer funcionar o sistema educativo na Colônia. O ensino da religião é originário de acordos firmados entre o monarca português e a Sé da Igreja Católica, pelo que é conhecido como padroado²³⁵. Assim, ao Monarca de Portugal era concedido o

²³⁴ Só o Observatório da Laicidade do Estado – OLÉ, que integra o Núcleo de Estudos de Políticas Públicas em Direitos Humanos - NEPP-DH do Centro de Filosofia e Ciências Humanas - CFCH, da Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ, divulga em seu site cinquenta pesquisas sobre o ensino religioso. Isso demonstra o interesse crescente no meio acadêmico sobre essa temática. Esse Observatório focaliza o processo de construção da laicidade do Estado, no Brasil e em outros países, em suas dimensões políticas, culturais e ideológicas, seus avanços e recuos. Para alcançar esse objetivo, realiza pesquisas, promove eventos acadêmicos e divulga seus resultados. Divulga, também, documentos de pessoas e grupos empenhados nessa construção, assim como trabalhos sobre a laicidade na ordem do dia (<http://www.nepp-dh.ufrj.br/ole/teses-a.php?id=18>).

²³⁵ Segundo Moura (2000, p. 57), o padroado é a outorga, pela Igreja de Roma, de certo grau de controle sobre a Igreja local, ou nacional, a um administrador civil, em apreço por seu zelo, dedicação e esforços para difundir a religião, e como estímulo para futuras “boas-obras”. Desde modo, o padroado conferia ao poder real o direito de intervir no setor eclesiástico. Em troca de prover ao sustento do clero, e de outros privilégios, como o de ser, o catolicismo, a religião oficial da coroa. O monarca, pelo padroado, recebia inúmeros direitos: tinha voz ativa na nomeação de bispos e padres, na ereção de dioceses e paróquias, no controle das finanças da Igreja e podia até mesmo consentir ou vetar a divulgação de documentos pontifícios.

exercício do governo religioso e moral do reino e das suas colônias.

[...] vigorava em Portugal uma estreita união entre Igreja e Estado caracterizada pelo regime de padroado, pelo qual a Santa Sé outorga a Coroa Portuguesa certo grau de controle da Igreja nacional [...] Este modelo remontava ao período em que Constantino oferecera favores especiais à Igreja e ao momento da oficialização do cristianismo como religião do Estado romano nos tempos de Teodósio, nas últimas décadas do século IV. Assim, a fé católica foi incorporada ao Estado, e o monarca passou a ser considerado, a partir de então, protetor da Igreja (MOURA, 2000, p. 19).

No que diz respeito à estrutura eclesiástica, embora o Rei e, posteriormente, o Imperador não possuíssem atribuições meramente religiosas, seu poder sobre a religião era hegemônico e amplo.

Era o rei e depois o imperador, quem decidia sobre a criação de dioceses e paróquias, a instalação de ordens religiosas e fundação de conventos, a nomeação para postos eclesiásticos, inclusive sobre documentos pontifícios. Ele não tinha um poder propriamente religioso, pois era leigo, mas sim um poder de governo sobre a Igreja existente em seus domínios. Este poder tornava o aparelho eclesiástico um aparelho do estado, sendo seus agentes submetidos à autoridade do rei ou imperador, e, ao menos territorialmente, sustentado pelo Tesouro Real (OLIVEIRA, 1985, p. 143).

Conseqüentemente, os documentos oficiais dispensados pela Coroa Portuguesa, “[...] põem em primeiro plano a evangelização dos gentios. O caráter disciplinar de toda catequese concorre para a transmissão de uma cultura que visa à adesão ao catolicismo”. (JUNQUEIRA, 2003, p. 13).

Durante o império, surgiram escolas imperiais para atender aos filhos da elite. Entre os pobres, crescia o analfabetismo. De acordo com Junqueira (2002a), na relação Igreja e Estado, permanece o regime do padroado, que fazia do Imperador a maior autoridade da Igreja Católica do Brasil e, apesar dessa ser a religião oficial, já não tem o controle da educação sob seu poder. Percebe-se evidentemente que o Império Brasileiro é constituído em meio a conflitantes aspectos, no campo social, ideológico, político e econômico.

Neste período as idéias de liberdade e emancipação (Revolução Francesa – 1779) se propagam e criam forças. Dom João VI volta para Portugal e seu filho Dom Pedro I permanece no Brasil. Os desentendimentos com Portugal levam Dom Pedro I a proclamar a Independência do Brasil, em 1822. Cria-se assim a Monarquia Constitucional, o Império do Brasil (1822-1889), mas na verdade ainda unido a Portugal pela família imperial Bragança. A Igreja Católica é declarada religião oficial do Estado (NERY, 1993, p. 9).

Em 7 de setembro de 1822, Dom Pedro I proclama a Independência do Brasil e em 12 de outubro é aclamado Imperador. Forma-se o Império do Brasil (1822-1889) por meio da Monarquia Constitucional. Portanto, urge a elaboração de uma Constituição, o que por meio da convocação da Assembléia Nacional Constituinte será levado a cabo em 1823, mas que, em meio a conflitos, não se consolida como tal.

A consolidação do Império Brasileiro, desde o início dá-se em meio aos conflitos. A assembléia constituinte, convocada em 1823 pelo imperador, não consegue votar a constituição do Império. Esta é outorgada, em 1824, por Dom Pedro I, que jura, em nome da Santíssima Trindade, observá-la e fazer que seja observada (MOTA; LOPEZ, 1995, p. 71).

Destaca-se como aspecto relevante da Constituição Política do Império do Brasil, o Art. 5º, do Título I, em que apresenta a confirmação e a legitimidade do poder da Igreja Católica. O texto oficial assim se expressa:

A Religião Catholica Apostólica Romana continuará a ser a religião do Império. Todas as outras Religiões serão permitidas com seu culto doméstico ou particular, em casas para isso destinadas, sem forma alguma exterior de templo (BRASIL, 1824)²³⁶.

Essa necessidade de afirmação religiosa deu-se pelo fato de

[...] a religião oficial era uma arma política a serviço do estado. O liberalismo não vislumbrava a secularização, mas ao contrário, sendo ele a mesma religião, tornava religiosa a concepção da Constituição e da Monarquia. O moralismo, então elemento chave da coesão social, comandava a religião numa sociedade pouco dinâmica, marcada pelo hierarquismo feudal preocupado em manter o *status quo*. [...] Da Coroa irradiava a benevolência, graças ao comparecimento paternal. O imperador era um ente, inatingível, carismático, afastado do povo, onipresente e onipotente por natureza (MONTENEGRO, 1972 apud DAMAS, 2004, p. 115).

Assim, nessa mesma Constituição, no capítulo sobre o Poder Executivo, o Art. 102, inciso II e XIV, fixava as seguintes atribuições ao Imperador:

[...] nomear bispos e prover os benefícios eclesiásticos; conceber, ou negar, o beneplácito aos decretos dos concílios e letras apostólicas e quaesquer outras constituições eclesiásticas que se no appozerem à Constituição; e procedendo aprovação da Assembléia, se contiverem disposição geral (Inciso XIV) (BRASIL, 1824).

²³⁶ Optamos por conservar a grafia dos textos originais, transcrevendo as leis sem efetivar mudança ortográfica.

Ainda que o texto constitucional, no Art. 179, Inciso XXXII, tenha estabelecido que a instrução primária gratuita fosse aberta a todos os cidadãos, não houve, na prática, seu cumprimento efetivado. Assim, o chamado ensino primário, segundo Junqueira (2002b), ficou a cargo das províncias que, devido aos seus orçamentos escassos, tiveram grandes dificuldades de implementá-lo de forma adequada.

Percebendo-se os inúmeros problemas educacionais, nos anos de 1826 e 1827, iniciaram-se profícuos debates em torno da educação escolar popular, resultando na lei relativa à educação escolar, de 15 de outubro de 1827. A lei determinava a criação de "escolas de primeiras letras" em todas as cidades, vilas e lugares mais populosos do Império, regulamentando o inciso XXXII do Art. 179 da Constituição Imperial. O Artigo 6º, especificava o currículo das aulas a ser ministrado às crianças, o que incluía princípios de moral cristã e de doutrina católica. Também os colégios públicos de instrução secundária tinham Doutrina Cristã no seu currículo e o Colégio Imperial Pedro II, uma cadeira de ensino da religião

Assim, o Ensino da Religião é mencionado pela primeira vez num documento oficial. No Art. 6º, do texto legal lia-se que:

Os professores ensinarão a ler, escrever, as quatro operações de aritmética, prática de quebrados, decimaes, proporções, as noções, mais geraes de geometria prática, a gramática da língua nacional, e os princípios de moral christã e da doutrina da religião cathólica apostólica romana, proporcionados à compreensão dos meninos; preferindo para as leituras a Constituição do Império e a história do Brasil (BRASIL, Lei de 15 de outubro de 1827)

No período Imperial, permanece a associação entre Estado e Igreja, no qual se pode observar certo prolongamento do modelo de ensino de religião imposto na educação colonial, sendo ministrado nas escolas como catequese. Os colégios católicos ocuparam lugar de destaque, tornando-se os principais centros humanísticos do ensino no Império.

O ENFRAQUECIMENTO DO PODER ECLESIAL E O NASCIMENTO DA REPÚBLICA

Apesar da proeminência da educação cristã em todo o período imperial e da aliança entre Estado e Igreja, emerge aos poucos a idéia de respeito a diversidade propondo um ensino público sem a intervenção das idéias religiosas.

[...] ao longo do Império, nasce a idéia do respeito à diversidade da população. Em projeto de Lei da Constituição, Rui Barbosa propunha, em seu artigo primeiro, terceiro parágrafo, que as escolas mantidas pelo Estado não deveriam ser impostas uma crença (JUNQUEIRA, 2003, p. 13).

Essas idéias são fruto do enfraquecimento do poder da Igreja e o fortalecimento das idéias liberais e positivistas, dando origem aos discursos em favor da separação entre Igreja e Estado. Diante desse cenário, entra em decadência a hegemonia

educacional do catolicismo.

O que provocou o conflito foi a combinação de fatores lógicos que se catalisaram produzindo uma explosão. Os principais foram: o desenvolvimento do ultramontanismo em Roma; suas reverberações entre alguns membros da hierarquia no Brasil, e as reações excessivas do governo imperial. Dessa combinação resultou a Questão Religiosa de 1874 e a separação final entre a Igreja e o Estado. (OLIVEIRA, 1985, p. 269)

Com relação ao Ensino Religioso nas escolas públicas, a Reforma da Instrução Pública de 1877 assinalou o que pode ser definida como uma derrota da posição da Igreja Católica em se comparando com a situação até então vigente, em que a educação cristã permeava a educação em si. O texto da Reforma determina que:

Art. 4º. O ensino religioso nas escolas primárias de 1º grau do município da Corte constará das seguintes disciplinas: instrução moral, instrução religiosa, leitura, escrita [...]

Parágrafo 1º: os alunos acatólicos não são obrigados a freqüentar a aula de instrução religiosa que por isso deverá efetuar-se em dias determinados da semana sempre antes ou depois das horas destinadas ao ensino das outras disciplinas. [...]

Art. 9º. [...] Parágrafo 8º: Os professores substitutos com exceção de instrução religiosa serão nomeados mediante concurso (BRASIL, 1877, apud BARBOSA, 1942, p. 348)

Com a proclamação da República, em 15 de novembro de 1889, as tendências secularizantes, já presentes no império, se sobressaem. Cada vez mais se exige uma escola para todos, tentando conter a hegemonia do pensamento católico no ensino.

[...] o novo regime, organizado a partir do ideário positivista, que, no campo da educação, é responsável pela defesa da escola leiga, gratuita, pública e obrigatória, rejeita, portanto, a ideologia católica que exercia o monopólio do ensino de caráter elitista. [...] (JUNQUEIRA, 2003, p. 14).

Nesse período, devido ao ambiente social favorável às imigrações em virtude da abolição da escravidão e à tolerância religiosa, fatos que trouxeram outros ramos do Cristianismo ao país, intensificaram-se as propagandas protestantes e o interesse pela leitura da Bíblia. Esses acontecimentos muito contribuíram para a abertura das primeiras escolas particulares de confissão não católica e para o processo de alfabetização da população.

As idéias liberais e positivistas destacavam-se nas rodas intelectuais brasileiras. A partir delas surgiram movimentos anti-escravagistas, anti-religiosos, anti-imperialistas. Conforme Ribeiro (2007), em seus planos de ação, tanto liberais quanto positivistas, concordavam nos seguintes pontos: abolição da escravidão; eliminação de privilégios da aristocracia, instituição do casamento e do registro civil, educação para todos, emancipação da mulher por meio da instrução, entre outros.

Essas idéias multiplicavam-se com rapidez desde o início da segunda metade do século XIX. Em 1850, o Brasil proíbe o tráfico de escravos, e em 1888, foi assinada a lei que aboliu a escravidão, deixando muitos latifundiários (donos das plantações de cana e de café e fazendeiros) desgostosos com o regime imperial e fazendo-os aderir aos ideais republicanos. Modificavam-se as relações de trabalho, diversificando a economia no país, proporcionando, de certa forma, a modernização da sociedade brasileira, que deixou de ser rural-agrícola e passou, a passos lentos, a ser urbano-comercial.

Segundo Ribeiro (2007, p. 81-85) o manifesto liberal de 1888 influenciou a derrocada do regime imperial e ascensão do regime republicano. Esse manifesto defendia o trabalho e consciência livre e o voto para eleição popular.

Com a Proclamação da República, em 15 de novembro de 1889, sob o comando de Deodoro da Fonseca, o Brasil implantou a forma de governo federalista, representativo e presidencialista, instituído pelo Decreto nº 1 do jurista Rui Barbosa e aprovado no mesmo dia da declaração republicana. Para consolidar a República dos Estados Unidos do Brasil, iniciava-se a elaboração de uma nova Constituição que só foi promulgada em 24 de fevereiro de 1891. Antes mesmo da Promulgação da Primeira Constituição da República do Brasil, algumas medidas tomadas pelo governo provisório já permitem antever o que constará na Carta Magna.

Por exemplo, no Decreto nº 6, de 19 de novembro de 1889, declarava-se o fim do voto censitário e impõe-se o ler e o escrever como condição de participação eleitoral. O Decreto nº 7, de 20 de novembro de 1889, define a instrução pública em todos os níveis como responsabilidade e competência do Estado. O Decreto nº 119-A, de 07 de janeiro de 1890, estabelece a proibição da intervenção da autoridade Federal e dos Estados Federados em matéria religiosa, consagra a plena liberdade de culto, extinguiu o padroado e estabelece outras providências, marcando, definitivamente, no Brasil, a separação entre Estado e Religião. O texto assim expressa:

Art. 1º - É proibido à autoridade federal, assim como a dos Estados federados, expedir leis, regulamentos, ou actos administrativos, estabelecendo alguma religião, ou vedando-a, e crear diferenças entre os habitantes do paiz, ou nos serviços sustentados à custa do orçamento, por motivo de crenças, ou opiniões philosophicas ou religiosas.

Art. 2º - A todas as confissões religiosas pertence por igual à faculdade de exercerem o seu culto, regerem-se segundo a sua fé e não serem contrariadas nos actos particulares ou públicos, que interessem o exercício deste decreto (BRASIL, 1890).

Na Constituição de 24 de fevereiro de 1891, a religião católica deixa de ser reconhecida como religião oficial. Religião e Estado deixam de ser sinônimo e,

[...] emerge a distinção entre o homem político e o homem religioso, entre cidadão e fiel, *polis e communitas fidelium*, sociedade civil e sociedade religiosa, ordenamento jurídico e ordenamento religioso. Tem início um prolongado, complexo e acidentado processo de separação entre Estado e religião (SILVA JUNIOR, 2003, p.5).

Com a latente separação, a educação passa a ser de responsabilidade do Estado, assim, surge a tendência de eliminar o ensino da religião das escolas públicas, uma vez que este era gerador de grande polêmica. Em 22 de fevereiro de 1890, o governo provisório decidiu suprimir o ensino de religião dos estabelecimentos públicos do Distrito Federal, por proposta de Benjamim Constant, então ministro da Instrução Pública, Correios e Telégrafos, alegando que: “não cabia ao Estado apurar o sentimento religioso, bastando, para isso, no lar, a ação da mãe de família, e nos templos de cada religião a ação do sacerdote” (NISKIER, 1996, p. 189).

Mas se de um lado se propunha a supressão do ensino da religião do currículo escolar público, para atender o princípio da laicidade do sistema público de ensino, em contrapartida, o episcopado brasileiro articulava-se para formar e consolidar uma rede de escolas católicas, tendo adesão de várias congregações religiosas masculinas e femininas.

[...] A entrada de ordens e congregações religiosas intensificou-se após a promulgação da Constituição de 1891, que contornou o anticlericalismo radical dos primeiros meses do regime republicano, permitindo maior liberdade à Igreja Católica. Os membros destas ordens e congregações que imigravam para o Brasil vinham imbuídos de forte ardor missionário e acreditavam que eram enviados com o dever de ensinar a verdadeira doutrina cristã, contribuindo para reconstruir o colonialismo cultural europeu. Algumas congregações imigraram com o intuito de atender espiritualmente colônias de imigrantes europeus, como os salesianos e lazaristas entre italianos; outras visavam a catequização dos indígenas e a maioria delas atuou na reconversão dos brasileiros à fé católica romanizada (DALLABRIDA, 2005, p. 79).

É perceptível a preocupação da Igreja com o campo educacional, tornando-se aspecto marcante no final do século XIX.

Um dos aspectos que mais chama a atenção na análise da atuação dos religiosos, a partir da segunda metade do século XIX, e a prioridade quase absoluta dada à esfera educativa. São raríssimos os institutos religiosos que não atuam com a educação (AZZI, 1992, p. 40).

Segundo Azzi (1990) os colégios católicos, dirigidos pelas congregações religiosas, possuíam bom quadro docente com formação européia, sendo desejados pelas elites nacionais, tornando-se assim eficientes e lucrativos.

No entanto, as ações do episcopado brasileiro não se restringiram à abertura de colégios católicos. Outras medidas foram implantadas com a anuência da Santa Sé, como a divisão dos territórios eclesiásticos, emergindo grande número de arquidioceses, dioceses, prelazias e prefeituras apostólicas, em vista da animação pastoral. Todos os

Estados da República passaram a ter ao menos uma diocese²³⁷.

Para Nagle (2001), com o novo sistema de governo, a Igreja Católica não passou por situações difíceis e traumáticas, como ocorreu em muitos outros países, uma vez que nas primeiras décadas da república, as situações conflitivas, que poderiam ser definidas como “questão religiosa”, são poucas. Dom Sebastião Leme da Silveira Cintra, arcebispo de Olinda, em 1916, por meio da “Carta Pastoral” em defesa do ensino da religião, fala de “maioria nominal”, uma vez que católicos teriam direito a tal ensino devido a confessionalidade de fé da maioria. Essa discussão aumentou, quando em 1921, Dom Leme foi transferido para a Arquidiocese de São Sebastião do Rio de Janeiro, o que apresenta os primeiros sinais de mobilização de católicos brasileiros.

No resto do país, a questão da escolarização, bastante debatida no início do regime republicano, defendida pela Liga Nacionalista, Ação Social Nacionalista e a Propaganda Nativista, comprometeu-se de certa forma com as exigências da Igreja Católica. Segundo Nagle (2001, p. 140), nas listas de reivindicações de seu programa, no qual sintetiza os problemas nacionais, encontra-se o “combate ao analfabetismo, pela obrigatoriedade do ensino, e ainda, o Ensino Religioso livre nas escolas públicas”. O principal argumento de defesa seria: “instruir por instruir – argumentou-se – é tarefa ociosa e prejudicial; o que importa é educar, e para que haja educação é preciso impregnar o processo dos ensinamentos da doutrina cristã católica (NAGLE, 2001, p. 142).

Se, no Rio de Janeiro, o debate se acirrava, no âmbito nacional, os territórios eclesiásticos realizavam suas conferências episcopais, donde resultou o documento “Pastoral Coletiva”, que, em seu texto, condenava a escola leiga e determinava que as famílias católicas matriculassem seus filhos nas escolas que contemplassem o ensino da religião.

A liberdade de culto público, garantida pela Constituição Republicana, propiciou a implantação de escolas confessionais de outros credos, possibilitando uma abertura a novas tendências, uma vez que os protestantes puderam oficializar seus estabelecimentos de ensino, que na época já eram muitos e espalhados em todo o país.

Mas, conforme Cury (1993), a crise sócio-econômica-política ocorrida na década de 1930, promoveu uma reaproximação da Igreja com o Estado, uma vez para conter a onda revolucionária em que o país mergulhara, o presidente Artur Bernardes recorreu à Igreja Católica, a fim de ajudá-lo a promover o progresso nacional.

DO ENSINO DA RELIGIÃO AO ENSINO RELIGIOSO

A partir de 1930, ocorreram muitas reformas, tais como a criação do Ministério dos Negócios da Educação e Saúde Pública, sendo empossado no cargo Francisco Campos. O novo ministro encarregou-se de elaborar um projeto de decreto que reintroduzisse o ensino da religião. Assim, por meio do Decreto nº 19941, de 30 de abril de 1931, voltava o ensino da religião de caráter facultativo nas escolas públicas, que a partir daí será tratado pela expressão Ensino Religioso.

²³⁷ Do grego διοίκησις, *dióikēsis*, e do latim *diocēsis* é uma organização com base territorial que abrange determinada população sujeita à autoridade e administração de um bispo, designado pelo papa, para governar nesse determinado território.

Visando obter apoio da Igreja Católica e dividendos políticos, através da vinculação de ‘valores’, que constituiriam a base da justificação do seu Governo autoritário, o Presidente Vargas, ampliou a licença para as escolas públicas ministrarem o Ensino Religioso. Esse ato foi criticado pelos defensores do laicismo, que alegaram que ele feria a liberdade de consciência das pessoas. Contudo, o projeto se transformou em lei (CURY, 1993, p. 87).

Para Figueiredo (1999) esse Decreto, de 1931, serviu de base para a redação do dispositivo legal sobre o Ensino Religioso, que configurará na Constituição de 1934, uma vez que essa, além de selar a re-união entre a Igreja e o Estado, introduziu o Ensino Religioso em caráter facultativo e multiconfessional nas escolas públicas. O texto oficial assim se expressa:

Art. 153 - O ensino religioso será de frequência facultativa e ministrado de acordo com os princípios da confissão religiosa do aluno manifestada pelos pais ou responsáveis e constituirá matéria dos horários nas escolas públicas primárias, secundárias, profissionais e normais (BRASIL, 1934).

A concessão das reivindicações católicas na Constituição de 1934 provocou uma adesão da Igreja às correntes de pensamento e ação mais conservadoras, alinhadas ao interesse do Governo, como afirma Azzi (1995, p. 40): como regra geral, os colégios católicos afirmaram o apoio ao governo ditatorial de Vargas. Nas revistas colegiais, professores e alunos manifestavam solidariedade ao governo, bem como a movimentos autoritários, como o integralismo.

Com o golpe de Estado de 1937, uma nova Constituição é outorgada. Na nova Carta Magna, eliminou-se a cláusula da Constituição anterior, que possibilitava colaboração recíproca entre Estado e Igrejas, renovando a separação entre as instituições, ainda que tenha dedicado o Art. 133, que se referia ao Ensino Religioso.

Art. 133 - O ensino religioso poderá ser contemplado como matéria do curso ordinário das escolas primárias, normais e secundárias. Não poderá, porém, constituir objeto de obrigação dos mestres ou professores, nem de frequência compulsória por parte dos alunos. (BRASIL, 1937).

Verifica-se que apesar da apreciação do tema, pelo texto legal, o Ensino Religioso é facultativo nas escolas e ainda, não se apresenta como obrigatório para professores e alunos.

No período republicano de 1946 a 1964, conhecido como terceiro período republicano brasileiro, o Ensino Religioso era contemplado como dever do Estado em relação à liberdade religiosa do cidadão que frequentava a escola. A Constituição promulgada em 18 de setembro de 1946 acentuava as liberdades individuais e sociais, a redução do poder central e a ampliação da autonomia dos Estados. Em vários artigos encontra-se a definição da relação entre Estado e Igreja. Mas assegura, no inciso V, do artigo 168:

[...] o ensino religioso constitui disciplina dos horários das escolas oficiais, é de matrícula facultativa e será ministrado de acordo com a confissão religiosa do aluno, manifestada por ele, se for capaz, ou pelo seu representante legal ou responsável (BRASIL, 1946).

Apesar da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional de 1961, manter os termos da Constituição Federal de 1934, dois acréscimos merecem destaque: primeiramente se acrescenta a expressão “sem ônus para os poderes públicos”, e o outro de que o professor de Ensino Religioso deveria ser registrado pela respectiva autoridade religiosa (BRASIL, LDB 4024/61, Art. 97, parágrafo 2º).

Nery (1993) informa que, apesar da Constituição do Estado de Minas Gerais, de 14 de julho de 1947, ter apresentado o mesmo texto da Constituição de 1947, sendo a prática do Ensino Religioso bastante restringida, o seu espaço foi amplamente aproveitado, devido ao empenho de Álvaro Negromonte, que, de 1938 a 1963, liderou a catequese e o Ensino Religioso, tanto de Minas como do Brasil, por meio da divulgação de seus livros que foram adotados tanto no primário quanto no ginásio, ao que parece, trazendo para sala de aula um livro didático com indicações catequéticas católicas.

No quarto período republicano brasileiro (1964 – 1984) instalava-se a ditadura militar. A Constituição de 1946 foi revogada, dando lugar à Constituição de 1967. O novo texto Constitucional traz a seguinte redação, no Art. 168, parágrafo 3º, inciso IV: “o ensino religioso, de matrícula facultativa, constituirá disciplina dos horários normais das escolas oficiais de grau primário e médio” (BRASIL, 1967).

Na Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional Nº 5692, de 11 de agosto de 1971, o Ensino Religioso volta a configurar como oferta obrigatória nos estabelecimentos de ensino, sendo estendida ao ensino de 2º grau.

Art. 7º Será obrigatória a inclusão de Educação Moral e Cívica, Educação Física, Educação Artística e Programa de Saúde nos currículos plenos dos estabelecimentos de 1º e 2º graus, observado quanto à primeira o disposto no Decreto-lei no 869, de 12 de setembro de 1969.

Parágrafo único. *O ensino religioso, de matrícula facultativa constituirá disciplina dos horários normais dos estabelecimentos oficiais de 1º e 2º graus* (BRASIL, 1971 – grifo meu).

Ao término do período da Ditadura iniciou-se a elaboração da Constituição da “Nova República”. Em 1983, a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), publica o documento “Catequese Renovada”, em que se estabelece a diferença e complementaridade entre Ensino Religioso Escolar e catequese. Tal reconhecimento levou a CNBB a organizar dois grupos internos de gestão: o Grupo de Reflexão Nacional da Catequese - GRECAT e o Grupo de Reflexão Nacional de Ensino Religioso – GRERE.

Com a redemocratização e a elaboração do novo texto constitucional, a questão do Ensino Religioso torna-se amplamente debatida e discutida. A Igreja Católica aliou-se a outras igrejas cristãs e recolheram mais de oitocentas mil assinaturas favoráveis à

manutenção da disciplina; enquanto que, o grupo que defendia o “ensino laico”, chegou a reunir duzentas e oitenta mil assinaturas (CURY, 1993). A respeito da posição contrária, Figueiredo (1999, p.24) comenta que:

[...] como em outras épocas históricas, durante os debates das assembleias constituintes, correntes contrárias à inclusão do Ensino Religioso como disciplina do currículo escolar, tomaram uma posição diferenciada daquela das instituições religiosas: a primeira, constituída de parlamentares defensores do ensino público, democrático, laico, gratuito, como forma de se resgatar determinados princípios republicanos, com base na separação entre Estado e Igreja; a segunda, integrada por setores da educação, normalmente do quadro de professores de algumas universidades do país ou filiados a entidades, tais como ANDE, ANPED e outras, tendo como fio ideológico do discurso a questão da defesa do 'ensino público, democrático, gratuito e laico'. Mantêm uma postura semelhante à dos Pioneiros da Escola Nova, nas décadas de 20 e 30, ou de seus seguidores nos sucessivos debates legislativos. Admitem como 'laico' o ensino ministrado em escolas públicas, assim como entendem como 'públicas' somente as escolas mantidas pelos cofres públicos, ou seja, as escolas da rede oficial de ensino [...].

E continua:

Durante todos os processos legislativos constituintes e pós-constituintes, voltaram sempre à tona os debates desencadeados pelas duas correntes de posições contrárias. A questão para ambas funda-se no mesmo princípio: o da liberdade religiosa. Orientam-se, porém, para rumos diferenciados. *A bifurcação na maneira de encaminhar o assunto surge no momento em que ambas entendem o ensino religioso como ensino próprio da religião, religiões ou como elemento eclesial metido na conjuntura escolar. Não há clareza para ambas as partes quanto à natureza da matéria, ou seja, do específico de um ensino religioso integrante do currículo [...]* (FIGUEIREDO, 1999, p. 26 – grifo nosso).

O que parece estar em questão é a própria epistemologia do Ensino Religioso, visto que para alguns seguimentos da sociedade, ensino laico é sinônimo de ensino ateu, a-religioso; e para muitos líderes religiosos, o ensino da religião se configuraria numa possibilidade de catequizar e evangelizar adeptos ou não de um determinado credo religioso.

Promulgada a Constituição de 1988, o texto legal reza que: “O ensino religioso, de matrícula facultativa, constituirá disciplina dos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental” (Art. 210, parágrafo 1º). Segundo Cury (1993), as Constituições Estaduais confirmaram esse dispositivo incluindo a preocupação com a questão do ecumenismo e da interconfessionalidade.

Após oito anos de vigência da Constituição de 1988, depois de inúmeras idas e

vindas, é promulgada a nova Lei das Diretrizes e Bases da Educação Nacional, a LDB nº 9.394/96. No texto da Lei, promulgada em 20 de dezembro de 1996, tem-se a seguinte redação:

Art. 33. O ensino religioso, de matrícula facultativa, constitui disciplina dos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental, sendo oferecido, *sem ônus para os cofres públicos*, de acordo com as preferências manifestadas pelos alunos ou por seus responsáveis, em caráter:

I - confessional, de acordo com a opção religiosa do aluno ou do seu responsável, ministrado por professores ou orientadores religiosos preparados e credenciados pelas respectivas igrejas ou entidades religiosas; ou

II - interconfessional, resultante de acordo entre as diversas entidades religiosas, que se responsabilizarão pela elaboração do respectivo programa (BRASIL, Lei nº 9.394/96 – Art. 33 – grifo nosso).

Tal artigo foi alvo de inúmeras críticas, gerando polêmica tanto pela expressão “sem ônus para os cofres públicos”, quanto pela questão da confessionalidade e interconfessionalidade. O debate acirrou-se tanto que, em 22 de julho de 1997, o Presidente da República sancionou a Lei nº 9.475/97, que introduzia as seguintes orientações:

Art. 1º O Art. da Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, passa a vigorar com a seguinte redação:

Art. 33. O ensino religioso, de matrícula facultativa, é parte integrante da formação básica do cidadão e constitui disciplina dos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental, assegurado o respeito à diversidade cultural religiosa do Brasil, vedadas quaisquer formas de proselitismo.
 § 1º Os sistemas de ensino regulamentarão os procedimentos para a definição dos conteúdos do ensino religioso e estabelecerão as normas para a habilitação e admissão dos professores.

§ 2º Os sistemas de ensino ouvirão entidade civil, constituída pelas diferentes denominações religiosas, para a definição dos conteúdos do ensino religioso.

De posse do texto legal, pode inferir-se que esse ensino é reconhecido como disciplina dos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental; constitui parte integrante do sistema sendo considerado elemento essencial da formação integral do cidadão; é facultativo para o aluno com finalidade de respeitar a liberdade religiosa, não podendo ser entendido como ensino de religião, evitando-se assim qualquer forma de proselitismo; é responsabilidade dos sistemas de ensino, logo, tendo ônus para os cofres públicos. De certa forma a lei demonstra grande avanço no entendimento do Ensino Religioso.

Quanto à formação de professores, o Conselho Nacional de Educação, no

Parecer CNE nº 97/99, de 06 de abril de 1999, tendo como relatores: Eunice R. Durham, Lauro Ribas Zimmer, Jacques Velloso e José Carlos Almeida da Silva, expressou-se com o seguinte texto:

[...] considerando:

- a enorme diversidade das crenças religiosas da população brasileira, freqüentemente contraditórias umas em relação às outras e muitas das quais não estão organizadas nacionalmente;
- a liberdade dos diferentes sistemas de ensino em definir os conteúdos de ensino religioso e as normas para a habilitação e admissão dos professores, da qual resultará uma multiplicidade de organização do conteúdo dos cursos;
- a conseqüente impossibilidade de definir diretrizes curriculares nacionais para a formação de professores para o ensino religioso e critérios de avaliação dos cursos que não discriminem, direta ou indiretamente, orientações religiosas de diferentes segmentos da população e contemplem igualmente a diversidade de conteúdos propostos pelos diferentes sistemas de ensino.

Concluimos que:

Não cabendo a União determinar, direta ou indiretamente, conteúdos curriculares que orientam a formação religiosa dos professores, o que interferiria tanto na liberdade de crença como nas decisões de Estados e municípios referentes à organização dos cursos em seus sistemas de ensino, não lhe compete autorizar, nem reconhecer, nem avaliar cursos de licenciatura em ensino religioso, cujos diplomas tenham validade nacional;

Devendo ser assegurada a pluralidade de orientações, os estabelecimentos de ensino podem organizar cursos livres ou de extensão orientados para o ensino religioso, cujo currículo e orientação religiosa serão estabelecidos pelas próprias instituições, fornecendo aos alunos um certificado que comprove os estudos realizados e a formação recebida;

Competindo aos Estados e municípios organizarem e definirem os conteúdos do ensino religioso nos seus sistemas de ensino e as normas para a habilitação e admissão dos professores, deverão ser respeitadas as determinações legais para o exercício do magistério, a saber:

- diploma de habilitação para o magistério em nível médio, como condição mínima para a docência nas séries iniciais do ensino fundamental;
- preparação pedagógica nos termos da Resolução 02/97 do plenário Conselho Nacional de Educação, para os portadores de diploma de ensino superior que pretendam ministrar ensino religioso em qualquer das séries do ensino fundamental;

- diploma de licenciatura em qualquer área do conhecimento.

Nota-se, assim, que a responsabilidade pela Formação do Professor recai sobre o Estado e o Município, que deverão, mediante cursos locais, formar professores para ministrar a disciplina. Percebe-se ainda que, qualquer portador de diploma de licenciatura pode ministrar tais aulas. Vê-se que, tal parecer impede, ainda, que seja pensado um curso de licenciatura em Ensino Religioso, o que dificulta ainda mais uma unificação ou aproximação formativa para o professor que atua na área.

Outro marco significativo é a criação, em 26 de setembro de 1995, na cidade de Florianópolis/SC, do Fórum Nacional Permanente de Ensino Religioso (FONAPER), sendo composto por representantes de entidades envolvidas com o Ensino Religioso. De acordo com a Carta de Princípios do Fórum, publicada e disponível no site da instituição, a criação do mesmo, torna-se:

- espaço pedagógico, centrado no atendimento do direito do educando de ter garantia à educação de sua busca do Transcendente;
- espaço aberto para refletir e propor encaminhamentos pertinentes ao Ensino Religioso, sem discriminação de qualquer natureza (FONAPER, 1995).

Dado o fato de que no ano de 1996, o Ministério da Educação lançou os Parâmetros Curriculares Nacionais das disciplinas que configuram o ensino fundamental e médio, não contendo, no entanto, qualquer referência ao Ensino Religioso. No ano de 1997, o FONAPER lançou os Parâmetros Curriculares Nacionais para o Ensino Religioso, tendo o objetivo de “[...] fundamentar a elaboração dos diversos currículos do Ensino Religioso na pluralidade cultural do Brasil (FONAPER, 1997, p. 5).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Temos presente que, com a promulgação da Lei 9475/97, dando nova redação ao artigo 33 da Lei das Diretrizes e Bases da Educação Nacional, o Ensino Religioso tem passado por significativas transformações na sua concepção e prática. Multiplicaram-se as iniciativas para formação de seus professores, ampliaram-se os debates e as pesquisas sobre o tema.

Ainda assim, o debate encontra-se aberto, entendemos que por alguns motivos, tais como: a ausência de entendimento da proposta de Ensino Religioso não confessional baseado no fenômeno religioso e não na confessionalidade religiosa; a falta de clareza do conceito de laicismo, laicidade e estado laico; a falta de uma formação específica para os professores dessa disciplina em equidade com a formação que recebem os professores dos demais componentes curriculares, entre outras.

Entrementes, ao observar a trajetória histórica da educação brasileira notamos grande dificuldade de desvincular a nova proposta do Ensino Religioso baseado no pluralismo e na diversidade, do Ensino da Religião presente no sistema nacional de ensino até a segunda metade do século passado. Por isso, entendemos que urge um olhar

mais crítico e ao mesmo tempo construtivo que aponte novas perspectivas a um debate em plena construção em nossos dias.

REFERÊNCIAS

AZZI, Riolando. Educação e Evangelização: Perspectivas históricas. **Revista de Educação AEC (Associação Católica do Brasil)** –. Ano 21, nº 84, jul-set, 1992.

_____. A educação católica no Brasil (1844-1944). In: LIMA, Severina Alves de (Org.) **Caminhos novos na educação**. São Paulo: FTD, 1995, p.21-46.

BARBOSA, Rui. Reforma do ensino secundário e superior. **Obras completas**. Vol. IX, tomo I. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Saúde, 1942.

BRASIL. **Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil**. 18 de setembro de 1946. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constitui%C3%A7ao46.htm>. Acesso em 10 abr. 2009.

_____. **Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil**. 10 de novembro de 1937. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constitui%C3%A7ao37.htm>. Acesso em 10 abr. 2009.

_____. **Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil**. 16 de julho de 1934. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constitui%C3%A7ao34.htm>. Acesso em 10 abr. 2009.

_____. **Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil**. 24 de fevereiro de 1891. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constitui%C3%A7ao91.htm>. Acesso em 10 abr. 2009.

_____. **Constituição Política do Império do Brasil**. 28 de março de 1824. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constitui%C3%A7ao24.htm>. Acesso em 10 abr. 2009.

_____. **Lei Nº 9.475**. Dá nova redação ao Art. 33 da Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996 que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. 22 de julho de 1997. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/L9475.htm>. Acesso em 10 abr. 2009.

_____. **Lei Nº 9.394**. Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. 20 de dezembro de 1996. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/L9394.htm>. Acesso em 10 abr. 2009.

_____. **Lei Nº 5.892**. Fixa as Diretrizes e Bases para o ensino de 1º e 2º graus. 11 de agosto de 1971. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/L5692.htm>. Acesso em 10 abr. 2009.

_____. **Lei Nº 4.024:** Fixa as Diretrizes e Bases da Educação Nacional. 20 de dezembro de 1961. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/L4024.htm>. Acesso em 10 abr. 2009.

_____. **Lei do Ensino do Império do Brasil.** 15 de outubro de 1827. Disponível em: <http://www.presidencia.gov.br/ccivil_03/Leis/L15101927.htm>. Acesso em: 10 abr. 2009.

_____. **Decreto Nº 119-A,** de 7 de Janeiro de 1890. Disponível em: <[tp://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1851-1899/D119-A.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1851-1899/D119-A.htm)>. Acesso em: 10 abr. 2009.

_____. Conselho Nacional de Educação. **Parecer CP 97/99.** Formação de professores para o Ensino Religioso nas escolas públicas de ensino fundamental. Disponível em: <http://74.125.47.132/search?q=cache:9Om-XkBIe8J:www.pen.uem.br/diretrizes/Parecer_CNE-CP_1999_97.doc+Parecer+CNE+n%C2%BA+97/99,+de+06+de+abril+de+1999&cd=1&hl=pt-BR&ct=clnk&gl=br>. Acesso em: 05 maio 2009.

_____. Secretaria de Educação Fundamental. **Parâmetros Curriculares nacionais:** introdução aos parâmetros curriculares nacionais. Vol. 1. Brasília: MEC/SEF, 1997.

DALLABRIDA, Norberto. Das escolas paroquiais às PUCs: república, recatolicização e escolarização. In: STEPHANOU, Maria, BASTOS, Maria Helena Câmara. **Histórias e memórias da Educação no Brasil:** século XX. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005. v. III. p. 77-86.

DAMAS, Luiz Antônio Hunold. **A preventividade na educação salesiana:** do carisma à institucionalização. Brasília: Universa, 2004.

FIGUEIREDO, Anísia de Paulo. **Realidade, poder, ilusão – um estudo sobre a legalização do ensino religioso nas escolas e suas relações conflitivas.** 1999. 265f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, SP, 1999.

FONAPER - FÓRUM NACIONAL PERMANENTE DO ENSINO RELIGIOSO. **Caderno Temático,** nº 1, 2000. p. 9-16.

_____. **Parâmetros Curriculares Nacionais de Ensino Religioso.** São Paulo: Ave Maria, 1997.

_____. **Carta de Princípios.** Disponível em: <<http://www.fonaper.com.br>>. Acesso em: 10 maio 2009.

JUNQUEIRA, Sérgio Rogério Azevedo. O ensino religioso na construção da Educação Nacional. In: SEMINÁRIO CATARINENSE DE ENSINO RELIGIOSO, 2, 2003, Lages. **Anais....** Blumenau: Edifurb, 2003. p. 11- 22.

_____. **O processo de escolarização do ensino religioso no Brasil.** Petrópolis: Vozes, 2002a.

_____. Ensino Religioso um histórico processo. In: ALVES, Luis Alberto Sousa; JUNQUEIRA, Sérgio Rogério Azevedo (Orgs). **Educação Religiosa: construção da identidade do ensino religioso e da pastoral escolar**. Curitiba: Champagnat, 2002b.

LARROSA, Jorge. Tecnologias do eu e educação: In SILVA, Tomaz Tadeu. **O sujeito da educação**. Petrópolis: Vozes, 1994. p. 35-86.

MOTA, Carlos Guilherme; LOPEZ, Adriana. **História e civilização – O Brasil Império e Republicano**. São Paulo: Ática, 1995.

MOURA, Laércio Dias de. **A Educação Católica no Brasil: presente, passado e futuro**. São Paulo: Loyola, 2000.

NAGLE, Jorge. **Educação e Sociedade na Primeira República**. Rio de Janeiro: DP7 & A., 2001.

NERY, José Israel. O Ensino Religioso escolar no Brasil no contexto da história e das leis. **Revista de Educação AEC**, Brasília, n. 88, p.7-20, jul.-set. 1993.

NISKIER, Arnaldo. **Educação brasileira: 500 anos de história**. 2. ed. Rio de Janeiro: Consultor, 1996

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

RIBEIRO, Maria Luisa Santos. **História da educação brasileira: a organização escolar**. 20. ed. Campinas, SP: Autores Associados, 2007.

SILVA JUNIOR, Hédio. **A liberdade de Crença como limite à regulamentação do ensino religioso**. 2003. 215f. Tese (Doutorado em Direito) Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. PUC: São Paulo, 2003.

FORMAÇÃO CONTINUADA DO PROFESSOR DO ENSINO RELIGIOSO: UM NOVO OLHAR SOBRE A INCLUSÃO DE ALUNOS COM DEFICIÊNCIA NA ESCOLA

Ana Cristina de Almeida Cavalcante Bastos (anacristinabastos2008@hotmail.com)

Resumo

Vivemos numa sociedade, globalizada, midiática e tecnológica, que por um lado evolui vertiginosamente, mas que por outro, ainda rotula, segrega e exclui seus próprios membros que fogem dos padrões de normalidade que ela própria determina. Dentre estas minorias, estão as pessoas com deficiência que por apresentarem algum impedimento de longo prazo de natureza física, intelectual ou sensorial são mais suscetíveis à situações de exclusão. Este artigo pretende fazer uma análise crítica e reflexiva sobre a contribuição do Ensino Religioso, numa visão epistemológica e pedagógica, para a promoção do reconhecimento e assunção cultural (FREIRE, 1996) de alunos com deficiência no ambiente escolar. Para tanto, reflete sobre a importância da formação continuada do professor do ensino religioso em educação especial/inclusiva com vistas a subsidiá-lo com conhecimentos teóricos e práticos nesta área específica.

INTRODUÇÃO

Diante de uma sociedade globalizada, midiática e capitalista, onde as pessoas são vistas muitas vezes em seu aspecto funcional, como produtoras e consumidoras de bens de consumo, faz-se necessária uma educação pautada na ética, na cidadania, no respeito, na valorização das diferenças e no desenvolvimento das potencialidades que cada ser humano possui. Esta educação para todos, intitulada de educação inclusiva, tem tomado corpo não somente nos marcos legais e referenciais que a fundamentam, mas como fundamento norteador de uma sociedade menos excludente e mais acolhedora aos princípios da dignidade humana.

A educação inclusiva é um processo educacional em construção que implica não somente na garantia do acesso, mas na permanência de todos os alunos à escola²³⁸. Porque se a escola é o elemento meio entre família e a sociedade e se ela é o lócus privilegiado para o repasse do conhecimento formal e desenvolvimento da cognição, então nada melhor do que garantir que cada pessoa tenha acesso à educação na idade correta e com qualidade de ensino.

Assim, a educação inclusiva deixa de ser voltada apenas para as pessoas com deficiência, transtornos globais de desenvolvimento e altas habilidades/superdotação, público-alvo da educação especial e passa a ser um direito de todos os alunos, independente de sexo, idade, etnia, religião e classe social.

Quaisquer que sejam as características particulares, a exemplo de deficiências, necessidades ou talentos especiais, não devem servir de obstáculo ou cerceamento ao direito à educação. Criar, portanto, as bases de uma escola aberta a todos os alunos, nada mais é do que a efetivação de um direito que já é garantido constitucionalmente.

O objetivo deste estudo será refletir sobre a importância do Ensino Religioso como um facilitador da educação inclusiva no ambiente escolar e de como o professor

²³⁸ Artigo 206 da Constituição Federativa do Brasil: O ensino será ministrado com base nos seguintes princípios: I – Igualdade de condições para o acesso e permanência na escola.

que leciona esta disciplina deve ter uma formação continuada voltada para a perspectiva desta educação que se fundamenta no respeito à diversidade humana e na garantia dos direitos que lhes são pertinentes.

A própria Lei 9.475 de 22 de julho de 1997, que dá nova redação ao art. 33 da Lei. 9.394/06, afirma em seu bojo que o Ensino Religioso “é parte integrante da formação básica do cidadão [...], assegurado o respeito à diversidade cultural religiosa do Brasil, vedadas quaisquer formas de proselitismo²³⁹”. Se este componente curricular favorece a não discriminação religiosa, então acima de tudo, o professor deve trabalhar também com o alunado a não discriminação contra o próximo em sua singularidade humana.

É justamente no respeito à diversidade que a educação inclusiva centra suas pilastras, uma vez que se “constitui num paradigma educacional fundamentado na concepção de direitos humanos que conjuga igualdade e diferença como valores indissociáveis” (Brasil, 2008)²⁴⁰. É o que Santos (2002, p.75), em sua pauta transidentitária e transcultural, afirma: “temos o direito de sermos iguais quando a diferença nos inferioriza e a ser diferentes quando a igualdade nos descaracteriza”.

Por ter seus Parâmetros Curriculares Nacionais - PCNER's alicerçados nos princípios de cidadania, respeito à diversidade, tolerância no entendimento do outro e na relação do ser humano em sua busca pelo transcendente, o Ensino Religioso torna-se um componente curricular apropriado para trazer à tona as questões pertinentes à busca da construção de uma educação inclusiva, pois sendo reconhecido como uma das áreas de conhecimento que compõem a base nacional comum²⁴¹ e cada vez mais se efetivando num caráter epistemológico, pedagógico e científico, aponta para a “libertação de uma concepção monocultural, cristalizada e historicamente limitada a contemplar a ‘maioria’” (POZZER, 2010) e desponta para a perspectiva de visibilização dos excluídos.

Esse entendimento levou o FONAPER a propor um objeto de estudo, objetivos, encaminhamentos didáticos e metodológicos, eixos de conteúdos e pressupostos para avaliação, buscando sustentação epistemológica e pedagógica para o ER, o qual constantemente é desafiado a mostrar sua importância na superação de preconceitos, no tratamento adequado às culturas e grupos religiosos silenciados, invisibilizados, negados e/ou exotizados (POZZER, 2010, p 84).

O Fórum Nacional Permanente do Ensino Religioso - FONAPER Fundado em 26 de setembro 1995, vem no decorrer de quase 19 anos, se transformando num

²³⁹ BRASIL. Lei nº 9.475, de 22 de julho de 1997 - Dá nova redação ao art. 33 da Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L9475.htm> Acesso em 13/05/2012

²⁴⁰ BRASIL. Ministério da Educação. Secretaria de Educação Especial. Marcos Político-Legais da Educação Especial na Perspectiva da Educação Inclusiva. Secretaria da Educação Especial. Brasília: Secretaria de Educação Especial, - 2010. 72 p. /Política Nacional de Educação Especial na Perspectiva

²⁴¹ Resolução CNE/CEB nº 2/98 e Resolução CNE/CEB nº 4, de 13 de julho de 2010.

“espaço de discussão e ponto aglutinador de ideias, propostas e ideais na construção de propostas concretas para a operacionalização do Ensino Religioso na escola” Ao passo que se propõe a investigar, discutir, acompanhar, organizar e subsidiar novas práticas metodológicas com vistas à efetivação do Ensino Religioso como componente curricular nas escolas, faz-se necessário cada vez mais se investir na formação de professores.

Verifica-se nos últimos anos que as pesquisas e temáticas propostas e discutidas em eventos tanto do FONAPER quanto de outras instituições relacionadas e comprometidas com a pesquisa e a formação de docentes em ER, estão buscando novos paradigmas que se aproximam às discussões relacionadas à interculturalidade, aos direitos e deveres humanos, ao currículo e à formação docente sob novas perspectivas, a fim romper com os processos educacionais monoculturais, que reproduzem discriminações, preconceitos e silenciamentos no cotidiano escolar. (Idem, 2010)

Dentre as minorias silenciadas e discriminadas no ambiente escolar, mais suscetíveis às atitudes preconceituosas, estão as pessoas com deficiência que mesmo possuindo uma vasta legislação que as protegem e garantem seus direitos, a exemplo da educação inclusiva, continuam hoje, apesar das conquistas já realizadas, sendo por muitas vezes, vítimas de práticas discriminatórias dentro do ambiente escolar.

É justamente na busca de uma escola aberta e acolhedora para todos, capaz de romper com os processos educacionais monoculturais, que o Ensino Religioso entra em cena na perspectiva de ser um componente curricular que traga esta discussão para o ambiente da escola. Dessa forma, o professor do Ensino Religioso necessita de receber formação continuada para o entendimento dos princípios norteadores da educação inclusiva e dos conceitos básicos sobre a pessoa com deficiência em suas áreas específicas.

DA LEGALIDADE DOS DIREITOS À REALIDADE DA INCLUSÃO

O Brasil é um dos países que possuem um vasto manancial normativo que garante a inclusão das pessoas com deficiência na escola. Mas ainda existe um largo caminho a percorrer para que todas essas leis, decretos, resoluções, sejam verdadeiramente efetivadas.

Não somente no Brasil, mas em todo o mundo, as pessoas com deficiência ainda lutam para serem reconhecidas como sujeito de direitos na garantia do exercício de sua cidadania de forma ampla e irrestrita. Isso faz com que ao longo do tempo, venham construindo uma história de luta contra a exclusão.

Santiago (2009, p.114) ao refletir sobre a questão da exclusão, nos diz que: “Nesta direção, entendemos por exclusão a condição de impossibilidade ou incapacidade da pessoa com deficiência de exercer, em maior ou menor grau, algum ou vários dos direitos sociais que lhe outorga status de cidadania”.

Segundo Machado (2006) “o entendimento da concepção de cidadania implica reconhecer que ela está sempre em processo de construção, sendo um conceito histórico,

pois sempre está ligada a vida das sociedades”. A falta de acesso a uma educação de qualidade tem se tornando um grande impeditivo para que as pessoas com deficiência exerçam plenamente os seus direitos de cidadania e participem de uma vida em sociedade em igualdade de condições com seus pares. E para que haja uma sociedade inclusiva, necessário se faz uma educação inclusiva.

Para que as pessoas possam respeitar o direito à diversidade religiosa, necessário se faz que estejam preparadas ao acolhimento do diferente de uma forma mais ampla, no sentido de se acolher o outro, de vê-lo além do seu invólucro, de sua aparência. E o ambiente escolar é o local propício para que haja a abordagem dessa formação de valores voltados a uma cultura de paz, solidariedade, fraternidade e respeito à pessoa humana.

No âmbito internacional muitos são os documentos filosóficos e normativos que fundamentam a educação inclusiva, desde a Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948)²⁴² que já em seu Artigo 1º reconhece que "Todos os seres humanos nascem livres e iguais, em dignidade e direitos e no Artigo 26º, proclama, no item 1, que toda a pessoa tem direito à educação e que esta deve ser gratuita e obrigatória, pelo menos a correspondente ao ensino elementar fundamental.

Outros documentos internacionais se seguiram tendo o Brasil como signatário a exemplo da Declaração de Jontiem (1990) na qual, perante a comunidade internacional, assume o compromisso da erradicação do analfabetismo e da universalização do ensino fundamental no país.

A Declaração de Salamanca (1994) traz um conjunto de recomendações e propostas para a inclusão de todas as pessoas no sistema regular de ensino, independente de suas condições e necessidades especiais, numa escola que acolha a todos os alunos. Esta Declaração se transforma num ícone para a educação especial, pois sai de um princípio de integração escolar, onde o aluno teria que estar apto para o ingresso na escola e vai para outro modelo onde a instituição escolar é quem se adapta para receber quaisquer aluno, independente de suas necessidades especiais.

A Convenção Interamericana para a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra as Pessoas Portadoras de Deficiência Convenção de Guatemala (1999)²⁴³ Promulgada no Brasil através do Decreto 3956 de 08/10/2001 reafirma que

[...] as pessoas portadoras de deficiência têm os mesmos direitos humanos e liberdades fundamentais que outras pessoas e que estes direitos, inclusive o de não ser submetido a discriminação com base na deficiência, emanam da dignidade e da igualdade que são inerentes a todo ser humano. (BRASIL, 2001)

²⁴² O compromisso com a construção de sistemas educacionais inclusivos possui a orientação de documentos de âmbito internacional, à partir da Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948), seguido da Declaração de Jontiem (1990), Declaração de Salamanca (1994), Declaração de Guatemala (1998) e Convenção da ONU (2008), que em seu artigo 24, garante, que “nenhuma pessoa com deficiência seja excluída do sistema educacional geral sob alegação de deficiência”.

²⁴³ DECRETO Nº 3.956, DE 8 DE OUTUBRO DE 2001 Promulga a Convenção Interamericana para a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra as Pessoas Portadoras de Deficiência. Disponível em < <http://www.educacao.gov.br/seesp/arquivos/pdf/guatemala.pdf>> Acesso em 10/02/2014

A Convenção sobre os Direitos das Pessoas com Deficiência é um tratado internacional de direitos humanos com status de norma constitucional, aprovada através do Decreto Legislativo nº. 186, de 09 de julho de 2008, e promulgada pelo Poder Executivo por meio do Decreto Federal nº. 6.949, de 25 de agosto de 2009, em seu artigo I, traz o significado do termo “Pessoas com deficiência”:

Pessoas com deficiência são aquelas que têm impedimentos de longo prazo de natureza física, mental, intelectual ou sensorial, os quais, em interação com diversas barreiras, podem obstruir sua participação plena e efetiva na sociedade em igualdades de condições com as demais pessoas. (BRASIL, 2009)²⁴⁴

Este conceito apresenta um avanço sobre a forma de visibilização da pessoa com deficiência, pois retira o foco da incapacidade dessa pessoa e transfere também para o ambiente na qual a mesma está inserida, que funciona como um facilitador ou restritor das condições de desenvolvimento de suas potencialidades. Então a deficiência vai além das limitações físicas, intelectuais e sensoriais, pois o ambiente é fator preponderante na minização ou valorização desses déficits.

No Brasil, diversos são marcos legais que referendam a Educação Inclusiva a exemplo da Constituição Brasileira que em diversos de seus artigos já afirma que se deve “promover o bem de todos, sem preconceitos de origem, raça, sexo, cor, idade e quaisquer outras formas de discriminação; (Art. 3º) . Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza (...Art. 5ª) – Igualdade de condições para o acesso e permanência na escola.(Art. 206) e Art. 208 – ensino fundamental, obrigatório e gratuito além do atendimento educacional especializado aos portadores de deficiência, preferencialmente na rede regular de ensino.

A Lei 7.853/89 afirma em seu Ar. 8ª, I, que:

Constitui crime punível com reclusão de 1 (um) a 4 (quatro) anos e multa:

I - recusar, suspender, procrastinar, cancelar ou fazer cessar, sem justa causa, a inscrição de aluno em estabelecimento de ensino de qualquer curso ou grau, público ou privado, por motivos derivados da deficiência que porta²⁴⁵

Mas mesmo na contemporaneidade ainda existe uma grande disparidade entre o que preconiza a Lei e o que é vivenciado na vida acadêmica das pessoas com deficiência porque a educação inclusiva vai muito além da garantia da matrícula. Esta

²⁴⁴ [DECRETO Nº 6.949, DE 25 DE AGOSTO DE 2009.- Promulga a Convenção Internacional sobre os Direitos das Pessoas com deficiência e seu Protocolo Facultativo.](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/ Ato2007-2010/2009/Decreto/D6949.htm) Disponível em < http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/ Ato2007-2010/2009/Decreto/D6949.htm> Acesso em 15/02/2014

²⁴⁵ BRASIL. Lei nº 7.853 de 24 de outubro de 1989. Dispõe sobre o apoio às pessoas portadoras de deficiência, sua integração social, sobre a Coordenadoria Nacional para Integração da Pessoa Portadora de Deficiência - Corde, institui a tutela jurisdicional de interesses coletivos ou difusos dessas pessoas, disciplina a atuação do Ministério Público, define crimes, e dá outras providências. Disponível em< http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L7853.htm> Acesso em 18/05/2012

filosofia educacional acontece no momento em que a escola reconhece as diferenças e respeita a diversidade de cada um de seus alunos, oferecendo oportunidade de desenvolvimento de suas potencialidades, numa igualdade de oportunidades com os demais. Consiste num novo olhar para a educação que transcende os limites em busca do potencial humano. E é aí que entra o professor do Ensino Religioso como um facilitador para a escola atingir este patamar de conscientização e vivenciar esta nova forma de educação.

O PROFESSOR DO ENSINO RELIGIOSO COMO FACILITADOR DA EDUCAÇÃO INCLUSIVA

O mundo na contemporaneidade é sedimentado pelo fenômeno da globalização que é “multifacetado e complexo com dimensões econômicas, sociais, políticas, culturais, religiosas e jurídicas”. (ESCARIÃO, 2001, p.70). Este fenômeno promove o “aumento de desigualdade entre povos e nações” (Idem, p.71), pois influenciado por um sistema capitalista tirano que incita a competitividade, o consumismo e a produtividade, tende necessariamente a excluir todos aqueles que não estão dentro do patamar de um mercado consumidor.

Nesta sociedade hedonista que transforma as pessoa em objeto de lucro e reféns de um consumismo desenfreado, o uso exacerbado do espetáculo de imagens nas diversas mídias e recursos tecnológicos, está fortemente atrelada a cultura do corpo e a ditadura da beleza, de forma a excluir aqueles que fogem do padrão de normalidade ditado por ela própria. Esta invisibilização favorece o despertar de um sentimento de menos valia com relação à pessoa com deficiência, que por possuir algum déficit em uma ou mais áreas (sensorial, motora e ou cognitiva), passa por um processo de exclusão com relação aos seus direitos e deveres em sua dignidade de pessoa humana.

Uma sociedade não se modifica de uma hora para outra! Somente pela educação de um povo é que pode haver mudanças no foco de olhar voltado para a forma de convivência harmoniosa e relações interpessoais respeitadas entre seus partícipes.

Uma sociedade inclusiva passa necessariamente por uma educação inclusiva. E uma educação inclusiva só acontece quando a comunidade escolar se compromete a ser agente de transformação de um processo de mudança.

Freire em seu último livro, ‘Pedagogia da Autonomia: saberes necessários à prática educativa (2002) traz uma condensação dos temas mais presentes na atuação do educador político, que toma decisões, que não se omite diante das injustiças. E é com este pensar que o professor do Ensino Religioso, deve, em contínua formação e imbuído de uma ética universal do ser humano, buscar as competências técnicas, para sair de uma curiosidade ingênua e chegar a uma curiosidade epistemológica, objetivando romper com os processos monoculturais e de homogeneização religiosa. Assim, o Ensino Religioso, enquanto componente curricular que faz parte da formação básica do cidadão deve prover e fortalecer o respeito a diversidade cultural e religiosa, vedada toda e qualquer forma de proselitismo.

Junqueira afirma que o

[...] objetivo do ensino religioso escolar é proporcionar ao estudante experiências, informações e reflexões que o ajudem a

cultivar uma abertura ao sentido mais profundo de sua existência em comunidade, a uma organização responsável de seu projeto de vida, acreditando que esta disciplina ajudará a vivenciar práticas transformadoras [...] (JUNQUEIRA, 2013. p 610)

Viver a experiência de lidar com alunos com deficiência é ter a oportunidade de trabalhar de forma concreta, o fenômeno religioso na busca de propiciar a vivência de práticas transformadoras da sociedade, até porque a inclusão de alunos com deficiência na escola provoca um ganho para toda a comunidade escolar pois o convívio com aquele considerado “diferente” faz ver que todos os alunos são diferentes e que todos são importantes ao passo que cada um aprende com o outro no respeito ao ritmo e a forma da aprendizagem de cada um.

Segundo Cortella (2007)

A construção da competência do docente do Ensino Religioso por ser área profundamente delicada e usualmente polêmica, carece de maior substância e necessita ser feita de forma embasada, consistente, metódica, com os recursos e reflexões da Didática e da Pedagogia sobre os processos educativos. (CORTELLA, 2007, p.20)

Por isso se faz necessário que o professor do Ensino Religioso tenha em sua formação inicial e continuada, conhecimentos prévios sobre a educação especial/inclusiva e o modo de lidar com as pessoas com deficiência, a fim de que estejam mais sensíveis para a criação de estratégias e mais habilitados metodologicamente em trabalhar com esse alunado ao ensinar a turma toda, favorecendo a inclusão deste público-alvo no ambiente escolar.

O Professor do Ensino Religioso que vivencia eticamente a construção dos conceitos de inclusão, exclusão e diversidade e que os fomenta no ambiente escolar, se torna o interlocutor da defesa de uma cultura heterogênea e de formação de valores em seu alunado objetivando disseminar a educação inclusiva e a inclusão de alunos com deficiência nas escolas.

Ao se deparar com um aluno com deficiência em sua sala de aula e ao assumir a proposta de incluí-lo na mesma proporção que os demais, o professor sai em busca de material didático de suporte, dos recursos de tecnologia e mídias digitais a fim de fazer com que a aprendizagem aconteça de forma mais significativa e concreta para aquele aluno. Consequentemente estas novas metodologias tornam a aula mais atraente para toda a turma que termina ganhando a dinamicidade de uma aula mais prazerosa.

Ademais, o Professor do Ensino Religioso que atua diretamente com alunos com deficiência possui uma maior habilidade em lidar com situações de preconceito, rótulos e estigmas. E essa condição será de fundamental importância a fim de que possa trabalhar com os conteúdos curriculares dessa disciplina.

Numa sociedade altamente globalizada como a atual, pensar o mundo e o ser humano suscita nos meios acadêmicos a necessidade de estudar tanto as zonas de aproximação entre as áreas do conhecimento como, paralelamente, os limites e

diferenças necessários à manutenção da estrutura própria a cada saber. É portanto, um movimento simultâneo no campo da investigação e produção do conhecimento: buscar a geografia do conhecimento religioso no mapa dos diversos saberes em permanente construção, capaz de apontar para as águas onde as generalidades se encontram e paralelamente, demarcar os contornos das especificidades de cada acidente geográfico. Ou seja: estudar e compreender as similitudes e aprender a reconhecer as diferenças²⁴⁶. (MENEGHETTI e PASSOS, 2007. p 115)

A constante busca pela sustentação epistemológica e pedagógica para o Ensino Religioso, de forma a fazer com que essa área de conhecimento seja entendida não como o ensino de uma religião, mas como o trato com o conhecimento religioso, requer a formação de seu professor voltada para esse fim.

Segundo Machado (2006),

Como o Ensino Religioso, em seu âmago pressupõem o humano e sua dignidade acima de qualquer forma de exclusão, defende-se sua existência na escola como condição para a construção da vida cidadã. [...] A formação do professor supõe a mobilização de práticas pedagógicas solidárias, democráticas e reflexivas sobre a realidade social, capazes de gerar inovação completando a diversidade presente no contexto brasileiro, entre elas, a diversidade religiosa. Criando uma nova cultura a partir do entendimento de todo e qualquer indivíduo é portador de direitos e deveres, e que estes devem tornar-se algo a ser buscado e conquistado de forma coletiva e não interpretado como mera concessão, pois o exercício da cidadania é ser cidadão no gozo de seus direitos e deveres, sendo capaz de interferir na ordem social em que vive, constituindo-se em luta pela inclusão.

Um professor que solidificou sua formação inicial e vive sempre como um eterno aprendiz participando de formação continuada, ao passo que une teoria e prática em sua lida diária, consegue trabalhar com seus alunos a edificação de valores que levem a um exercício pleno da cidadania voltada à construção de um ser ético, solidário, fraterno, sensível aos seus pares, mas crítico o suficiente para cobrar seus direitos que ainda hoje não estão sendo efetivados.

Sabendo que não há docência sem discência (Freire, 2002), o professor do Ensino Religioso deve promover o reconhecimento e a assunção cultural do seu aluno, independente de classe social, etnia ou deficiência que possua, pois a partir do

²⁴⁶ Documento intitulado “O Ensino Religioso como área de conhecimento: contribuições à discussão no Conselho Nacional de Educação 2001”, elaborado pelos professores Dr^a Rosa Gitana Krob Meneghetti (Faculdade de Ciências da Religião da Universidade Metodista de Piracicaba-SP) e Dr. João Décio Passos (Departamento de Teologia e Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – SP), representando suas respectivas instituições e enviado ao Conselho Nacional de Educação (CNE) objetivando encaminhar um material de suporte ao CNE sobre a forma pela qual as referidas universidades discutem a criação de cursos de licenciatura de Ensino Religioso.

momento que o aluno se percebe enquanto objeto e participante de uma classe, a exemplo das minorias, ele se empodera da condição de “sujeito” enquanto ser social, pensante, crítico e capaz de lutar por uma sociedade sem discriminação e inclusiva. Dessa maneira, o Ensino Religioso estará cumprindo seu papel, pois como diz Junqueira (2013, p.611): “O ensino religioso quer contribuir com a capacidade de ir além da superfície das coisas, acontecimentos, gestos, ritos, normas e formulações para interpretar toda a realidade em profundidade crescente e atuar na sociedade de modo transformador”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Vivemos hoje numa sociedade globalizada, evoluída tecnologicamente, onde através de um simples microchip temos acesso a uma gama infinita de inovações digitais que transformam o mundo numa “aldeia global”, com o encurtamento de distâncias.

Ao mesmo tempo em que podemos nos conectar com pessoas do outro lado do mundo, às vezes nos desconectamos do próximo, daquele que está ao nosso lado, principalmente quando não faz parte do nosso meio ou dentro do parâmetro de normalidade que determinamos para nós. Daí surgem divergências, diferenças ideológicas, exclusões, rótulos e preconceitos, gerando realidades duramente desiguais.

Para pensarmos numa sociedade inclusiva, numa civilização verdadeiramente humana, onde o equilíbrio, a paz, a solidariedade, o respeito às diferenças e o amor fraterno, sejam os fomentadores de uma nova ética social nas relações interpessoais, precisamos erguer cada vez mais as pilastras de uma educação inclusiva, acolhedora, que suplante o medo do novo e do limite que cada pessoa possui e veja o potencial a ser desenvolvido em cada ser humano.

Ao pensarmos que o Ensino Religioso num caráter epistemológico, pedagógico e científico vem também com seu componente curricular em busca de uma sociedade inclusiva ao passo em que luta contra o preconceito, contra a exclusão, pelo reconhecimento e respeito à diversidade cultural e religiosa, acreditamos que o professor que leciona e trabalha com esta área de conhecimento, por toda formação humanística que recebe, é alguém que tem a competência de ser um facilitador da inclusão de alunos com deficiência no ambiente escolar.

Assim lembremo-nos da importância deste professor ter uma em sua formação continuada, conhecimentos em educação especial/inclusiva objetivando possuir um aporte teórico que o favoreça no desenvolvimento de práticas metodológicas capazes de incluir todos os seus alunos em sua aula.

Acreditamos também que nas escolas onde os professores exercem sua docência, ao passo que assumam a causa de serem ‘interlocutores das minorias’, conseguirão fomentar a discussão dos conceitos sobre inclusão, exclusão, preconceito, limites e possibilidades frente às diferenças e conseqüentemente, viabilizarão a construção e ou fortalecimento de um ambiente mais harmônico, igualitário, equitativo, plural.

REFERÊNCIAS

VII CONGRESSO INTERNACIONAL EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO: A RELIGIÃO ENTRE O ESPETÁCULO E A INTIMIDADE – PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO, PUC Goiás, Goiânia, de 08 a 11 de abril de 2014 – ISSN 2177-3963

BRASIL. Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília, DF: Senado Federal, 1988. 292 p.

_____. **Lei nº 7.853 de 24 de outubro de 1989**. Dispõe sobre o apoio às pessoas portadoras de deficiência, sua integração social, sobre a Coordenadoria Nacional para Integração da Pessoa Portadora de Deficiência - Corde, institui a tutela jurisdicional de interesses coletivos ou difusos dessas pessoas, disciplina a atuação do Ministério Público, define crimes, e dá outras providências. Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L7853.htm> Acesso em 18/07/2013

_____. **Lei nº 9.475, de 22 de julho de 1997** - Dá nova redação ao art. 33 da Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L9475.htm> Acesso em 13/05/2013

_____. Ministério da Educação. Secretaria de Educação Especial. **Marcos Político-Legais da Educação Especial na Perspectiva da Educação Inclusiva**. Secretaria da Educação Especial. Brasília: Secretaria de Educação Especial, - 2010. 72 p.

CORTELLA, Mario S. Educação. Ensino Religioso e formação docente. **Ensino Religioso e formação docente: ciências da religião e ensino religioso em diálogo**. Luzia Sena (org) 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2007, p. 11-20

ESCARIÃO, G.N.D. **A Globalização e a homogeneização do currículo no Brasil**. João Pessoa: Editora da UFPB, 2011.

FÓRUM NACIONAL PERMANENTE DO ENSINO RELIGIOSO. **Parâmetros Curriculares Nacionais do Ensino Religioso**. 6. Ed. São Paulo; editora Ave Maria, 1997.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa**. São Paulo: Paz e Terra, 1996.

JUNQUEIRA, Sérgio R A. Ciência da Religião aplicada ao ensino religioso. **Compêndio de Ciência da Religião**. João Décio Passos; Frank Usarski (Orgs). São Paulo: Paulinas-Paulus, 2013, p 603-614.

MACHADO, L,M,P, 2006. **A cidadania na formação de professores para o ensino religioso**. Dissertação de Mestrado. Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Programa de Pós-Graduação - Mestrado em Educação. Curitiba. Paraná. Brasil

POZZER, Adecir. **Concepção de ensino religioso no FONAPER: Trajetórias de um conceito em construção**, 2010

SANTIAGO, S.A.S. **A história da exclusão das pessoas com deficiência: aspectos sócio-econômicos, religiosos e educacionais**. João Pessoa: Editora Universitária da UFPB, 2011.

SANTOS, Boaventura de Sousa (org.). **A globalização e as ciências sociais**. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2002.

UNIVERSIDADE METODISTA DE PIRACICABA E PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO. O Ensino Religioso como área de conhecimento: contribuições à discussão no Conselho Nacional de Educação 2001. **Ensino Religioso e formação docente:** ciências da religião e ensino religioso em diálogo. Luzia Sena (org) 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2007.

SUBSÍDIOS QUE PERMEIAM O ENSINO RELIGIOSO NO BRASIL: MEDIAÇÕES, DESDOBRAMENTOS E FINALIDADES PEDAGÓGICAS

Rosângela da Silva Gomes (rosaciom@hotmail.com)

Resumo

Este estudo tem como objetivo compreender determinadas dimensões do Ensino Religioso na formação básica do educando, numa perspectiva do pluriculturalismo da sociedade brasileira. Buscaremos subsídios teóricos a partir das Ciências da Religião e dos princípios de direitos humanos, pois eles contribuem para mediar à compreensão do fenômeno religioso, como um fenômeno associado à vida em sua complexidade e plenitude. Teoricamente, pode-se dizer que no âmbito educacional, seja o da educação escolar ou da educação não escolar, inevitavelmente, acontece a inserção dos saberes do campo religioso. Este assunto vem despertando constantes debates entre educadores e pesquisadores de diversas áreas do conhecimento, com o intuito de ter maior compreensão da sociedade permeada de informação e individualização. Nesse sentido, o que é possível perceber, por meio das pesquisas, é um amplo desafio e uma exigência legal à práxis pedagógica do modelo de Ensino Religioso que trabalhe o fenômeno religioso, onde o conceito ‘religião’ parte da releitura ou decodificação desse fenômeno numa perspectiva da diversidade e do pluriculturalismos religioso presente na Sociedade Brasileira.

“Se a Religião é presença constitutiva das experiências humanas, o Ensino Religioso é parte fundamental da tarefa educativa e, como tal, precisa de robusta base científica, religiosidade consciente, solidez pedagógica e compromisso cidadão” (Mario Sergio Cortella).

O propósito deste estudo é refletir a respeito do Ensino Religioso (ER) nas escolas públicas brasileiras, apresentando às tendências, em especial, as produções e apropriações da área das Ciências da Religião como contribuição a esse componente curricular do Ensino Fundamental. Propomos, portanto, analisar algumas questões a respeito da oferta do ER como disciplina estabelecida na Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (Lei nº 9.475/97).

Neste sentido, compete ressaltar, que as ofertas do ensino religioso nas escolas da rede pública do país concentram algumas variações que é comum em certos lugares, mas com certa especificidade de contexto em outros. Além disso, é importante enfatizar que excepcionalmente no cenário da educação brasileira, historicamente esse componente curricular “ensino religioso” vem sendo motivo para diversas discussões e embates. Por outro lado, esses embates tendem a avaliar até a competência do professor, por se tratar de uma área profundamente polêmica no campo educativo.

Conforme ressalta Roseli Fischmann²⁴⁷, professora da Faculdade de Educação da USP e perita da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO), em suas palestras a respeito da presença da disciplina no exercício

²⁴⁷ Entrevista Publicada na Revista NOVA ESCOLA - Gestão Escolar, Edição 004, Outubro/Novembro2009.

pedagógico nas escolas brasileiras, não são favoráveis. Já que, no cenário educativo a disciplina “ensino religioso” teve seu princípio pela influência eclesial, passando a ser desenvolvida na estrutura educacional como disciplina regular do Ensino Fundamental. Ela sustenta que esse tipo de ensino é inconstitucional diz: “[...] a disciplina fere o caráter laico do Estado, precisaríamos ter a coragem de aprovar emenda que a retirasse da Constituição”.

Tomando por base as argumentações apresentada e defendido pela professora Roseli Fischmann, observa-se que a relação entre o Ensino Religioso nos espaços das escolas públicas e o caráter da laicidade do Estado, é, no mínimo, desconfortável à admissão da disciplina no Ensino Fundamental. Embora, previsto nas legislações vigentes no Brasil.

Para aprofundar a reflexão, apresentamos uma publicação do Jornal “Folha de São Paulo de 27/02/2012” que divulgou em seu caderno “Cotidiano”, a problemática referente aos parâmetros da implantação da disciplina nas escolas da rede pública do Estado de São Paulo. Dando destaque ao assunto, descreve que o Ensino Religioso volta a ser alvo de discussão e de novas polêmicas “[...] não há uma diretriz nacional sobre o conteúdo - a Lei proíbe só que não seja feita propaganda religiosa e queixas devem ser feitas aos Conselhos de Educação”. Igualmente divulgou a problemática do Estado do Rio de Janeiro, onde a disciplina é ofertada como aulas opcionais de “sete religiões”. Dando ainda destaque ao Acordo firmado em 13 de novembro de 2008, entre o Brasil e a Santa Sé, referente ao ensino religioso em todas as escolas públicas do país.

Pelo encaminhamento da matéria publicada no jornal, ela não colabora para o modelo de Ensino Religioso que foi estabelecido entre os dois países. A questão chama atenção para o princípio da laicidade do Estado e da liberdade religiosa do cidadão, bem como, do debate sobre a constitucionalidade do ensino religioso nas escolas públicas.

O Acordo foi promulgado na forma de Decreto Federal nº 7.107, de 11 de fevereiro de 2010. Enfatiza no parágrafo 1º do Artigo 11:

A República Federativa do Brasil, em observância ao direito de liberdade religiosa, da diversidade cultural e da pluralidade confessional do País, respeita a importância do ensino religioso, em vista da formação integral da pessoa.

§ 1º. O ensino religioso, católico e de outras confissões religiosas, de matrícula facultativa, constitui disciplina dos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental, assegurado o respeito à diversidade cultural religiosa do Brasil, em conformidade com a Constituição e as outras leis vigentes, sem qualquer forma de discriminação. (BRASIL, 2010).

Nessa linha de pensamento, nos interessa refletir sobre qual é a “importância do ensino religioso católico e de outras confissões religiosas”, para a formação básica do cidadão? Convém lembrar, que esse acordo recebeu comentários negativos e protestos de vários pontos do território nacional, sobretudo, dos profissionais que atuam com a disciplina nas escolas públicas, de especialistas das Áreas da Educação e das Ciências da Religião, bem como, das instituições envolvidas com a problemática.

É oportuno lembrar, que atualmente a questão da constitucionalidade do ensino religioso está sendo analisada pelo Supremo Tribunal Federal (STF) em face da Ação de Inconstitucionalidade proposta pela Procuradoria Geral da República (PGR). Na Ação a Procuradoria questiona a constitucionalidade da oferta do “ensino católico e de outras confissões religiosas”, pede que o Supremo Tribunal interprete o Artigo 33 da Lei de Diretrizes e Bases da Educação (LDB) “no sentido de proibir o ensino religioso confessional, interconfessional ou ecumênico”. Haja vista a compreensão de que a única forma de compartilhar o caráter laico do Estado brasileiro e o Ensino Religioso nas escolas públicas, é por meio de adoção do modelo não confessional, onde o “conteúdo programático da disciplina oportunizar o conhecimento da história das religiões, das doutrinas, das práticas, de posições não religiosas, como ateísmo e agnosticismo”, bem como as dimensões sociais das distintas religiões. Contudo, deve haver a neutralidade sem qualquer tomada de partido por parte dos educadores (REIMER, 2013).

Nesse contexto, o que se pode perceber, é que o modelo de ensino religioso previsto no Acordo entre o Brasil e a Santa Sé, confronta duas liberdades que estão previstas na própria Constituição Federal do Brasil de 1988, nos Incisos VI a VIII do Artigo 5º. Em diretrizes específicas, suas formulações abordam sobre a inviolabilidade da intimidade, da vida privada, da honra e da imagem das pessoas, asseguram o direito de liberdade de consciência e de crença, bem como de convicção filosófica ou política. Isto é, constitui o direito subjetivo do indivíduo que o favorece a sua liberdade de pensamento. Fundamentalmente, essa concretização é alocada no foro íntimo da pessoa. Portanto, concentração princípios do exercício da liberdade para a construção da cidadania.

De acordo com Diniz, Lionço e Carrião (2010) que tratam a questão da laicidade do Estado e o Ensino Religioso, ressaltam que:

A liberdade de crença deve vir acompanhada de um sério compromisso político com a igualdade religiosa entre os grupos em uma determinada sociedade, afim de que não haja privilégios injustos por razões históricas, demográficas ou culturais. Não se trata apenas de uma questão de quais direitos são justos (e o direito à liberdade de consciência é um deles), mas também de igualdade de direitos entre os grupos religiosos. O desafio democrático do ensino religioso nas escolas públicas provoca o encontro entre esses dois direitos – o do respeito à liberdade de consciência, bem como o de igualdade entre as religiões (DINIZ, LIONCO e CARRIÃO. 2010. p.25).

Por essa razão, para muito especialista o assunto do ensino religioso nas escolas públicas ou privadas, em consonância com a Constituição Federal e o contexto da diversidade e do pluralismo religioso da sociedade brasileira, continua sendo um desafio às práticas pedagógicas nos espaços educacionais.

O tema é amplo e são muitas as demandas que permanecem em aberto ou em discussão, porém, com inúmeras reflexões em Seminários, Fóruns, Congressos e Grupo de Estudos. Por essa razão, há de se considerar outros pontos de vista, que defende o Ensino Religioso como disciplina que trata do acesso ao conhecimento referente ao fenômeno religioso presente em todas as culturas.

Segundo Teixeira (2007), não há como trabalhar o Ensino Religioso desconsiderando as conquistas republicanas do Estado Laico. O autor destaca que:

[...] Nestas últimas décadas, o Brasil vem passando por importantes mudanças no campo religioso e isso recondiciona o tratamento de questões do Ensino Religioso. Há ainda aqueles que insistem na defesa de um Ensino Religioso confessional nas escolas públicas, com garantias do controle doutrinal dos conteúdos a serem ministrados e a seleção reservada de seus docentes; e outros que defendem um Ensino Religioso não confessional, a ser ministrado por docentes que manifestem conhecimento adequado e amplo para abordar a história das religiões, suas bases antropológicas e a força espiritual das religiões, enquanto inspiradoras de práticas alternativas e conferidoras de um horizonte fundamental de sentido para as pessoas (TEIXIRA, 2007, p.63).

Para Junqueira (2013), na base atual da proposta pedagógica do Ensino Religioso encontra-se a educação para a diversidade e ao “direito de conhecer para conviver”. O autor chama atenção para a proposta pedagógica da disciplina, enfatizando que é condição fundamental a aprendizagem observar três questões possíveis e necessárias relacionadas à prática educativa pedagógica.

[...] julga-se oportuna a apreciação preliminar de três questões relacionadas ao Ensino Religioso, que se estabelecem como pressuposto científico para se viabilizar a presente proposta da forma consistente, educativa e pertinente: a) Da superação do ensino prosélito à relação com o Espaço Sagrado; b) O espaço sagrado e sua importância para o Ensino Religioso; c) O turismo pedagógico como possibilidade para a Educação (KRONBUER e SOARES. apud. JUNQUEIRA, 2013, p.5-6).

De acordo com os autores, notam-se novos embasamentos para que a disciplina desempenhe reflexões diversificadas ao pluralismo cultural religioso presente na sociedade brasileira. Ao mesmo tempo, observa-se que esse novo olhar fundamenta-se no estudo da dimensão do fenômeno religioso que se expressa de múltiplas formas em todas as épocas e em diferentes culturas.

No entanto, cabe considerar, que essa abordagem se dá enquanto área de conhecimento das ciências humanas, especificamente, das ciências da religião. De tal modo, que para compreender as interfaces do campo religioso, se estuda de forma acadêmica o fenômeno religioso e as manifestações do sagrado. Outro aspecto a ser considerado, é a pluralidade sócio-histórico-cultural e religiosa da sociedade brasileira. Condicionado, portanto, que para a aprendizagem significativa do educando, sobretudo, por meio dos conteúdos vinculados ao ensino religioso é recomendável uma formação específica ou mesmo, conhecimentos adequados para atuar com essa área de conhecimento nos espaços educativos.

Por outro lado, o professor do ensino religioso pode favorecer aos alunos o desenvolvimento da competência relacionada à interpretação de elementos culturais enquanto contexto social passível de ser compreendido, bem como refletir a respeito da

intolerância religiosa, violência simbólica, preconceito religioso contra as diferentes formas de manifestações do sagrado na sociedade brasileira.

Na visão de TEIXEIRA (2007) o fator religião no Brasil e sua relevância na educação, estão relacionados com a compreensão da própria cultura e, portanto, não deve ser excluído da escola pública. Ressalta o autor,

Levando-se em conta a importância do fator religião na sociedade brasileira e de sua relevância para a compreensão da própria cultura, não há como excluir a possibilidade do acesso à sua apropriada reflexão na escola pública. [...] Há que abrir espaço no âmbito da escola para uma abordagem honesta e digna do fenômeno religioso, que exige do quadro acadêmico responsável uma formação rica e multifacetada. As manifestações religiosas são portadoras de um rico patrimônio (TEIXEIRA, (2007, p.73-74).

Outra contribuição importante as novas práticas pedagógicas no contexto diversificado e plural da sociedade brasileira, é a proposta formulada pelo Fórum Nacional Permanente de Ensino Religioso (FONAPER)²⁴⁸, ressaltados nos Parâmetros Curriculares Nacionais do ENSINO RELIGIOSO (PCNER).

A constante busca do conhecimento das manifestações religiosas, a clareza quanto à sua própria convicção de fé, a consciência da complexidade da questão religiosa e a sensibilidade à pluralidade são requisitos essenciais no profissional de Ensino Religioso. [...] Como na sociedade democrática todos necessitam da Escola pra ter acesso à parcela de conhecimento histórico acumulado pela humanidade, através dos conteúdos escolares, o conhecimento religioso enquanto patrimônio da humanidade necessita estar à disposição na Escola. (FONAPER, 2001, p.28-29).

Nesse sentido, compete lembrar que precisamos pensar sobre a aproximação entre religião e educação, e, nesse caso, questionar o que a disciplina “ensino religioso” contribuirá a aprendizagem do aluno? Já que, na base atual de sua proposta pedagógica postula refletir os aspectos intrínsecos das diferentes religiões. Certamente, fica evidente que essa aproximação entre as duas áreas são percursos trilhados e desenvolvidos em diferentes espaços, dentre eles o da própria escola.

Aliás, se tratando da disciplina ensino religioso, aqui, já vale observar a necessidade de se superar posições comprometidas por interesses partidários ou/religiosos, visto que não teria função e nem sentido.

²⁴⁸ O Fórum Nacional Permanente do Ensino Religioso/FONAPER é uma associação civil de âmbito nacional, sem vínculo político-partidário, confessional e sindical, sem fins econômicos, que congrega, conforme seu Estatuto, pessoas jurídicas e pessoas naturais identificadas com o Ensino Religioso. Trata de questões pertinentes ao Ensino Religioso, sem discriminação de qualquer natureza. Criado em 1995, vem desde então buscando acompanhar, organizar e subsidiar o esforço de professores, associações e pesquisadores no sentido de efetivar o Ensino Religioso como componente curricular, em consonância com a legislação vigente.

A compreensão das mudanças aos pressupostos pedagógica da disciplina, por ter em vista à educação integral e integradora oferecida no espaço da escola pública, onde se estuda o fenômeno religioso, ou seja, os estudos comparativos do sagrado nas suas distintas formas de manifestações, bem como, abordagens que possibilitem o respeito às diferenças e conviva bem com elas. Trata-se, portanto, da construção do conhecimento que tem como pano de fundo os aspectos ligados as experiências do fenômeno da vida humana como um todo, que inclui o fenômeno religioso vinculado ao fenômeno sócio-cultural em suas diversas formas de concepção.

Assim, o que chama atenção para a compreensão do campo religioso brasileiro, é o resultado de um processo (histórico e social) de construção de sistemas organizados, portanto, passíveis de entendimento. Neste caso, sabemos que não é uma tarefa fácil, a realidade é complexa, pluralista e desafiadora, contudo, tem-se tornado necessário dialogar com os alunos, mesmo a contragosto daqueles que defende uma visão ante-religiosa ou a laicidade do o Estado brasileiro por entenderem que nos espaços das escolas públicas não é o lugar de estudar sobre o tema “religião”.

Deste modo, não é coerente se pensar à construção de diferentes percursos e organização de conhecimento, sem, contudo, se pensar no que é relativo ao mesmo. Além do mais, obter e produzir conhecimento são características dos seres humanos que precisam do aprendizado para realizar atividades que lhe são próprias. Por outro lado, por meio das aulas de ensino religioso o aluno tem a possibilidade de refletir, julgar, analisar, escolher, recordar, entre outras ações resultantes de atribuição e significados que criam caminhos para que os alunos acumulem conhecimentos.

Nesse sentido, é ainda bastante oportuno, transcrever um trecho do que propõem os Parâmetros Curriculares Nacionais do Ensino Religioso:

Como na sociedade democrática todos necessitam da Escola para ter acesso à parcela de conhecimento histórico acumulado pela humanidade, através dos conteúdos escolares, o conhecimento religioso enquanto patrimônio da humanidade necessita estar à disposição na Escola. É preciso, portanto, prover os educandos de oportunidades de se tornarem capazes de entender os momentos específicos das diversas culturas, cujo substrato religioso colabora no aprofundamento para a autêntica cidadania (PCNER. 2001, p. 29).

Tomando por base os Parâmetros e a exigência estabelecida na LDB que diz: “[...] assegurando o respeito à diversidade cultural religiosa do Brasil, vedada quaisquer formas de proselitismo”. Essa inclusão nos permite enxergar a função do ensino religioso como um componente importante à aprendizagem. É óbvio que para isso, faz-se necessário subsídio pedagógico autêntico, o reconhecimento da disciplina no campo científico e, sobretudo, formação adequada do professor.

Além disso, fica evidente que não basta estudar as religiões, é essencial reconhecê-las para que se possa tratar da pluralidade religiosa com respeito, ou seja, os pressupostos da proposta do ensino religioso na educação trazem princípios éticos, de liberdade e autonomia, respeito à diversidade de escolha religiosa e combate a qualquer forma de preconceito, tanto na sala de aula como na sociedade em geral.

Com essa compreensão, a proposta pedagógica do ensino religioso fornecerá um conhecimento que irá dar subsídio ao aluno frente à vida, numa perspectiva da visão do outro, de si próprio e do contexto social. Além disso, o convívio com o diferente é parte do universo em que os alunos estão inseridos, uma vez que já existe no próprio ambiente da escola e sala de aula.

Por outro lado, percebe-se que as modificações ocorridas na proposta pedagógica da disciplina almejam atender o que está previsto na LDB, no seu Artigo 33 diz: “[...] é parte integrante da formação básica do cidadão”; de tal modo justificando, sobretudo, o que diz respeito a sensibilizar os alunos sobre a pluralidade cultural religiosa brasileira e levá-los a uma reflexão sem preconceitos, ao mesmo tempo, favorecer a compreensão do fenômeno religioso e suas manifestações com um tratamento de respeito e sem discriminação. Consequentemente, motivando-os a uma aprendizagem significativa e um modo coletivo de cidadão inserido, crítico, reflexivo e participativo.

CONFLUÊNCIA ENTRE CONTEÚDO E PRÁTICA PEDAGÓGICA

Em processo de redefinição entre conceitos teóricos e práticas pedagógicas de Ensino Religioso para novos tempos, percebe-se que estudos recentes se aproximaram do que se considera alternativa viável para a disciplina no contexto escolar, contudo, alguns especialistas afirmam que é imprescindível ao professor ter um conhecimento aprofundado das origens e trajetória das grandes religiões da humanidade. Somente a partir dessa compreensão será possível a construção ou re-construção de conceitos que possibilitem conduzir, orientar e apresentar uma leitura do fenômeno religioso na diversidade cultural e social na qual vivemos e atuamos.

É oportuno lembrar, que a ênfase na formação do professor é sempre um tema que revela o enfrentamento nas práticas pedagógicas do ensino religioso para os dias atuais. Para fins de elucidar como o ensino religioso poderá contribuir na formação de indivíduos tolerantes que respeitem as diferentes formas de crenças ou mesmo a falta dela, já que, o conhecimento é uma grande arma contra o preconceito e a intolerância, encontramos duas publicações que abordam essa realidade sobre como atuar pedagogicamente com o ensino religioso nas escolas públicas.

A primeira obra é “Ensino Religioso e formação docente” de Luzia Sena (Org.). Esse livro reúne as contribuições de educadores e especialistas dos estudos da religião de diferentes universidades do país. As aproximações temáticas levantam a identidade pedagógica e a autonomia epistemológica da disciplina no âmbito das escolas brasileiras.

O segundo livro é “Educação e Religião: Múltiplos olhares sobre o Ensino Religioso” de Solenir Corrêa Gonçalves Kronbauer e Afonso Maria Ligorio Soares (Org.). Os autores apresentam um aprofundamento de questões que envolvem o cotidiano da educação e os desafios vividos pelos docentes. Nessas duas produções, a ênfase na formação docente e capacitação complementar ganham novos olhares para as práticas pedagógicas, sinalizando caminhos fundamentais ao compromisso com os direitos humanos e a cidadania.

Quanto ao aspecto prático dos subsídios pedagógicos, atualmente como nas demais disciplinas do Ensino Fundamental, o Ensino Religioso contém critérios para organização e seleção de seus conteúdos que necessitam serem articulados com a proposta pedagógica da escola em consonância com a legislação vigente – Lei de Diretrizes e Bases Nº9475/97; Diretrizes Curriculares Nacionais para o Ensino Fundamental e os Parâmetros Curriculares Nacionais do Ensino Religioso.

Para a seleção dos conteúdos da disciplina os PCNER apresentam cinco temáticas norteadoras como subsídios pedagógicos indicados ao Ensino Fundamental; I - Culturas e Tradições Religiosas (conteúdos estabelecidos a partir da filosofia da tradição religiosa; história da tradição religiosa; sociologia da tradição religiosa; psicologia da tradição religiosa); II – Escrituras Sagradas e/ou Tradições Oraís (conteúdos conduzidos a partir de textos sagrados das distintas tradições religiosas que transmitem: revelação; história das narrativas sagradas; contexto cultural e exegese); III – Teologia (conteúdos estabelecidos a partir das narrativas e afirmações elaboradas pelas religiões: sobre as divindades; verdades de fé; vida além da morte; IV - Ritos (conteúdos a cerca das práticas dos rituais; símbolos; espiritualidades; V – Ethos (conteúdos a cerca da forma interior da moral humana: alteridade; valores; limites).

Tomando por base os conteúdos propostos no PCNER, facilmente, verificam-se a responsabilidade do professor em fornecer as informações adequadas aos alunos, além disso, é preciso abrigar uma atenção humanista mais próxima dos alunos, observando suas necessidades, sobretudo, considerando e respeitando a bagagem cultural religiosa preconcebida pelos mesmos, devido às desigualdades de pensamentos, opção religiosa, pluralidade de credo religioso que existem no contexto da sala de aula. Em decorrência desses aspectos, verificam-se outras complexidades que envolvem as objetividades da proposta pedagógica, tendo em vista alcançar objetivos concretos.

CONCLUSÃO

A realidade da sociedade brasileira nos apresenta que através da proposta pedagógica e os objetivos do Ensino Religioso como disciplina no currículo do Ensino Fundamental, refere-se a uma abordagem necessária para os dias atuais no campo educativo, no entanto, os seus objetivos não são objetivos imediatos de curto prazo, porém, são tomadas de consciência e comportamentos que se espera alcançar ao longo do processo educativo/formativo dos alunos, ou seja, que os mesmo possam atuar de forma reflexiva e participativa para as mudanças no combate a intolerância e preconceito religioso. Por esses motivos, a aplicação correta dos conteúdos é de suma importância para bons resultados numa efetiva construção de cidadania. . Visto que é nos espaços educativos, como o da escola que a educação acontece, nem sempre é o único, entretanto, é um dos que mais eficiência apresenta.

Por fim, concluímos que a única forma compatível para que a disciplina oportunize conhecimento que leve a aprendizagem significativa, consiste no modelo neutro não confessional, visto que, esse modelo não trabalha numa perspectiva de influências provenientes do campo religioso. Mas, aponta como necessária a delimitação de seu objeto de estudo o “fenômeno religioso”, desvinculando-o das verdades incontestáveis das Religiões ou das tradições Religiosas. Desta forma, a disciplina realizará sua função como um caminho emancipador, onde os conteúdos sejam trabalhados com objetivos fundamentais ao direito de conhecer, bem como a

formação plena dos educandos, para que os mesmos sejam capazes de fazerem escolhas e tomarem decisões por si próprios em todos os campos da vida, inclusive no da religiosidade.

Considerando, ainda, que é necessário romper com o silêncio em torno do preconceito e intolerância religiosa no Brasil, através do modelo de um ensino religioso neutro não confessional que possibilite ao aluno produzir suas próprias reflexões. Deste modo, poderemos superar o impasse entre visão científica da religião e conhecimento religioso, se não tivermos presente essa distinção, as frequentes discussões sobre ensino religioso nas escolas não avançarão satisfatoriamente

REFERÊNCIAS

BRASIL. **Constituição. Constituição da República Federativa do Brasil.** Promulgada em 05 de outubro de 1988. Brasília, DF: Senado Federal, 1988.

DINIZ, Débora; LIONCO, Tatiana; CARRIÃO Vanessa. **Laicidade e ensino religioso no Brasil.** Brasília: UNESCO / Letras Livres. Unb, 2010, (p. 14,15).

FIGUEIREDO, Anísia de Paulo. **Ensino Religioso no Brasil: origem e evolução de uma disciplina entre religião e área de conhecimento.** Belo Horizonte: Mimeo.2003.

FIGUEIREDO, Anísia de Paulo. **Ensino Religioso, Perspectivas Pedagógicas.** 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1995.

FÓRUM NACIONAL PERMANENTE DO ENSINO RELIGIOSO. **Parâmetros Curriculares Nacionais do Ensino Religioso.** São Paulo: Ave Maria, 2001.

_____. **Diretrizes para Capacitação Docente para formação dos professores de Ensino Religioso.** Brasília (DF): Universidade Católica de Brasília, 1998.

GUERRIERO, Silas (Org.). **O ensino das religiões: desafios contemporâneos.** São Paulo: Paulinas, 2003.

JUNQUEIRA, Sérgio. **História, legislação e fundamentos do Ensino Religioso.** Curitiba: IBPEX, 2008.

OLIVEIRA, Lilian Blanck de. Princípios para a formação de professores no Ensino Religioso. In. **Revista de Educação AEC**, v. 35, n. 138 Jan/Mar, 2006, p. 62-73.

ORO, Ivo Pedro. **O fenômeno Religioso: como entender.** São Paulo: Paulinas, 2013.

SENA, Luzia. (Org) **Ensino Religioso e formação docente.** São Paulo: Paulinas, 2006.

KRONBAUER, Selenir C. G.; SOARES. Afonso M.L. **Educação e Religião: múltiplos olhares sobre o Ensino Religioso.** São Paulo: Paulinas, 2013.

KRONBAUER, Selenir C. G.; STROHER Marga Janete. **Educação para a convivência na diversidade:** desafios à formação de professores. (orgs. São Paulo: Paulinas, 2009.

LEAL, Alane de Lucena. **Educação e cidadania:** uma inovadora proposta de formação religiosa. São Paulo: Paulinas, 2005.

MPF- Procuradoria Federal dos Direitos do Cidadão. Direitos do Cidadão. Brasília. 2011.

REIMER, Haroldo. **Liberdade Religiosa na História e nas Constituições do Brasil.** São Leopoldo: Oikos, 2013.

RUEDELL, Pedro. **Educação religiosa:** fundamentação antropológico-cultural da religião segundo Paul Tillich. São Paulo: Paulinas 2007.

TEIXEIRA, Faustino. **As Ciências da Religião no Brasil:** afirmação de uma área acadêmica (org.) São Paulo: Paulinas, 2008.

<http://revistaescola.abril.com.br/gestao-escolar/ensino-religioso-escola-publica-relacao-delicada-laica-religiao-747579.shtml> capturado em 15/02/2014.

ENSINO RELIGIOSO, CIDADANIA E EDUCAÇÃO: REFLEXÕES PARA CONSTRUÇÃO DO INDIVÍDUO

Rosemeire B. dos Reis (rosemeirereis@hotmail.com)

Resumo

O objetivo deste artigo é fazer uma relação entre religião, cidadania e educação e os aspectos que os mesmos contribuem para formação do indivíduo na sociedade. Dessa forma para entender com mais clareza cada termo, buscamos análise dos conceitos em pesquisas bibliográficas. Assim com bases nas leituras e análises textuais constitui a presente proposta. Entendemos no primeiro momento que educação geralmente está ligada ao ensino, aprendizagem e seus resultados e estes os levam cada indivíduo as suas escolhas individuais. Sabemos que a escola espaço multicultural abrange vários fatores, inclusive o religioso e conseqüentemente a formação do cidadão. Com aprovação da LDB 9394/96, o Ensino Religioso passou a suscitar inúmeros desafios e tornando-se assim na sua maioria objetos de estudos. Para maior entendimento e compreensão de como os profissionais da área tem atuado e de que forma suas práticas pedagógicas tem chegado ao aluno. Já que na maioria das vezes esses espaços não exercem um espaço plural. Ou seja, as práticas pedagógicas na sua maioria têm sido tradicionalistas não oferecendo dessa forma ao indivíduo a possibilidade da construção da cidadania. Dessa forma o que buscamos com a temática proposta conduzir um debate que possa oferecer contribuições, ressaltando o aspecto para a formação da cidadania de uma educação integral. Já que vivemos em uma sociedade caracterizada pelo pluralismo cultural e por profundas mudanças no contexto das variações sociais.

O objetivo deste artigo é fazer uma relação entre religião, cidadania e educação e os aspectos que os mesmos contribuem para formação do indivíduo na sociedade. Dessa forma para entender com mais clareza cada termo, buscamos análise dos conceitos em pesquisas bibliográficas. Assim com bases nas leituras e análises textuais que constituem a presente proposta.

Entendemos no primeiro momento que educação geralmente está ligada ao ensino, aprendizagem e seus resultados e estes os levam cada indivíduo as suas escolhas individuais.

Sabemos que a escola espaço multicultural abrange vários fatores, inclusive o religioso e conseqüentemente a formação do cidadão. Premissas básicas para qualquer proposta inerente a busca do conhecimento que consiste nas relações éticas e democráticas a respeito das diferenças e da diversidade. Transformações estas que provocam entre os grupos humanos as variações de classes e conseqüentemente as diferenças sociais, seja no âmbito, social, cultural ou econômico, fruto do sistema capitalista e da própria inovação tecnocientífica.

Com aprovação da LDB 9394/96, o Ensino Religioso passou a suscitar inúmeros desafios e tornando-se assim na sua maioria objeto de estudo. Para maior entendimento e compreensão de como os profissionais da área tem atuado e de que forma suas práticas pedagógicas tem chegado ao aluno. Já que na maioria das vezes esses espaços não exercem um espaço plural. Ou seja, as práticas pedagógicas na sua maioria têm sido tradicionalistas não oferecendo dessa forma ao indivíduo a possibilidade da construção da cidadania.

Dessa forma o que buscamos com a temática proposta conduzir um debate que possa oferecer contribuições, ressaltando o aspecto para a formação da cidadania de

uma educação integral. Já que vivemos em uma sociedade caracterizada pelo pluralismo cultural e por profundas mudanças no contexto das variações sociais.

O Ensino Religioso deve ser analisado a partir de uma leitura na perspectiva histórica, já que tivemos seu percurso norteado de uma herança de fatores que mudaram por sua vez concepções concernentes a superação de uma ação colonizadora que teve como intuito básico a cultura portuguesa e aos princípios do catolicismo.

Assim sendo e para entendermos essas concepções que contribuíram para as transformações desse processo. Fazemos uma breve discussão a partir do período Colonial que estabelecia e tinha como finalidade a catequização e a cristianização principalmente dos negros e indígenas. Posteriormente a Colônia, período este compreendido entre (1500-1822), vivemos o período da Monarquia (1823-1889), praticamente foi estabelecido os mesmos princípios vivenciados no período colonial. Ou seja, a continuidade e a propagação aos ensinamentos do catolicismo que impera a partir da cultura portuguesa.

A compreensão das concepções fundamentada a fé católica conforme Severino baseava-se:

[...] os princípios de uma ética individualista e social fundada na suprema prioridade da pessoa sobre a sociedade. A qualidade moral dos indivíduos repercutirá necessariamente sobre a qualidade moral da sociedade. Todo investimento da evangelização, em sentido estrito, como da educação, sob inspiração cristã, se deu historicamente nesta linha. Foi por isso mesmo que o cristianismo e a Igreja conviveram pacificamente com situações sociais de extrema opressão, com a escravidão, a exploração no trabalho etc. É como se estas situações independessem da vontade do homem, bastando que as consciências individuais se sentissem em paz, nada se podendo fazer contra estas situações objetivas. (SEVERINO, 1986, p. 71).

Sabemos que essas condições dadas a esse momento e os aspectos inerentes ao ensino religioso não constituía um valor cultural e nem representava a identidade de uma cultura. Observamos que esses fatores geraram imposições voltadas para os interesses da elite colonial, sem contemplar avanços educacionais ministrados por idéias ortodoxas advindos do cristianismo e o mesmo mantido no ideário humanista-católico.

Após a Proclamação da República, já no início do século XX entre as décadas 30 e 40, vivemos um Estado positivista, posteriormente sustentado por um nacionalismo. Momento em que o Estado separa da igreja, mas não significa um Estado laico, ainda ministra princípios impostos pelos líderes de diversas religiões, acordados pelos pais ou responsáveis. Contudo e apesar das mazelas condicionadas a uma cultura impostas pelo europeu é um período em que ensinamento religioso continua sendo executado em consonância aos propósitos confessionais.

A educação religiosa após período vive momentos em que o país se instala e é mantido um Estado autoritário (1964-1985), esse momento a liberdade é controlada e a disciplina é mantida como obrigatória de matrícula facultativa. Ou seja, significa que deveria ser ministrado nos horários normais das escolas públicas, de níveis primários e

médios. Com a insatisfação da igreja várias iniciativas contrárias a esses desmandos do estado são questionados. Essas iniciativas tiveram como objetivos dar uma identidade ao ensino religioso, buscar e refletir na ótica dos profissionais que atuavam na área e principalmente sua atuação.

Evidenciava-se uma Igreja Católica preocupada com a formação da identidade do ensino religioso, onde a formação do cidadão fosse fomentada por relações éticas e democráticas e que os atores envolvidos com a educação compreendessem a necessidade de aprofundar a dois vieses: cultura e cidadania. Ou seja, era nesta concepção que o ensino religioso deveria ser entendido agregando os princípios da cidadania na formação integral do indivíduo.

Nesta perspectiva de valores de consciência de direitos e deveres, ser cidadão na visão de Sawaia significa:

Cidadania não é um modelo absoluto de felicidade, liberdade e necessidade, expurgado de todos os elementos particulares em nome da igualdade. Ela é potencialidade de ação coletiva e individual em prol do bem comum e do gozo particular. Para tanto, pressupõe a existência de comunidades livremente escolhidas, onde os homens discutem, escolhem e planejam formas plurais de vida. (SAWAIA, 1994, p. 153).

Portanto abordar a cidadania como prioridade aos valores da construção cidadã significa quebra de paradigmas. É saber que o processo educacional e o ensino devem agregar primordialmente como características o ser humano com suas diferenças, instala-se a necessidade de pressupostos básicos para as relações sociais.

Dessa forma verificamos que esses princípios voltados à educação integral é condição *sine qua non* para uma educação de forma científica, onde esta possa contemplá-lo de forma que sua construção seja entendida a partir de sua construção histórica. Entendida de forma que suas características culturais, filosóficas, costumes, crenças sejam aliadas ao conhecimento do ser humano na sua plena construção enquanto sujeito de sua própria história.

Dessa forma devemos entender que ensino religioso, educação e cidadania no Estado brasileiro e este sendo um Estado laico deve basear-se uma educação religiosa voltada para uma educação de qualidade e de forma integral. Nesse sentido o ensino religioso é permeado de um pensamento que compõem uma visão laica de dimensão plural na atual conjuntura brasileira, dentro de um sistema constituído de estudos científicos. Embasado numa autonomia teórica e metodológica, visando principalmente que os educando sejam assegurados o respeito à diversidade religiosa e sua construção do conhecimento consiste em escolhas para efetivação de sua cidadania.

Nesta visão social da educação Leontiev explica que:

Quanto mais progride a humanidade, mais rica é a prática sócio-histórica acumulada por ela, mais cresce o papel específico da educação e mais complexo é a sua tarefa. Razão por que toda etapa nova ao desenvolvimento da humanidade, bem como dos diferentes povos, apela forçosamente para uma nova etapa no desenvolvimento da educação: o tempo que a sociedade

consagra à educação das gerações aumenta; criam-se estabelecimentos de ensino, a instrução toma formas especializadas, diferencia-se o trabalho do educador do professor; os programas de estudo enriquecem-se, os métodos pedagógicos aperfeiçoam-se, desenvolve-se a ciência pedagógica. Esta relação entre o progresso histórico e o progresso da educação é tão estreita que se pode sem risco de errar julgar o nível geral do desenvolvimento histórico da sociedade pelo nível de desenvolvimento do seu sistema educativo e inversamente. (LEONTIEV, 2004, p. 291-292).

Assim podemos afirmar que todo processo educativo é interligado ao procedimento que resulta a dinâmica do próprio sistema da cultura e esta resulta de elementos fundamentais que representam modelos culturais de cada um deles. Ou seja, não existe no ser humano algo estático, o fenômeno cultural, o processo de transformações não surge somente de suas especificidades enquanto sujeito histórico, mas pela necessidade do exercício de sua plena consciência cidadã e suas práticas e tendências em uma determinada sociedade ou grupo social em que vivem.

Portanto, ensino religioso, deve subsidiar uma educação voltada a construção do conhecimento e da pluralidade para facilitar a compreensão dos educandos numa perspectiva de não alienação. Alicerçada com uma proposta de ensino/aprendizagem que possa oferecer elementos básicos para dar respostas aos questionamentos, formulando repostas e compreensão de todos os significados e afirmações com seu próprio conhecimento com o ensino religioso.

Diante disto podemos descrever que para debater, analisar e conseqüentemente oferecer o ensino religioso a educação básica o respeito à diversidade, bem como enfatizar a separação do Estado e da Igreja.

Nesse sentido a autora Eliane Moura no seu texto: *Religião, Diversidade e Valores Culturais: conceitos teóricos e a educação para a Cidadania*. Define que religião deve alicerçar-se da seguinte forma:

Para estudar a história dos fenômenos religiosos, portanto, é preciso ficar atento aos usos e sentidos dos termos que, em determinada situação, geram crenças, ações, instituições, condutas, mitos, ritos, etc. Além disso, o pensar religioso também pode ser colocado no domínio da História Cultural que tem, na definição básica do historiador Roger Chartier, o objetivo central de identificar a maneira através da qual, em diferentes tempos e lugares, uma determinada realidade social é construída, pensada e lida. Representações do mundo que aspiram à universalidade são determinadas por aqueles que as elaboram e não são neutras, pois impõem, justificam e procuram legitimar projetos, regras, condutas, etc. Dessa forma, uma abordagem teórica preliminar para o estudo das religiões, do pensamento religioso, das formas de religiosidade em geral, é aquela que leva em conta a historicidade dos fenômenos religiosos construídos em variados aspectos e matizados na sua complexidade histórico-cultural. (SILVA, 2004, p.3).

Então o Ensino Religioso constituído e representante legal em torno de projetos político-pedagógicos, metodologias e formação de seus professores devem apontar reflexões que possam desenvolver e favorecer o exercício pleno da cidadania. Onde as potencialidades do ser humano possam valorizar a autonomia cultural. Mediante conteúdos que possam proporcionar o conhecimento de elementos básicos a partir de sua proposta pedagógica. E assim, assumindo de maneira uma proposta teórica adequada ao projeto de implantação do Ensino Religioso nas escolas públicas.

Contudo, devemos retoma discussões a um debate sobre a legitimidade do Ensino Religioso sob a ótica um Estado laico, onde as implicações teóricas sejam um recorte importante no desenvolvimento de toda sociedade. Onde visa a todos uma formação cidadã realmente democrática, na qual toda a população seja coparticipante das decisões públicas.

Somente assim poderemos definir que o Ensino Religioso deve-se a uma função de transformação das novas práticas pedagógicas, destacando o papel das minorias, onde o debate acerca dessas questões prevaleça com as necessidades de constituição de sua identidade. Ou seja, oportunizar cada indivíduo a buscar lugar para ampliar seus limites de conhecimento, compreensão necessária para construir o entendimento de sua participação enquanto agente transformador.

Deste modo, pensar na função do ensino religioso reafirma o compromisso das políticas públicas e das ações pedagógicas que culminam com as propostas dos referencias curriculares e as metodologias usadas para o bom desempenho da aprendizagem, conseqüentemente acompanhadas de uma sequência didática que possa oferecer condições essenciais a atender as expectativas de aprendizagem a fim de melhorar, subsidiar e auxiliar as práticas pedagógicas de cada profissional inserido no contexto do Ensino Religioso.

Por seguinte podemos verificar que o processo da implementação do Ensino Religioso deve-se e está imbricado a todo processo educativo e suas relações ao pensamento crítico de interesses pessoais e sociais do indivíduo. Onde a escola é ferramenta básica para estimular esse processo da produção do conhecimento. Assim sendo a educação é responsável pela construção do homem enquanto ser crítico e isso implica na sua formação histórica no meio em que vive.

O pensamento de Faro explica a importância do homem enquanto ser histórico:

[...] o homem só se realiza, só pode produzir sua materialidade, a partir do contato com os demais seres humanos, ou seja, a produção de sua existência não se dá diretamente, mas mediada pela divisão social do trabalho. Disso resulta a condição de pluralidade do próprio conceito de homem histórico, que não pode ser pensado isolado, mas relacionando-se com outros sujeitos que, como ele, são portadores de vontade, característica intrínseca à condição de sujeito. Dessa situação contraditória do homem como sujeito (detentor de vontades, aspirações, anseios, pulsões, interesses, expectativas) que precisa, para realizar-se historicamente, relacionar-se com outros homens também portadores dessa condição de sujeito, é que deriva a necessidade do conceito *geral* de política. Este refere-se à atividade humano-social com o propósito de tornar possível a convivência entre

grupos e pessoas, na produção da própria existência em sociedade. (PARO, 2002, p. 15).

No decorrer da pesquisa bibliográfica e as análises textuais e documentais inerentes ao tema proposto: Ensino religioso, cidadania e educação: reflexões para construção do indivíduo. Foi observado que processo educacional do Ensino Religioso esta profundamente comprometida com todo processo educativo e a construção do indivíduo no meio em que está inserido.

Compreender essa trilogia, ensino religioso – cidadania – educação, requer a compreensão de dialogar na perspectiva de uma educação interdisciplinar e plural. Questões vitais para entender que a vivência religiosa e sua atuação de uma educação autônoma, onde compõe dimensões de um diálogo enriquecido de um entendimento pluri-religioso.

Neste aspecto o Ensino Religioso será mediado no espaço escolar recriando novas formas de relações, ponto de partida para assimilarem as diferentes culturas. Corroborando para uma educação que contribua para que o ensino/aprendizagem sejam significativos e contextualizados.

REFERÊNCIAS

BRAGA, João Viane e NARLOCH, Rogério Francisco. **Redescobrimo o universo religioso: ensino fundamental**. V. 4. 5. Petrópolis: Vozes, 2006.

BRASIL; **Constituição**: República Federativa do Brasil. Brasília: Senado Federal, 1988.

_____. **Lei de Diretrizes e Bases da Educação** – Lei nº 9.394/96, São Paulo: Saraiva, 1996.

_____. Presidência da República. **Lei nº 9.475, de 22 de julho de 1997**. Dá nova redação ao art. 33 da Lei nº. 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes da educação nacional. Brasília. Disponível em: <http://mec.gov.br>.

CARON, Lurdes (Org.). **O Ensino Religioso na nova LDB: históricos, exigências, documentários**. Petrópolis: Vozes, 1998.

CHARTIER, Roger. **A História Cultural entre práticas e representações**. Lisboa, Difel, 1990.

CONSELHO Interconfessional de Ensino Religioso do Estado de Goiás – Ciergo. **Diretrizes curriculares para o Estado de Goiás**. 2. Ed. Goiânia: Graset. 2002.

FONAPER. **Parâmetros Curriculares Nacionais: ensino religioso**. 3. Ed. São Paulo: Ave Maria, 1988.

FREIRE, Paulo. **Política e Educação**. São Paulo: Cortez, 1993.

_____. **Educação como prática da liberdade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2006.

LEONTIEV, Alexis. **O desenvolvimento do psiquismo**. 2. Ed. Centauro, 2004.

PARO, Vitor Henrique. **Educação e Pesquisa**, São Paulo, v. 28, n. 2, p. 11-23, jul./dez. 2002.

SAWAIA, Bader Burihan. Cidadania, diversidade e comunidade: uma reflexão psicossocial. In.: SPINK , Mary Jane Paris (Org.) **A cidade em construção: uma reflexão transdisciplinar**. São Paulo: Cortez, 1994.

SEVERINO, Antonio Joaquim. **Educação, Ideologia e Contra-ideologia**. São Paulo: EPU, 1986.

SILVA, Eliane Moura da. Religião, diversidade e valores culturais: conceitos teóricos e a educação para cidadania. **Revista de Estudos da Religião**. Nº. 2, São Paulo: 2004, pp. 1- 14.

A DIVERSIDADE RELIGIOSA NO ESPAÇO ESCOLAR: REFLEXÕES DAS PRÁTICAS PEDAGÓGICAS DOS DOCENTES DO ENSINO RELIGIOSO Wellcherline Miranda Lima (wellcherline@yahoo.com.br)

Resumo

O Estado brasileiro dispõe na atualidade de ampla e expressiva diversidade religiosa com diferentes grupos religiosos e representações notáveis. Mas também representações minoritárias e estas com grandiosas expressões de religiosidades, sendo fruto do processo histórico nacional. A escola sendo o espaço sociocultural permite no seu ambiente o trânsito da religiosidade dos sujeitos como agentes do fenômeno religioso. A presente pesquisa teve como objetivo investigar a interação pedagógica do Ensino Religioso (ER) nas escolas da Rede Estadual de Pernambuco, em especial no Recife, aprimorando o trabalho do docente de ER, decorrente da Lei nº 9.475/98 inserida na LDBEN nº 9.495/96, a qual assegura o respeito à diversidade cultural religiosa do Brasil. Buscou-se apreender como se dão os saberes e as atividades pedagógicas do docente do ER, bem como, a organização do trabalho pedagógico, as escolhas feitas pelo docente e as reações demonstradas pelos discentes. Trata-se de uma pesquisa qualitativa, acrescida da análise de documentos legais, e a implementação dos saberes do fenômeno religioso para a valorização da diversidade. Teve como instrumentos as entrevistas semi-estruturadas com duas docentes e o questionário estruturado, tendo como sujeitos seis docentes, em seis escolas públicas do Ensino Fundamental. A fundamentação teórica teve como base o processo investigativo em Brandenburg, Junqueira e Passos para o entendimento da interação pedagógica do sociocultural e religiosa no processo de aprendizagem e o desenvolvimento global do discente. Os dados coletados apontam para aplicação da metodologia pedagógica de três modelos do ER: Catequese, Teológica e Ciências da Religião.

INTRODUÇÃO

O presente texto é parte da pesquisa de Mestrado em Ciências da Religião intitulada (Im)Passes do Ensino Religioso em Pernambuco: História, Formação e Perfil do Docente da Rede Pública Estadual no Recife que aborda o percurso histórico do ER, a partir do recorte regional, e apreciar na atualidade o perfil e a formação do docente do ER.

As análises são desenvolvidas com base na Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional LDBEN nº 9.394/96, em seu artigo 33, alterado pela Lei nº 9.475/97, e das orientações do documento intitulado Parâmetros Curriculares Nacionais para o Ensino Religioso (PCNER), de 2009.

Essas questões são apresentadas neste trabalho, com base na legislação do Estado de Pernambuco. O texto está organizado em duas partes. A primeira apresenta a trajetória do Ensino Religioso no contexto nacional e no Estado de Pernambuco, a partir dos meados da década de 1990, e com apreciação do cenário da diversidade religiosa presente na Cidade do Recife. A segunda parte apresenta as análises das práticas pedagógicas dos docentes do ER sobre os saberes aplicados à valorização da diversidade religiosa e cultural.

1 O ENSINO RELIGIOSO E DIVERSIDADE RELIGIOSA

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.

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, 2002, p. 50).

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).

Diante desse contexto, torna-se pertinente abordar, mesmo que em linhas gerais, de que forma 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.

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 censo 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 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).

Para compreender melhor o que se afirma acima, é importante ressaltar que durante os quatro primeiros séculos de história do Brasil o que se ver é a constituição de um país cuja afirmação se dá por meio de uma sociedade “unirreligiosa”, com a predominância do catolicismo como religião oficial imposta por meio de exigências das classes dominantes, segundo seus interesses políticos. O pluralismo religioso era combatido cedendo lugar à intolerância religiosa.

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 DOCENTE DO ER NA INTERAÇÃO DA PRÁTICA PEDAGÓGICA

Entendemos que para assegurar o respeito à diversidade cultural e religiosa se torna necessário garantir a interação da prática pedagógica através do modelo de Ensino Religioso das Ciências da Religião²⁴⁹, adotado pelo docente ao conhecimento das diferentes tradições religiosas, potencializando assim a perspectiva do diálogo (Cf. PCNER, 2009, p.44-45). Evidenciamos que a prática do Ensino Religioso é complexa e exige do docente um grande preparo para poder chegar até ao íntimo do discente.

O Ensino Religioso, ao tomar por princípio o conhecimento do fenômeno religioso, dá ao discente a condição para compreender a raiz das outras tradições de sabedoria e conhecimento sobre a transcendência, bem como a compreensão do próprio modo de pensar, de agir e de sentir, conforme a sua tradição.

Brandenburg diz que o docente de Ensino Religioso deve estar atento à linguagem de seus discentes e “as expressões dos padrões da cultura específica” (2004, p.101-102), facilitando o aprendizado do sagrado.

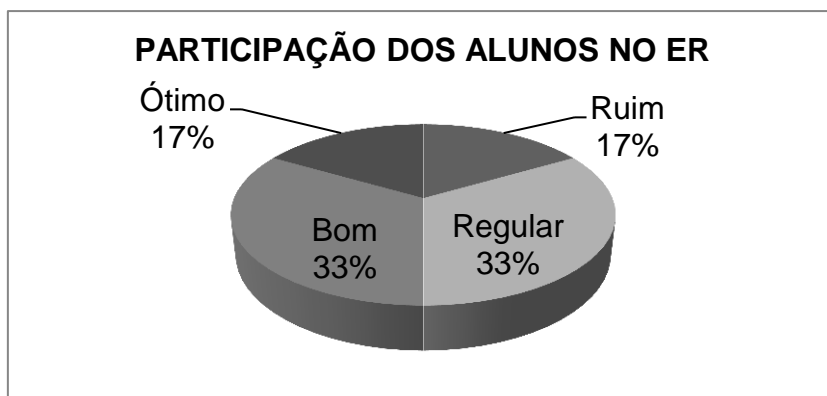
Os recursos visuais e linguagens usadas pelos discentes auxiliam o conhecimento do sagrado em suas múltiplas manifestações de caminhos para a transcendência, como elemento cultural de relevância para a organização pessoal e social da vida. Acreditamos que não é possível refletir sobre o conhecimento numa perspectiva fragmentária, separada. Uma educação integral, pois, deve incluir a reflexão crítica sobre as vivências espirituais, enquanto formas de conhecimento humano.

Compreender o contexto atual e local no qual acontecem as diversas experiências humanas exige compreensão redimensionada sobre o todo e as partes que o constituem. O docente do Ensino Religioso insere-se nesse contexto que dele exige

²⁴⁹ O modelo do ER em Ciências da Religião favorece ao discente o olhar científico sobre o fenômeno religioso.

uma constante busca de conhecimento religioso pelos processos de investigação que possibilitem o aperfeiçoamento de suas políticas pedagógicas.

No gráfico abaixo mostra o percentual de participações dos alunos nas atividades do ER, nota-se que o 6º ano de ser predominante nas aulas.



A presente pesquisa identificou a compreensão sobre os modelos propostos do ER²⁵⁰ pelos docentes e constatou o seguinte, sobretudo ao lançarmos as perguntas: *Que conteúdos/ temas você considera centrais ou mais importantes no programa de Ensino Religioso?* E em seguinte indagamos: *Quais os textos e /ou subsídios pedagógicos mais utilizados por você em sala de aula?* Em se tratando dos conteúdos argumentativos nas respostas, encontramos elementos que evidenciam o modelo Catequético expresso pelas docentes²⁵¹ 02 e 04:

Que conteúdos/ temas você considera centrais ou mais importantes no programa de Ensino Religioso?

Docente 02: Criação do Universo, culturas e ideias religiosas (História), valorização do Meio Ambiente por envolverem DEUS X UNIVERSO.

Docente 04: Deus é amor, amizade, meio ambiente, solidariedade.

Quais os textos e /ou subsídios pedagógicos mais utilizados por você em sala de aula?

Docente 02: Bíblia, mensagens diversas, músicas, teatro (encenações bíblicas) e pesquisa (trabalho)

Docente 04: Da internet e bíblia.

A concepção do Ensino Religioso contidas no método das docentes 02 e 04 está no Modelo Catequético ou Confessional inserido na fonte de conteúdos doutrinários na

²⁵⁰ Segundo Décio Passos (2007) há três modelos do ER: Catequético, Teológico e Ciências da Religião.

²⁵¹ Na aplicação dos questionários e nas entrevistas o público-alvo, docentes, foi do sexo feminino.

reeligere que significa “reescolher, ou seja, a pessoa era convidada a fazer uma nova escolha em suas opções religiosas” (LEMOS in SILVA, 2008, p.122).

As características presentes nos conteúdos e subsídios didáticos das docentes apresentam métodos de evangelização, catequese e ensino bíblico com enfoque na verdade única (C.f. Idem; PASSOS, 2007b, p. 56-58).

Entende-se que o Ensino Religioso é um conhecimento humano disponível aos discentes, cujos conteúdos não devem levar ao proselitismo, pois como resultado de se adotar esse modelo de ensino, o discurso reforça a postura da intolerância cultural e religiosa. O professor não deve trazer para o espaço escolar, como absoluta, a sua própria vivência religiosa, em detrimento da diversidade religiosa brasileira, mas sim focalizar a dimensão do sagrado na cultura.

Enquanto área de conhecimento, o Ensino Religioso também requer uma abordagem pedagógica, e não somente religiosa, no contexto escolar. Não se trata de confessionalidade que provoca a didática, e sim a forma como será estudado um tema relacionado com a dimensão religiosa ou com cada expressão do sagrado. Conforme o PCNER o tratamento didático dos conteúdos deve abordar a pluralidade cultural da sala de aula, garantindo assim a liberdade da expressão religiosa do discente.

Contudo, é possível verificar uma aproximação dos conteúdos próprios e os subsídios para o modelo do Ensino Religioso conforme a resposta identificada na docente 01:

Que conteúdos/ temas você considera centrais ou mais importantes no programa de Ensino Religioso?

Docente 01: O ensino religioso deve estar intrinsecamente vinculado ao processo de educação e formação do sujeito integral e solidário, valorizando o sagrado numa perspectiva multidisciplinar e na diversidade cultural ajudando educando a se tornar um ser crítico.

Quais os textos e /ou subsídios pedagógicos mais utilizados por você em sala de aula?

Docente 01: Textos que venham difundir e inculcar valores no cotidiano do educando, preparando-os para enfrentar um mundo em constante transformação um modelo de ensino dinâmico e interativo atento a realidade social.

O destaque acima mostra que se aproxima do modelo de Ciências da Religião inserido no ER, com o método de compreensão do fenômeno religioso que é entendido como *relegere*, que significa *reler* (C.f. LEMOS in SILVA, 2008, p.132; PASSOS, 2007b, p.32-33).

O método didático exposto acima dispõe para a valorização do pluralismo religioso e a diversidade cultural presente na sociedade brasileira, facilita a

compreensão das formas de exprimirem o transcendente na superação da finitude humana e determina subjacentemente, o processo histórico da humanidade.

Os demais registros das docentes, apresentados logo abaixo, mostram o distanciamento da proposta do modelo das Ciências da Religião no uso de elementos expressos em valores humanos:

Que conteúdos/ temas você considera centrais ou mais importantes no programa de Ensino Religioso?

Docente 03: Discriminação (diversas), aborto, diferenças religiosas esses são os pontos importantes para melhorar as relações humanas.

Docente05: Solidariedade, fraternidade, amizade, responsabilidade, religiões brasileiras: católica, evangélica, espírita e matriz africana.

Docente 06: Religiões do mundo; e a paz está em nós.

Outro ponto que destacamos, além do questionário, é o conteúdo descritivo da entrevista com a docente 03, referente aos conteúdos que refletem os valores humanos desenvolvidos com os discentes na descrição abaixo:

Já utilizei o tema namoro, fazendo uma análise comparativa das atitudes dos jovens e encaminhar para as decisões corretas. Também sobre sexo que orientava para ser depois do casamento e não antes; e também sobre amizade como amar o inimigo. E afirmava para eles que a bíblia diz isso! Utilizava sempre os versículos bíblicos para eles [discentes] verem a verdade (Entrevista semi-estruturada, docente 03, 02 ago. 2012).

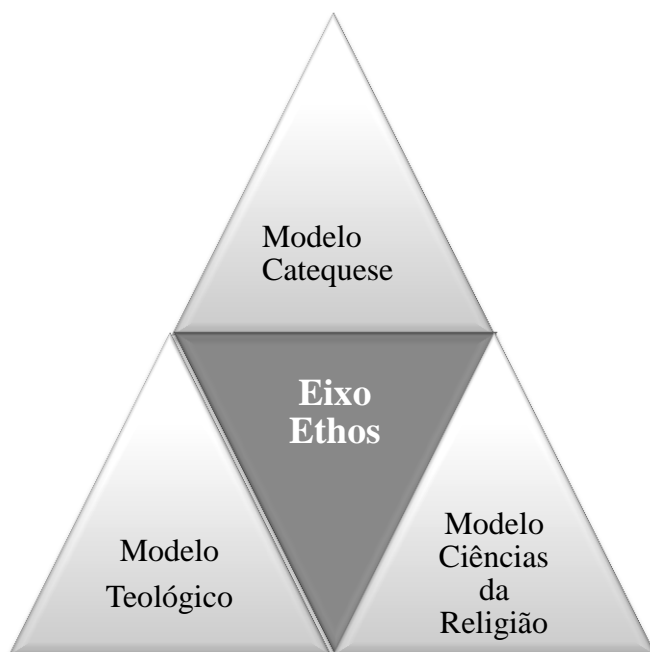
As características apresentadas apontam para o Modelo Teológico, na concepção do *religare*, “significando religar as pessoas a si mesmas, aos outros, à natureza e a Deus, visando torná-la mais religiosas” (LEMOS in SILVA, 2008, p.128). O Ensino Religioso proposto acima tem como método uma linguagem pastoral, aula de ética e valores.

Segundo Carolina Teles Lemos, o conteúdo e o seu método apresentados nos dados das docentes 03, 05 e 06 estão vinculados “à formação antropológica da religiosidade, pelo saber em relação a si próprio, aos outros, ao mundo, à natureza e a Deus” (Ibidem).

O saber teológico está nas múltiplas representações nas relações políticas, econômicas, sociais e ideológicas com a finalidade de análise crítica da realidade; e com a metodologia do ver, julgar, agir e celebrar.

Os dados coletados apresentam elementos comuns entre eles: trata-se da moral e dos valores humanos que nos convém à relação com a estrutura dos eixos organizadores do conteúdo contidos nos PCNER, eixo de conteúdos Ethos, que transmite a “percepção interior dos valores, de que nasce o dever como expressão da consciência e como resposta do próprio ‘eu’ pessoal” (PCNER, 2009, p.55-56).

PONTO COMUM NOS MODELOS DO ENSINO RELIGIOSO - EIXO ETHOS



Nota-se pela ilustração da pirâmide que há aproximações, diante das repostas das docentes, no uso do conteúdo do eixo Ethos nos modelos do ER, pois em se tratando do Ethos nos é apresentada a reflexão sobre a visão da moral, alteridade e os valores humanos que transita nos modelos do ER.

Entretanto, há distanciamento e/ou diferenças na aplicabilidade do eixo Ethos nos modelos do Ensino Religioso quando observamos o seu objetivo correspondente à fonte e os seus métodos aplicados, conforme Décio Passos apresentou em um esboço das estratégias nos modelos do Ensino Religioso.

Modelo Catequético:	Fonte: Conteúdos doutrinários
	Método: Doutrinação
→	Objetivo: Expansão das Igreja
Modelo Teológico: pluralismo	Fonte: Antropologia, teologia do pluralismo
	Método: Indução
→	Objetivo: Formação religiosa dos cidadãos
Modelo das Ciências da Religião:	Fonte: As Ciências da Religião



Método: Indução

Objetivo: Educação do

cidadão

(C.f.PASSOS in SENA, 2007a, p. 30-33)

Conforme as orientações do PCNER (2009, p.42-44), a natureza do Ensino Religioso requer uma abordagem que garanta sua natureza de dimensão, não somente restrito aos valores humanos, mas assim como os vários tipos de conhecimento que fazem parte da formação integral dos discentes, que permite aos mesmos a união dos conteúdos e suas aprendizagens, percebendo a dimensão da religiosidade presente tanto no fenômeno religioso como na realidade social.

Junqueira afirma que o Ensino Religioso “é uma temática polêmica ao longo da história da educação brasileira, sobretudo na rede estatal que, por definição, são escolas que recebem alunos de diversas tendências, até mesmo os que negam a especificidade do fato religioso” (JUNQUEIRA, 2004, p.113).

Na pesquisa constata-se que há conteúdos com resistência por parte dos discentes como está registrado nas linhas do questionário:

Qual o tema/conteúdo que os alunos têm mais resistência?

Docente 01: Diversidade do fenômeno religioso, Vida do sagrado e Aceitação do país laico.

Docente 02: Aceitação das filosofias de outras religiões que não sejam compatíveis com as particularidades de cada um.

Docente 03: Crenças específicas das outras religiões.

Docente 04: Não tem.

Docente 05: Matriz africana

Docente 06: Religiões de Matriz africana

O espaço escolar é político, com a presença de uma teia de relações sociais e culturais com transmissão dos conhecimentos somados no processo histórico da humanidade. Segundo Henri Fuchs, o tema diversidade cultural e religiosa não era contemplado no espaço escolar, pois é recente essa discussão. Nas últimas décadas do século XX os movimentos sociais reivindicam seus espaços e conseqüentemente ganham visibilidade e inserção nos espaços públicos e políticos entre elas – a escola (C.f. FUCHS in BRANDENBURG; WACHS; KLEIN; REBLIN, 2009, p.49-50).

A representação multicultural na escola oferece a oportunidade de “saber do eu, do outro e do mundo”, entretanto há uma interferência nas ações pedagógicas devido à influência do etnocentrismo inserido no contexto escolar, como afirma Henri Fuchs:

Vivemos um etnocentrismo cultural religioso também em termos de experiência religiosa nas escolas. Dentro dessa perspectiva, as práticas confessionais presentes nas salas de aula e nos eventos organizados e promovidos pelas escolas indicam uma compreensão descontextualizada em relação ao Ensino Religioso. Ainda encontramos professoras e professores que adotam, por exemplo, o tema da Campanha da Fraternidade

(CF) como material de estudo nas aulas de Ensino Religioso [...] Em outros contextos escolares, encontramos professores e professoras que radicalizam a sua experiência religiosa de tal forma que os educandos saem assustados da sala de aula por não concordarem com aquelas manifestações espirituais impostas como a única alternativa de manifestação e experiência religiosa válida. (FUCHS in BRANDENBURG; WACHS; KLEIN; REBLIN, 2009, p.50-51).

Consideramos comum esse referente no comportamento por parte dos discentes, devido à ignorância da nossa sociedade e reforçadas pelo modelo do ER que é aplicado pelo docente. Contudo, acreditamos na possibilidade e necessidade civilizatórias da inserção do Ensino Religioso através da fonte das Ciências da Religião, que pretende proporcionar o conhecimento dos elementos básicos que compõem o fenômeno religioso, a partir das experiências religiosas recebidas no contexto do educando. Esse percurso levará a uma mudança de comportamento, ao conhecimento e respeito à dimensão religiosa plural, a um nível mais elevado de ética.

Você acredita que a sua prática atende/atendia ao cenário da diversidade religiosa brasileira? Justifique.

Docente 01: Sim! Dentro do contexto educacional tento contribuir com aspectos educacionais que envolvam a minha prática pedagógica como parte de um processo social.

Docente 02: Tinha o seu valor à medida que oportuniza as reflexões respeito à vida e às crenças.

Docente 03: Sinceramente, não. Porque ainda não tenho formação acadêmica específica (teologia/filosofia) para a prática pedagógica.

Docente 04: O meu trabalho é baseado na seita ou religião dos alunos. Acredito na participação.

Docente 05: Sim, pois o trabalho é feito com as religiões presentes no Brasil.

Docente 06: Sim. Nós trabalhamos de tudo um pouco.

Encontramos a falta de harmonia nos registros das docentes entre a metodologia aplicada na interação pedagógica com a perspectiva da valorização da diversidade cultural religiosa brasileira. Dentro dessa abordagem, perde o fazer pedagógico no processo de “construção do conhecimento na pluralidade cultural na sala de aula” (C.f. PCNER, 2009, p.38).

Portanto, há necessidade de reintegração no contexto escolar da diversidade cultural e religiosa, na perspectiva do educar para o respeito, a liberdade e a convivência solidária. Isso com o objetivo de educar o cidadão com conteúdos, métodos e linguagens no caleidoscópio do fenômeno religioso, e, sobretudo, pela coerente vivência dos valores humanos.

CONCLUSÃO

São muitos os desafios que se apresentam na escola pública da Rede Estadual de Pernambuco e, de modo geral, na escola pública brasileira, para que o Ensino Religioso seja consolidado numa perspectiva científica e não proselitista.

Apesar das ações desenvolvidas pelos docentes, para evitar o proselitismo religioso e garantir o respeito à diversidade cultural e religiosa em Pernambuco, ainda há um grande distanciamento entre a teoria e a prática.

Torna-se fundamental que o Ministério da Educação/MEC assuma essas responsabilidades, para que o Ensino Religioso tenha o mesmo status dos demais componentes curriculares da base nacional comum, equacionando também o problema da identidade deste componente curricular, que não tem diretrizes nacionais para definição dos conteúdos e para a formação dos docentes.

REFERÊNCIAS

BRANDENBURG, Laude Eradi. A fenomenologia religiosa e os espaços educativos. In: BRANDENBURG, Laude Eradi e et al (Org.). **Fenômeno Religioso e metodologias: VI Simpósio de Ensino Religioso**. São Leopoldo, RS: Sinodal/EST, 2009.

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.

FUCHS, Henri. **Fenômeno religioso e metodologias**. VI Simpósio de Ensino Religioso. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2009.

FONAPER. **Parâmetros Curriculares Nacionais em Ensino Religioso**. São Paulo: Mundo Mirim, 2009.

JUNQUEIRA, Sergio. **O Processo de escolarização do Ensino Religioso no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 2002.

_____; ALVES, Luiz Alberto Sousa. **Ensino Religioso no Ensino Fundamental**. São Paulo: Cortez, 2004.

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.

PASSOS, Décio. **Ensino Religioso**: construção de uma proposta. São Paulo: Paulinas, 2007.

SENA, Luiza (org.) **Ensino Religioso e formação docente**: Ciências da Religião e Ensino Religioso em diálogo. São Paulo: Paulinas, 2007.

SILVA, Valmor (org.) **Ensino Religioso educação centrada na vida**: subsídio para a formação de professores. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2008.

RELIGIÃO E EDUCAÇÃO COMO PROCESSOS INTEGRADOS E COMUNITÁRIOS: UMA PROPOSTA DE REFLEXÃO QUE RESGATA O SENTIDO DE LIBERTAÇÃO E INCLUSÃO NA VIDA EDUCACIONAL E RELIGIOSA DE TODOS.

Claudecir José Jaques (claudecir@catolica-to.edu.br)

Resumo

Tanto o Fenômeno Religioso, como a Educação são processos muitas vezes mal compreendidos e quase sempre mal praticados. Se vê muito poucos projetos e instituições com uma visão e objetivo de construir cidadania e vida integrada. É muito comum observar-se igrejas e escolas com um cunho muito comercial, imediatista e formadores de agentes individualistas, competitivos e com pouca consciência social. Os processos detectados em muito do que se vê em educação e religião, especialmente na modernidade contemporânea, são muito fragmentários, descontextualizados e formadores de passivos cidadãos. É grande a presença de metodologias tradicionais de formação na religião e na educação. A Transmissão do conhecimento e dos valores religiosos é o método prevalecente. Há uma visão de que alguns sabem e estão evoluídos e outros não sabem e precisam evoluir pela ação dos chamados iluminados pelo conhecimento e por seu Deus. Porém, nem tudo está perdido e nem todos pensam e agem assim. Alguns pensadores e agentes, de antes e de agora, dão boas noções de um modelo de educação que parte da ideia de que ela é um processo de construção coletiva. De que a religião só faz sentido se for comunitária. Não se pode continuar pensando que o fenômeno religioso e a educação são coisas de decisão e construção pessoal. Quando se integra os dois conceitos (Religião e Educação) e se tem uma visão construtiva e inclusiva, a transformação social pode estar começando.

INTRODUÇÃO

Este texto, além de pretender abordar a educação e a religião como caminhos possíveis para o amadurecimento da cidadania que leva a uma consciência e prática comunitária efetiva, busca inspiração em grandes autores reconhecidos na literatura sobre a educação inclusiva e religião libertadora. Ele apresenta reflexões à luz de alguns pensadores que há algum tempo tem proposto uma práxis processualmente coletiva, emancipadora (emancipatória) e engajadora. Emancipadora (emancipatória), por se tratar de teorias de libertação e autonomia. Engajadora, por conduzir os emancipados à consciência coletiva para a vida em pequenas e grandes comunidades, passando por grupos de pesquisa e convívio, ampliando-se para uma postura de planetarização.

A educação aqui é entendida como um processo que nasce (ou deveria nascer) na comunidade para o bem dela própria. É uma concepção que resgata a integralidade e autenticidade do processo educativo, pois educação não é apenas transmissão, não é apenas ensino, não se trata de uma estrada de mão única e nem funciona como o um correio, que tem um emissor e um receptor. A religião é apresentada aqui como um processo em contínua construção e que envolve ao mesmo tempo todo um conjunto de elementos, fatores, estruturas que compõem a vida de uma comunidade organizada. Ela só acontecerá se o diálogo – educação, religião e comunidade – for constante e efetivo. Em outras palavras, a comunidade educa e a religião constrói comunhão.

A experiência que se tem no campo da educação, especialmente escolar, é em grande parte reprodutora de um sistema que conduz a uma vida individualista e

competitiva. Poucas ações e projetos voltados à ideia de comunhão aparecem no cenário mundial. Talvez pela dificuldade que se tenha em implementar tais ações, pois o processo é mais demorado e não se é possível observar de imediato os resultados esperados. A cultura vigente é imediatista e, desse modo, quando um projeto é empregado, as expectativas acabam superando os resultados reais em curto prazo. Lamentavelmente, a própria mentalidade dos trabalhadores em educação ou outros envolvidos nas políticas educacionais, macro e micro, está contaminada por concepções mercadológicas, produtivistas e reprodutivistas.

No campo da Religião, o que se vê em quase todas as instituições e mesmo na individualidade, é uma busca do transcendente de forma alienada e intimista. Há poucos exemplos no cenário religioso que podem ser usados como referencial de construção de comunidades ativas e integradas. Apesar da religião conceitualmente ser o processo de religação do homem com seus elementos importantes, incluindo o transcendente, há mais divisão e desconexão do que vivência comunitária madura e comprometida. Um resgate de ideias e projetos iluminadores nesta área se faz necessário.

RELIGIÃO COMO “RELIGAÇÃO” (do latim “*religare*”)

Religião, a partir da pesquisa de Lactâncio, é um processo de religação com o transcendente, mas que só se completa na religação com o imanente. O ser humano que busca o transcendente como um movimento natural, só percebe e concretiza esta experiência conectando-se com o seu semelhante. A religião se processa inicialmente no interior e na individualidade de cada um, mas cresce e amadurece na expressão cultural e comunitária. Se este movimento de religação não transbordar na comunhão, ela adoce e empobrece o humano, pois o fecha na intimidade e o aliena numa busca descontextualizada do transcendente. A busca ou religação com o transcendente não pode afastar o homem de seu semelhante, de sua comunidade ou de seu mundo.

Um bom símbolo para expressar esta dupla religação é o desenho da cruz. Ela tem duas hastes cruzadas. Uma vertical e outra horizontal. Esse desenho ajuda para que observemos no visual este fenômeno humano da religião ou da religação. A haste horizontal orienta o primeiro movimento de conexão que o homem faz desde a sua inserção numa família ou num grupo, onde ainda não há percepção do transcendente abstrato. Esta ligação vai se ampliando e se complexificando de acordo com os ambientes, a cultura, as novas descobertas que o indivíduo faz e as necessidades que se percebe nascer no contato com os outros e com o mundo. A haste vertical se direciona para o alto. Ela expressa visualmente a busca do transcendente. A ligação com o além-mundo. O ser humano, que se sente fragilizado e necessitado de forças e luzes sobrenaturais, volta seu olhar para o alto e religa-se ao mundo transcendental. Este mundo, que no início da vida humana é expresso de forma muito simples e mágica, ganha ar de abstração no desenvolvimento cultural e na maturidade intelectual.

Muitas vezes as expressões religiosas não se dão necessariamente no sobrenatural. Elas podem ser expressas nas buscas humanas de felicidade e realização. O sonho e os projetos são uma boa expressão da religação com o que está além. O homem lança para si mesmo uma ideia de vida perfeita e busca alcançá-la com todo o seu empenho e suas forças, conectado com sua realidade que lhe auxilia e limita o seu alcance. Este movimento pode ser chamado de religioso também, independente de o indivíduo acreditar ou não em uma divindade.

EDUCAÇÃO COMO O ATO DE AMAMENTAR, CONDUZIR (dos termos latinos ‘educare’ e ‘educere’)

A Educação também é um processo de relação e interação. Ela não acontece em isolamentos e nem como um mérito pessoal, individual. É sempre um processo comunitário. A origem da palavra já remete a uma construção coletiva.

A palavra educação possui conceitos diversos e diferentes. Para chegarmos aos conceitos é importante que partamos da etimologia da palavra. Assim, podemos dizer que a palavra ‘educação’ tem origem em termos latinos, tais como os verbos ‘educare’ e ‘educere’. Este último vem da ‘ex-ducere’, que significa, literalmente, conduzir (à fora) para fora; o primeiro vem de ‘educare’ que significa amamentar, criar, alimentar, por isso mesmo se aproxima do vocábulo latino ‘cuore’ (coração). Daí, a palavra ‘caridade’: oferecer algo que vem do coração. É possível, então, chegar a duas expressões práticas da ação de ‘educar’: de um lado, a ideia de conduzir, impondo uma direção, o que a aproxima de ‘ensino’ – introjetar a sina, o destino de alguém; do outro lado, a ideia de oferta, dádiva que alimenta, possibilitando o crescimento (SAMPAIO, 2002, p. 165-166).

Em ambos os casos, o significado da palavra educação remete ao encontro. Como *educare*, que designa o ato de amamentar, alimentar, expressa um dos encontros mais íntimos que um ser humano possa ter: a mãe e o filho numa relação de interdependência total. A educação aponta para uma relação vital. Só ocorre na partilha e na doação. No caso do termo *educere*, que evoca a condução, da mesma forma está revelando uma ligação necessária para o crescimento humano. O ato de conduzir requer o condutor e o conduzido. Não é necessariamente uma relação de passividade do conduzido, porque nem sempre está bem claro quem está sendo conduzido, pois ambos são puxados pela mão. Mesmo a criança que aparentemente é conduzida pelos pais, ela também direciona a vida deles modificando os passos e os projetos. A relação sempre é compartilhada.

Pode-se dizer que a educação está dentro do processo de religação humana. Ela religa e orienta religações de outra ordem. Toda a religação acontece dentro de um amadurecimento cultural. O processo de inculturação e de amadurecimento cultural se dá pela educação formal e informal. Desde os primeiros momentos de vida, em que os pais compartilham o alimento, o afeto e a cultura com seus filhos(as), estão favorecendo as conexões necessárias para uma vida autônoma e interdependente. Novas ligações serão promovidas e algumas reconexões serão buscadas no decorrer dos tempos e das experiências humanas. O processo educativo não para, não termina. O ser humano é um projeto inacabado, um ser em construção.

EDUCAÇÃO, RELIGIÃO E INTERVENÇÃO SOCIAL

A educação, distante de uma compreensão reducionista, é um processo tão envolvente que mexe com todos os pontos da vida comunitária. Todas as dimensões sociais, econômica, política, cultural, religiosa e profissional fazem parte de forma integral e integrada do processo construtivo de educação. Se o processo educativo for

visto apenas sob um aspecto, ou como uma construção individual, torna-se reducionista e incompleto, ou seja, não acontece.

O “educador mor” Paulo Freire (1996, p. 110-111), em seus escritos sobre a educação, discorre sobre o poder que ela tem de intervir no mundo, tanto para manter quanto para mudar estruturas e ideologias dominantes.

Outro saber de que não posso duvidar um momento sequer na minha prática educativo-crítica é o de que, como experiência especificamente humana, a educação é uma forma de intervenção no mundo. Intervenção que além do conhecimento dos conteúdos bem ou mal ensinados e/ou aprendidos implica tanto o esforço de *reprodução* da ideologia dominante quanto o seu *desmascaramento*. Dialética e contraditória, não poderia ser a educação só uma ou só a outra dessas coisas. Nem apenas *reprodutora* nem apenas *desmascaradora* da ideologia dominante.

Sabidamente, Paulo Freire, destaca o poder de intervenção social da educação, não esquecendo que o ato de educar pode servir tanto para sustentar como para destruir ideologias. Como a sociedade é diversa, com grupos de interesses opostos, a educação é um bom instrumento para ajudar ou prejudicar grupos interessados em estabelecerem-se no poder. Porém, por mais que se busque o respeito à diversidade, existem processos educacionais que conduzem a humanidade a um declínio civilizatório, por não construírem cidadania autônoma e planetária e, sim cooperarem para a instalação de dependências populares e imposições de ideologias questionáveis.

Uma pedagogia que conduza à autonomia dos cidadãos e ao pensamento comunitário é perceptivelmente mais saudável para a vida da coletividade e para a sustentabilidade humana na terra. Ela educa cidadãos para a responsabilidade e o compromisso não só com seu bem-estar desintegrado do conjunto, mas com a humanidade numa concepção/ação inclusiva e integradora.

Alguns pensadores destoam da cultura educacional vigente, são pedagogos, filósofos, sociólogos e antropólogos que apresentam ideias revolucionárias no campo da educação e da religião. Não preocupados com respostas imediatas, investem sua pesquisa e reflexão objetivando resgatar a dimensão comunitária da humanidade que parece estar definhando rumo a um individualismo tão necessário a um sistema capitalista neoliberal que se implantou no ocidente e conquista também o oriente.

A religião, que também pode ser vista como instituição, também pode ser interventora e transformadora. Dependendo do perfil do qual ela se reveste, pode ajudar a construir caminhos novos e inclusivos para a sociedade, como pode ser uma legitimadora do sistema, sacralizando as estruturas de um poder opressor. O cristianismo, por exemplo, tem como característica a crença num Deus que se põe ao lado dos fracos. Porém, por muito tempo foi interpretado como legitimador da desigualdade e determinador de talentos e categorias de pessoas superiores e inferiores. Ainda hoje isso aparece em muitos discursos de cristãos que o compreendem como o Deus da elite, dos iluminados. Rubem Alves (2008, p. 110), constata isso.

É provável que os profetas tenham sido os primeiros a

compreender a ambivalência da religião: ela se presta a objetivos opostos, tudo dependendo daqueles que manipulam os símbolos sagrados. Ela pode ser usada para iluminar ou para cegar, para fazer voar ou paralisar, para dar coragem ou atemorizar, para libertar ou escravizar. Daí a necessidade de separar o Deus em cujo nome falavam, que era o Deus dos oprimidos, e que despertava a esperança e apontava para um futuro novo, dos ídolos dos opressores, que tornavam as pessoas gordas, pesadas, satisfeitas consigo mesmas, enraizadas em sua injustiça e cegas para o julgamento divino que se aproximava...

Os profetas de hoje e de outrora são exatamente as figuras que percebiam tanto a realidade que os circundava, como seus problemas e qual era o papel da religião na transformação deste cenário. Muitos utilizavam das próprias armas religiosas para justificarem a situação e legitimarem-na, assim como se faz e se fazia com a educação, que pode acabar sendo um instrumento de reprodução do sistema. Os que “manipulam os símbolos sagrados”, como diz Rubem Alves, são determinantes na relação religião e realidade. Os que agem na educação e controlam os métodos e os conteúdos da educação formal também podem ajudar a propiciar transformação ou continuidade.

EDUCAÇÃO E RELIGIÃO EM PROJETOS TRANSFORMADORES

Há pequenos projetos implantados com uma concepção comunitária que merecem ser valorizados e impulsionados. São poucos, perto do que se é preciso para uma transformação efetiva da sociedade, mas são sementes para um futuro diferente. Estes projetos se encontram especialmente em comunidades pequenas, de bairros, de assentamentos, e de cooperativas. Nestes ambientes pode se perceber processos educacionais que conduzem os cidadãos a um pensamento e ação inclusivos e libertários. Um projeto interessante nesta linha de pensamento, que é fruto de uma educação para a comunidade é o da “economia solidária” que já vem se instalando em pequenas comunidades e colhendo seus primeiros frutos. Ela é consequência de um modelo inclusivo de educação e ao mesmo tempo ela é causa para uma mudança no modelo de pensamento e educação, especialmente no Brasil onde ela está presente a alguns anos.

Há projetos dentro de instituições tradicionais que são também inclusivos e libertadores. Em geral, estão inseridos num ambiente não muito favorável, pois todo o resto da instituição trabalha em outra linha, ou seja, numa linha de educação conservadora, limitadora e excludente. Esses projetos nascem de sonhos e concepções diferentes que tentam resgatar um jeito mais coletivo de educação. Nem sempre tem resultados visíveis, pois são gotas num oceano de conservadorismo. No entanto, sobrevivem por ser o que se tem de mais nobre em educação, pois educação só faz sentido se contribuir para libertação e inclusão humana. Caso contrário, estar-se-á contribuindo para a desestruturação e a exclusão social. Não parece ser esse o desejo de todos. Na teoria todos querem construção, mas na prática executamos a reprodução.

Instituições religiosas que são o espaço para a expressão das buscas mais profundas da humanidade nem sempre despertam para a transformação. Muitas vezes não passam de ambientes fechados e reducionistas nos quais se prendem sonhos e isolam indivíduos numa proposta de relação intimista e alienante com o transcendente e com a comunidade.

Porém, isso não é regra geral. Há muitos que lutaram e lutam por transformações dentro e fora das instituições e que merecem ser usadas como referencial para uma vida comunitária no mundo da educação e da religião. Personagens da história são ícones exemplares para quem quiser ver a experiência de transformação no processo educativo e religioso. Martin Luter King (na luta contra o apartheid), Mahatma Gandhi (na libertação da Índia), Dom Oscar Romero (na luta por justiça e democracia em El Salvador), Madre Tereza de Calcutá (na dedicação com os doentes pobres da Índia), Zilda Arns (na Pastoral da Criança), dentre outros tantos, são provas suficientes para quem não consegue ver a Religião e na educação como lugares revolucionário e simbólico para a mudança social.

Todos estes apontados acima não se atrelaram a situação opressora vigente e lutaram pela libertação de seu povo. O Deus que eles concebiam não era o da exclusão, nem o da intimidação ou do medo, mas o Deus dos oprimidos. Aquele que quer a libertação, a justiça e a igualdade de seu povo. Como diz Rubem Alves (2008, p. 110-111), destacando o papel dos que morreram pelo povo e que eram líderes religiosos:

Mas os mártires têm aparecido: Gandi, Martin Luther King, Oscar Romero e muitos outros. Líderes religiosos são intimados, perseguidos, ameaçados, expulsos, presos... Isto não aconteceria se fossem aliados do poder. Testemunhos da significação política da religião profética: expressão das dores e das esperanças dos que não têm poder. Ópio do povo? Pode ser, mas não aqui. Em meio a mártires e profetas, Deus é o protesto e o poder dos oprimidos.

As Instituições religiosas e educacionais precisam ser cada vez mais espaço de construção e luta por mudança social. São lugares privilegiados onde o comunitário se exprime com todos os seus elementos. São espaços onde a vida humana comunga não só com o transcendente e as ideias, mas com o outro. Elas proporcionam o encontro físico e espiritual. Não podem jamais serem a expressão do individualismo e da alienação.

EDUCAÇÃO, RELIGIÃO E INTEGRAÇÃO HOMEM-AMBIENTE

Além do pensamento voltado para comunidade dos humanos, a educação e a religião devem conduzir a uma ampliação do leque de relações humanas, a uma visão mais planetária, onde se incluem outros seres e elementos importantes deste universo em que todos estão inseridos. Chamamos a isso de consciência ecológica, onde se percebe a relação existente entre todos os seres e elementos presentes no “oikos”, ou seja, na casa de todos.

Contribui muito nesta reflexão, o escritor Leonardo Boff (2008, p.21-22), ao tratar, em seus estudos cosmológicos, da ideia de que cada ser constitui um elo de uma imensa cadeia cósmica. A humanidade é, segundo ele, uma comunidade só. Isso inclui todos os seres do planeta.

Ao afirmar a interdependência entre todos os seres, a ecologia funcionaliza todas as hierarquias e nega o ‘direito’ do mais forte. Todos os seres, por mais microscópicos que sejam, possuem sua

relativa autonomia e contam com ela. Nada é supérfluo ou marginal. Tem futuro não simplesmente o maior e o mais forte, mas o que tiver mais capacidade de relação e disponibilidade de adaptação. Por não terem essa capacidade, os maiores seres da criação, os dinossauros, desapareceram da face da Terra. Cada ser constitui um elo de uma imensa cadeia cósmica. Numa perspectiva da fé, as coisas já existem antes da grande explosão ou inflamação, há cerca de 15 bilhões de anos; nós estávamos no coração de Deus. De lá viemos e para lá retornaremos.

Assim, conduzir a uma compreensão planetária da vida é tarefa de educadores de profundo conhecimento, sensibilidade e de compromissos que vão além de uma mera e inadequada transmissão de ideias. Ser educador hoje é promover o olhar do educando para o encontro com o meio e com a diversidade. São raros os educadores que percebem a educação como um espaço de relações, construções e conflitos salutares que levam todos a compreenderem a totalidade e a interdependência dos seres. Isso se sucede desde os primeiros momentos em que se desenvolvem as relações educativas, que podem ocorrer em casa, na sala de aula, ou em outro espaço em que também se promova a produção de conhecimento, inclusive no convívio social e na relação com o ambiente circundante.

Olhar não só a humanidade, mas o universo, sob o enfoque da interdependência de todos os elementos, requer uma compreensão das relações sociais, ecológicas e espirituais na complexidade e na diversidade de tudo. Esta compreensão não ocorre no ser humano num movimento espontâneo e nem de forma imediata e descontínua. É um processo que exige tempo, contexto, desprendimento e disposição interna para esta nova mentalidade. Para a construção desta postura cidadã comunitária, exige-se dos educadores e educandos, mudança de paradigmas trazidos das relações com outras posturas viciadas e reducionistas. A mudança é gradativa, dolorosa e permanente. Os envolvidos nesta batalha educacional precisam estar dispostos a sair de sua zona de conforto, do seu meio individual e se lançar na zona de risco onde nada é pré-estabelecido, a não ser o respeito à diversidade e à construção de ambientes comunitários crescentes.

EDUCAÇÃO, DIVERSIDADE RELIGIOSA E TOLERÂNCIA

Num ambiente educacional onde se quer compreensões ampliadas, a tolerância ou, como dizia Tomás de Aquino, “a paciência com aquilo que parece desagradável”, deve ser exercida com persistência, combatendo os movimentos espontâneos de repulsa e discriminação a ideias e situações diferentes do modo de compreensão vigente.

Educar para a vida em comunidade exige o respeito à diversidade e a aceitação dos conflitos não só ideológicos, mas de todos os aspectos dinâmicos e dialéticos em que a humanidade está inserida.

O respeito à diversidade é um dos pontos centrais quando se trata da educação para a vida em comunidade. Nada pode ser imposto como um saber universal inviolável. Todos os conhecimentos, tanto científicos como populares, devem estar

abertos à discussão, ao contraditório. Para se viver em comunidade, exige-se, dos seus integrantes, abertura para o diálogo, para o diferente e para as oposições. Se não houver esta flexibilidade e relativização nos processos de produção de conhecimentos, poder-se-á criar comunidades sectárias e etnocêntricas.

Na diversidade, especialmente religiosa, o papel da educação formal e informal se torna crucial. Não se respeita a diversidade de forma natural e espontânea. Respeitar a religião do outro é uma questão cultural, ou seja, uma questão de educação. Educar para o respeito à diversidade talvez seja hoje o grande mote da educação atual. A diversidade está mais perceptível. Na maioria dos países, os cidadãos são livres para expressarem a sua religião e acreditarem ou não nas verdades religiosas. Logo, é mister investir na educação para o respeito às opções religiosas dos outros.

RELIGIÃO, EDUCAÇÃO E COMUNIDADE

A Religião, na natureza da palavra, é sinônimo de comunhão e comunidade. E a educação, se não for para a vida comunitária, presta um desserviço à humanidade, pois dificulta ainda mais a resolução dos problemas sociais que só se resolvem com uma mentalidade social. A educação religiosa oferecida pela família, pela sociedade, escola e/ou igreja contribui muito para uma melhor compreensão da sociedade e da própria missão de cada um dentro dos espaços/locais e da universalidade humana.

No campo da educação, esta reflexão não seria tão rica se Paulo Freire (1987, p.39) não fosse novamente citado. Em sua outra importantíssima obra pedagógico-filosófica chamada ‘Pedagogia do Oprimido’ diz:

Desta maneira, o educado já não é o que apenas educa, mas o que, enquanto educa, é educado, em diálogo com o educando que, ao ser educado, também educa. Ambos, assim, se tornam sujeitos do processo em que crescem juntos e em que os “argumentos de autoridade” já, não valem. Em que, para ser-se, funcionalmente, autoridade, se necessitam de estar *sendo* com as liberdades e não contra elas.

Já agora ninguém educa ninguém, como tampouco ninguém se educa a se mesmo: os homens se educam em comunhão, mediatizados pelo mundo. Mediatizados pelos objetos cognoscíveis que, na prática “bancária”, são possuídos pelo educador que os descreve ou os deposita nos educandos passivos.

Aqui está o que poderia se chamar de síntese magistral do que é o processo de educação entendido como construção comunitária. O nobre autor, nesta obra, além de fazer uma crítica ao modelo tradicional, que ele chama de ‘bancário’ onde o educando não passa de um mero receptor de conhecimentos reproduzidos, aponta decisivamente para um modelo de educação não contrário, mas muito mais amplo.

No modelo paulofreiriano, não existe um receptor, nem um transmissor. Existe uma comunidade que se constrói e se educa. A educação, neste modo de conceber, acontece com muitos elementos interagindo. Além das pessoas envolvidas, ainda há as

condições políticas, econômicas, sociais, culturais e religiosas que interferem nesta construção.

Conceber e vivenciar a educação e a religião com esta amplitude requer, da parte de todos, um despimento de concepções e práticas reducionistas que levam as pessoas não a transformação, mas a uma ignorância escravizante e desumanizante. O ser humano não pode ser visto como um animal para adestramento, nem como uma máquina que obedece a comandos e repetições.

No entanto, as práticas que são vistas em boa parte das instituições, estão ainda bem longe de uma construção libertadora e comunitária. Na educação, percebem-se práticas tradicionais ou ‘bancárias’, como diz Paulo Freire, que, em muitos casos, se fossem comparadas às práticas medievais de ensino, nem aí chegariam. Muitos educadores e instituições buscam o caminho mais curto e fácil. Pensam estar educando para o crescimento do ser humano. Porém, limitam, escravizam e desumanizam as suas ‘vítimas’. Aqui é usado o termo “vítima” para tratar dos educandos que passivamente sofrem a ação de uma educação que tem sido opressora. É um verdadeiro crime político-sócio-cultural, pois mata a autonomia e a liberdade, que são os princípios e valores que mais caracterizam o ser humano.

Na religião, notam-se práticas alienantes e deterministas que não contribuem com o comunitário, mas com satisfações egoístas e individualistas. Há poucas comunidades religiosas construídas em bases integradas e comprometidas. A maioria está estruturada em esquemas hierárquicos injustos e excludentes. Muitas doutrinas e interpretações induzem a uma vida egoísta.

Apesar de, na prática, parecer ainda ser difícil acontecer uma formação integral e autêntica, está claro que não há outro caminho quando se deseja construir um mundo sustentável. Ninguém consegue manter com argumentos convincentes a tese da religião individual e da educação bancária e tradicional. O que falta é apenas partir da teoria para a prática. É uma viagem longa, mas já foi iniciada por alguns pedagogos, teólogos e lideranças de algumas comunidades e instituições.

CONCLUSÃO

O contexto é propício para ousar pôr em prática propostas pedagógicas e teológicas libertadoras e inclusivas que vêm sendo construídas desde Paulo Freire na educação e desde Jesus, na religião. Muitos outros pensadores contribuem com isso, há projetos que estão dando certo e a própria lei favorece o pensamento diverso e inclusivo. Este artigo quis apontar positivamente em direção à possibilidade de se pensar a educação e a religião como construções comunitárias e, ao mesmo tempo, construtoras da própria vida comunitária. Esta dialética é o foco central deste estudo: vida comunitária construindo educação e educação construindo vida em comunidade.

Ficou claro neste texto, que esse processo dialético é tão simples de entender, mas tão difícil de aplicar. As pessoas concordam facilmente com proposta e com a concepção comunitária de educação e da religião. Em muitos momentos ela parece ser até óbvia demais. Porém, quando se propõe a elaboração de projetos tendo a inclusão, a integração e a complexidade como parâmetros, muitos desistem desse processo por ser mais comprometedor e se voltam para o que já se está fazendo há muito tempo, ou seja,

excluindo, limitando e tornando os possíveis cidadãos em meros indivíduos cumpridores de funções e repetidores do sistema.

São necessários o encorajamento e o apoio a pessoas e grupos com propostas libertadoras e coletivistas. Estas pequenas sementes que estão sendo plantadas por poucos não podem morrer antes de germinar. É hora de regá-las para que nasçam e cresçam com força, contagiando a sociedade rumo a sua transformação.

REFERÊNCIAS

BOFF, Leonardo. **Ecologia, mundialização, espiritualidade**. São Paulo: Record, 2008.

CARNEIRO, Moaci Alves. **LDB fácil** – Leitura crítico-compreensiva artigo a artigo. Petrópolis: Vozes, 7ª Ed., 2002.

DEMO, Pedro. **Solidariedade como efeito de poder**. São Paulo: Cortez, 2002.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa**. São Paulo: Paz e Terra, 1996.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. São Paulo: Paz e Terra, 17ª Ed, 1987.

ALVES, Rúbem. **O que é Religião?** São Paulo: Edições Loyola, 9ª ed. 2008.

SAMPAIO, Carlos Magno Augusto, SANTOS, Maria do Socorro, MESQUIDA, Peri. Do conceito de Educação à educação no Neoliberalismo. **Revista Diálogo Educacional**, Curitiba, v.3,n.7,p. 165 -178, set/dez 2002.

EDUCAÇÃO MULTICULTURAL E O DIÁLOGO DAS RELIGIÕES

Edmara Monteiro da Silveira Ferreira (edmaramonteiro@hotmail.com)

Resumo

Este artigo busca conhecer e compreender as diferentes representações elaboradas socialmente em torno dos conceitos de diferença, multiculturalismo e diálogo. Essa construção apresenta olhares e leituras da cultura, multiculturalismo e Educação multicultural considerando seus significados e suas interpretações na perspectiva da educação escolar. Apresenta, a partir de diferentes autores, possíveis respostas para o que envolve o conhecimento e a compreensão dos grupos humanos em suas relações entre si e com o outro culturalmente diferente. A religião é vista como um dos componentes da constituição de uma cultura e também está sofrendo intervenções globalizadas que modificam a relação dos indivíduos com o transcendente. É a diferença passa a servir como mecanismo de inferiorização daquele que não segue a crença dominante ou não acredita em uma supremacia divina nos moldes postos pelo Cristianismo, ou seja, no que se refere à religião, o que vale é o apagamento das diferenças. Com o objetivo de mostrar as questões do multiculturalismo e da religião na formação do Brasil ao longo do tempo, e como ele é percebido atualmente. O multiculturalismo pode ser entendido como forma de combate a discriminação e injustiça social e dos seres humanos que sentem as dores de uma história socialmente construída. O Brasil pode ser visto como um experimento multicultural e multiétnico ou simultaneamente cultural, social e étnico, tais conceitos nos propõem também a questão de discutir religião no âmbito escolar. A Lei 10.369/2003 e as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Étnico-Raciais inauguram uma nova página na história da educação multicultural no Brasil. É pertinente abordarmos o pluralismo religioso e a intolerância entre as diversas religiões presentes.

INTRODUÇÃO

Em contextos socioculturais diferenciados, cada ser humano se constitui como ser singular e, ao mesmo tempo, diverso. Pela ação e interação dos sujeitos, cada cultura produz símbolos, conhecimentos, práticas, sentidos e significados que constroem, organizam e significam a vida cotidiana. Assim, a diversidade cultural constitui uma riqueza de/para cada comunidade, portadora de elementos simbólicos que servem de referência para a configuração das identidades pessoais e grupais. Dessa forma, a religião tem um papel universal no que concerne à cultura humana, a despeito de suas manifestações particulares e estruturas na sociedade.

A religião como forma simbólica está muito próxima da funcionalidade do mito no sistema cassiriano²⁵², mas as religiões, historicamente dadas a partir de um discurso fundador sacralizado em texto, realizam a passagem entre *mithos* e *lógos*, onde há uma potência moral como predicado divino de sustentação ética do mundo.

²⁵²A base fundamental da teoria da cultura de Cassirer é que consciência humana é simbólica por natureza. Desse modo podemos inferir que a consciência do mundo, ou seja, a realidade é representação, é significado cuja forma que melhor explicita essa premissa é a linguagem.

O filósofo Cassirer²⁵³ caracteriza essa tese apresentando a religião de Zoroastro²⁵⁴, na qual há crença num Ser Supremo, fonte de uma força ética que supera as primeiras concepções do sagrado entre tradições anteriores e que estabelece uma nova base, radicalmente diferente dos mitos pré-zoroastrianos e gregos, apresentados como projeção da imaginação mística e estética. Esse fundamento é entendido por ele como “expressão de uma grande vontade moral e pessoal”.

Assim, o mundo da natureza passa a ser visto como reflexo da ação ética e a religião se distancia das relações simpatéticas, ou por afinidades, engendradas pelo mito e se aproxima do lógos.

No Brasil, a pluralidade cultural e religiosa é significativa. É imperioso que os indivíduos se perceberam como brasileiros e iguais, embora mantenham suas diferenças. Porém, infelizmente, ainda há intolerância nas relações sociais. No entanto, no mundo moderno, torna-se necessária a “regra de ouro”, como a quase todas as religiões: não façamos ao outro o que não queremos que seja feito a nós mesmos.

A pós-modernidade, como condição de cultura, é movediça, inconstante. Temos dificuldade em normatizar o tempo em que vivemos e nos defrontamos com situações desconhecidas que se proliferam em meio a incertezas. É o tempo da fragilidade do sujeito, das grandes instituições e dos discursos fortes, como aqueles das tradições religiosas, da família e da escola.

Para o Sociólogo Frances Bordieu²⁵⁵, travamos conflitos para legitimar representações no campo simbólico, pela manutenção do poder em ditar quais são os valores válidos que devem ser seguidos e legitimados por determinadas significações que reproduzem a ordem estabelecida.

1 DIVERSIDADE RELIGIOSA

Dentre as manifestações culturais da humanidade, identificam-se inúmeras expressões, crenças, movimentos e tradições religiosas, ora influenciando, ora sendo influenciadas pelas culturas. Os humanos, em diferentes épocas, ao se depararem com distintas problemáticas e desafios - dentre elas, a própria morte - buscaram estratégias de superação, tanto em nível material, quanto de maneira simbólica. Decorrentes disso, incontáveis grupos sociais elaboraram conjuntos de mitos, ritos, símbolos, festas, celebrações, textos, crenças e doutrinas religiosas. De uma forma ou de outra, o aspecto religioso é um dos elementos a compor as “lentes” pela qual cada sujeito ou sociedade “vê” o mundo.

Esses sistemas simbólicos de abrangência social e cultural assumem a tarefa de significar o mundo e a vida, atribuindo o caráter de sagrado e profano, puro e impuro,

²⁵³ CASSINER, Ernst. *A filosofia das formas simbólicas: I – A linguagem*. São Paulo: Martins Fontes, 2001. p.23.

²⁵⁴ O zoroastrismo, também chamado de masdaísmo ou parsismo, é uma religião monoteísta fundada na antiga Pérsia pelo profeta Zaratustra, a quem os gregos chamavam de Zoroastro. É considerada como a primeira manifestação de um monoteísmo ético. De acordo com historiadores da religião, algumas das suas concepções religiosas, como a crença no paraíso, na ressurreição, no juízo final e na vinda de um messias, viriam a influenciar o judaísmo, o cristianismo e o islamismo.

²⁵⁵ BOURDIEU, Pierre. *A reprodução*. Lisboa: Editorial Veja, 1978.

ético e não ético aos acontecimentos do cotidiano. Assim, diferentes religiosidades, crenças, movimentos, filosofias, religiões, dentre outras, contribuem e, por vezes, determinam os modos de como o ser humano se posiciona no mundo, orientando o relacionamento com seus semelhantes e com a natureza, constituindo referências para a constituição das identidades Culturais.

Para Habermas²⁵⁶,

A consciência religiosa deve, primeiramente, processar o encontro dissonante, do ponto de vista cognitivo, com outras confissões e outras religiões. Em segundo lugar, deve ser ajustar a autoridade de ciências que se investem do monopólio social de conhecimento de mundo. Por fim, deve responder a premissas de um Estado constitucional que se justifique a partir de uma moral profana.

Isto significa, traduz Rouanet, que as religiões precisam aprender a conviver entre si, a aceitar a autoridade da ciência dentro de seus limites e as regras do jogo democrático, que obrigam o Estado a seguir os ditamos de uma moral profana²⁵⁷.

Diz Rubem Alves²⁵⁸ em *Suspiro dos oprimidos*,

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 deitam.

É. Deitam-se sobre palavras amarradas uma nas outras.

Como é que as palavras se amarram?

É simples.

Com o desejo.

Só que, às vezes, as redes do 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.

²⁵⁶ HABERMAS, Jürgen. *Fé e conhecimento*. Folha de São Paulo. 6 jan. 2002. Suplemento Mais. In: GUERREIRO, Silas (org). *O Estudo das Religiões: Desafios Contemporâneos*. São Paulo: Paulinas, 2004. P. 108.

²⁵⁷ ROUANET, Sergio Paulo. *A volta de Deus*: In: Mais: Folha de São Paulo, 19 de maio. de 2002.

²⁵⁸ ALVES, Rubem. *O suspiro dos oprimidos*. São Paulo: Paulinas. 1999. p. 30.

A religião não se liquida com a abstinência dos atos sacramentais e a ausência dos lugares sagrados, da mesma forma que o desejo sexual não se elimina com os votos de castidade. É quando a dor bate a porta e se esgotam os recursos da técnica que nas pessoas acordam os videntes, os exorcistas, os mágicos, os curadores, os benzedores, os sacerdotes, os profetas e os poetas, aquele que reza e suplica, sem saber direito a quem... E surgem então as perguntas sobre o sentido da vida e o sentido da morte, perguntas das horas de insônia e diante do espelho... O que ocorre com frequência é que as mesmas perguntas religiosas do passado se articulam agora, travestidas, por meio de símbolos secularizados²⁵⁹.

É necessário prestar atenção nas diferenças. O discurso religioso não vive em si mesmo; falta-lhe a autonomia das coisas da natureza, que continuam as mesmas, em qualquer lugar. A religião é construída pelos símbolos que os homens usam. E os homens são diferentes; seus mundos sagrados também.

Para Berger²⁶⁰,

Toda sociedade humana é um empreendimento de construção do mundo. A religião ocupa um lugar destacado nesse empreendimento. Nosso principal intuito aqui é formular alguns enunciados sobre a relação entre a religião humana e a construção humana do mundo.

A sociedade é um fenômeno dialético por ser um produto humano, e nada mais que um produto humano, que no entanto retroage continuamente sobre o seu produtor. A sociedade é um produto do homem. Não tem outro exceto aquele que lhe é conferido pela atividade e consciência humana. Não pode haver realidade social sem o homem.

A cultura consiste na totalidade dos produtos do homem. Alguns destes são materiais, outros não. O homem produz instrumentos de toda espécie imaginável, e por meio deles modifica o seu ambiente físico e verga a natureza à sua vontade. O homem produz também a linguagem e, sobre esse fundamento e por meio dele, um imponente edifício de símbolos que permeiam todos os aspectos de sua vida.

Os dados do IBGE, decorrentes do Censo de 2000, constataam a diversidade religiosa brasileira. Respondendo à pergunta “qual a sua religião?”, chegou-se a 35 mil respostas diferentes. O trabalho de análise, crítica e classificação desses dados resultou na elaboração de uma tipologia de 144 diferentes religiões, incluindo os “sem religião” e os de “religião não determinada”, demonstrando um quadro de multiplicidade de ofertas religiosas e liberdade de escolha.

Uma religião, no que concerne às suas recuperações, suas canalizações ou suas viabilizações do sagrado apresenta uma estrutura complexa... Sua mensagem propriamente religiosa presente na celebração ou na comemoração dos seus cultos, acompanha-se, por um lado, de uma ideologia explicativa de si mesma, da história e do

²⁵⁹ ALVES, Rubem. *O que é religião?* São Paulo. Edições Loyola. 1999. p.12.

²⁶⁰ BERGER, Peter L. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulus, 2011. p.15.

mundo, e por outro lado, de um programa de aplicação, seja *ad intra*, para a vida e a organização da sociedade na qual está implantada ou que aspira controlar.²⁶¹

É inevitável, por outro lado, que uma tal mensagem tome emprestados os elementos dessa ideologia e desse programa a contribuições teóricas ou práticas julgadas afins ou coniventes com o seu próprio grupo e que, fazendo isso, não tenda a aureolar de um caráter absoluto certos elementos que mais cedo ou mais tarde se mostrarão aleatórios: “Ciência de uma sociedade sem ciência”, uma religião torna-se exposta a um verdadeiro desmantelamento a partir do momento em que adentra uma sociedade equipada com uma ciência menos aproximativa²⁶².

O conhecimento religioso, resultado da produção cultural, integra conjuntos de saberes que caracterizam e estruturam as sociedades. Esse conhecimento, disponível de modo diverso nas mais diferentes religiosidades, credos e tradições religiosas, se constitui, portanto, como um dos referenciais utilizados pelos sujeitos para (re)construir sua existência e responder às diferentes situações e desafios cotidianos.

Cotidianamente, a diversidade religiosa se manifesta em todos os espaços socioculturais, inclusive nas escolas e salas de aula, revelando-se na multiplicidade de comportamentos, atitudes, valores, símbolos, significados, linguagens, roupas e sinais sagrados, bem como nos referenciais utilizados pelos sujeitos para realizar suas escolhas.

Sob essa ótica, o Ensino Religioso como componente curricular tem relevante papel ao nos ajudar mover num emaranhado de discurso, problematizando cada manifestação religiosa, juntamente com sua simbologia, na singularidade e universalidade, e, ao mesmo tempo, cada experiência do sagrado como fragmento de uma totalidade inatingível.

2 DIVERSIDADE RELIGIOSA NA ESCOLA

Vivemos um momento em que muito se discute a questão da multiculturalidade. Entretanto, a diversidade religiosa muitas vezes é tratada como um tabu no espaço escolar. Por isso, se evidencia a importância de oportunizar acesso ao conhecimento das diferentes religiões professadas no mundo globalizado em que vivemos, considerando que a intolerância religiosa promove diversos tipos de discriminação, que em muitas ocasiões podem levar a graves conflitos.

Para viver democraticamente em uma sociedade multicultural é preciso conhecer e respeitar as diferentes culturas que a constituem. E o ambiente escolar é o espaço privilegiado para promover o conhecimento e a valorização da trajetória dos diferentes grupos sociais, pois só assim será possível superar atitudes de intolerância em relação às diferenças culturais.

²⁶¹ DESROCHE, Henri. *O homem e suas religiões: ciências humanas e experiências religiosas*. São Paulo: Edições Paulinas, 1985. p. 93.

²⁶² DESROCHE, 1985. p. 93.

A relevância do Ensino Religioso se mostra ao analisarmos o mundo plural em que vivemos, onde tantos conflitos de projeção mundial são marcados por questões étnico-religiosas. Desse modo, o diálogo inter-religioso surge como um importante desafio na atualidade também para a educação. Portanto, consideramos que os saberes abordados pela disciplina precisam ser pesquisados e contextualizados histórica e socialmente dentro do espaço escolar.

Ao pensarmos em religião, fica evidente que não podemos concebê-la de maneira isolada. No mundo atual, ao se refletir sobre religião, obrigatoriamente, necessita-se de uma aproximação com categorias tais como: classe social, gênero, raça/etnia etc. Não se pode pensar a religião sem antes fazer referência às relações de poder que agem sobre os sujeitos e sociedades. Desta forma, ao mostrar as relações que se constroem no âmbito religioso, cria-se nos alunos um senso crítico que busca encontrar as raízes dos problemas. Conhecer a realidade germina, no indivíduo, um sentimento que busca a sua transformação.

Estas constatações trazem novas exigências às práticas educativas e ao currículo que necessita construir-se a partir de contextos democráticos, no qual os interesses de todos sejam representados.

Marcon²⁶³, afirma que o sistema de ensino passou a ter outra estrutura. Na atualidade os educandos são obrigados a frequentar uma escola que aumentou, de maneira significativa, o número de vagas para matrícula. Como consequência, a diversidade cultural no espaço escolar. Com esse movimento social percebe-se uma série de questionamentos em relação às dificuldades em trabalhar com a diversidade, surgindo dificuldades, pois a mesma não é pensada como uma totalidade social.

Sendo assim, Marcon²⁶⁴ afirma que:

Essa questão aponta para um problema epistemológico. Trata-se de pensar a realidade como um campo onde se estabelecem relações, disputas e confrontos entre diferentes grupos étnico-culturais, mas também onde se podem propor ações políticas que deem conta de uma convivência solidária para a qual a diversidade precisa ser respeitada.

Assim, a educação escolar necessita perceber-se como espaço aberto para que o educando tenha a possibilidade de estabelecer diálogo, objetivando a alteridade. É necessário para tanto, oportunizar através dos conteúdos escolares, o conhecimento, a compreensão, o entendimento e a valorização, para que se sintam seguros, valorizados e respeitados.

Propostas para uma educação que privilegie o humano na intenção da totalidade, ou seja, buscando o seu desenvolvimento integral: físico, psíquico, cognitivo, afetivo, religioso, social, político e cultural, são pistas para uma práxis transformadora, cuja qualidade, com certeza, deseja a construção de uma sociedade onde o humano se apresenta como sujeito e autor de sua história. História esta, que poderá sofrer

²⁶³ MARCON, Telmo. Educação Interculturalidade e infância. GT Educação de crianças de 0 a 6 anos, n° 07, 2006. Disponível em: <http://www.anped.org.br/reunioes/29ra/trabalhos/trabalho/GT07-2336--Int.pdf>. Acesso em: 13 de junho de 2011. p. 4.

²⁶⁴ MARCON, 2006. p. 5.

transformação a partir da compreensão dos contextos sociais, culturais, nos quais se está inserido.

A escola, enquanto espaço de construção e apropriação de conhecimentos, que privilegia a educação visando a inclusão e a totalidade do desenvolvimento dos educandos, percebe-se na função de ajudar o humano a se instrumentalizar efetivamente para tomadas de decisões de seu próprio destino, e conseqüentemente, de seu papel na sociedade. A escola poderá portanto, oportunizar respostas a esse humano sempre em busca, bem como necessita favorecer a educação da pessoa enquanto humana em relação a si mesma e ao outro. Por isso, as temáticas que abrangem a reflexão e a discussão sobre o multiculturalismo, a diferença, a identidade, e a alteridade, tornaram-se tópicos fundamentais nos questionamentos referente a educação na atualidade.

De acordo com as compreensões de Candau²⁶⁵, a análise do cotidiano escolar tem demonstrado que a cultura escolar predominante se revela como disciplinar em termos de currículo e interdisciplinar em termos de comportamento, ainda distante ao contexto em que se insere a realidade cultural dos educandos ao que se remete ao multiculturalismo das novas configurações sociais. Neste sentido os educadores necessitam reconhecerem-se como sujeitos sociais, históricos e culturais. O maior desafio é a escola abrir espaços para lidar com as diversidades de culturas e reconhecer os diferentes sujeitos socioculturais presentes em seu contexto, abrindo espaço para a manifestação e valorização das diferenças.

Conseqüentemente, as compreensões a respeito da cultura se encaminham para reflexões a respeito da diversidade cultural/religiosa, pois não existe uma história única para todos os povos. Mesmo passando por transformações, as culturas se mantêm diferentes entre si. Neste sentido, a diversidade cultural/religiosa aparece no espaço e no tempo sendo que os valores culturais são expressos de diferentes maneiras e de diferentes jeitos. Portanto, diferentes culturas possuem diferentes jeitos de perceber e de organizar seus espaços.

Repensar as estruturas envolve o pensamento crítico, a auto reflexão, a sensibilidade e o resgate da diversidade como uma ação educativa multicultural.

Tratando-se desse universo multicultural, a escola é a sua grande expressão e manifestação, pois é nesse espaço que o individuo aprende a conviver com as diferenças, seja de classe social, cultura, gênero, religião etc., logo nos primeiros anos de sua vida escolar. Desse modo, a escola é por excelência a grande formadora e promotora de pessoas abertas para o novo, que respeitam as diferenças sem considerá-las adversárias.

Nesse sentido, podemos afirmar que no espaço escolar o Ensino Religioso é a disciplina essencialmente multiculturalista, pois o conteúdo apresentado está na esfera do Fenômeno Religioso. E este, por sua vez, é um elemento da cultura, com a qual originalmente se mantém entrelaçado. Contudo o Ensino Religioso ainda carece, por parte de familiares, gestores escolares bem como de professores, de clareza quanto aos seus objetivos, conteúdos, metodologia, legitimidade e presença no currículo.

Desse modo, podemos pensar que o problema fundamental a ser colocado no estudo dos fenômenos religiosos pode ser como determinada cultura constrói,

²⁶⁵ CANDAU, Vera Maria. *Formação continuada de professores: tendências atuais*. In: _____. (org.). *Magistério: construção cotidiana*. Petrópolis: Vozes, 2003. p. 51.

historicamente, seus sistemas religiosos. Por isso, para estudar os fenômenos religiosos deve-se estar atento aos usos e sentidos dos termos que em determinada situação histórica, geram crenças, ações, instituições, livros, condutas, ritos e teologias.

Diversidade cultural e multiculturalismo relacionam-se diretamente com a educação e a questão religiosa. Por meio da educação, a cultura é veiculada por instituições educadoras e aprendida pelas novas gerações. Dessa forma, as pessoas aprendem ver culturas diferentes, e as julgam do seu ponto de vista, como expressa Nelson Mandela²⁶⁶:

Ninguém nasce odiando outra pessoa pela cor da sua pele, por outra origem ou, ainda, por sua religião. Para odiar, as pessoas precisam aprender, e, se podem aprender a odiar, podem ser ensinadas a amar.

Por isso, é importante entender como a educação viabiliza o multiculturalismo e possibilita a diversidade cultural, criando um espaço democrático que dê lugar ao encontro e à convivência entre as culturas e as religiões.

De acordo com Geertz²⁶⁷,

O multiculturalismo é como teias de significado das vivências concretas dos sujeitos de uma determinada sociedade, e, por meio dela, estipulam-se regras, convencionam-se valores e significações que possibilitam a comunicação dos indivíduos e dos grupos. Cada cultura tem sua forma de conceber o mundo, de modo que não há lugar para discriminação, pois as culturas, por serem peculiares, não podem ser hierarquizadas.

A religiosidade manifesta-se de múltiplas maneiras. Tem-se de um lado as diferentes religiões praticadas pela população. De outro, parte do modo de ser de muitos indivíduos ainda que não professem uma religião.

Dessa forma, o Ensino Religioso, a partir da diversidade religiosa, contribui para uma escola democrática e inclusiva. Pois, ao pensarmos em religião, fica evidente que não podemos concebê-la de maneira isolada. No mundo atual, ao se refletir sobre religião, obrigatoriamente, necessita-se de uma aproximação com categorias tais como: classe social, gênero, raça/etnia etc. Não se pode pensar a religião sem antes fazer referência às relações de poder que agem sobre os sujeitos e sociedades. Desta forma, ao mostrar as relações que se constroem no âmbito religioso, cria-se nos alunos um senso crítico que busca encontrar as raízes dos problemas. Conhecer a realidade germina, no indivíduo, um sentimento que busca a sua transformação.

Ao buscar uma educação que tenha uma perspectiva multicultural, tende-se a ressaltar o caráter conflitivo das práticas culturais, fato que pôde ser verificado nas discrepâncias dos depoimentos das professoras. Esse talvez seja o ponto de maior destaque do trabalho: trazer mais questionamentos que respostas, desconfiar,

²⁶⁶ URI, Iniciativa das Religiões Unidas. In. *Diálogo Revista de Ensino Religioso*. Ano XVI – n° 61 – Fevereiro/abril – 2011. p. 14.

²⁶⁷ GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LT, 2008. In: *Diálogo Revista de Ensino Religioso*. Ano XVI – n° 61 – Fevereiro/abril – 2011. p. 19.

problematizar e desconstruir os consensos. Nas palavras de McLaren²⁶⁸, “O campo social está sempre aberto e nós devemos explorar suas fissuras, falhas, lacunas e silêncios”.

Nesse contexto, a escola pode ser o espaço para promover o reconhecimento da multiculturalidade religiosa, pois valorizar as diferentes crenças é um passo fundamental para o diálogo inter-religioso. Na medida em que aprofundamos o estudo sobre as religiões, podemos aumentar a compreensão das crenças individuais e superar as barreiras dos preconceitos, atitudes que constroem um mundo hostil e intolerante. Para tanto, se destaca a importância de promover o conhecimento das diversas expressões religiosas no espaço escolar. O grande desafio para a educação em nossos tempos marcado pela pluralidade religiosa é promover o respeito pelo outro como legítimo outro, em sua diferença e singularidade, sem o intento de homogeneizar as culturas, mas sim celebrar a diversidade cultural.

3 GESTÃO DA DIFERENÇA NA SALA DE AULA

Um dos pontos chave do multiculturalismo é a questão da diferença. A diferença não é simplesmente, ou unicamente um conceito filosófico, uma forma semântica. A diferença é antes de tudo uma realidade concreta, um processo humano e social, que os homens empregam em suas práticas cotidianas e encontra-se inserida no processo histórico.

Assim, é possível estudar a diferença desconsiderando-se as mudanças e as evoluções que fazem dessa ideia uma realização dinâmica. Constatada em determinado momento e sociedade, qualquer diferença é, ao mesmo tempo, um resultado e uma condição transitória. Resultado, se considerarmos o passado e privilegiamos o processo que resultou em diferença. Mas ela é, igualmente, um estado transitório, se privilegiamos a continuidade da dinâmica, que vai necessariamente alterar este estado no sentido de uma configuração posterior.

A experiência da diferença gera tensões e resistências que podem ser analisadas sob uma perspectiva exclusivamente sociopolítica, como sendo conflitos pela redistribuição do poder, recursos econômicos, meios de produção, controle social. Mas o multiculturalismo coloca questões mais fundamentais, relativas à capacidade de um sistema social integrar uma diferença autêntica, que não seja comandada “por cima”, nem “pasteurizada” para se tornar digerível. Os principais modelos de espaço social multicultural parecem ter uma dificuldade intrínseca de integralizar a diferença.

É muito importante, assim, principiar a discussão da gestão de diferença na sala de aula pontuando que ensinar e aprender significa na realidade, praticar o aprendizado, ou seja, é correlacionar teoria e prática. Sendo assim, podemos enfatizar que o ensino-aprendizado ocorre em qualquer ambiente, que o mesmo começa através da família, igreja, do convívio em comunidade e na escola, locais onde estão presentes os dilemas da prática pedagógica. Esses dilemas decorrem de diversas épocas com seus valores, conceitos, ideias e mentalidades, e tantas metodologias utilizadas para lidar com o ensinar e o aprender.

²⁶⁸ McLaren, 2000. p. 142.

Nessa perspectiva, é importante relacionar o saber adquirido do educando na prática educacional com a cultura vivenciada no dia-a-dia, pois o aluno ao se iniciar na escola já possui diversos conhecimentos. Conhecimentos estes, condizentes com a sua cultura.

É nesse aspecto que os dilemas da prática pedagógica encontram-se relacionados. Pois, para um professor é mais fácil anular as diferenças, o conhecimento prévio do que relacionar o senso comum com o conhecimento científico.

Diante de tal reflexão, podemos afirmar que os alunos em sua maioria não se sentem participantes da cultura estudantil na condição de aprendizes ativos. Eles não vivem plenamente a cultura da escola que tem “a capacidade de se autoconstruir independentemente e se interagir com estes universos”²⁶⁹. Já que tem seus próprios rituais, símbolos, organização de espaço e tempo, comemorações das datas cívicas, festas, gincanas, organizados de forma homogenizada, não partilhando valores culturais, vivências e experiências extra-escolares no espaço da sala de aula.

Para Oliveira²⁷⁰,

[...] a escola, enquanto criação cultural das sociedades letradas, tem um papel singular na construção do desenvolvimento pleno dos membros dessas sociedades. Essa instituição tem a função explícita de tornar `letrados` os indivíduos, fornecendo-lhes instrumentos para interagir ativamente com o sistema de leitura e escrita, com o conhecimento e com o modo de construir conhecimento que é o próprio da ciência. A escola é um lugar social onde o contato com o sistema de escrita com a ciência enquanto modalidade de construção de conhecimento se dá de forma sistemática e intensa, potencializando os efeitos dessas outras conquistas culturais sobre modo de pensamento.

Sendo a escola esse espaço social e cultural que agrega várias modalidades de pensamentos, sentimentos, conhecimentos e ideias, o aluno precisa ter a oportunidade de dizer o que pensa, expor suas ideias, fazer julgamentos e formar conceitos, para que não tenha as mesmas respostas para as diferentes perguntas.

Lamentavelmente, até hoje, a sala de aula ainda é muitas vezes marcada pela linearidade, com seus ritmos, rotinas, horários, intervalos, números de aulas, disciplinas.

Para que isso não aconteça, é preciso que tanto o professor quanto o aluno se considerem ouvintes e falantes, vozes que estão presentes na sala de aula, respeitando o outro com seus conceitos e ideias. Mas a escola que temos e fazemos ainda é muitas das vezes a do silêncio, da disciplina, da ordem das *coisas*. Enquanto não se busca uma certa significação para o processo de ensinar e aprender com sentido cultural mais amplo, professores e alunos estarão ensinando e aprendendo *coisas* que não são traduzidas e vividas dentro do contexto escolar.

²⁶⁹ CANDAU, Vera Maria (Org.). *Magistério: construção cotidiana*. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1998. p.23.

²⁷⁰ OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *O trabalho do antropólogo: Olhar, ouvir e escrever*. Revista de Antropologia, USP, v. 39, 1996.p. 63.

Neste sentido, a interface da gestão da diversidade é o momento de articulação da oscilação de posturas pedagógicas distintas. Como tal, é uma zona de transição e conflitos de miscigenação e diferença.

Contudo, o próprio professor, na sua prática cotidiana pode adaptar soluções que, aparentemente, visam melhorar o processo de ensino/aprendizagem, mas que também não são mais que tentativas de “gestão controlada de exclusão”²⁷¹. De fato, mesmo uma rápida análise revela que não se trata senão de práticas através das quais os professores tentam “afastar a diferença” de que se dão conta existir na sua sala. E “afastam a diferença” porque para um professor normalizador, daltônico cultural²⁷², ela é algo negativo com que tem dificuldade de lidar que é mesmo necessário erradicar.

Assim sendo, é evidente que o exercício da gestão curricular tem de ser acompanhada de uma compreensão de características quer sócio culturais, quer do contexto em que vivem os alunos com que o professor trabalha dos constrangimentos que tem que enfrentar, das potencialidades e dos recursos existentes, nem sempre muitos visíveis, que poderá explorar.

É importante que esta gestão tenha sempre como pano de fundo uma preocupação de encarar o processo educativo como algo que, entre outras *coisas*, tem também potencialidades para além de oferecer conhecimentos importantes e desenvolvimentos vários de capacidades, despertar e estimular nos alunos o sentido da importância do exercício de cidadania²⁷³.

A gestão da diferença como reflexo crítico contextualizado na totalidade cultural, remete à necessidade de reflexões sobre as diferenças que perpassam as relações complexas entre os agentes sociais e históricos. O espaço de debate entre as diversas concepções e propostas com relação ao surgimento de questionamentos entre os processos de identidades sociais e culturais diferentes constitui a intercultura. Neste sentido leva implicações de extrema importância para a educação.

Portanto, somos todos convidados a olhar para essas tantas *coisas* do cotidiano, das aprendizagens, das vivências e das experiências na perspectiva de mudança. Com isso, cria-se a possibilidade de a escola deixar de ser “*coisa*” para ser envolvimento cultural, ressignificando o mundo e a vida, os alunos e os professores.

CONCLUSÃO

A multiculturalidade e suas relações com a educação na perspectiva de uma educação multicultural constituem-se, em fecundo campo para novas e desafiadoras pesquisas. Este trabalho se ateve a analisar apenas alguns aspectos a partir de textos observados, abrindo a possibilidade de novas reflexões e práticas a serem desenvolvidas. Algumas referências a possíveis incursões já foram sinalizadas no seu decorrer, outras ainda não foram identificadas na humildade, limitação, inconclusão e

²⁷¹ SANTOS, B. de S. *A Construção multicultural da igualdade e da diferença*. Oficina do CES. Centro de Estudos Sociais. Janeiro, Nº 135, Coimbra. 1999.

²⁷² STOER, S. R; CORTESÃO, L. *Levantando a pedra: da pedagogia inter/multicultural às políticas educativas numa época de transnacionalização*. Porto: Afrontamento, 1999.p.40.

²⁷³ GARCIA, R. L.; MOREIRA, A. F. (orgs.) *Currículo na contemporaneidade: incertezas e desafios*. São Paulo: Cortez, 2003. p. 41.

provisoriedade de um trabalho que se percebe histórico, por isso mesmo condicionado, mas não determinado.

Neste sentido, o desafio posto transcende o espaço desta pesquisa e seus interlocutores e busca na alteridade das relações entre os diferentes sujeitos culturais, perspectivas e práticas na e para a construção de um mundo melhor e possível, nas sendas de uma educação multicultural.

EDUCAÇÃO E RELIGIÃO: ENTRE OBJETIVIDADE E SUBJETIVIDADE

Eldison Santos Chaves (eldison.chaves@gmail.com)

Resumo

A educação e a religião são meios de formar o cidadão segundo sua cultura moral e social, porém uma não limita a outra, ou seja, a educação não será prejudicada pela ausência de uma religião, e vice-versa, porém deve-se ter claramente que fundindo as duas não vamos conseguir um equilíbrio. A educação tem como função moldar o cidadão como um ser moral e social de forma coletiva, enquanto a religião tende a fazer isso de forma subjetiva. Com essa distinção é extremamente complicado conciliar as duas maneiras de formar, pois ao submeter um determinado grupo com diversidade de crenças a um ensino coletivo de religião não é possível manter uma neutralidade sem que alguma crença seja ofendida. Devido a essa pluralidade religiosa se faz necessário uma educação laica, porém essa mesma educação não pode fechar a ideia de transcendência, e mais respeitar a escolha subjetiva de religião independente de qual seja.

INTRODUÇÃO

O presente artigo tem por intenção a reflexão das relações entre educação como objetividade por meio das ciências e a religião como subjetividade por meio da diversidade religiosa onde o sujeito escolhe o seu modo de relação com o transcendente, ou seja, a religião do sujeito.

Educação e religião, ambas têm por princípios a formação moral e social do homem e justamente nessa perspectiva temos como primeiro ponto a ser discutido a educação e a religião como promotoras de formação do sujeito.

Num segundo momento vamos abordar a educação como uma objetividade. Ressaltando que educação²⁷⁴ aqui discutida está diretamente relacionada com a ciência subentendida como linguagem universal.

Já nesta etapa da discussão trataremos de estudar o sujeito como protagonista da escolha religiosa. Independente da influência de outros, é o sujeito que toma a ação de aderir a religião A ou B o que torna isso uma escolha subjetiva a cada sujeito e com isso fomenta-se a diversidade religiosa presente na contemporaneidade.

Por fim, neste momento da reflexão, vamos analisar e discutir a possibilidade de conciliar a linguagem objetiva da educação científica e a subjetividade religiosa do ser que está aberto ao transcendente.

EDUCAÇÃO E RELIGIÃO COMO FORMAÇÃO DO SUJEITO

²⁷⁴ Neste artigo refiro-me à educação científica especificamente. Não é interesse desse trabalho englobar todos os atributos e responsabilidades cabíveis dentro do verbete “Educação”. É sabido que, por exemplo, a escola, *locus* da educação, tem uma abrangência sobre a vida do sujeito que ultrapassa o âmbito meramente científico. Aliás, a educação tem “braços” que se estendem sobre a vida moral, familiar, social, etc: “A educação abrange os processos formativos que se desenvolvem na vida familiar, na convivência humana, no trabalho, nas instituições de ensino e pesquisa, nos movimentos sociais e organizações da sociedade civil e nas manifestações culturais” (cf. Lei de Diretrizes e Bases, nº9.394, 20 de Dezembro de 1996, art. 1º).

Vamos abordar nessa pequena reflexão a educação e religião como uma ferramenta para formar o homem social. O professor Dr. Rodrigues da Universidade Federal de Minas Gerais assevera que:

O ser humano, produto da racionalidade, desenvolve as diversas formas de linguagens com o que incorpora e produz o mundo natural e cultural, bem como cria meios e fins para disciplinar e para organizar seu modo de existir. Esses meios e fins são identificados nas regras da vida social, nas formas institucionais criadas para agregar e promover a vida social nos projetos de futuro que desenha para si e para a humanidade. Encontramos estes produtos nas instituições religiosas, [...] nas instituições científicas [...]. (RODRIGUES, 2001, p. 251).

A citação é muito clara ao apresentar as instituições tanto religiosas quanto científicas como meios para promover a vida social do ser humano. Neste caso, por instituições religiosas subentende-se que são os locais onde proporcionam as mais variadas formas de contato com o transcendente através de um rito próprio e instituições científicas subentende-se como os locais onde se estuda e aprende por meio de experimentos uma linguagem universal.

Uma das ações formadoras do homem, na atualidade, como um ser em sua complexidade perpassa dois planos: a educação científica e a religião. Uma não anula a outra, ou seja, um sujeito pode ser formado socialmente e moralmente tanto por meio da educação quanto pela religião. A educação científica trata de uma transmissão objetiva e por seu caráter universal pode ser dirigida a um grupo de diferentes origens e credos. Enquanto para se transmitir o conhecimento no âmbito religioso não se tem a mesma universalidade no discurso, pois cada sujeito tem sua religião e a forma como é interpretada. Vamos discorrer um pouco mais sobre os temas.

EDUCAÇÃO COMO UMA QUESTÃO OBJETIVA

A educação de forma científica caracteriza-se por “objetiva quando são unificadas numa consciência em geral” (KANT, 1974, p. 136). E é justamente isso que fornece uma paridade formativa aos aprendizes, pois de forma coletiva eles são submetidos a ensinamentos matemáticos, lógicos, lingüísticos etc. O que faz dessa maneira a fórmula matemática de Bhaskara aprendida em determinado local ter a mesma linguagem do que em outro. Isso só é possível devido ao acesso a essa consciência geral objetiva.

Este aprendizado se manifesta de dentro para fora, pois o indivíduo tem a necessidade do conhecer. Como quer Kant, a ciência é o critério de validade das coisas (KANT, 1974, p.137). Logo, o homem que está em relação com as coisas está em relação com a ciência tendo ele assim uma inclinação científica. O processo do aprendizado também se dá de fora para dentro. O sujeito desde quando nasce está sendo moldado por conhecimentos válidos cientificamente sejam eles pedagógicos, psicológicos ou outros.

Contudo um dos dilemas na formação do sujeito é a religiosidade individual submetida em um ambiente de linguagem universal como nos é apresentado acima

através da educação científica, e é nessa perspectiva que vamos abordar o sujeito como um ser religioso.

O SUJEITO E SUA RELIGIÃO

Neste momento da reflexão vamos abordar o sujeito como um ser religioso aberto ao transcendente, segundo Lima Vaz:

[...] sujeito situado enquanto pensado no movimento da sua auto-afirmação – ou da construção dialética da resposta à interrogação sobre seu próprio ser – e uma realidade da qual ele se distingue ou que está para além (trans) da realidade que lhe é imediatamente acessível, mas com a qual necessariamente se relaciona ou que deve ser compreendida no discurso com o qual ele elabora uma expressão inteligível do seu ser. (VAZ, 2003, p. 93).

Lima Vaz nos diz que a relação com transcendente se dá na interrogação sobre o próprio ser, então quando o sujeito se confronta com ele mesmo nasce a possibilidade de transcender. Consideramos aqui o sujeito como livre para este relacionamento, pode ser que alguns coloquem objeções à liberdade da escolha, mas devemos ressaltar que o sujeito da ação, ou seja, o protagonista da escolha é o próprio sujeito. E para a sociedade moderna é de suma importância respeitar as escolhas subjetivas do sujeito. A religião é um destes elementos respeitáveis conforme consta na declaração universal dos direitos humanos, adotada e proclamada em uma resolução da Assembléia Geral das Nações Unidas:

Toda pessoa tem direito à liberdade de pensamento, consciência e religião; este direito inclui a liberdade de mudar de religião ou crença e a liberdade de manifestar essa religião ou crença, pelo ensino, pela prática, pelo culto e pela observância, isolada ou coletivamente, em público ou em particular. (ONU, 1948)

Dessa maneira cada sujeito tem sua religião o que faz criar uma pluralidade religiosa onde impossibilita uma linguagem mais abrangente sobre o tema religião, salvaguardando os princípios de paz, amor, fraternidade, e outros.

Isso faz com que, quando o indivíduo fala da sua religiosidade única e particular, dentro de um ambiente de diversidade de pensamentos religiosos, o sujeito não obtenha uma uniformidade de adesão do pensamento dos ouvintes, diferentemente no caso da ciência onde a unidade objetiva é alcançada.

EDUCAÇÃO CIENTÍFICA E EDUCAÇÃO RELIGIOSA ENTRE O OBJETIVO E O SUBJETIVO

Segue agora nossa problematização em torno da possibilidade de conciliação de uma linguagem universal científica e uma linguagem direcionada a indivíduos subjetivos em religião.

Isso é a muito tempo discutido nas escolas públicas referente a matéria de ensino religioso pois existem dois pontos a ser considerados, o primeiro é que devido a diversidade religiosa não se consegue entrar no tema que de fato é religião. Em uma pesquisa realizada no estado do Rio de Janeiro a pesquisadora Ana Maria Cavaliere entrevistou alguns professores de ensino religioso da rede pública, ela nos relata a seguinte conclusão por meio das respostas dos professores.

Quando solicitados a opinarem sobre como deveria ser o ER (Ensino religioso) na escola, a maioria dos professores descreve formas muito genéricas de trabalho pedagógico com "valores", "amor", "direitos e deveres", "ética", "respeito", "solidariedade", enfim, um conjunto de noções que não dependem e nem são exclusivas da dimensão religiosa (CAVALIERE, p. 18).

O relato acima descrito nos demonstra uma tentativa de uma linguagem universal religiosa. Porém o discurso acaba ficando no campo dos estudos éticos. Outro ponto é observado na mesma pesquisa o qual retrata a tentativa persuasiva dos professores e o desinteresse de alunos:

Não se pode deixar de ver, entretanto, a presença da disputa. Muitas vezes ela se faz de modo surdo, seja pela recusa dos alunos, seja pelo desprestígio dos professores de ER (Ensino religioso) (CAVALIERE, p. 18).

Com isso notamos a dificuldade de se infiltrar uma subjetividade confessional dentro do ambiente objetivo científico.

Devido aos problemas aqui abordados se faz mais prudente uma educação laica, respeitando cada um segundo sua forma de relação com o transcendente, pois como nos aponta Lima Vaz;

A transcendência surge “Como o horizonte mais amplo que se abre ao movimento de auto-afirmação do sujeito desde que, em virtude do princípio de ilimitação tética, ele passa além dos limites da relação de intersubjetividade, ou seja, não se exaure no âmbito da comunidade humana e não tem como seu último horizonte o horizonte da história” (VAZ, 2003, p. 93).

CONCLUSÃO

Por fim consideramos que o homem, segundo a categoria do espírito em Lima Vaz é um ser que se abre necessariamente para a transcendência (VAZ, 2001, p. 201). Ele tem em si uma inclinação religiosa.

Como a busca desse contato com transcendente se dá de forma subjetiva, devido a pluralidade religiosa existente. Torna-se inviável a abordagem e o estudo religioso confessional de religião dentro de instituições públicas de educação.

O ensino religioso deve ser tomado como responsabilidade da religião ao qual o sujeito professa sua fé. E dessa maneira sim, será possível um aprofundamento do estudo religioso.

REFERÊNCIAS

CAVALIERE, Ana, M. Mal estar religioso nas escolas públicas. Disponível em: http://www.gper.com.br/documentos/00113_mal_estar_ensino_religioso_escolas_publicas.pdf. Acesso em: 04 mar. 2014.

KANT, Immanuel. **Prolegômenos**. (col. Os pensadores) Ed. Abril Cultural: 1974. p. 136-137.

RODRIGUES, Neidson. Educação: da formação humana à construção do sujeito ético. **Revista Educação & Sociedade**. Ano XXII – nº 76 Out. 2001.

ORGANIZAÇÕES DAS NAÇÕES UNIDAS. Resolução 217 A (III) da Assembléia Geral das Nações Unidas em 10 de dezembro de 1948 artigo XVIII. Disponível em: http://portal.mj.gov.br/sedh/ct/legis_intern/ddh_bib_inter_universal.htm. Acessado em: 03 mar. 2014.

VAZ, Lima, H. C. **Antropologia Filosófica II**. 4. ed. São Paulo: Loyola. 2003.

_____. **Antropologia Filosófica I**. 6. Ed. São Paulo: Loyola. 2001.

ESPIRITUALIDADE, INTELIGÊNCIA HUMANA QUE CRIA SENTIDO E DÁ SIGNIFICADOS A VIDA. O ESPAÇO ACADÊMICO COMO LÓCUS DE TRANSFORMAÇÃO

Deusilene Silva de Leão (dleao@terra.com.br)

Resumo

Pretendemos dizer com este artigo que estamos vivendo um momento na história da humanidade de verdadeiras descobertas em todas as áreas do saber. Uma nova consciência está despertando dos escombros de uma civilização que parece estar em declínio, mas que ao mesmo tempo já percebe que se faz necessário mudar o curso do caminho. O ser humano tem vivido uma crise de sentido e de significados que lhe tem causado um vazio interior. Em função desse vazio algumas questões têm vindo à tona, entre elas, a espiritualidade, que tem sido um tema recorrente nesta época de tanta busca por sentido e significado.

INTRODUÇÃO

Este artigo é resultado de um projeto de pesquisa cujo objeto de estudo é a espiritualidade humana como inteligência. Temos como assertiva que o ser humano é dotado de uma inteligência espiritual e que diante disso emerge a necessidade de uma nova visão de mundo para que este possa vivenciar plenamente essa inteligência, uma vez que a espiritualidade está diretamente associada à vida cotidiana.

Até o século XX, o quociente de inteligência intelectual (QI) era a única medida definitiva da inteligência humana.

Nas últimas três décadas tem se vivido uma grande crise mundial, uma crise complexa, multidimensional, cujas facetas afetam aspectos como: educação, saúde, modo de vida, meio ambiente, relações sociais, economia, tecnologia e política. No entanto, em meio a esse vazio, a esta crise, sabemos que o ser humano é possuidor de uma grande riqueza interior que pode conduzi-lo à gestão de sua consciência e a encontrar o caminho de sua inteligência espiritual.

A espiritualidade que iremos tratar a partir do novo paradigma é aquela que precisa ser compreendida e operacionalizada em uma educação global. Seria uma espiritualidade de identificação com o planeta terra, culturas, meio ambiente, os conflitos, as mudanças e a interdependência de todas as coisas.

Este artigo tem por objetivo apresentar a urgência e a relevância de pensar a espiritualidade como inteligência e enfatizar sua premente atualidade. A espiritualidade como forma de inteligência seria uma das fontes primordiais, embora não seja a única, de inspiração do novo. Ela estaria inclusa na complexidade de entender o ser humano, seria um dos componentes ligado ao novo paradigma, faria parte dessa nova visão da realidade, e teríamos no espaço acadêmico um lugar para desenvolvê-la, pesquisá-la e sobre tudo, a partir de sua descoberta possibilitar que vidas sejam transformadas.

O PARADIGMA DA RACIONALIDADE E SUA CONTEXTUALIZAÇÃO HISTÓRICA

A visão de mundo hoje, bem como o sistema de valores que está na base de nossa cultura, foi formulada nos séculos XVI e XVII. Entre 1500 e 1700, houve uma drástica mudança tanto na maneira como as pessoas descreviam o mundo quanto em todo o seu modo de pensar. Essa se tornou a base do paradigma que dominou a nossa cultura nos últimos trezentos anos e que está agora caminhando para uma nova mudança. É importante que compreendamos que na história do mundo nem sempre se pensou assim de forma tão mecânica e racional, e que toda a base desse chamado velho paradigma está respaldada na racionalidade.

Capra (1982, p. 49) relata que, antes de 1500, a visão do mundo dominante na Europa, assim como na maioria das outras civilizações, era orgânica. As pessoas viviam em comunidades pequenas e coesas, e vivenciavam a natureza em termos de relações orgânicas, caracterizadas pela interdependência dos fenômenos espirituais e materiais e pela subordinação das necessidades individuais às comunidades. A estrutura científica dessa visão de mundo orgânica se respaldava em duas autoridades: Aristóteles e a Igreja.

Capra (1982, p. 50) diz que a noção de um universo orgânico, vivo e espiritual foi substituída pela noção do mundo como se ele fosse uma máquina, e a máquina do mundo converteu-se na metáfora dominante da era moderna. Esse desenvolvimento foi ocasionado por mudanças revolucionárias na física e na astronomia, culminando dessa forma nas realizações de Copérnico, Galileu e Newton. A ciência do século XVII teve como base um novo método de investigação defendido de forma rigorosa por Francis Bacon.

René Descartes foi o filósofo e matemático francês considerado o fundador do racionalismo moderno. Isaac Newton foi o fundador da mecânica clássica, e foi quem estabeleceu a grande síntese do método empírico-indutivo de Bacon e do racional-dedutivo de Descartes, apresentando um sistema que unificou a metodologia da experiência e da matematização.

Com a física de Newton, o método empírico-indutivo de Bacon e o racional-dedutivo de Descartes, diz Nicolescu (1999, p. 21), todo conhecimento, além do científico, foi afastado para um abismo da subjetividade, tolerado no máximo como ornamento ou rejeitado com desprezo como fantasma, ilusão, regressão, produto da imaginação. A própria palavra espiritualidade tornou-se suspeita e seu uso foi abandonado. Portanto, neste contexto, não havia espaços para se vivenciar a espiritualidade. A realidade dos fatos existentes exigia de todos uma postura mais racional, longe da sensibilidade das emoções ou do espírito.

Para Nicolescu²⁷⁵ (1999, p. 20-1), no plano espiritual, as consequências do cientificismo também foram bem drásticas. Todo conhecimento, além do científico, foi afastado para o abismo da subjetividade, onde nenhuma saída há para o desenvolvimento de uma espiritualidade, tolerado no máximo como ornamento ou rejeitado com desprezo como fantasma, ilusão, regressão, produto da imaginação.

O NOVO PARADIGMA E A VISÃO SISTÊMICA DE MUNDO

O pensamento sistêmico é uma forma de abordagem da realidade que surgiu no século XX em contraposição ao pensamento reducionista-mecanicista herdado dos

²⁷⁵ Físico romeno, grande pesquisador da transdisciplinaridade e da física quântica.

filósofos da Revolução científica do século XVII, como Descartes, Bacon e Newton. Essa abordagem tem como representantes cientistas, pesquisadores, filósofos e intelectuais de vários campos que não negam a racionalidade científica, mas defendem a transição e integração entre várias disciplinas do conhecimento ou ciências para a compreensão da realidade.

Segundo Luhman²⁷⁶ (1992, p. 34), a teoria de sistemas foi proposta em meados de 1950 pelo biólogo Ludwig Von Bertalanffy. Foi uma reação contra o reducionismo e uma tentativa para criar unificação científica. Luhman renova a teoria geral dos sistemas com a introdução do conceito de autopoiese formulado por Maturana e Varela, visando superar a tradicional antinomia. O que seria então autopoiese? Para Luhman (1992, p. 34), *poiesis* é um termo grego que significa produção, logo, autopoiese quer dizer autoprodução. Maturana e Varela²⁷⁷ (1973, p. 27) defendem que os seres vivos estão em constante processo de produção de si, em incessante engendramento de sua própria estrutura. Eles restauram o criacionismo que o evolucionismo pretendia ter eliminado da biologia.

Para Capra (2002, p. 15-6), a teoria de sistemas é uma nova maneira de pensar sobre a vida, em que inclui novas percepções, uma nova linguagem e novos conceitos. Essa visão transcende as atuais fronteiras disciplinares e conceituais.

Para Capra (1982, p. 260), essa concepção sistêmica vê o mundo em termos de relações e de integração. Os sistemas são totalidades integradas, cujas propriedades não podem ser reduzidas às unidades menores.

Capra (1982, p. 265) diz que as células dividem-se e constroem estruturas, e os tecidos e órgãos substituem suas células em ciclos contínuos. Assim, o pâncreas substitui a maioria de suas células de 24 em 24 horas; o revestimento do estômago é substituído de três em três dias; nossos leucócitos são renovados em dez dias e 98% das proteínas do cérebro são refeitas em menos de um mês. Uma máquina irá enguiçar se suas peças não funcionarem de forma predeterminada, com um organismo é diferente. Seu funcionamento continuará num ambiente variável mantendo-se em condições de operar e se regenerando através da cura. Com a auto-organização a própria vida se encarrega de organizar a si mesma, pois as partes se renovam o tempo todo. E tudo que faz parte de um sistema vivo se auto-recupera, se auto-organiza.

O NOVO PARADIGMA E A VISÃO HOLÍSTICA DA REALIDADE

Quando se fala de uma nova visão de mundo e da realidade – em que a ciência vem se juntar às grandes religiões para tentar compreender e explicar as questões vitais do homem –, anuncia-se um novo movimento chamado Holístico, que vem da palavra grega *holos*, que significa “todo”.

A palavra holística nesses últimos vinte anos tem penetrado progressivamente no âmbito da filosofia, da teologia, da educação, da ecologia, da psicologia, da economia e dos demais domínios do conhecimento humano. Ela representa na realidade todo o movimento de mudança de sentido não somente da ciência, mas de todo conhecimento

²⁷⁶ Doutor em direito, professor de sociologia, considerado um dos mais importantes sociólogos alemães.

²⁷⁷ Biólogos e cientistas chilenos.

humano. Essa nova visão holística do real tem surgido sob influência das descobertas da física quântica e da psicologia transpessoal.

É uma corrente de compreensão mundial, na qual têm se envolvido artistas, pesquisadores, cientistas, escritores, e instituições como universidades, Igrejas, comunidades, entre outros, todos com um objetivo comum. É mister questionarmos o modelo de mundo em que vivemos e reavaliarmos nossos valores.

O movimento holístico chega de forma includente e transformadora, pois suas raízes estão na espiritualidade. Para Weil (1991, p. 35), isso ocorre porque tem um caráter inefável, pois se situa num domínio que transcende a linguagem e o raciocínio lógico. Sem essa vivência, a visão holística permanece meramente intelectual. Existe um consenso entre as pessoas que passaram por essa vivência de que ela seja algo transcendental. O movimento holístico não tem pretensões de provar nada, mas de incluir tudo. Tudo faz parte de tudo. A parte é tão importante quanto o todo. E o todo é tão importante quanto a parte, porque ambos são inerentes um ao outro.

Weil (1998, p. 73), principal mentor do movimento holístico no Brasil, diz que a abordagem holística são ondas a procura do mar. Ele define a abordagem holística da realidade como a tendência para se lançar pontes sobre todas as fronteiras e os reducionismos humanos.

LUGAR DA ESPIRITUALIDADE NO PARADIGMA TRADICIONAL

Zohar (2000, p. 37) diz que a era moderna é definida por coisas tais como desmoração da família, da comunidade e da religião tradicional, perda ou falta de heróis, e que está povoada por seres humanos jovens que tentam encontrar nessas coisas sentido para suas vidas. É uma época em que não há indicadores claros, regras claras, valores claros, nenhuma maneira clara de crescer, nenhuma visão clara de responsabilidade. Segundo a concepção dessa autora, esse deserto espiritual surgiu como produto de um mundo mecânico, profunda exarcebção do intelecto humano. Para Zohar (2000, p. 43), o mundo mecânico de Descartes e de Newton gerou na humanidade uma crise de sentido.

Para Capra (1982, p. 49), a noção de um universo orgânico vivo e espiritual foi substituído pela noção de mundo como se fosse uma máquina, e essa máquina tornou-se dominante na era moderna, trazendo consequências à vida do ser humano e à sua espiritualidade. Capra (1982, p. 13) diz que nossa sociedade como um todo se encontra numa crise análoga e singular, diferente de todas as crises que já tivemos no passado. Poder-se-á ler acerca de suas numerosas manifestações todos os dias nos jornais como, por exemplo, elevadas taxas de desemprego, crise energética, crise na assistência à saúde, poluição, entre outros desastres ambientais, onda crescente de violências e crimes, além de um número devastador de pobres sem casa, sem teto, sem terra e com fome. Na

De que forma se deu todo esse distanciamento da espiritualidade? Na visão de Moraes (1997, p. 39), a técnica, ao servir de base para a Revolução Industrial, aumentou o poder de manipulação do ser humano sobre a natureza. Pouco a pouco, o divino desapareceu completamente da visão científica do mundo. O sagrado parece não mais habitar em lugares antes habitados. E isso se tornou característico da cultura em que vivemos. Para essa autora, esse fato acarretou também um pesado ônus que provocou

uma significativa perda para a raça humana em termos de sensibilidade, estética, sentimentos e valores, ao direcionar atenção e importância para tudo o que fosse mensurável e quantificável.

LUGAR DA ESPIRITUALIDADE NO NOVO PARADIGMA

Nesta nova realidade a espiritualidade tem o seu lugar. No novo paradigma se sai da racionalidade total e se caminha para o encontro de si mesmo se reintegrando com o todo. A consciência dominante nesses momentos seria um reconhecimento profundo da unidade do ser humano com todas as coisas, uma percepção de que se pertence a um universo como um todo.

Na percepção de Capra (2002, p. 81), esse entendimento de unidade com o mundo natural é plenamente confirmada pela nova concepção científica de vida. A visão sistêmica da vida vê o ser humano de forma integrada, e nesta nova concepção há lugar para a espiritualidade, para os rituais, para se vivenciar os símbolos, ritos e mitos. Capra (2002, p. 82) relata que, quando olhamos o mundo em volta, a percepção é que não se está lançado em meio ao caos e à arbitrariedade, mas que se faz parte de uma ordem maior, de uma grandiosa sinfonia da vida.

Conforme Zohar (2000, p. 24), há lugar para a espiritualidade no novo paradigma. Essa autora defende a espiritualidade como uma inteligência humana e afirma que o coeficiente de inteligência espiritual (QS) é uma capacidade interna, inata, do cérebro e da psique humana, que extrai seus recursos mais profundos do âmago do próprio universo. Segundo Zohar teremos que usar nosso QS inato para abrir novos caminhos, descobrir novas manifestações de sentido, algo que possa nos conduzir a partir de dentro, ideias inconcebíveis que não poderíamos ter tempos atrás. Ela diz que a inteligência espiritual é a inteligência da alma. É a inteligência com a qual se provê a cura e se torna um todo integral.

Para Moraes (1997, p. 70), no novo paradigma, existe uma compreensão do mundo mais adequada à sobrevivência humana, que é este um dos fatores básicos e essenciais para a harmonia do indivíduo, da sociedade e da natureza como um todo. Essa nova visão nos leva a compreender o mundo físico como uma rede de relações, de conexões, e não mais como uma entidade fragmentada, uma coleção de coisas separadas.

INTELIGÊNCIA ESPIRITUAL

Inteligência espiritual é um componente muito novo, que emerge juntamente com o novo paradigma. Aqui existe todo um propósito de se resgatar a espiritualidade perdida ao longo de todos esses anos de visão mecânica de mundo, onde não havia sequer espaço dentro da ciência para se discutir tais aspectos.

Para Zohar (2000, p. 24), inteligência espiritual seria uma terceira inteligência. A primeira seria a inteligência intelectual, a segunda seria a emocional, e a terceira a inteligência espiritual. Que seria aquela inteligência que coloca os atos e experiências do ser humano num contexto mais amplo de sentido e de valor, tornando-os mais afetivos. É uma inteligência que impulsiona. Seria através dela que, segundo Zohar, serão

encontradas soluções de problemas de sentido e valor. O QS está ligado à necessidade humana de ter propósito na vida.

A espiritualidade é uma atitude que coloca a vida no seu centro, que celebra a vida, um modo de ser que propicia a vida, sua expansão e sua defesa. Moraes (1997, p. 177) relata sobre uma espiritualidade que compreende a inexistência de um único caminho para chegar até Deus, de uma única verdade. Conforme essa autora, vários são os caminhos que levam ao sagrado que existe dentro de cada um. Seria a práxis de uma espiritualidade que não tem pátria, nem religião, mas que está presente em todas as culturas seja ela oriental, ocidental, andina, mulçumana, africana ou outra qualquer.

O Significado de Inteligência

Iniciamos o século XX acreditando que o quociente de inteligência intelectual (QI) era a única medida definitiva da inteligência humana. Somente na década de 1990 ele foi redimensionado pela descoberta do quociente de inteligência emocional (QE). A inteligência emocional seria um requisito básico para o bom uso do quociente de QI.

A compreensão do significado de inteligência está ligada à sociedade e sua cultura, onde cada um tem seu ideal de inteligência. Gardner (2001, p. 11) diz que os antigos gregos valorizavam quem ostentava agilidade física, racionalidade e um comportamento virtuoso. Os romanos focalizavam a coragem máscula. Os seguidores do Islã apreciavam o soldado santo. Influenciados por Confúcio, os chineses valorizavam tradicionalmente quem tinha dons para a poesia, a música, a caligrafia, a arte de manejar o arco e o desenho. Hoje, na tribo Keres dos índios Pueblo, quem tem consideração pelos outros é altamente respeitado e considerado muito inteligente.

Nos últimos séculos, especialmente nas sociedades ocidentais, definiu-se um ideal de pessoa inteligente. As dimensões desse ideal evoluem com o tempo e de acordo com o cenário que vivemos. Para Gardner (2001, p. 14), em escolas tradicionais, inteligente era quem dominava as línguas clássicas e a matemática, particularmente a geometria. No cenário empresarial, inteligente era quem previa oportunidades comerciais, assumia riscos calculados, construía uma organização, mantendo as contas equilibradas e os acionistas satisfeitos.

Conforme Gardner (1993, p. 21), numa visão tradicional a inteligência é definida operacionalmente como a capacidade de responder o maior número de itens de testes de inteligência. Ela é um atributo ou faculdade inata do indivíduo. Para a Teoria das Múltiplas inteligências, ela implica na capacidade de resolver problemas ou elaborar produtos importantes num determinado ambiente ou comunidade cultural.

Através das múltiplas inteligências, Gardner (2001, p.40) apresenta um conceito reformulado para hoje, reforçando a ideia de que é muito remota a possibilidade de os testes de inteligência ser abandonados, mas parte do princípio de que a inteligência é importante por demais para ser deixada nas mãos daqueles que a testam.

Zohar (2000, p. 55) diz que agora poderemos finalmente ter uma discussão completa acerca da inteligência humana, e isso será possível através do QS. O QS seria a inteligência com a qual poderemos colocar a vida em um contexto mais amplo, mais gerador de sentido. A partir dessa inteligência se poderá avaliar se tal caminho na vida faz mais sentido do que outro, ou seja, qual o sentido último e mais profundo da

existência humana. O QS seria a fundação, o alicerce para o funcionamento eficiente tanto do QI como do QE e das demais múltiplas inteligências defendidas por Gardner. Ela afirma que o QS é a nossa inteligência mais profunda, a inteligência que extrai sentido, contextualiza e transforma, pois, ao contrário de máquinas, seres humanos são conscientes. Temos consciência de nossa experiência e consciência de que somos conscientes.

O QS permite que seres humanos sejam criativos, mudem as regras, alterem situações. Permite-nos trabalhar com limites, participar do 'jogo infinito'. O QS dá-nos capacidade de escolher. Dá-nos senso moral, a capacidade de temperar normas rígidas com compreensão e compaixão e igual capacidade de saber quando a compaixão e a compreensão chegaram a seus limites (ZOHAR, 2000, p. 19).

O Significado de Espiritualidade

Para Capra (1982, p. 259) a nova compreensão da vida é uma compreensão sistêmica. Nisso, o interessante é poder compreender os processos vitais, o surgimento de uma nova ordem, que é à base da criatividade da vida. Vida é auto-organização, portanto no conceito de visão sistêmica, segundo Capra, há lugar para o espírito humano, com capacidade e dimensão de desenvolver uma espiritualidade.

Gardner (2001, p. 74) ressalta que mesmo quem não consegue se identificar com um reino espiritual reconhece sua importância para a maioria dos seres humanos. Presidentes preferem consultar astrólogos a historiadores ou médicos. Nas prateleiras das livrarias, há mais livros sobre o espírito ou a alma do que sobre a memória e a percepção.

Boff (2008, p. 216) diz que espiritualidade significa viver segundo o espírito, ao sabor da dinâmica da vida. Trata-se de uma existência que se orienta na afirmação da vida, de sua defesa e de sua promoção, vida tomada em sua integridade, seja em sua exterioridade, como relação para com os outros, para com a sociedade e para com a natureza, seja em sua interioridade, como diálogo com o eu profundo.

RELIGIÃO COMO CONSEQUÊNCIA DA INTELIGÊNCIA ESPIRITUAL

Falar sobre o fenômeno religioso é importante porque alguns estudiosos que têm se dedicado à inteligência espiritual entendem a religião como um dos resultados ou consequências da inteligência espiritual. De fato, se nós observarmos a importância que tem a religião na vida das pessoas podemos perceber que se trata de uma experiência universal da humanidade através da qual se tenta compreender o mistério que envolve o ser humano.

Conforme Durkheim (1979, p. 54-5), o fenômeno religioso seria uma espécie de especulação sobre tudo aquilo que escapa à ciência e, geralmente, ao pensamento distinto. As religiões, diametralmente opostas por seus dogmas, estão de acordo para reconhecer tacitamente que o mundo, com tudo que contém e com tudo o que o cerca, é

um mistério que pede explicação. Portanto, ele as faz consistir essencialmente em uma crença na onipotência de alguma coisa que supera a inteligência.

Para Durkheim (1979, p. 297), não existe sociedade conhecida sem religião, também não existe sociedade, por mais grosseira que seja a sua organização, na qual não se encontre todo um sistema de representações coletivas que se relacione com a alma, com a sua origem, com seu destino.

Durkheim (1979, p. 492-3) relata sobre esta força que dá uma verdadeira estruturação de vida ao ser humano da seguinte maneira:

Um deus não é unicamente uma autoridade de quem dependemos; é também uma força sobre a qual se apóia a nossa força. O homem que obedeceu ao seu deus e que, por essa razão, acredita tê-lo consigo, enfrenta o mundo com confiança e com o sentimento de energia fortificada. A verdadeira função da religião não é nos fazer pensar, enriquecer nosso conhecimento, acrescentar às representações que devemos à ciência, representações de outra origem e de outro caráter, mas nos fazer agir, nos ajuda a viver. O fiel que comungou com o seu deus não é apenas homem que vê verdades novas que o incrédulo ignora: é homem que pode mais. Ele sente em si força maior para suportar as dificuldades da existência e para vencê-las. Está como que elevado acima das misérias humanas, porque está elevado acima de sua condição de homem; acredita-se salvo do mal, sob qualquer forma que conceba o mal.

A INTELIGÊNCIA ESPIRITUAL PRESENTE NA PESSOA

A inteligência espiritual seria aquela inteligência que aumenta os horizontes das pessoas, torna-as mais criativas e se manifesta em sua necessidade de encontrar um significado para a vida. Para Zohar (2000, p. 35), a inteligência espiritual se mantém presente na pessoa, quando se percebe que esta pessoa busca um sentido para sua vida, ao fazer perguntas como: o que significa minha vida? O que significa meu trabalho? Esta autora relata que duas das dez principais causas de morte no mundo ocidental são o suicídio e o alcoolismo, e elas estão relacionadas com esse tipo de crise de sentido. Pessoas que viveram em sociedades mais antigas sequer teriam feito essas perguntas. Conforme Zohar (2000, p. 36), a vida que levavam era culturalmente inserida em uma estrutura fixa. Tinham tradições vivas, deuses vivos, comunidades vivas, códigos de moral operantes, problemas que tinham limites conhecidos e metas fixas. Nos tempos modernos se perdeu aquilo que alguns filósofos denominam de certezas na vida.

Uma inteligência espiritual desperta criará na pessoa, segundo Zohar (2000, p. 77), uma habilidade adicional de compreensão além da usual, uma capacidade de apreender o contexto global em que tudo está interligado com tudo. Esse sentimento de transformação desperta a consciência e deixa as pessoas mais conscientes sobre todas as atitudes e ações que precisam tomar no meio em que vivem. Zohar (2000, p. 86) diz que a consciência é um processo transcendente. Seria a consciência que põe a pessoa em

contato com uma realidade muito mais profunda e rica do que a mera conexão e vibração de umas poucas células nervosas. Para essa autora a transcendência é o aspecto mais fundamental de manifestação na pessoa de uma inteligência espiritual.

A INTELIGÊNCIA ESPIRITUAL COMO SENTIDO DE VIDA

Se existe de fato uma inteligência espiritual, qual seria sua importância para a vida, para o mundo e para as pessoas? Será que existe alguma contribuição para o planeta o fato de alguém ser espiritualmente inteligente? Zohar (2000, p. 110) diz que uma das maiores importâncias dessa inteligência é o sentido e o significado que ela dá para a vida. Quem a detém saberá facilmente qual o caminho a seguir, qual o caminho de sua vocação.

Para Zohar e Mashall (2000, p. 31), a cultura ocidental está saturada do imediato, do material, da manipulação egoísta de coisas, experiências e pessoas. A inteligência espiritual coletiva é baixa, vive-se em uma cultura espiritualmente estúpida, caracterizada pelo materialismo, utilitarismo, egocentrismo míope, falta de sentido e responsabilidades. Usam-se mal os relacionamentos e o meio ambiente, sofre-se de uma pobreza de imaginação simbólica, negligenciam-se o sublime e o sagrado que está em todos e no mundo. A importância dessa inteligência nesse contexto seria a de reverter toda essa situação, levando ao ser humano a capacidade de vivenciar uma sociedade mais humana, que valorize o ambiente, que se torne inteligente ao ponto de saber qual o sentido de sua existência.

A inteligência espiritual carregada de sentidos também desponta como meio unificador para a paz no mundo. Segundo Boff (2001, p. 18), hoje a singularidade de nosso tempo reside no fato de que a espiritualidade vem sendo descoberta como dimensão profunda do humano, como o momento necessário para o desabrochar pleno de nossa individuação e como espaço da paz no meio dos conflitos e desolações sociais e existenciais.

CONCLUSÃO

O principal caminho para descobrir a inteligência espiritual, compreendo, que passa por uma educação para a alma, uma alfabetização espiritual. Sem o conhecimento é impossível haver mudanças, reflexões.

Baseada nas descrições dos teóricos estudados vejo que existe um distanciamento do mundo acadêmico desses conceitos de espiritualidade. A universidade, como muitas outras instituições é produto do mundo fragmentado em que vivemos, pois tem uma visão reducionista e mecanicista em relação à percepção do ser humano integral. Trazendo com esta visão grandes problemas aos nossos alunos aprendizes.

Como diz Weil (1991, p. 18), quebramos a unidade do conhecimento e distribuimos os pedaços entre os especialistas. Aos cientistas demos a natureza; aos filósofos, a mente; aos artistas, o belo; aos teólogos, a alma. Não satisfeitos com essa divisão, fragmentamos a própria ciência, espalhando-a pelos domínios da matemática, da física, da química, da biologia, da medicina e de tantas outras disciplinas. O mesmo

ocorreu com a filosofia, a arte e a religião, cada um desses foram sendo subdivididos ao infinito.

Toda essa contextualização histórica abre caminhos para a vivência de um mundo racionalizado, mecanizado, não tendo, portanto, espaços para as emoções, o espírito humano e a vivência de uma espiritualidade principalmente no mundo acadêmico.

Existe na Pontifícia Universidade Católica de Goiás, um pouco de abertura, através do FIT, Departamento de Filosofia e Teologia, que chega a todas as graduações da Universidade com a Disciplina de Teologia, que consta em sua ementa alguns temas que nos leva a pensar na espiritualidade humana, trazendo a tona discussões e debates em sala de aula, tornando-se assim uma disciplina transdisciplinar.

Enxergamos que muito poderá ser feito neste espaço acadêmico em nível experimental. Vejo que a Filosofia, Teologia e a Ciências da Religião poderão contribuir para uma mudança de mentalidade em relação à espiritualidade humana junto aos nossos alunos da PUC Goiás.

Enxergamos com clareza que é possível dentro do espaço acadêmico através destes conteúdos despertamos a consciência de nossos alunos, levarmos a descobrir o caminho a seguir, o caminho da vocação.

Concluimos, considerando que a inteligência tem uma função importante na vida das pessoas e que o ser humano não detém apenas uma inteligência, mas múltiplas inteligências. Assim, confirmamos nossa hipótese da existência de uma inteligência espiritual com base em estudos de pesquisadores especialistas nesse assunto.

Assim, a espiritualidade é a manifestação de uma inteligência humana, porque o “mundo” espiritual é reconhecido pela maioria dos seres humanos, comunidades, tradições religiosas e filosóficas. Essa espiritualidade que estamos falando é uma experiência que se afirma na orientação da vida, de sua defesa e de sua promoção. Esta espiritualidade está diretamente ligada à vida cotidiana do ser humano.

REFERÊNCIAS

BOFF, Leonardo. **Espiritualidade**, um caminho de transformação. Rio de Janeiro: Sextante, 1997.

BOFF, Leonardo. **Ecologia, mundialização, espiritualidade**. Rio de Janeiro: Record, 2008.

BOFF, Leonardo. **Ética e eco-espiritualidade**. Campinas: Verus, 2003.

CAPRA, Fritjof. **As conexões ocultas: ciência para uma vida sustentável**. Tradução de Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Cultrix, 2002.

CAPRA, Fritjof. **O ponto de mutação: a ciência, a sociedade e a cultura emergente**. Tradução de Álvaro Cabral. São Paulo: Cultrix, 1982.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares de vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália**. São Paulo: Paulinas, 1979.

GARDNER, Howard. **Inteligência, um conceito reformulado**. Tradução de Adalgisa Campos da Silva. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

GARDNER, Howard. **Inteligências múltiplas: a teoria na prática**. Tradução de Maria Adriana Veríssimo Veronese. Porto Alegre: Artes Médicas, 1993.

LUHMANN, Niklas. **Sociologia do direito**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992. V. I, II.

MATURANA R, Humberto; VARELA, Francisco. **De máquina e seres vivos ou autopoiesis: la organización de lo vivo**. Santiago: Editorial Universitária, 1973.

MORAES, Maria Cândida. **O paradigma educacional emergente**. Campinas: Papirus, 1997.

NICOLESCU, Basarab. **O manifesto da transdisciplinaridade**. Tradução de Lucia Pereira de Souza. São Paulo: Triom, 1999.

WEIL, Pierre. **A arte de viver em Paz**. São Paulo: Gente, 1991.

_____. **Rumo ao infinito**. Rio de Janeiro: Vozes, 2005.

ZOHAR, Danah; MARSHALL, Ian. **QS inteligência espiritual – o Q que faz a diferença**. Tradução de Ruy Jugmann. Rio de Janeiro: Record, 2000.

REVERÊNCIA PELA VIDA: ONDE EDUCAÇÃO E TRADIÇÕES ESPIRITUAIS SE ENCONTRAM

Rosa Maria Viana (rosavianacastro@gmail.com)

Sandra de Fátima Oliveira (sanfaoli@gmail.com)

Márcia Viana Pereira (marciavianapereira@yahoo.com.br)

Resumo

O trabalho aborda a importância da Educação e das Tradições Espirituais para atender à questão fundamental que se apresenta na atualidade de modo visível: a fragilidade da vida do Ser Humano que depende da Teia entrelaçada e interdependente que constitui a Vida no Planeta Terra. Reconhecendo a Unidade de todos os eventos do ciclo vivo é necessário uma ação conjunta dos espaços privilegiados do processo de humanização que leve o Ser Humano à Conviver com Reverência pela Vida, adotando a Regra de Ouro de Fazer ao Outro o que deseja para Si Mesmo, vivenciando o maior ensinamento judaico - cristão e também presente nas diversas outras tradições espirituais: "Amar ao Próximo como a Si Mesmo". Na abordagem contemporânea dos Direitos Humanos, Gandhi reafirma essas regras de conduta, apontando a necessidade de cada um de nós assumir a Responsabilidade para com o Outro de modo que o Direito de Todos se consolide. Isso exige uma consciência de Ser o Sujeito da história responsável pelo pensar, sentir e agir, assumindo responsabilidades pela presença no mundo, que se faz numa educação para SER. Mas nossa "sociedade do espetáculo" o educa para o consumo, para TER, reduzindo sua capacidade de pensamento crítico pela banalização da Ética, de princípios e de valores. Uma situação que segundo Adorno, pode e deve ser revertida para afirmar a Dignidade do Ser Humano proclamada na Declaração Universal dos Direitos Humanos através da formação voltada para a convivência amorosa com Próximo despertando o potencial que nos faz Humanos e possibilita a Vida em plenitude para todos.

INTRODUÇÃO

O Documento da ONU “ A Carta da Terra” qualifica o momento atual como “momento crítico” na história da Terra afirmando que é uma época em que a humanidade deve escolher o seu futuro e reconhecer que somos “uma família humana e uma comunidade terrestre com um “destino comum”. Para isto, o documento nos faz repensar nosso modo de viver e aponta a necessidade de definir nossos propósitos, desenvolvendo sociedades sustentáveis, baseadas no respeito à natureza, aos Direitos Humanos Universais, justiça econômica , numa visão ampla da Cultura de Paz.

Para atingir esses propósitos é necessário que “nós, os povos da Terra, declaremos nossa responsabilidade de uns para com os outros, com a grande comunidade da vida e com as futuras gerações”.

A Carta da Terra nos chama para assumir a responsabilidade que temos de responder às questões atuais que nosso tempo histórico apresenta frente à Vida. E assim, este momento será lembrado “pelo despertar de uma nova reverência face à vida, pelo compromisso firme de alcançar a sustentabilidade, a intensificação da luta pela justiça e pela Paz, e a alegre celebração da VIDA”.

A questão fundamental que está presente em várias áreas do conhecimento é a constatação da fragilidade da vida humana. O que nos mantém como uma espécie é a Teia entrelaçada de elementos que numa unidade dinâmica constitui e mantém a Vida no Planeta Terra.

Como sabemos, o ciclo vivo se inicia com a energia vinda do Sol que as plantas absorvem, mantêm e compartilham com todos os outros seres – elas são a ponte entre o Céu e a Terra.

As plantas, por sua vez, fazem parte de um ciclo interdependente com a água, o ar, o solo fértil e seus micro-organismos que funcionam num sistema que recebe de Maturana e Varela (1984) a denominação de Autopoesis - o movimento dinâmico e renovador que mantém o sistema vivo em permanente regeneração e evolução.

Quando observamos este sistema VIDA, percebemos e sentimos com clareza o conceito de Lovelock que descreve a Terra como Gaia, o organismo vivo que nos mantém como a Mãe que gesta o ser no seu útero.

A compreensão do Sistema Vivo nos leva a superar a crença de que temos uma situação privilegiada no Universo, de sermos um ser supremo perante todos os outros seres. E passamos a ter uma convivência harmoniosa no ventre de Gaia, com respeito e cuidado a todos os seres da teia, que garantem a vida da nossa geração e de todas que virão depois de nós.

VIVENDO A UNIDADE QUE SOMOS

Quando alinhamos nosso coração ao coração das plantas e sua missão, aproveitamos melhor essa dádiva da nossa Mãe Terra e começamos a descobrir um universo inimaginável de ternura, beleza e amor.

S. F. Oliveira

Como alinhar nosso coração com o Universo do qual somos parte manifesta e também somos o todo? Como perceber esta unidade que somos com todos os elementos do ciclo vivo?

Isto requer um mergulho profundo para o interior de nós mesmos que nos leve a sentir e vivenciar essa dimensão sutil que nos constitui em Unidade.

A prática da meditação é uma das formas que nos leva a “despertar um nível de consciência extremamente sutil e utilizá-lo para descobrir a realidade, direta e intuitivamente” McDonald (1997,16). A realidade de nossa Unidade.

Segundo Puebla (1997) na abertura de seu livro “Educar com o Coração”, a intuição nos leva a perceber e experienciar a unidade subjacente em tudo e com isto

torna possível a manifestação de uma energia que une, “a força mais poderosa do Universo aquela que mantém a estrutura do Cosmo: O Amor”.

TRADIÇÕES ESPIRITUAIS E EDUCAÇÃO PARA VIVÊNCIA DOS VALORES HUMANOS E DA CULTURA DE PAZ

Como seres humanos somos um potencial de valores que precisam ser desenvolvidos e realizados, ou seja, precisam ser vividos e exercitados.

Somente assim poderemos ser aquilo que nos faz humanos, integrando todas as nossas dimensões: espiritual, mental e física na nossa realidade cotidiana.

A compreensão da nossa multidimensionalidade, já presente nas várias tradições espirituais, deve ser abordada no sistema educacional, permitindo que espaços sejam abertos nas mentes reducionistas que percebem somente a dimensão material/física concreta.

A prática educativa que promove a vivência da nossa natureza espiritual nos leva a ter uma atitude de reverência pela Vida. E vai se manifestar no que pensamos e sentimos nos levando a uma ação coerente com um viver plenamente a compreensão da nossa Unidade. Assim, integramos os valores sagrados e espirituais, resgatando a noção de Unidade que nos leva a “vivenciar a Paz em nós, a Paz na sociedade, a Paz com a natureza”, (Viana e Oliveira, 2011,71).

Esta vivência trás para nossa percepção a verdade de quem somos – um Ser em Unidade – o que nos leva a ter uma condição de liberdade e fraternidade, porque reconhecemos esta mesma essência nos outros seres humanos. Tomamos consciência de uma potencialidade inscrita em nosso ser que se manifesta no afeto, na emoção, na compaixão, na gratidão que nos faz reconhecer Em Nós o Outro.

Este despertar nos possibilita viver a Reverência pela Vida, exercitando a Regra de Ouro de Fazer ao Outro o que desejamos para Nós Mesmos. E assim, descobrindo a verdade e a beleza de exercer o Amor ao Próximo.

Todas as tradições espirituais nos levam a exercer a nossa espiritualidade que no dizer de Dalai Lama está relacionada “com aquelas qualidades do espírito humano – tais como amor e compaixão, paciência e tolerância, capacidade de perdoar, contentamento, noção de responsabilidade, noção de harmonia – que trazem felicidade tanto para a própria pessoa quanto para os outros” (*In* Boff, 2006, 15).

Todas essas qualidades e valores são inatos ao ser humano, possíveis de serem desenvolvidos e exercidos na sua vida em sociedade, trazendo a realização do bem comum, independente da pessoa estar ligada a uma religião ou não.

Na abordagem contemporânea dos Direitos Humanos, Gandhi reafirma a necessidade de cada um de nós assumir a Responsabilidade para com o Outro de modo que o Direito de Todos possa se consolidar numa sociedade justa e pacífica.

Esta regra de conduta aponta a necessidade de cada um de nós assumir a Responsabilidade para com o Outro, de modo que o Direito de Todos se consolide de forma harmoniosa e justa.

Isso exige uma consciência de Ser o Sujeito da sua própria história, responsável pelo pensar, sentir e agir, assumindo responsabilidades pela sua presença no mundo. Isto se faz numa educação para SER. Mas, nossa "sociedade do espetáculo e do consumo" educa o ser humano para TER, reduzindo sua capacidade de pensamento crítico, desprezando a conduta Ética, os princípios e valores que obscurecem a capacidade de Si reconhecer no Outro - o que torna o Ser Humano um alienado na Vida social, onde não se vê como agente de transformação.

Uma situação que pode e deve ser revertida pela educação e tradições espirituais ao despertar a dignidade de todos os seres humanos, como proclamado na Declaração Universal dos Direitos Humanos.

Educação e tradições espirituais são instâncias privilegiadas para despertar o potencial que nos faz Humanos e possibilita a Vida em plenitude para todos, levando a constituição de uma plena Cidadania Planetária, voltada para a convivência amorosa com o Próximo e com respeito e cuidado com a Mãe Terra.

TRANSDISCIPLINARIDADE: A ABORDAGEM QUE POSSIBILITA A UNIDADE

O que nos permite integrar as diferentes formas do conhecimento para estabelecer as conexões entre intuição, pensamento, sentimento, sensação, razão e emoção? A abordagem transdisciplinar surge do paradigma quântico para alicerçar um referencial teórico-metodológico para a unidade que se manifesta em todas as dimensões da realidade que se mostram complexas e integradas em todos os níveis da experiência humana.

A abordagem transdisciplinar esta transdisciplinaridade integra todo o campo do saber – filosofia, artes, tradições espirituais e ciências, tecendo uma visão de inteireza que une todas as dimensões do que somos, através de seus pilares: a complexidade, os diferentes níveis de realidade e a lógica do terceiro incluído.

Esta abordagem trás uma base para a educação de um novo ser humano que pode constatar sua individualidade única que o faz presentes no mundo material, ao mesmo tempo em que reconhece a condição de Ser UM com o Universo. E, assim permite uma atuação em todas as instâncias do despertar do potencial humano para o reconhecimento da inteireza enquanto Ser único, espiritual, social e natural, que possibilita “o nascimento de um Ser Integral em que ciência e consciência não se separam, em que Ocidente e Oriente se complementam e se encontram, e em que a efetividade e afetividade se entrelaçam, forjando uma nova e renovada humanidade” (Liimaa, 2011,70).

Murillo Nunes de Azevedo em seu livro O Alvorecer da Vida Espiritual (1996,16) traz uma citação do Mundaka Upanishad que está nos Vedas, o texto sagrado do Hinduísmo:

O Ser está em todas as partes. Brilhando a partir de todos os seres.

Mais vasto do que o mais vasto, mais sutil que o mais sutil,

é inalcançável.

Todavia está mais perto que a respiração, ou do que as batidas do nosso coração.

O olho não pode vê-Lo, nem o ouvido escutá-Lo, nem a língua pronuncia-Lo.

Somente na profunda absorção pode a mente crescer pura e silenciosa e se fundir com a verdade informe.

Tão logo o encontrares, estarás livre pois a ti mesmo encontraste.

Solucionaste o grande enigma e o teu coração estará para sempre em Paz.

Totalmente, Entraste no *Todo*. E o teu ser pessoal retorna para a sua radiante, íntima e imortal fonte!

Esta visão de inteireza, totalidade, de tudo que é está no pensamento de Gandhi, quando este afirma que “Deus É o que É e somente ele É”. E enfatiza que Deus é Vida, Verdade e Amor. Fischer (1984, 158).

As ações de Gandhi se sustentavam nestes princípios, manifestando o respeito e cuidado pela natureza para garantir a vida para todos; o seu compromisso com a verdade; e seu amor ao próximo, sem exceção, nem mesmo daquele que cometia a violência contra o povo indiano. Sua vida deixa um legado que transforma outros líderes como Martin Luther King e Mandela

Também para Einstein, a vida se coloca como algo sagrado. Ao falar sobre a concepção judaica do mundo, coloca como fundamento desta tradição: “o direito à vida para todas as criaturas (...) a vida é sagrada, representa o supremo valor a que se ligam todos os outros valores. A sacralização da vida supraindividual incita a respeitar tudo quanto é espiritual – aspecto particularmente significativo da tradição judaica”. (Einstein, 2011, 111).

Esta visão de unidade ressaltada pelas diversas tradições espirituais, pela física quântica e por várias correntes filosóficas, de acordo com Nicolescu (1999, 84), possibilita o nascimento de uma humanidade renovada que dá origem a um novo ser *sui transcendentalis* (o que transcende a si mesmo). “Ele não é um Ser novo, mas um Ser que nasce de novo. Este novo nascimento é uma potencialidade inscrita em nosso Ser”.

(IN) CONCLUSÃO: O SER QUE SOMOS DEFINE O MUNDO

Quando Tradições Espirituais se entrelaçam com a Educação, pode ocorrer a manifestação do Ser em sua inteireza multidimensional, desenvolvendo todo potencial de valores que nos torna humanos. Ou nas palavras de Pierre Clastres no prefácio do livro de Kaká Werá Jacupé “Todas as vezes que dissemos adeus”. Os verdadeiros humanos são eleitos dos deuses, porque “se afirmam depositários absolutos do humano” marcados pelo sinal divino. Clastres enfatiza que “poucos povos testemunham uma religiosidade tão intensamente, vínculos tão profundos aos cultos tradicionais, vontade tão férrea de manter em segredo a parte sagrada de seu ser”.

É quando o Ser se reencontra com seu Ser interior que ocorre a experiência de viver a essência dos valores humanos, amando sem egoísmo, compreendendo e compartilhando, vivendo em permanente processo de construção. “Este Ser AMA. Ama a vida em todas as suas manifestações. Nutre-se da verdade e da retidão. Busca a paz como manifestação autêntica do Ser Humano. Condena a violência e privilegia atitudes, gestos, palavras e pensamentos que conduzem a não violência. Afronta com valentia e decisão o reencontro com a dimensão positiva do Ser, construindo a partir daí um novo paradigma para a humanidade”. (Puebla, 1997, 21).

Ao vivenciarmos esta nova experiência de Ser e Estar no mundo em Unidade, podemos gerar um mundo sustentável, onde a solidariedade seja a base das relações sociais, garantindo justiça social, exuberância da natureza, ética nas ações, tendo sempre como princípio e finalidade a Reverência pela Vida.

REFERÊNCIAS

- AZEVEDO, M. N. **O Alvorecer da Vida Espiritual**. Brasília: Teosófica, 1996.
- ADORNO, T. **Educação após Auschwitz**. In: Educação e emancipação. São Paulo: Paz e Terra, 1995.
- BOFF, L. **Espiritualidade, um caminho de transformação**. Rio de Janeiro: Sextante, 2006.
- EINSTEIN, A. **Como vejo o mundo**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.
- FISCHER, L. **Gandhi**. São Paulo: Círculo do livro, 1984.
- LIIMAA, W. **Princípios Quânticos no Cotidiano**. São Paulo: Aleph, 2011.
- LOVELOCK, J. **Gaia: A new look at life on Earth**. Londres e Nova York: Oxford University Press, 1979.
- MATURANA, H. R.; VARELA, F. J. **A árvore do conhecimento**. São Paulo: Palas Athena, 2005.
- MCDONALD, K. **Como meditar**. São Paulo: Pensamento, 1997.
- NICOLESCU, B. **O manifesto da transdisciplinaridade**. São Paulo: Triom, 1999.
- ONU/UNESCO. Carta da Terra, 1996.
- PUEBLA, E. **Educar com o coração**. São Paulo: Fundação Peirópolis, 1997.
- VIANA, R. M; OLIVEIRA, S. F. **Amar e Cuidar: A reverência pela Vida na Educação Ambiental**. Goiânia: Kelps, 2011.

RELIGIÃO, EDUCAÇÃO E ECONOMIA EM MAX WEBER.

Juarez Lopes de Carvalho Filho (juarez.lopes@gmail.com)

Resumo

Esse trabalho propõe verificar a relação entre a religião, a educação e a economia na obra de Max Weber. Apesar de não ter escrito uma sociologia da educação propriamente dita, é possível verificar em escritos como *Confucionismo* e *Taoísmo* um esboço de tipos ideais da educação encontrados em qualquer sistema de formação, que Weber articulava aos tipos de dominação legítima (racional-legal, tradicional, carismática), seja política seja religiosa. Cada tipo de educação desenvolve nos alunos uma cultura, uma conduta de vida, ou as qualidades que convêm a um tipo de dominação político-religiosa. Ele difere a educação confucianista – com sua cultura literária e seu sistema de avaliação, fundados numa racionalidade da ordem – da educação grega antiga e da educação protestante. No entanto, esses elementos dos tipos ideais de educação articulados a uma cultura religiosa exercem um papel importante na formação de sistemas econômicos, notadamente de uma cultura capitalista. Como Weber demonstrou na *Ética Protestante e o espírito do capitalismo*, existe uma real adaptação, de uma educação religiosa (ascética) ao capitalismo e à sua cultura.

INTRODUÇÃO

Este trabalho propõe uma reflexão sobre a relação entre a religião, a educação e a economia na obra de Max Weber. Assim, nos situamos ao mesmo tempo, no campo de uma sociologia das religiões, da sociologia da educação e da sociologia econômica. É muito comum falar de uma sociologia das religiões e de uma sociologia econômica, desenvolvidas por esse autor. O mesmo não se pode dizer de uma sociologia da educação, talvez por dois motivos: Weber não escreveu obra específica sobre a educação, como foi o caso de Émile Durkheim ou de outros autores da sociologia da educação contemporânea; pelo fato de o texto *Confucionismo e taoísmo*, no qual Weber esboça uma tipologia da educação, tenha ficado muito tempo desvinculado do projeto intelectual e científico de Weber. Weber relacionava aos tipos de educação aos tipos de dominação legítima (racional-legal, tradicional, carismática), seja política seja religiosa, sem deduzir os primeiros dos segundos. Ele difere a educação confucianista – com sua cultura literária e seu sistema de avaliação, fundados numa racionalidade da ordem.

Nosso propósito é demonstrar na teoria de Weber, como uma religião adquire uma posição de orientação de conduta de vida das camadas sociais socialmente dominantes antes de se tornar um fator de afeiçoamento de uma sociedade. No exemplo do estudo da cultura chinesa tradicional, Weber explica que os determinantes de sua conduta de vida, seu estilo de vida, se impuseram para além de seu próprio círculo até impregnar na sociedade inteira (GROSSEIN, 2000, p. XVIII).

Apresenta-se, inicialmente, elementos constitutivos do projeto de uma sociologia das religiões de Weber, sem conteste, uma das maiores preocupações do sociólogo alemão. Em seguida, a compreensão de Weber da ética econômica das religiões mundiais. A relação entre ética econômica das religiões mundiais e a gênese de uma cultura capitalista amplia os horizontes das argumentações de Weber, numa série de comparações a fim de definir a singularidade do capitalismo moderno e do Ocidente. Enquanto a *Ética Protestante* busca as origens do “espírito” do capitalismo no protestantismo ascético (apena um elemento causal), a explicação weberiana a partir da ética das religiões se funda em elementos multicausais. Por último, a tipologia

sociológica da educação esboçada em *Confucionismo e taoísmo*, é colocada em correspondência com os modos de dominação: cada tipo de educação desenvolve nos alunos a cultura, a conduta de vida, as qualidades que convém a cada tipo de dominação político-religiosa. O projeto de Weber parece ser o mesmo, buscar, pelo viés de uma sociologia histórica e comparada das religiões mundiais, a singularidade da civilização ocidental dominada pelo processo de racionalização crescente.

1 PROJETO DE SOCIOLOGIA DA RELIGIÃO EM MAX WEBER

A partir das relações entre o protestantismo e o capitalismo, Weber amplia o problema de uma sociologia comparada das religiões, em uma histórica comparativa do capitalismo. Deste último, encontramos elementos essenciais nos estudos de sociologia da religião. Esses estudos são a continuidade direta do estudo consagrado ao protestantismo. Ou seja, a *Ética econômica das religiões mundiais* e a *Ética protestante e o espírito do capitalismo* formam um conjunto coerente, que atualizando os “processos de racionalização religiosa em longo prazo”, fornece a chave do desenvolvimento específico da cultura ocidental: o protestantismo constituiria o desfecho do processo de “desencantamento do mundo” inaugurado pelo judaísmo (PASSERON, 1996, p. 78).

A curiosidade histórica de Weber se estendeu a todas as épocas. Ele analisou tanto a ação dos fatores políticos e sociais como dos fatores religiosos. Tendo estes, um lugar privilegiado nos dispositivos teóricos do projeto de uma sociologia histórica e comparativa de Weber. De 1911 a 1914, ele se dedica aos esboços de uma sociologia da religião consagrados sobre a ética econômica das religiões universais. A partir de 1916, ele publica-os nos *Archiv für sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, temendo que suas reflexões não sejam retomadas após a guerra. Os artigos deveriam aparecer simultaneamente com *Wirtschaft und gesellschaft contido no Grundriss der Sozialökonomik*. Eles eram destinados a explicar e completar a parte consagrada à sociologia da religião. Logo da publicação dessa versão, ainda imperfeita, Weber acrescenta uma *Introdução* que ele redige em 1915 e na qual ele empreende uma espécie de primeiro resumo provisório dos principais resultados; no mesmo ano ele redige “*Considerações intermediárias*”. Em 1920, antes de morrer, Weber reúne os estudos de sociologia da religião, em três volumes, intitulado “*Coletânea de estudos de sociologia as religiões*”. Para a reedição Weber rever *A Ética protestante e Confucionismo e taoísmo* e insere um *Prefácio*. Ele fala em termos de uma *mise en œuvre* do método aplicado em *Ética protestante* e na *Coletânea de estudos de sociologia das religiões*, a análise insiste sobre os efeitos que a religião enquanto sistema de regulamentação da vida, exercendo sobre a conduta de vida cotidiana das massas.

No início de seus estudos sobre a sociologia da religião, Weber insiste sobre a originalidade dos produtos culturais da idade capitalista; existe nele a ideia que esses produtos culturais sejam ligados a uma época e a uma estrutura de certo tipo de sociedade. Weber pretende englobar numa visão de conjunto as relações das principais religiões com a economia e a estratificação social de seu universo social.

2 RELIGIÃO E ÉTICA ECONÔMICA

No texto “*Introdução*”, Weber define o projeto de pesquisa e os conceitos que lhe servirão a elaborar seu estudo sobre a “ética econômica das religiões universais”. Ele formula, também, alguns de seus resultados provisórios. Por “religiões universais”, ele entende as cinco religiões e sistemas de regras de vida condicionadas pela religião que conseguiram reagrupar em torno de uma ideia religiosa ou de uma moral religiosa uma massa de fiéis: o confucionismo, o hinduísmo, o budismo, o cristianismo e o islamismo. Weber acrescenta o judaísmo, por conter “as condições históricas preliminares decisivas para o entendimento do cristianismo e do islamismo e pela sua significação histórica e autônoma para a evolução da moderna ética econômica do Ocidente”, ainda que o povo judeu tenha sempre constituído uma minoridade, geralmente um povo de parias. Para o cristianismo ele remete aos seus trabalhos sobre a ética protestante.

Convém sublinhar que Weber, entende por “ética econômica” não a “teoria moral dos tratados das teologias, que pode servir somente de instrumento de conhecimento, mas as incitações práticas à ação enraizadas nas articulações psicológicas e pragmáticas das religiões” (WEBER, 1996, p. 332). Dito de outra maneira, não se trata de expor a teologia moral dessas religiões, mas de compreender os encadeamentos psicológicos e pragmáticos que exerceram um papel importante nas motivações praticas das atividades em geral e na economia, em particular.

Para compreender a ética econômica assim entendida, Weber examina a determinação religiosa do modo de vida das camadas sociais, cujos estilos de vida foram pelo menos predominantemente decisivos para certas religiões (Ibid., 333). No entanto ele afirma que a “a ética econômica” não é uma simples “função” de uma forma de organização econômica; e a recíproca também não é verdadeira, ou seja, a ética econômica não marca sem ambiguidade a forma de organização econômica. Assim o que Weber deixa entender é que os fatores que determinam a conduta de vida é um elemento entre tantos da ética econômica. Em contrapartida ele afirma que

o modo de vida determinado religiosamente é, em si, profundamente influenciado pelos fatores econômicos e políticos que operam dentro de determinados limites geográficos, políticos, sociais e nacionais. Iriamos perder-nos nessas discussões se tentássemos demonstrar essas dependências em toda a singularidade. Só podemos no caso, tentar retirar os elementos diretivos na conduta de vida das camadas sociais que influenciaram mais fortemente a ética pratica de suas respectivas religiões. Esses elementos marcaram os aspectos mais característicos da ética prática, as características que distinguem uma ética das outras; e, ao mesmo tempo, foram importantes para a respectiva ética econômica. (WEBER, 1996, p. 333).

Assim, na “*Introdução*”, Weber declina as condutas de vida das grandes religiões do mundo: no confucionismo a ética de uma camada de prebendários letrados seculares e mandarins; aquele que não pertence a essa camada culta não conta. A ética do corpo dessa camada determinou a conduta de vida chinesa; o hinduísmo era esposado por aquela de uma casta hereditária de letrados cultos que, além de qualquer cargo oficial, exerceram uma espécie de culto ritualista das almas para indivíduos e comunidade. Essa ética religiosa desta camada, segundo Weber, determinou o modo de

vida chinês, muito além da própria camada. O budismo se propagou através dos monges mendicantes e itinerantes, estritamente contemplativos e recusando o mundo. Os brâmanes, educados no Veda formavam, como portadores da tradição, o estamento religioso plenamente aceito. O budismo foi propagado pelos monges mendicantes e itinerantes, rigorosamente contemplativos, que rejeitando o mundo, migravam. O Islamismo foi, desde suas origens, a religião de guerreiros que queriam conquistar o mundo, uma ordem cavaleiresca de cruzados disciplinados; no judaísmo, após o Exílio, foi a religião de um “povo pária” cívico, e na Idade Média, a religião de intelectuais treinados na literatura e ritual, característica particular do judaísmo. Essa camada representava uma *intelligentsia* de “pequenos burgueses” racionalistas. O cristianismo, finalmente começou sua carreira como doutrina de pobres artesãos jornaleiros itinerantes, mas em todos os períodos de sua formação foi sempre uma religião particularmente urbana e essencialmente burguesa.

Após essa descrição, que não chega a ser uma “tipologia” sistemática da religião”, Weber se preocupa em levar em conta as lógicas intrínsecas das diversas esferas de atividades: econômicas, políticas, religiosa, estética, e de se respeitar sua coerência interna de um ponto de vista ideal-típico. É nesse sentido que devemos ler suas considerações sobre as relações da religião com as esferas econômicas, artísticas, eróticas e científicas. Assim, como observa Giddens (2011, p. 233)

a relação entre o conteúdo das crenças religiosas e as formas das atividades econômicas características de uma dada ordem social são muitas vezes indiretas, sofrendo a influencia de outras instituições existentes no seio dessa mesma ordem.

De todo modo, é justo afirmar que o ponto de partida dos estudos weberianos de sociologia das religiões é fundado na seguinte questão: em que medida as concepções religiosas influenciaram o comportamento econômico das diversas sociedades? Weber quis demonstrar que as condutas dos homens das diversas sociedades não são inteligíveis senão no quadro da concepção geral que esses homens representaram suas existências; os dogmas religiosos e sua interpretação são partes constitutivas de sua visão do mundo. É preciso entender que os homens para compreender o comportamento dos indivíduos, seus grupos sociais e, notadamente, suas atividades econômicas. Por conseguinte Weber quis provar que as concepções religiosas revelam, efetivamente, determinadas condutas econômicas, uma das causas de transformações econômicas das sociedades (ARON, 1983, p. 530).

No “*Prefácio*” que Weber coloca na abertura da “*Coletânea de estudos de sociologia das religiões*” (1920-1921)²⁷⁸ ele precisa desde o início, uma das questões fundamentais de sua obra:

qual encadeamento de circunstancias levou a que o Ocidente precisamente, e apenas ele, tenha visto aparecer sobre seu solo fenômenos culturais que se inscreveram em uma direção de desenvolvimento, que revestiu – pelo menos gostamos de assim pensar – uma significação e uma validade universais (WEBER, 1996, p. 489).

²⁷⁸ Trata-se de estudos sobre a ética protestante (Ética protestante e o espírito do capitalismo; e As Seitas protestantes e o espírito do capitalismo).

É no processo sistemático de racionalização da conduta que Weber identifica a especificidade ocidental, e isso em diferentes domínios: a economia, as ciências, direito, a arte, a arquitetura, o Estado. Essa noção de racionalidade, que recobre ao mesmo tempo a progressão de uma eficácia (utilizar sistematicamente meio adaptados para obter um fim), uma progressão da coerência lógica dos discursos (racionalidade dos meios intelectuais ou da ciência), uma progressão da racionalidade ética (redação dos mandamentos divinos do judaísmo antigo) que acompanha ao processo de desmagificação do mundo, Weber aplicou, em primeiro lugar à economia. Assim, ele postulava que se existe diferentes formas de capitalismo, é apenas no Ocidente que ele deu o surgimento a um tipo de homem especializado, tendo uma formação específica: empreendedor burguês, definido por certa relação com o trabalho e pela racionalidade de sua atividade econômica (WEBER, 1996, p. 492).

Isso posto Weber reconhece que o ponto mais difícil a apreender é: como certos conteúdos de crença religiosa e condicionado à gênese de uma “mentalidade econômica”, o seja, um *ethos* de uma forma de economia, tomando como exemplo as grandes religiões do *ethos* econômico moderno em relação com a ética da racional do protestantismo ascético” (WEBER, 1996, p. 504). Ele se ocupa apenas, segundo ele, de uma variante da relação causal. Os estudos sobre a *Ética econômica das religiões mundiais*, percorrendo as relações de civilização as mais importantes com a economia e a estrutura social tentam seguir as duas causalidades o mais longe possível, numa perspectiva histórica, a fim de encontrar os pontos de comparação com o desenvolvimento do ocidental.

Nas “*Considerações intermediárias*” que abre a coletânea de estudos de sociologia das religiões Weber desenvolve uma “teoria dos graus e orientações da rejeição do mundo”. Utilizando o procedimento ideal-tipo (um instrumento de orientação), ele se esforça de esclarecer a interrogação “sobre aquilo que motivou o nascimento e o desenvolvimento das éticas religiosas da rejeição do mundo e sobre as direções que elas tomaram; e, por conseguinte, sobre o “sentido” possível dessa negação” (WEBER, 1996, p. 411). Construindo adequadamente os tipos racionais, ele esperava dar uma “contribuição à tipologia e à sociologia do racionalismo”. Como ele mesmo afirma:

O racional, entendido no sentido de uma coerência lógica ou teleológica de uma tomada de posição teórico-intelectual ou ético-prático, exerce realmente uma poder sobre os homens por mais limitado e instável que esse poder seja e tenha sido frente a outras forças da vida histórica (WEBER, 1996, p. 412).

Para Weber, as interpretações religiosas que foram criadas pelos intelectuais tendo com alvo a racionalidade, foram fortemente submetidas ao imperativo da coerência (Ibid., p. 412).

Nesse texto, Weber se dedica também, a esclarecer a noção de “ascese” e de “mística” que lhe permitem desenvolver uma tipologia da “rejeição ao mundo”. Ele distingue, assim, uma ascese aplicada (ascese intramundana) ao mundo e uma ascese fugitiva ao mundo. Ou seja, uma mística orientada para o mundo e uma mística fugaz ao mundo (Ibid., p. 414).

Após esta descrição Weber expõe o problema da tensão entre a religião e as outras atividades, que segundo afirma Julien Freund (2000, p. 132), o ocupou mais do que qualquer outro problema. As relações de tensão opõem: a religião e o mundo; a religião e a esfera econômica, a religião e o sistema político; a religião e a sexualidade; e a religião e o império do conhecimento intelectual. Para o propósito deste artigo, nos referimos aqui especificamente à tensão com a economia e o domínio do conhecimento.

As tensões com a economia, a segunda tensão apresentada no texto, tomaram diversas formas: oposição aos juros e à usura, defesa da esmola e da vida reduzida às necessidades estritas, hostilidade do comércio que não poderia agradar a Deus (WEBER, 1996, p. 422-423). Segundo Weber,

Toda operação primitiva de influência sobre os espíritos e sobre as divindades, que elas fossem mágicas ou mistagógicas tiveram interesses especiais. Lutaram pela riqueza, bem como pela vida, saúde, honra, descendência e, possivelmente, melhorias do destino no outro mundo (WEBER, 1996, p. 420).

Weber declina alguns exemplos: foi o caso das religiões fenícias e védicas, da religião popular chinesa, do judaísmo e do islamismo antigos. Tal promessa foi também ofertada aos leigos hindu e budista. Em contrapartida, as religiões sublimadas da salvação tiveram relações cada vez mais tensas com a economia racionalizada (WEBER, 1996, p. 421).

Como se ver, a rejeição da atividade econômica é marcada de uma parte pela religião institucional, pelo fato de que toda organização institucional necessita de meios materiais e econômicos, o que pode influenciar por sua vez a religiosidade. Dito de outra forma, os conflitos da ética religiosa da fraternidade com a economia impessoal não impede, como Weber afirmava,

o paradoxo de toda ascese racional, ou seja, que ela própria cria a riqueza que ela rejeitava, estendeu a mesma armadilha para os monges de todos os tempos. Em todo lugar, templos e claustros se tornaram eles próprios, por sua vez, lugares de economia racional por excelência (WEBER, 1996, p.422).

E a economia monacal, atesta Weber, é uma economia racional por excelência. Como o ascetismo recai sempre na contradição que faz com que seu caráter racional o leve à acumulação das riquezas, Weber explica que a piedade calvinista puritana valorizou religiosamente a atividade econômica e o sucesso material, contribuindo desse modo, defendendo-se a si mesma, para o desenvolvimento de uma lógica econômica que iria dissolver as motivações religiosas que haviam contribuído para fazê-lo surgir.

A outra orientação de rejeição do mundo nas diversas esferas que nos interessa aqui para o nosso propósito (a última, da análise weberiana), é o domínio do conhecimento reflexivo. É com o intelecto que a religião entra em maior tensão. Aí também se pode constatar que em certos períodos da História os padres foram os agentes e mesmo os criadores da cultura, quer por constituírem o elemento capaz de ler e escrever, de que precisavam os chefes políticos, quer por deterem uma espécie de monopólio pedagógico. Observa Weber, que quanto mais uma religião abandona seus aspectos mágicos e místicos para se tornar uma “doutrina”, mais se desenvolve sob a

forma de um conhecimento teológico ou apologético. Entretanto por sua vez, uma religião acomodada a um tipo de conhecimento especulativo puramente metafísico, não é raro que ela considere a pesquisa empírica, notadamente com base nas ciências da natureza, como sendo mais compatível com seus interesses que a filosofia. Ou seja, a religião podia conciliar-se com a metafísica; mas dificilmente pode encontrar um ponto de entendimento com as disciplinas que desencantam o mundo, não somente porque estas se desinteressam em geral do problema da significação, mas porque elas dão origem a uma técnica puramente mecânica e a uma consciência racional dos problemas, de sorte que a religião se vê cada vez mais relegada entre as forças irracionais ou antirracionais, que exigem o “sacrifício do intelecto”. As religiões tentaram encontrar o ponto de encontro, afirmando que o conhecimento que lhe é próprio se situa numa outra esfera que o conhecimento puramente científico e que se baseiam muito mais na intuição ou na iluminação carismática do que no raciocínio. Isso não impede que o problema da teodiceia (que muito preocupou Weber e do qual ele trata no final do texto) se apresente sob nova roupagem com o desenvolvimento da cultura no sentido de um progresso e de um aperfeiçoamento da Humanidade (WEBER, 1996, p. 448).

3 A RELIGIÃO E OS TIPOS SOCIOLÓGICOS DA EDUCAÇÃO

Os trabalhos no campo da sociologia da educação em Max Weber são ainda muito restritos²⁷⁹. Primeiro, talvez, pelo fato do próprio autor não ter escrito um texto especificamente sobre a educação, assim como o fez Durkheim na França. Segundo, porque, um dos textos em que ele define de maneira breve mas pertinente os grandes tipos de educação, *Confucionismo e o taoísmo*, além de mal conhecido, geralmente é desvinculado do projeto intelectual de Weber, e, com capítulos separados, como já mencionado²⁸⁰.

Embora não se possa deduzir dos tipos de dominação legítima os tipos de educação, não foi isso que fez Weber; nem pretender que seu propósito fosse estabelecer uma “tipologia sociológica dos objetivos e dos meios pedagógicos”, coisa que ele mesmo se preocupou em ressaltar (WEBER, 2000, p. 177), sua definição da

²⁷⁹ Os trabalhos que aparece nesse sentido são de cunho exegético que tentam garimpar nas obras do autor as passagens e a articulação com os grandes temas presentes na sua obra. De toda forma, é importante, para compreender as referências de Weber sobre a educação, situa esse sujeito no conjunto do seu projeto, a saber, o de uma sociologia histórica e comparada das religiões do mundo e as éticas protestantes e o espírito de capitalismo. Podemos citar o trabalho de Guy Vincent, *Les types sociologiques d'éducation selon Max Weber*, Revue Française de Pédagogie, 168 (juillet-septembre, 2009); de Nildo Viana, *Tipos de educação e a educação burocrática em Max Weber*. É importante lembrar que, na *Reproduction: éléments pour une théorie du système d'enseignement*, Pierre Bourdieu e Jean-Claude Passeron, em 1970, já se referem às análises weberianas da cultura chinesa, em particular à cultura de letrados, especificamente ao estudo sobre o *Confucionismo e o Taoísmo*, texto no qual Weber expõe os tipos de educação. Em *La Reproduction*, Bourdieu e Passeron se interessam à sociologia da religião de Weber a fim de construir sua teoria geral dos campos como “estrutura da relação objetiva”, estabelecendo uma homologia “estruturais e funcionais”.

²⁸⁰ Exemplo do texto “Os letrados chineses”, que figura no capítulo XVI da coletânea de texto de Max Weber, publicado no Brasil como *Ensaio de Sociologia*. Essa coletânea foi inicialmente originalmente publicada em inglês e tem a organização e introdução de H.H. Gerth e C. Wright Mills.

educação e seus tipos nos ajudam a compreender a teoria da educação esboçada por ele. Nosso propósito aqui, é situar a reflexão de Weber sobre a educação ao seu projeto de elaboração de uma sociologia histórica e comparativa das religiões.

O estudo de Weber sobre o *Confucionismo e o taoísmo* faz parte dos três grandes estudos comparativos de sociologia das religiões que ele publicou a partir de 1915 sob o título geral de *Ética econômica das religiões mundiais*. Os quatro primeiros capítulos de *Confucionismo e Taoísmo* são dedicados às bases sociológicas da China: “a cidade, o príncipe e deus”; “Estado feudal e estado prebendário”; “Administração e regime agrário”; “Auto-administração, direito e ausência de relações capitalista”. O quinto capítulo “*corps de lettrés*”²⁸¹, apresenta a longa formação de um sistema de exames, a caráter literário, que dão unicamente acesso ao corpo dos mandarins, ou seja, à classe dos funcionários civis. Como Weber mesmo destaca:

Na China, depois de mais de vinte séculos, a posição social foi determinada pela qualificação às funções oficiais mais do que pela posse; uma qualificação que foi estabelecida através de uma formação (*Bildung*) e, em particular, sancionada pelos exames. A China foi o país que fez da formação literária o critério de estima social, de maneira mais exclusiva do que a Europa na época humanista ou do que, em último lugar, a Alemanha (WEBER, 2000, p. 161).

Assim, na China, a classe de letrados sempre foi “a classe dominante”. O imperador se dirige a eles como “Senhores”. Sua formação é laica, diferentemente do que se passou na Índia (Ibid., p. 162).

Como relembra Guy Vincent (2009), foi para precisar o que é esse sistema de formação levando em conta seu método de construção de tipos ideais, que Weber julga indispensável uma tipologia da educação (Weber, 2000, p. 177).

Weber define e caracteriza os tipos de educação da seguinte forma:

No domínio dos objetivos da educação dois polos extremos historicamente foram os seguintes: de um lado, o despertar de um carisma (quer se trate de qualidades heroicas ou de dons mágicos); de outro, a transmissão de uma instrução especializada. O primeiro corresponde à estrutura carismática, o segundo à estrutura burocrático-racional (moderna) de dominação. Os dois não estão sem conexão ou transição entre si. O herói guerreiro ou o magico havia igualmente necessidade de uma instrução especializada. (...) Entre esses contrários radicais, encontramos os tipos de educação que querem *cultivar* nos alunos um tipo determinado de *conduta de vida*, que ela seja laica ou clerical. Em todos os casos, uma conduta de vida corresponde a um estatuto (*ständisch*) (WEBER, 2000, p. 177).

²⁸¹ Em português o intitulado desse capítulo é traduzido por “Letrados chineses”. Conservamos aqui a expressão “*corps de lettrés*”, da tradução científica francesa de *Confucionismo e taoísmo* de Catherine Colliot-Thélène em colaboração com Jean-Pierre Grossein, por indicar a constituição de um grupo social, marcado pelo “espírito” do corpo, uma disposição, uma conduta de vida, um *habitus*, um ethos. Palavras evocadas que perpassam a obra de Weber, no que concerne a educação religiosa e a cultura capitalista.

Apesar de sermos tentados a aplicar essa tipologia aos tipos “puros” de dominação legítima, não foi o que fez Weber. G. Vincent argumenta que, na “Introdução” quando Weber (1996) retoma o que havia esboçado em *Economia e Sociedade* e define a dominação (autoridade) carismática, a dominação (autoridade) tradicional, e enfim, a dominação racional-legal, ele indica, a cada vez, exemplo de relação de dominação legítima: o profeta, o chefe de guerra para o primeiro; o pai de família, o marido, o príncipe e seus ministros para o segundo; o agente de um agrupamento burocrático e o cidadão para o terceiro. No entanto, não encontramos o mestre (professor) e o aluno. Nesse sentido, quando Weber se refere à educação, esse problema está sempre ligado às suas análises sobre os agrupamentos de poder político ou hierocrático ou de um sistema econômico (VINCENT, 2009, p. 77). Essa consideração serve para evitarmos o atalho apressado da relação e democracia e abstração da educação, da autoridade e do poder pedagógico. Guy Vincent alerta para o fato de que a estrutura da tipologia de Weber elaborada de três termos (dois oposto e um intermediário) é histórica, apesar de ser geral. Ou seja, ela engloba todos os sistemas de educação que se pode observar na histórica, o que é confirmada nos inúmeros exemplos declinados por Weber em *Confucionismo e taoísmo*. Em mais, a tipologia da educação é dita sociológica, na medida em que recobrando os diferentes aspectos da atividade social (política, econômica etc.) ela é colocada em relação com os modos de dominação (VINCENT, 2009, p. 77-78).

Para compreender em que consiste a relação entre a tipologia da educação e a tipologia da dominação legítima, a fim de que a segunda esclareça a primeira, é importante recuperar aqui a compreensão de Weber da dominação. Ele define a dominação como a “probabilidade de encontrar obediência a uma ordem de determinado conteúdo em determinadas pessoas”. A dominação é acompanhada de uma forma legítima, cuja função é normalizar o que está estabelecido. Essa legitimidade é, em efeito, uma crença social que valida o poder exercido pelo dominante. Weber distingue três tipos de dominação e de legitimidade: 1) a *dominação tradicional*, funda sua legitimidade, quer dizer, sua crença, no caráter sagrado da tradição. Por exemplo: o poder patriarcal no seio dos grupos domésticos, o poder dos senhores na sociedade feudal. 2) a *dominação carismática* procede de uma personalidade dotada de uma aura excepcional. O chefe carismático funda a crença no seu poder no caráter sagrado, na virtude heroica ou no valor exemplar de sua pessoa. 3) a *dominação racional-legal*, repousa sua crença na legalidade do direito abstrato e impessoal. O tipo mais exemplar desse tipo de dominação é a “dominação pela direção administrativo-burocrática”, cuja submissão é expressa num código (código civil), numa regra universal e funcional.

Para Weber o objetivo ou os objetivos de cada tipo de educação devem corresponder a partir dos elementos essenciais desses tipos de dominação. Mas, os tipos de educação são construídos de objetivos e de meios. O exame dos meios *mise en œuvre* em cada tipo de educação, permite Weber melhor caracterizar e detalhar a análise das escolas na China confucianista ou da escola alemã (VINCENT, 2009, p. 78). Em *Confucionismo e taoísmo* (p. 177-178), encontramos um termo chave, ou um conceito, para caracterizar o objetivo de cada tipo de educação: “despertar”, “educar”, “dar uma educação, uma cultura”. O exercício carismático do ascetismo mágico antigo e os julgamentos dos heróis que os feiticeiros e heróis guerreiros aplicavam aos rapazes tentava ajudar o noviço a adquirir uma “nova alma”, no sentido animista, e, portanto, a renascer. As tentativas de educação especializada visa *treinar* os alunos para que eles adquiram uma aptidão prática às atividades administrativas, quer ela seja no exercício da magistratura, da condução de um escritório, de um atelier, de um laboratório científico ou industrial ou, ainda, no exército disciplinado. Quanto à pedagogia do

cultivo (*Kultivationspädagogik*), busca *educar* um tipo de homem culto (*Kultur Mensch*), diferente segundo o ideal da cultura da camada dominante. Isso significa dizer: um homem que tenha uma conduta de vida interior e exterior determinada.

A China confucianista abandona a educação carismática em proveito da aquisição de uma qualificação. Esta consiste na posse de uma cultura literária aprofundada e do modo de pensamento que convém ao homem de qualidade, essa qualidade é mais específica que a conferida aos alunos, no Ocidente, a formação humanista. Da mesma forma que no Ocidente ela condiciona o acesso às funções dotadas de um poder de comando na administração civil e militar. Ela é controlada e monopolizada pelo poder político, mas ela confere ao mesmo tempo aos alunos a marca de seu pertencimento social ao corpo de “homens cultivados”. Isso dito, não havia na China o treinamento especializado e racional que veio a ser completada e, em parte, substituir essa qualificação cultural no Ocidente (WEBER, 2000, p. 178-179). Essa espécie de qualificação é adquirida na escola. O sistema de formação comporta três níveis, que por analogia podem ser chamados de primário, secundário e nível superior. A todos os níveis corresponde exames de redação, estilo e domínios das obras dos autores clássicos. Desde o nível médio são exigidas dissertações que demandam capacidade de análises filológica e erudita de um texto.

No nível superior, a maior parte dos sujeitos, se vinculam às questões do imperador que tratam da administração, mas não no mesmo sentido estrito da técnica como a nossa. Os textos objetos dos exames são textos clássicos. É bom lembrar que Confúcio é um letrado. A palavra chinesa que traduzimos por confucionismo significa “doutrina dos letrados”. Weber precisa que não existe, na China, uma “religião” autônoma, de racionalização de uma crença popular suscetível de constituir um poder autônomo. Não existe, por consequência, uma hierocracia suscetível de concorrer a burocracia. Os textos que estudam aqueles chamados de alunos não são textos sagrados. A filosofia de Confúcio é uma sabedoria cuja preocupação principal foi fazer reinar a ordem no Estado formando homens virtuosos. No capítulo que segue, sobre a “*orientação confucianista da vida*” (cap. VI), Weber acentua o caráter intramundano do confucionismo e a ausência de metafísica nessa doutrina. Essa doutrina intramundana se opõe às religiões da salvação para o “*au-delà du monde*”, mesmo quando se trata do puritanismo.

Weber sublinha ainda, as diferenças da compreensão da educação na Grécia antiga e no puritanismo. Com isso ele pretende demonstrar que o estudo dos textos antigos canonizados, a relação com os textos escritos como foi praticado na educação confucionista impedem de pensar por si mesmo. A razão, própria do confucionismo diz respeito a um racionalismo da ordem.

CONCLUSÃO

Os temas religião, educação (expressa também nas fórmulas “*habitus*”, “disposição”, “conduta de vida”) e economia, se encontram com muita frequência no conjunto da obra de Weber, no projeto de elaboração de uma sociologia comparada das religiões presente nos estudos históricos da ética econômica das religiões mundiais, que se apresenta como continuação do estudo consagrado à ética protestante. Como observa Colliot-Thélène (2006, p. 85-86) *habitus*, “espírito”, disposição, são empregados de modo idêntico; designam geralmente o substrato mental das condutas sociais, pelo qual é preciso entender a disposição a se comportar de maneira determinada. É Weber mesmo que explica que o termo “espírito” no “espírito do capitalismo” tem a mesma significação.

O objetivo é justificar um dos aspectos da relação causal, a saber, a maneira pelas quais certas crenças religiosas determinadas condicionam o *ethos* de uma forma econômica. Em relação a uma maior proporção de protestantes detentores de capitais, ele reconhece explicitamente que é por razões históricas junto às quais o pertencimento confessional aparece como causa primeira dos fenômenos econômicos, mas, até certo ponto, como sua consequência.

REFERÊNCIAS

ARON, Raymond. **Les étapes de la pensée sociologique**. Paris: Ed. Gallimard, 1998.

BOURDIEU, Pierre e PASSERON, Jean-Claude. **La reproduction: éléments pour une théorie du système d'enseignement**. Paris: Minuit, 1999.

CALLIOT-THÉLÈNE, Catherine. **La sociologie de Max Weber**. Paris: La Découverte, 2006.

FREUND, Julien. **Sociologia de Max Weber**. Rio de Janeiro: Florense, 2010.

GIDDENS, Anthony. **Capitalismo e moderna teoria social**. Lisboa: Editorial Presença, 2011.

GROSSEIN, Jean-Pierre. **Présentation** In WEBER, Max. Confucianisme et taoïsme. Gallimard: Paris, 2000.

PASSERON, Jean Claude. **Introduction** In WEBER, Max **Sociologie des religions**. Paris: Gallimard, 1996, p. 1-49.

WEBER, Max. **Confucianisme et taoïsme**. Paris: Ed. Gallimard, 2000.

WEBER, Max **Sociologie des religions**. Paris: Ed. Gallimard, 1996.

WEBER, Max. **L'Étique protestante et l'“esprit” du capitalisme: suivi d'autres essais**. Rio de Janeiro: Gallimard, 2003.

WEBER, Max. **Ensaio de sociologia**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1982.

WEBER, Max. **Économie e Société**. Vol. 1. Paris: Plon, 1995.

VIANA, Nildo. **Weber: tipos de educação e educação burocrática**. Guanicus. Ver. Faculdade de Educação e Ciências Humanas de Anicus. FECHA/FEA, Goais, 01. P.117-132, 2004.

VINCENT, Guy. **Les types sociologiques d'éducation**. Revue française de pédagogie (en ligne, 168) – Janvier-septembre, 2006.

PADRE JÚLIO MARIA E A APOLOGÉTICA DA IGREJA DO POVO: O IDEAL DE REPÚBLICA DEMOCRÁTICA NO FINAL DO SÉCULO XIX E A EDUCAÇÃO

Marco Aurélio Corrêa Martins (marcoareliocorrearmartins@gmail.com)

Resumo

A Igreja Católica viveu, no final do século XIX, um conflito com seu tempo. Combateu o liberalismo, o positivismo, o laicismo e o crescimento do socialismo. No Brasil, entre a “Questão Religiosa” e a Proclamação da República, houve um declínio de sua influência na política e na sociedade. A Pastoral Coletiva dos Bispos do Brasil de 1890 apontava uma reação católica. No entanto, como se pode perceber da Pastoral Coletiva de 1900, dez anos mais tarde, não houve uma reação coordenada dos bispos quanto ao proposto na pastoral anterior. De Minas Gerais, um padre, doutor em Direito, surgiu pregando a aproximação da Igreja ao povo, divulgando a *RerumNovarum* e outras encíclicas de Leão XIII, propondo uma ação pedagógica da Igreja junto ao povo em defesa da democracia republicana. Do ponto de vista teológico, padre Júlio Maria apontou o papel modelar do pobre na Igreja. Foi na experiência vivida na cidade de Juiz de Fora, recepcionadas as tradições católicas brasileiras, que tais expectativas se articularam nas conferências do sacerdote. Entre a modernidade e a tradição, ele conjugava ideais ultramontanos, democráticos e tradicionalistas em sua experiência e expectativa. As propostas de Júlio Maria apontavam para um horizonte novo, onde a união da Igreja ao povo, o papel pedagógico católico e a teologia do pobre como seu hierarca marcavam a possibilidade de um tempo novo para a mesma no Brasil e para a própria nação, sob o signo da democracia.

INTRODUÇÃO

O texto a seguir é um resumo comunicativo de minha tese de doutoramento junto ao Programa de Pós Graduação em Educação da Universidade Federal de Juiz de Fora – PPGE/UFJF, projeto parcialmente financiado pela CAPES por bolsa de doutoramento. Em linhas gerais procura conjugar o pensamento católico no final do século XIX na realidade brasileira daquele período estabelecido entre o início da república e os primeiros anos do século XX.

O padre Júlio Maria ordenou-se tardiamente, aos 40 anos, após ficar viúvo pela segunda vez. Era promotor de justiça no Estado de Minas Gerais tendo se doutorado em Direito na Faculdade de Direito de São Paulo ainda no período do Império. Exerceu essa função em Mar de Espanha e Rio Novo. Após breves estudos no Seminário de Mariana, foi ordenado por D. Silvério, à época, bispo auxiliar daquela diocese.

Ordenado, foi capelão de São Sebastião na Paróquia de Santo Antônio em Juiz de Fora até entrar para a ordem redentorista no início do século XX. O padre doutor adotou um estilo de prática oratória em voga na França onde o sermão da missa dava lugar a uma conferência após a mesma. O modelo utilizado por Júlio Maria, pela novidade no Brasil, logo se tornou célebre. De Juiz de Fora ele passa a conferenciar em quase todos os estados brasileiros. Algumas de suas conferências em São Paulo e no Rio de Janeiro se tornaram famosas e concorridas.

A tese procurou destacar dois pontos importantes da atuação intelectual do sacerdote, indicando suas relações e implicações educativas: a questão da pobreza e a questão da política. O referencial teórico foi inspirado na filosofia da história de Paul Ricoeur (2010) em *Tempo e narrativa*.

A IGREJA, O POVO E O POBRE

Meu primeiro contato com o Padre Júlio Maria de Moraes Carneiro, para essa tese, foi através da produção historiográfica que o cita ou a ele se refere. Ele foi visitado por vários historiadores da Igreja em diversos tempos, mas apenas três trabalhos monográficos tratam dele especificamente, sendo minha tese em Educação a quarta monografia sobre o sacerdote da qual tenho conhecimento. Há outros trabalhos como artigos e textos para congressos que se dedicam ao prelado.

O contato com a literatura em torno do Padre Júlio Maria de Moraes Carneiro fez perceber um “encolhimento” da memória sobre esse sacerdote em dois momentos: na sua vivência junto aos padres redentoristas e na produção historiográfica da década de 1960 a 1980, aproximadamente. A isso eu chamei de “ausência” e a percebi como algo a investigar: um traço de que alguma coisa aconteceu e se mantinha perceptível nos textos aos quais tive acesso. Traço, do francês *la trace*, foi traduzida para o português como *vestígio* na obra de Paul Ricoeur (2010).

O Padre Júlio Maria teve suas dificuldades entre os padres holandeses com os quais conviveu, sendo o único brasileiro em seu meio e na contraposição que lhe fizeram alguns historiadores da Igreja, muitos ligados a um modelo de Igreja inspirado pela Teologia da Libertação. O sentido percebido era de que não era importante conhecer o Padre Júlio Maria.

À medida que meus estudos avançavam, ainda havia uma questão a ser entendida dentro da historiografia da Igreja: uma qualificação conceitual do Padre Júlio Maria. Durante muito tempo, e ainda hoje, muitos historiadores chamam ao período estudado de “romanização” da Igreja no Brasil, além de outros termos parecidos. A ideia de romanização é a de que houve um “projeto” da cúria romana de submeter as outras cúrias à sua orientação sob o papa. Esse conceito é muito questionado atualmente e substituído pelo conceito de “ultramontanismo” que seria um conceito de “política” eclesial.

No entanto, o conceito ultramontanismo ainda era insuficiente para entender o pensamento de Júlio Maria. Embora o padre possuísse muitos dos requisitos para ser considerado um ultramontano, não era possível perceber alguns aspectos: por exemplo, ele sofreu um processo investigativo da Santa Sé quanto à sua ortodoxia quando pregou no Rio de Janeiro que o *Syllabus* (espécie de lista de erros do pensamento moderno) não fazia parte da Encíclica *Quanta cura* e não estava sob o domínio da “infalibilidade papal”. Outra questão era sobre sua defesa do papel político da Igreja na sociedade. Foi na história do pensamento brasileiro que encontrei uma resposta: a filosofia tradicionalista.

De modo geral, a questão política dividia ultramontanos e tradicionalistas, os primeiros preocupavam-se muito mais com a questão institucional. Os tradicionalistas propunham uma ação política direta da Igreja e eram severos críticos do racionalismo. Os ultramontanos, pela tradição teológica, defendiam a razão, embora condenasse o racionalismo moderno. Leão XIII indicava participação política dos católicos na França (*Au milieu des sollicitudes*, 1892) e negava essa mesma participação na Itália: segundos os estudiosos do tradicionalismo filosófico, essa ambiguidade estava no fato de os

ultramontanos apenas se apoiarem no tradicionalismo seguindo os seus interesses institucionais.

Júlio Maria conjugava ideais ultramontanos, tradicionalistas e democráticos (a nova forma de governo do Estado à qual a Igreja estava se tornando sensível). Assim procurei indicar alguns desses aspectos no pensamento do sacerdote. Isso permitiu entender quais as principais (ou mais expressivas) fórmulas pela qual a Igreja realizava sua compreensão do mundo naquele tempo (1891-1905).

Em 1900, Júlio Maria publicou no *Livro do Centenário*, obra comemorativa dos 400 anos do Brasil, um texto de história da Igreja no Brasil. O livro do Centenário foi realizado pelo Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e o texto de Júlio Maria é considerado o primeiro texto de história da Igreja no Brasil.

Essa obra foi a síntese do pensamento de Júlio Maria para o período escolhido para a tese: 1891-1905. A influência do tradicionalismo filosófico permitia a ele olhar o passado e buscar a tradição católica do Brasil. Para ele, a elite virou as costas à Igreja, com suas filosofias novas, mas o Brasil era uma nação católica desde sua origem colonial. Ao condenar as elites, repercutia o discurso ultramontano de um complô contra a Igreja no século XIX. Mas a novidade estava em sua solução para o futuro: unir a Igreja ao povo. Havia na tradição essa união em diversos momentos. E o melhor modelo disso, apontado por Júlio Maria, foi a ação dos Jesuítas. Ao catequisar os índios e os defender do escravismo colonial, houve um estreitamento de relação entre culturas, gerando uma nova formulação cultural originária do que se poderia chamar de povo brasileiro. Por isso, Júlio Maria defendia a indicação de alguns autores da época de que o verdadeiro brasileiro era o mestiço. Assim, a projeção de uma união entre a Igreja e o povo, não era uma proposta utópica, embora nova.

Para compreender essa união da Igreja com o povo foi preciso tentar entender o que Júlio Maria chamava de povo. Através da obra *A Igreja e o povo* pude perceber que se tratava do projeto político ao qual já me referi. Enquanto as elites, sobretudo as elites governantes, haviam separado a Igreja do Estado, Júlio Maria via na união da Igreja ao povo um caminho novo no qual se abandonasse a lamentação pelo perdido status de religião oficial que o catolicismo possuía no Império, para tornar-se, efetivamente, a religião do povo brasileiro. Deslocava, assim, o eixo do Estado para a Nação. A ação política do povo, estimulada e orientada pelo catolicismo, daria consecução a uma democracia cristã.

Júlio Maria utilizava-se de um método apologético no qual buscava mostrar que a Igreja se mantinha em diálogo com o tempo moderno, sobretudo com o século XIX. O positivismo havia introduzido no Brasil uma filosofia da história e o debate em torno do desenvolvimento da ciência como referência para as ações humanas. Na apologia de Júlio Maria, o positivismo não poderia retirar da religião esse papel, uma vez que a referência para a educação e para a ação humana na sociedade deveria ser moral. No entanto, Júlio Maria não desprezava a ciência; para ele o conhecimento científico, observado do ponto de vista religioso, não fazia mais que confirmar as teses católicas sobre os eventos mais importantes da humanidade. Essa defesa da “verdadeira ciência” no espírito cristão, conforme emergiu das conferências de Júlio Maria, sobretudo nas *Conferências da Assunção* de 1897, permitiu um melhor diálogo da escola católica com o novo plano de instrução que se avolumava com a oferta de colégios católicos por religiosos que chegavam ao Brasil após a instauração da República e não podia prescindir do ensino das ciências. No entanto, a maior oposição de Júlio Maria ao

positivismo continuava com argumento político: a ditadura proposta para a república positivista era desafiada pela democracia cristã projetada pelo sacerdote.

Assim, Júlio Maria deixava de ser ultramontano, pois a solução proposta para a instituição Igreja estava contida na solução do problema social. Em *A Igreja e o povo* ele propôs passar do problema político ao social. O texto de 1897 revela o ponto alto da maturação das ideias e ideais juliomarianos. Na conferência salesiana, denominada *Dom Bosco e o Pobre*, realizada meses depois da publicação de *A Igreja e o povo*, o conceito de povo passou a identificar a Igreja e os fiéis ao pobre. Como a Igreja era considerada, à época, como hierarquia (a incorporação do povo ao conceito de Igreja se dá por volta do Concílio Vaticano II na década de 1960), o sacerdote propunha uma hierarquia de fiéis na qual o pobre tinha o privilégio. Tal privilégio era analisado a partir do texto evangélico no qual se afirma que o Cristo teve fome, sede etc. e foi saciado na figura do pobre. Assim, a salvação estava em acalantar o pobre em seus sofrimentos.

Há uma ambiguidade nas diversas intervenções de Júlio Maria a respeito do pobre. A Igreja, através de várias encíclicas de Leão XIII, havia renovado seus votos com a filosofia tomista. A *Rerum Novarum*, por exemplo, procurava nessa filosofia o equilíbrio da ação social da Igreja entre o socialismo e o liberalismo nas questões suscitadas pelo crescimento do operariado urbano. Júlio Maria, morador de Juiz de Fora, devia acompanhar pelos jornais e de sua janela a movimentação fabril da cidade e os diversos problemas sociais causados por essa situação. Assim, ele oscilava entre os direitos sociais do operário e o dever moral de justiça proposto na filosofia tomista e na tradição católica, entre a condenação ao socialismo e a denúncia da situação injusta do trabalhador.

Desde a Idade Média a Igreja desenvolveu e se envolveu na questão da pobreza. Os mendicantes (franciscanos e dominicanos) inovaram ao propor viver como pobres entre pobres. Vários outros trouxeram novas contribuições a esse processo de compreensão teológica da pobreza, como São Vicente, Frederico Ozanan e outros. Na tese, não demos espaço a esses, apenas à origem da questão na Idade Média. Para Júlio Maria, o pobre seria o primeiro e principal instrumento da salvação à medida que somente através de uma compreensão desse papel salvífico do pobre, os demais fiéis poderiam encontrar a salvação. Não bastava ter compaixão pelo pobre, não bastava dar a esmola ao pobre, era preciso conhecer o pobre.

No final do século XIX, Júlio Maria retomava o trabalho de Dom Bosco em prol da educação dos pobres. Chegou mesmo a indicar a educação salesiana como modelo da educação pública. O sacerdote não explicitou como era essa educação e em que medida ela seria modelar, mas sabemos que a educação salesiana era voltada para a profissionalização. Durante muito tempo, e ainda hoje, essa é uma visão comum, a de encaminhamento dos pobres ao trabalho. Embora seja compreensível no século XIX, não o é mais atualmente, quando o direito social estabelecido traduz-se nas políticas de atenção às crianças, adolescentes e jovens e a preferência pela escolarização sobre o trabalho.

Posto o projeto de Júlio Maria para a Igreja no Brasil, a ação social por ele pretendida tinha um caráter formativo, portanto educacional. O sacerdote católico, como “reformador social” deveria conhecer o povo, do mesmo modo que os fiéis deveriam conhecer o pobre. Ele citou o cardeal de Westminster, Manning, para quem a liberdade do sacerdote (e da Igreja) era a pobreza. O sacerdote deveria estar junto ao povo, para

lhe ensinar a doutrina católica e o acompanhar em suas decisões no regime democrático. Júlio Maria deixa bem claro que o papel do sacerdote não é o de vanguarda.

Um sacerdote que estivesse no meio do povo para educá-lo, necessitava, obrigatoriamente, de preparação, de estudo. Júlio Maria indicava essa necessidade desde o início de sua vida sacerdotal. Ele pregou a necessidade de preparação nos estudos aos jovens do comércio em Juiz de Fora em conferências às vésperas de sua partida da cidade rumo ao Rio de Janeiro, em 1905, já como padre redentorista. Ele havia indicado a necessidade de preparação do sacerdote nas primeiras conferências na Capela de São Sebastião nos primeiros anos de sua chegada em Juiz de Fora.

A necessidade da instrução era cada vez mais requisitada pela sociedade na virada do século XIX ao XX. Os bispos latino-americanos já haviam indicado a necessidade de uma rede de escolas católicas, em 1899, no Concílio Plenário Latino Americano realizado no Vaticano. Propunham a criação de escolas primárias paroquiais, colégios episcopais e, ao menos, uma Universidade Católica em cada país. Juiz de Fora já possuía, à época, tanto escolas paroquiais como um colégio episcopal dedicado a alunos pobres. A Igreja pretendia competir com as escolas públicas e outras mantidas por outras denominações religiosas, por ela chamadas de “acatólicas”. Além dessas, várias escolas particulares eram criadas com as ordens religiosas europeias que eram atraídas ao Brasil devido à falta e as deficiências de formação de sacerdotes para a atividade pastoral católica. Júlio Maria, nesse contexto, não nos falou de uma educação escolar ou escolarizada, mas de um conceito mais amplo de educação que envolvia vários aspectos da vida social, política e religiosa. Mas a coerência entre o desejo e a necessidade da instrução indica-nos a consecução de uma temporalidade nova na qual a Igreja Católica assumiu um papel importante na determinação de escolhas e caminhos da educação no Brasil; a escolarização, antes relegada a segundo plano, passa a assumir um papel preponderante nos debates sobre a instrução pública e na prática católica. Questão a ser avaliada por outro trabalho.

ULTIMAS PALAVRAS

Ficou muito comum na história, atribuir o movimento do tempo a interesses externos às pessoas. Como se o tempo tivesse previamente um caminho determinado no qual se realiza a história. Posso dizer que há um tempo ou uma temporalidade (são expressões da filosofia de Paul Ricoeur) e que Júlio Maria via a possibilidade de um tempo novo a ser inaugurado com a democracia. Ainda que sua ideia não se tenha realizado como ele pensou, elas influenciaram as pessoas que de alguma forma passaram a agir para realizar as expectativas daquela época. Ou, ao inverso, suas ideias representam um conjunto de novos conceitos que despontavam na sociedade daquele tempo como expectativas de um tempo novo. Júlio Maria não tinha uma utopia, como se poderia dizer hoje, porque uma utopia seria algo fora da realidade do presente e afastado das tradições do passado. Compreendido a partir da filosofia de Ricoeur, o sacerdote estava bem fundamentado na vida das pessoas, da sociedade, na história do Brasil.

Essas eram suas expectativas de futuro: um Brasil democrático, católico, dedicado à questão social. A Igreja teria um papel fundamental na educação popular, não uma educação estritamente escolar, mas num sentido geral, em que o sentimento

religioso do povo, apoiado nos conhecimentos doutrinários e evangélicos, formasse a base da vida social e políticas do brasileiro.

Hoje, temos uma preocupação com o fortalecimento da nossa democracia e queremos incluir social e economicamente as pessoas mais pobres de nossa sociedade. Então, foi importante perceber que no final do século XIX, o padre Júlio Maria tinha preocupação semelhante e, esse o sentido de abertura do passado para a compreensão no nosso tempo presente.

REFERÊNCIAS

ALBUQUERQUE, Antônio Luiz Porto e. **Utopia e crise social no Brasil; 1871-1916; O pensamento do Padre Júlio Maria.** Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa, 1994.

BARROS, Roque Spencer Maciel de. **A ilustração Brasileira e a ideia de Universidade.** São Paulo: Convívio/Edusp, 1986.

BIGO, Pierre. **A doutrina social da Igreja.** São Paulo: Loyola, 1969.

CAMACHO, Idelfonso. **Doutrina social da Igreja: Abordagem histórica.** São Paulo: Loyola, 1995.

CONCÍLIO PLENÁRIO LATINO AMERICANO. (1899) Atas e Decretos. **Biblioteca Electronica Cristiana.** Disponível em: <http://multimedios.org/docs/d000021/>. Acesso em 18 jun. 2012.

DUTRA NETO, Luciano. **Das terras baixas da Holanda às Montanhas de Minas.** 2006. 315f. Tese (Doutorado em Ciência da Religião) – Instituto de Ciências Humanas. Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora. Disponível em: http://www.bdtd.ufjf.br/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=27. Acesso em 30 jan. 2012.

GUIMARÃES, Fernando José. Dom Bosco e o pobre: Um pensamento original do Padre Júlio Maria. **Communio**, n. 28, p. 61-73, 1986.

GUIMARÃES, Fernando José. **Homem, Igreja e Sociedade no pensamento de Júlio Maria.** Aparecida: Santuário, 2001.

GUIMARÃES, Fernando José. Padre Júlio Maria e as Conferências da Assunção; Ambiente e contexto histórico. In: CARNEIRO, Júlio Maria de Moraes. **Conferências da Assunção.** Aparecida: Santuário, 1988.

HOORNAERT, Eduardo; AZZI, Riolando; GRIJP, Klaus Van der. **História da Igreja do Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo.** Tomo II, livro 1. Petrópolis: Vozes, 1977.

JÚLIO MARIA. **A Igreja e o povo.** São Paulo: Loyola/CEPEHIB, 1983.

JÚLIO MARIA. **Apóstrofes**. Rio de Janeiro: Anchieta, 1935.

JÚLIO MARIA. A graça. In: JÚLIO MARIA. **O Deus Desprezado – A Graça**. 2. ed. Rio de Janeiro: Boa Imprensa, 1934. pp. 108-168.

JÚLIO MARIA. **Conferências da Assunção**. Aparecida: Santuário, 1988.

JÚLIO MARIA. Dom Bosco e o pobre. **Communio**, n. 28, 1986, p. 73-85.

JÚLIO MARIA. **O catolicismo no Brasil**. Rio de Janeiro: Agir, 1950.

JÚLIO MARIA. O Deus desprezado In: JÚLIO MARIA. **O Deus Desprezado – A Graça**. 2. ed. Rio de Janeiro: Boa Imprensa, 1934. pp 1-107

LARA, Tiago Adão. **Tradicionalismo católico em Pernambuco**. Recife: Fundação Joaquim Nabuco – Editora Massangana, 1988. Disponível em: <http://www.cdpb.org.br/lara.pdf>. Acesso em 11 jul. 2012.

LEÃO XIII. **Aeterni Patris**. 1879, Disponível em: http://filosofante.org/filosofante/not_arquivos/pdf/Aeterni_Patris.pdf. acesso em 25 jun. 2012.

LEÃO XIII. Au milieu des sollicitudes. 1892. Disponível em: <http://ddata.over-blog.com/xxxxxyy/0/18/98/43/au-milieu-des-sollicitudes.pdf>. Acesso em 09 ago. 2012.

LEÃO XIII. Immortale Dei. 1885. Disponível em: http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_01111885_immortale-dei_po.html. Acesso em 01 ago. 2012.

LEÃO XIII. Inscrutabili Dei consilio. 1878. Disponível em: http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_21041878_inscrutabili-dei-consilio_po.html. Acesso em 09 ago. 2012.

LEÃO XIII. Sapientiae Christianae. 1890. Disponível em: <http://multimedios.org/docs/d000309/>. Acesso em 29 out. 2012.

LEÃO XIII. Rerum novarum. 1891. Disponível em: http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum_po.html. Acesso em: 12 jul. 2010.

LE GOFF, Jacques. **São Francisco de Assis**. 7. ed. Rio de Janeiro: Record, 2005.

LEONI, Elias Bartolomeu. **Catolizar o Brasil**: A apologia do catolicismo em Júlio Maria e Jackson de Figueiredo. Roma, PUG, 1989. Excerpta ex dissertacione ad Lauream.

MAINWARING, Scott. **Igreja Católica e política no Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 1990.

MANOEL, Ivan A. **O pêndulo da história: Tempo e eternidade no pensamento católico (1800-1960)**. Maringá: Eduem, 2004.

MOLLAT, Michel. **Os pobres na Idade Média**. Rio de Janeiro: Campus, 1989.

OLIVEIRA, Luís Eduardo de. **Os trabalhadores e a cidade**. A formação do proletariado de Juiz de Fora e suas lutas por direitos (1877-1920). Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2010.

OLIVEIRA, Paloma Rezende de. **Criança: futuro da nação, célula do vício** – políticas de assistência à infância em Juiz de Fora/MG na transição Império/República. 2009. Dissertação (Mestrado em Educação). Faculdade de Educação, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2009. Disponível em: http://historia_demografica.tripod.com/bhds/bhd64/paloma.pdf Acesso em 03 ago. 2011.

PAIM, Antônio. Introdução. PAIM, Antônio (org.). **Apostolado positivista e a República**. Brasília: UnB, 1981. p. 3-9.

PAIM, Antônio. Introdução. In: PAIM, Antônio (org.). **Plataforma política do positivismo ilustrado**. Brasília: UnB, 1981. p. 3-11.

PAIM, Antônio. **Os intérpretes da filosofia brasileira: Estudos complementares à história das ideias filosóficas no Brasil**. v. 1. Londrina: Editora UEL, 1999.

PASTORAL Coletiva do Episcopado Brasileiro de 1890. In: RODRIGUES, Anna Maria Moog (org.). **A Igreja na República**. Brasília: Ed. UnB, 1981.

PASTORAL Coletiva do Episcopado Brasileiro de 1900. In: RODRIGUES, Anna Maria Moog (org.). **A Igreja na República**. Brasília: Ed. UnB, 1981.

PINTO, Jefferson de Almeida. **Controle Social e Pobreza; Juiz de Fora, 1876-1922**. Juiz de Fora: FUNALFA, 2008.

PIO IX. Syllabus. 1864. In: **MONTFORT Associação Cultural**. Disponível em <http://www.montfort.org.br/index.php?secao=documentos&subsecao=enciclicas&artigo=silabo&lang=bra>. Acesso em 01 ago. 2012.

PIO XI. **Divini Illius Magistri**. 1929. Disponível em http://www.vatican.va/holy_father/pius_xi/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_31121929_divini-illius-magistri_po.html. Acesso em 29 out. 2012.

RICOEUR, Paul. **Tempo e narrativa**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. Uma questão de revisão de conceitos: Romanização – Ultramontanismo – Reforma. **Temporalidades**. Belo Horizonte, v. 2, n. 2, pp. 24-33, ago./dez. 2010. Disponível em www.fafich.ufmg.br/temporalidades. Acesso em: 06 mar. 2011.

TOCQUEVILLE, Alexis de. **Democracia na América**; Livro 1, leis e costumes. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

EDUCAÇÃO MULTICULTURAL E O DIÁLOGO DAS RELIGIÕES

Edmara Monteiro da Silveira Ferreira (edmaramonteiro@hotmail.com)

Resumo

Este artigo busca conhecer e compreender as diferentes representações elaboradas socialmente em torno dos conceitos de diferença, multiculturalismo e diálogo. Essa construção apresenta olhares e leituras da cultura, multiculturalismo e Educação multicultural considerando seus significados e suas interpretações na perspectiva da educação escolar. Apresenta, a partir de diferentes autores, possíveis respostas para o que envolve o conhecimento e a compreensão dos grupos humanos em suas relações entre si e com o outro culturalmente diferente. A religião é vista como um dos componentes da constituição de uma cultura e também está sofrendo intervenções globalizadas que modificam a relação dos indivíduos com o transcendente. É a diferença passa a servir como mecanismo de inferiorização daquele que não segue a crença dominante ou não acredita em uma supremacia divina nos moldes postos pelo Cristianismo, ou seja, no que se refere à religião, o que vale é o apagamento das diferenças. Com o objetivo de mostrar as questões do multiculturalismo e da religião na formação do Brasil ao longo do tempo, e como ele é percebido atualmente. O multiculturalismo pode ser entendido como forma de combate a discriminação e injustiça social e dos seres humanos que sentem as dores de uma história socialmente construída. O Brasil pode ser visto como um experimento multicultural e multiétnico ou simultaneamente cultural, social e étnico, tais conceitos nos propõem também a questão de discutir religião no âmbito escolar. A Lei 10.369/2003 e as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Étnico - Raciais inauguram uma nova página na história da educação multicultural no Brasil. É pertinente abordarmos o pluralismo religioso e a intolerância entre as diversas religiões presentes.

INTRODUÇÃO

Em contextos socioculturais diferenciados, cada ser humano se constitui como ser singular e, ao mesmo tempo, diverso. Pela ação e interação dos sujeitos, cada cultura produz símbolos, conhecimentos, práticas, sentidos e significados que constroem, organizam e significam a vida cotidiana. Assim, a diversidade cultural constitui uma riqueza de/para cada comunidade, portadora de elementos simbólicos que servem de referência para a configuração das identidades pessoais e grupais. Dessa forma, a religião tem um papel universal no que concerne à cultura humana, a despeito de suas manifestações particulares e estruturas na sociedade.

A religião como forma simbólica está muito próxima da funcionalidade do mito no sistema cassiriano²⁸², mas as religiões, historicamente dadas a partir de um discurso fundador sacralizado em texto, realizam a passagem entre *mithos* e *lógos*, onde há uma potência moral como predicado divino de sustentação ética do mundo.

O filósofo Cassirer²⁸³ caracteriza essa tese apresentando a religião de Zoroastro²⁸⁴, na qual há crença num Ser Supremo, fonte de uma força ética que supera

²⁸² A base fundamental da teoria da cultura de Cassirer é que consciência humana é simbólica por natureza. Desse modo podemos inferir que a consciência do mundo, ou seja, a realidade é representação, é significado cuja forma que melhor explicita essa premissa é a linguagem.

²⁸³ CASSINER, Ernst. *A filosofia das formas simbólicas: I – A linguagem*. São Paulo: Martins Fontes, 2001. p.23.

²⁸⁴ O zoroastrismo, também chamado de masdaísmo ou parsismo, é uma religião monoteísta fundada na antiga Pérsia pelo profeta Zaratustra, a quem os gregos chamavam de Zoroastro. É

as primeiras concepções do sagrado entre tradições anteriores e que estabelece uma nova base, radicalmente diferente dos mitos pré-zoroastrianos e gregos, apresentados como projeção da imaginação mística e estética. Esse fundamento é entendido por ele como “expressão de uma grande vontade moral e pessoal”.

Assim, o mundo da natureza passa a ser visto como reflexo da ação ética e a religião se distancia das relações simpatéticas, ou por afinidades, engendradas pelo mito e se aproxima do lógos.

No Brasil, a pluralidade cultural e religiosa é significativa. É imperioso que os indivíduos se perceberam como brasileiros e iguais, embora mantenham suas diferenças. Porém, infelizmente, ainda há intolerância nas relações sociais. No entanto, no mundo moderno, torna-se necessária a “regra de ouro”, como a quase todas as religiões: não façamos ao outro o que não queremos que seja feito a nós mesmos.

A pós-modernidade, como condição de cultura, é movediça, inconstante. Temos dificuldade em normatizar o tempo em que vivemos e nos defrontamos com situações desconhecidas que se proliferam em meio a incertezas. É o tempo da fragilidade do sujeito, das grandes instituições e dos discursos fortes, como aqueles das tradições religiosas, da família e da escola.

Para o Sociólogo Frances Bordieu²⁸⁵, travamos conflitos para legitimar representações no campo simbólico, pela manutenção do poder em ditar quais são os valores válidos que devem ser seguidos e legitimados por determinadas significações que reproduzem a ordem estabelecida.

1 DIVERSIDADE RELIGIOSA

Dentre as manifestações culturais da humanidade, identificam-se inúmeras expressões, crenças, movimentos e tradições religiosas, ora influenciando, ora sendo influenciadas pelas culturas. Os humanos, em diferentes épocas, ao se depararem com distintas problemáticas e desafios - dentre elas, a própria morte - buscaram estratégias de superação, tanto em nível material, quanto de maneira simbólica. Decorrentes disso, incontáveis grupos sociais elaboraram conjuntos de mitos, ritos, símbolos, festas, celebrações, textos, crenças e doutrinas religiosas. De uma forma ou de outra, o aspecto religioso é um dos elementos a compor as “lentes” pela qual cada sujeito ou sociedade “vê” o mundo.

Esses sistemas simbólicos de abrangência social e cultural assumem a tarefa de significar o mundo e a vida, atribuindo o caráter de sagrado e profano, puro e impuro, ético e não ético aos acontecimentos do cotidiano. Assim, diferentes religiosidades, crenças, movimentos, filosofias, religiões, dentre outras, contribuem e, por vezes, determinam os modos de como o ser humano se posiciona no mundo, orientando o relacionamento com seus semelhantes e com a natureza, constituindo referências para a constituição das identidades Culturais.

considerada como a primeira manifestação de um monoteísmo ético. De acordo com historiadores da religião, algumas das suas concepções religiosas, como a crença no paraíso, na ressurreição, no juízo final e na vinda de um messias, viriam a influenciar o judaísmo, o cristianismo e o islamismo.

²⁸⁵BOURDIEU, Pierre. *A reprodução*. Lisboa: Editorial Veja, 1978.

Para Habermas²⁸⁶,

A consciência religiosa deve, primeiramente, processar o encontro dissonante, do ponto de vista cognitivo, com outras confissões e outras religiões. Em segundo lugar, deve ser ajustar a autoridade de ciências que se investem do monopólio social de conhecimento de mundo. Por fim, deve responder a premissas de um Estado constitucional que se justifique a partir de uma moral profana.

Isto significa, traduz Rouanet, que as religiões precisam aprender a conviver entre si, a aceitar a autoridade da ciência dentro de seus limites e as regras do jogo democrático, que obrigam o Estado a seguir os ditamos de uma moral profana²⁸⁷.

Diz Rubem Alves²⁸⁸ em *Suspiro dos oprimidos*,

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 deitam.

É. Deitam-se sobre palavras amarradas uma nas outras.

Como é que as palavras se amarram?

É simples.

Com o desejo.

Só que, às vezes, as redes do 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.

A religião não se liquida com a abstinência dos atos sacramentais e a ausência dos lugares sagrados, da mesma forma que o desejo sexual não se elimina com os votos de castidade. E é quando a dor bate a porta e se esgotam os recursos da técnica que nas pessoas acordam os videntes, os exorcistas, os mágicos, os curadores, os benzedores, os sacerdotes, os profetas e os poetas, aquele que reza e suplica, sem saber direito a quem...

²⁸⁶ HABERMAS, Jürgen. *Fé e conhecimento*. Folha de São Paulo. 6 jan. 2002. Suplemento Mais. In: GUERREIRO, Silas (org). *O Estudo das Religiões: Desafios Contemporâneos*. São Paulo: Paulinas, 2004. P. 108.

²⁸⁷ ROUANET, Sergio Paulo. *A volta de Deus*: In: Mais: Folha de São Paulo, 19 de maio. de 2002.

²⁸⁸ ALVES, Rubem. *O suspiro dos oprimidos*. São Paulo: Paulinas. 1999. p. 30.

E surgem então as perguntas sobre o sentido da vida e o sentido da morte, perguntas das horas de insônia e diante do espelho... O que ocorre com frequência é que as mesmas perguntas religiosas do passado se articulam agora, travestidas, por meio de símbolos secularizados²⁸⁹.

É necessário prestar atenção nas diferenças. O discurso religioso não vive em si mesmo; falta-lhe a autonomia das coisas da natureza, que continuam as mesmas, em qualquer lugar. A religião é construída pelos símbolos que os homens usam. E os homens são diferentes; seus mundos sagrados também.

Para Berger²⁹⁰,

Toda sociedade humana é um empreendimento de construção do mundo. A religião ocupa um lugar destacado nesse empreendimento. Nosso principal intuito aqui é formular alguns enunciados sobre a relação entre a religião humana e a construção humana do mundo.

A sociedade é um fenômeno dialético por ser um produto humano, e nada mais que um produto humano, que no entanto retroage continuamente sobre o seu produtor. A sociedade é um produto do homem. Não tem outro exceto aquele que lhe é conferido pela atividade e consciência humana. Não pode haver realidade social sem o homem.

A cultura consiste na totalidade dos produtos do homem. Alguns destes são materiais, outros não. O homem produz instrumentos de toda espécie imaginável, e por meio deles modifica o seu ambiente físico e verga a natureza à sua vontade. O homem produz também a linguagem e, sobre esse fundamento e por meio dele, um imponente edifício de símbolos que permeiam todos os aspectos de sua vida.

Os dados do IBGE, decorrentes do Censo de 2000, constataam a diversidade religiosa brasileira. Respondendo à pergunta “qual a sua religião?”, chegou-se a 35 mil respostas diferentes. O trabalho de análise, crítica e classificação desses dados resultou na elaboração de uma tipologia de 144 diferentes religiões, incluindo os “sem religião” e os de “religião não determinada”, demonstrando um quadro de multiplicidade de ofertas religiosas e liberdade de escolha.

Uma religião, no que concerne às suas recuperações, suas canalizações ou suas viabilizações do sagrado apresenta uma estrutura complexa... Sua mensagem propriamente religiosa presente na celebração ou na comemoração dos seus cultos, acompanha-se, por um lado, de uma ideologia explicativa de si mesma, da história e do mundo, e por outro lado, de um programa de aplicação, seja *ad intra*, para a vida e a organização da sociedade na qual está implantada ou que aspira controlar.²⁹¹

É inevitável, por outro lado, que uma tal mensagem tome emprestados os elementos dessa ideologia e desse programa a contribuições teóricas ou práticas julgadas afins ou coniventes

²⁸⁹ ALVES, Rubem. *O que é religião?* São Paulo. Edições Loyola. 1999. p.12.

²⁹⁰ BERGER, Peter L. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião.* São Paulo: Paulus, 2011. p.15.

²⁹¹ DESROCHE, Henri. *O homem e suas religiões: ciências humanas e experiências religiosas.* São Paulo: Edições Paulinas, 1985. p. 93.

com o seu próprio grupo e que, fazendo isso, não tenda a aureolar de um caráter absoluto certos elementos que mais cedo ou mais tarde se mostrarão aleatórios: “Ciência de uma sociedade sem ciência”, uma religião torna-se exposta a um verdadeiro dismantelamento a partir do momento em que adentra uma sociedade equipada com uma ciência menos aproximativa²⁹².

O conhecimento religioso, resultado da produção cultural, integra conjuntos de saberes que caracterizam e estruturam as sociedades. Esse conhecimento, disponível de modo diverso nas mais diferentes religiosidades, credos e tradições religiosas, se constitui, portanto, como um dos referenciais utilizados pelos sujeitos para (re)construir sua existência e responder às diferentes situações e desafios cotidianos.

Cotidianamente, a diversidade religiosa se manifesta em todos os espaços socioculturais, inclusive nas escolas e salas de aula, revelando-se na multiplicidade de comportamentos, atitudes, valores, símbolos, significados, linguagens, roupas e sinais sagrados, bem como nos referenciais utilizados pelos sujeitos para realizar suas escolhas.

Sob essa ótica, o Ensino Religioso como componente curricular tem relevante papel ao nos ajudar mover num emaranhado de discurso, problematizando cada manifestação religiosa, juntamente com sua simbologia, na singularidade e universalidade, e, ao mesmo tempo, cada experiência do sagrado como fragmento de uma totalidade inatingível.

2 DIVERSIDADE RELIGIOSA NA ESCOLA

Vivemos um momento em que muito se discute a questão da multiculturalidade. Entretanto, a diversidade religiosa muitas vezes é tratada como um tabu no espaço escolar. Por isso, se evidencia a importância de oportunizar acesso ao conhecimento das diferentes religiões professadas no mundo globalizado em que vivemos, considerando que a intolerância religiosa promove diversos tipos de discriminação, que em muitas ocasiões podem levar a graves conflitos.

Para viver democraticamente em uma sociedade multicultural é preciso conhecer e respeitar as diferentes culturas que a constituem. E o ambiente escolar é o espaço privilegiado para promover o conhecimento e a valorização da trajetória dos diferentes grupos sociais, pois só assim será possível superar atitudes de intolerância em relação às diferenças culturais.

A relevância do Ensino Religioso se mostra ao analisarmos o mundo plural em que vivemos, onde tantos conflitos de projeção mundial são marcados por questões étnico-religiosas. Desse modo, o diálogo inter-religioso surge como um importante desafio na atualidade também para a educação. Portanto, consideramos que os saberes abordados pela disciplina precisam ser pesquisados e contextualizados histórica e socialmente dentro do espaço escolar.

²⁹² DESROCHE, 1985. p. 93.

Ao pensarmos em religião, fica evidente que não podemos concebê-la de maneira isolada. No mundo atual, ao se refletir sobre religião, obrigatoriamente, necessita-se de uma aproximação com categorias tais como: classe social, gênero, raça/etnia etc. Não se pode pensar a religião sem antes fazer referência às relações de poder que agem sobre os sujeitos e sociedades. Desta forma, ao mostrar as relações que se constroem no âmbito religioso, cria-se nos alunos um senso crítico que busca encontrar as raízes dos problemas. Conhecer a realidade germina, no indivíduo, um sentimento que busca a sua transformação.

Estas constatações trazem novas exigências às práticas educativas e ao currículo que necessita construir-se a partir de contextos democráticos, no qual os interesses de todos sejam representados.

Marcon²⁹³, afirma que o sistema de ensino passou a ter outra estrutura. Na atualidade os educandos são obrigados a frequentar uma escola que aumentou, de maneira significativa, o número de vagas para matrícula. Como consequência, a diversidade cultural no espaço escolar. Com esse movimento social percebe-se uma série de questionamentos em relação às dificuldades em trabalhar com a diversidade, surgindo dificuldades, pois a mesma não é pensada como uma totalidade social.

Sendo assim, Marcon²⁹⁴ afirma que:

Essa questão aponta para um problema epistemológico. Trata-se de pensar a realidade como um campo onde se estabelecem relações, disputas e confrontos entre diferentes grupos étnico-culturais, mas também onde se podem propor ações políticas que deem conta de uma convivência solidária para a qual a diversidade precisa ser respeitada.

Assim, a educação escolar necessita perceber-se como espaço aberto para que o educando tenha a possibilidade de estabelecer diálogo, objetivando a alteridade. É necessário para tanto, oportunizar através dos conteúdos escolares, o conhecimento, a compreensão, o entendimento e a valorização, para que se sintam seguros, valorizados e respeitados.

Propostas para uma educação que privilegie o humano na intenção da totalidade, ou seja, buscando o seu desenvolvimento integral: físico, psíquico, cognitivo, afetivo, religioso, social, político e cultural, são pistas para uma práxis transformadora, cuja qualidade, com certeza, deseja a construção de uma sociedade onde o humano se apresenta como sujeito e autor de sua história. História esta, que poderá sofrer transformação a partir da compreensão dos contextos sociais, culturais, nos quais se está inserido.

A escola, enquanto espaço de construção e apropriação de conhecimentos, que privilegia a educação visando a inclusão e a totalidade do desenvolvimento dos educandos, percebe-se na função de ajudar o humano a se instrumentalizar efetivamente para tomadas de decisões de seu próprio destino, e conseqüentemente, de seu papel na

²⁹³ MARCON, Telmo. Educação Interculturalidade e infância. GT Educação de crianças de 0 a 6 anos, n° 07, 2006. Disponível em: <http://www.anped.org.br/reunioes/29ra/trabalhos/trabalho/GT07-2336--Int.pdf>. Acesso em: 13 de junho de 2011. p. 4.

²⁹⁴ MARCON, 2006. p. 5.

sociedade. A escola poderá portanto, oportunizar respostas a esse humano sempre em busca, bem como necessita favorecer a educação da pessoa enquanto humana em relação a si mesma e ao outro. Por isso, as temáticas que abrangem a reflexão e a discussão sobre o multiculturalismo, a diferença, a identidade, e a alteridade, tornaram-se tópicos fundamentais nos questionamentos referente a educação na atualidade.

De acordo com as compreensões de Candau²⁹⁵, a análise do cotidiano escolar tem demonstrado que a cultura escolar predominante se revela como disciplinar em termos de currículo e interdisciplinar em termos de comportamento, ainda distante ao contexto em que se insere a realidade cultural dos educandos ao que se remete ao multiculturalismo das novas configurações sociais. Neste sentido os educadores necessitam reconhecerem-se como sujeitos sociais, históricos e culturais. O maior desafio é a escola abrir espaços para lidar com as diversidades de culturas e reconhecer os diferentes sujeitos socioculturais presentes em seu contexto, abrindo espaço para a manifestação e valorização das diferenças.

Consequentemente, as compreensões a respeito da cultura se encaminham para reflexões a respeito da diversidade cultural/religiosa, pois não existe uma história única para todos os povos. Mesmo passando por transformações, as culturas se mantêm diferentes entre si. Neste sentido, a diversidade cultural/religiosa aparece no espaço e no tempo sendo que os valores culturais são expressos de diferentes maneiras e de diferentes jeitos. Portanto, diferentes culturas possuem diferentes jeitos de perceber e de organizar seus espaços.

Repensar as estruturas envolve o pensamento crítico, a auto reflexão, a sensibilidade e o resgate da diversidade como uma ação educativa multicultural.

Tratando-se desse universo multicultural, a escola é a sua grande expressão e manifestação, pois é nesse espaço que o indivíduo aprende a conviver com as diferenças, seja de classe social, cultura, gênero, religião etc., logo nos primeiros anos de sua vida escolar. Desse modo, a escola é por excelência a grande formadora e promotora de pessoas abertas para o novo, que respeitam as diferenças sem considerá-las adversárias.

Nesse sentido, podemos afirmar que no espaço escolar o Ensino Religioso é a disciplina essencialmente multiculturalista, pois o conteúdo apresentado está na esfera do Fenômeno Religioso. E este, por sua vez, é um elemento da cultura, com a qual originalmente se mantém entrelaçado. Contudo o Ensino Religioso ainda carece, por parte de familiares, gestores escolares bem como de professores, de clareza quanto aos seus objetivos, conteúdos, metodologia, legitimidade e presença no currículo.

Desse modo, podemos pensar que o problema fundamental a ser colocado no estudo dos fenômenos religiosos pode ser como determinada cultura constrói, historicamente, seus sistemas religiosos. Por isso, para estudar os fenômenos religiosos deve-se estar atento aos usos e sentidos dos termos que em determinada situação histórica, geram crenças, ações, instituições, livros, condutas, ritos e teologias.

Diversidade cultural e multiculturalismo relacionam-se diretamente com a educação e a questão religiosa. Por meio da educação, a cultura é veiculada por instituições educadoras e aprendida pelas novas gerações. Dessa forma, as pessoas

²⁹⁵ CANDAU, Vera Maria. *Formação continuada de professores: tendências atuais*. In: _____. (org.). *Magistério: construção cotidiana*. Petrópolis: Vozes, 2003. p. 51.

aprendem ver culturas diferentes, e as julgam do seu ponto de vista, como expressa Nelson Mandela²⁹⁶:

Ninguém nasce odiando outra pessoa pela cor da sua pele, por outra origem ou, ainda, por sua religião. Para odiar, as pessoas precisam aprender, e, se podem aprender a odiar, podem ser ensinadas a amar.

Por isso, é importante entender como a educação viabiliza o multiculturalismo e possibilita a diversidade cultural, criando um espaço democrático que dê lugar ao encontro e à convivência entre as culturas e as religiões.

De acordo com Geertz²⁹⁷,

O multiculturalismo é como teias de significado das vivências concretas dos sujeitos de uma determinada sociedade, e, por meio dela, estipulam-se regras, convencionam-se valores e significações que possibilitam a comunicação dos indivíduos e dos grupos. Cada cultura tem sua forma de conceber o mundo, de modo que não há lugar para discriminação, pois as culturas, por serem peculiares, não podem ser hierarquizadas.

A religiosidade manifesta-se de múltiplas maneiras. Tem-se de um lado as diferentes religiões praticadas pela população. De outro, parte do modo de ser de muitos indivíduos ainda que não professem uma religião.

Dessa forma, o Ensino Religioso, a partir da diversidade religiosa, contribui para uma escola democrática e inclusiva. Pois, ao pensarmos em religião, fica evidente que não podemos concebê-la de maneira isolada. No mundo atual, ao se refletir sobre religião, obrigatoriamente, necessita-se de uma aproximação com categorias tais como: classe social, gênero, raça/etnia etc. Não se pode pensar a religião sem antes fazer referência às relações de poder que agem sobre os sujeitos e sociedades. Desta forma, ao mostrar as relações que se constroem no âmbito religioso, cria-se nos alunos um senso crítico que busca encontrar as raízes dos problemas. Conhecer a realidade germina, no indivíduo, um sentimento que busca a sua transformação.

Ao buscar uma educação que tenha uma perspectiva multicultural, tende-se a ressaltar o caráter conflitivo das práticas culturais, fato que pôde ser verificado nas discrepâncias dos depoimentos das professoras. Esse talvez seja o ponto de maior destaque do trabalho: trazer mais questionamentos que respostas, desconfiar, problematizar e desconstruir os consensos. Nas palavras de McLaren²⁹⁸, “O campo social está sempre aberto e nós devemos explorar suas fissuras, falhas, lacunas e silêncios”.

Nesse contexto, a escola pode ser o espaço para promover o reconhecimento da multiculturalidade religiosa, pois valorizar as diferentes crenças é um passo

²⁹⁶ URI, Iniciativa das Religiões Unidas. In: *Diálogo Revista de Ensino Religioso*. Ano XVI – n° 61 – Fevereiro/abril – 2011. p. 14.

²⁹⁷ GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LT, 2008. In: *Diálogo Revista de Ensino Religioso*. Ano XVI – n° 61 – Fevereiro/abril – 2011. p. 19.

²⁹⁸ McLaren, 2000. p. 142.

fundamental para o diálogo inter-religioso. Na medida em que aprofundamos o estudo sobre as religiões, podemos aumentar a compreensão das crenças individuais e superar as barreiras dos preconceitos, atitudes que constroem um mundo hostil e intolerante. Para tanto, se destaca a importância de promover o conhecimento das diversas expressões religiosas no espaço escolar. O grande desafio para a educação em nossos tempos marcado pela pluralidade religiosa é promover o respeito pelo outro como legítimo outro, em sua diferença e singularidade, sem o intento de homogeneizar as culturas, mas sim celebrar a diversidade cultural.

3 GESTÃO DA DIFERENÇA NA SALA DE AULA

Um dos pontos chave do multiculturalismo é a questão da diferença. A diferença não é simplesmente, ou unicamente um conceito filosófico, uma forma semântica. A diferença é antes de tudo uma realidade concreta, um processo humano e social, que os homens empregam em suas práticas cotidianas e encontra-se inserida no processo histórico.

Assim, é possível estudar a diferença desconsiderando-se as mudanças e as evoluções que fazem dessa ideia uma realização dinâmica. Constatada em determinado momento e sociedade, qualquer diferença é, ao mesmo tempo, um resultado e uma condição transitória. Resultado, se considerarmos o passado e privilegiamos o processo que resultou em diferença. Mas ela é, igualmente, um estado transitório, se privilegiamos a continuidade da dinâmica, que vai necessariamente alterar este estado no sentido de uma configuração posterior.

A experiência da diferença gera tensões e resistências que podem ser analisadas sob uma perspectiva exclusivamente sociopolítica, como sendo conflitos pela redistribuição do poder, recursos econômicos, meios de produção, controle social. Mas o multiculturalismo coloca questões mais fundamentais, relativas à capacidade de um sistema social integrar uma diferença autêntica, que não seja comandada “por cima”, nem “pasteurizada” para se tornar digerível. Os principais modelos de espaço social multicultural parecem ter uma dificuldade intrínseca de integralizar a diferença.

É muito importante, assim, principiar a discussão da gestão de diferença na sala de aula pontuando que ensinar e aprender significa na realidade, praticar o aprendizado, ou seja, é correlacionar teoria e prática. Sendo assim, podemos enfatizar que o ensino-aprendizado ocorre em qualquer ambiente, que o mesmo começa através da família, igreja, do convívio em comunidade e na escola, locais onde estão presentes os dilemas da prática pedagógica. Esses dilemas decorrem de diversas épocas com seus valores, conceitos, ideias e mentalidades, e tantas metodologias utilizadas para lidar com o ensinar e o aprender.

Nessa perspectiva, é importante relacionar o saber adquirido do educando na prática educacional com a cultura vivenciada no dia-a-dia, pois o aluno ao se iniciar na escola já possui diversos conhecimentos. Conhecimentos estes, condizentes com a sua cultura.

É nesse aspecto que os dilemas da prática pedagógica encontram-se relacionados. Pois, para um professor é mais fácil anular as diferenças, o conhecimento prévio do que relacionar o senso comum com o conhecimento científico.

Diante de tal reflexão, podemos afirmar que os alunos em sua maioria não se sentem participantes da cultura estudantil na condição de aprendizes ativos. Eles não vivem plenamente a cultura da escola que tem “a capacidade de se autoconstruir independentemente e se interagir com estes universos”²⁹⁹. Já que tem seus próprios rituais, símbolos, organização de espaço e tempo, comemorações das datas cívicas, festas, gincanas, organizados de forma homogenizada, não partilhando valores culturais, vivências e experiências extra-escolares no espaço da sala de aula.

Para Oliveira³⁰⁰,

[...] a escola, enquanto criação cultural das sociedades letradas, tem um papel singular na construção do desenvolvimento pleno dos membros dessas sociedades. Essa instituição tem a função explícita de tornar `letrados` os indivíduos, fornecendo-lhes instrumentos para interagir ativamente com o sistema de leitura e escrita, com o conhecimento e com o modo de construir conhecimento que é o próprio da ciência. A escola é um lugar social onde o contato com o sistema de escrita com a ciência enquanto modalidade de construção de conhecimento se dá de forma sistemática e intensa, potencializando os efeitos dessas outras conquistas culturais sobre modo de pensamento.

Sendo a escola esse espaço social e cultural que agrega várias modalidades de pensamentos, sentimentos, conhecimentos e ideias, o aluno precisa ter a oportunidade de dizer o que pensa, expor suas ideias, fazer julgamentos e formar conceitos, para que não tenha as mesmas respostas para as diferentes perguntas.

Lamentavelmente, até hoje, a sala de aula ainda é muitas vezes marcada pela linearidade, com seus ritmos, rotinas, horários, intervalos, números de aulas, disciplinas.

Para que isso não aconteça, é preciso que tanto o professor quanto o aluno se considerem ouvintes e falantes, vozes que estão presentes na sala de aula, respeitando o outro com seus conceitos e ideias. Mas a escola que temos e fazemos ainda é muitas das vezes a do silêncio, da disciplina, da ordem das *coisas*. Enquanto não se busca uma certa significação para o processo de ensinar e aprender com sentido cultural mais amplo, professores e alunos estarão ensinando e aprendendo *coisas* que não são traduzidas e vividas dentro do contexto escolar.

Neste sentido, a interface da gestão da diversidade é o momento de articulação da oscilação de posturas pedagógicas distintas. Como tal, é uma zona de transição e conflitos de miscigenação e diferença.

Contudo, o próprio professor, na sua prática cotidiana pode adaptar soluções que, aparentemente, visam melhorar o processo de ensino/aprendizagem, mas que também não são mais que tentativas de “gestão controlada de exclusão”³⁰¹. De fato, mesmo uma rápida análise revela que não se trata senão de práticas através das quais os

²⁹⁹ CANDAU, Vera Maria (Org.). *Magistério: construção cotidiana*. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1998. p.23.

³⁰⁰ OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *O trabalho do antropólogo: Olhar, ouvir e escrever*. Revista de Antropologia, USP, v. 39, 1996.p. 63.

³⁰¹ SANTOS, B. de S. *A Construção multicultural da igualdade e da diferença*. Oficina do CES. Centro de Estudos Sociais. Janeiro, Nº 135, Coimbra. 1999.

professores tentam “afastar a diferença” de que se dão conta existir na sua sala. E “afastam a diferença” porque para um professor normalizador, daltônico cultural³⁰², ela é algo negativo com que tem dificuldade de lidar que é mesmo necessário erradicar.

Assim sendo, é evidente que o exercício da gestão curricular tem de ser acompanhada de uma compreensão de características quer sócio culturais, quer do contexto em que vivem os alunos com que o professor trabalha dos constrangimentos que tem que enfrentar, das potencialidades e dos recursos existentes, nem sempre muitos visíveis, que poderá explorar.

É importante que esta gestão tenha sempre como pano de fundo uma preocupação de encarar o processo educativo como algo que, entre outras *coisas*, tem também potencialidades para além de oferecer conhecimentos importantes e desenvolvimentos vários de capacidades, despertar e estimular nos alunos o sentido da importância do exercício de cidadania³⁰³.

A gestão da diferença como reflexo crítico contextualizado na totalidade cultural, remete à necessidade de reflexões sobre as diferenças que perpassam as relações complexas entre os agentes sociais e históricos. O espaço de debate entre as diversas concepções e propostas com relação ao surgimento de questionamentos entre os processos de identidades sociais e culturais diferentes constitui a intercultura. Neste sentido leva implicações de extrema importância para a educação.

Portanto, somos todos convidados a olhar para essas tantas *coisas* do cotidiano, das aprendizagens, das vivências e das experiências na perspectiva de mudança. Com isso, cria-se a possibilidade de a escola deixar de ser “*coisa*” para ser envolvimento cultural, ressignificando o mundo e a vida, os alunos e os professores.

CONCLUSÃO

A multiculturalidade e suas relações com a educação na perspectiva de uma educação multicultural constituem-se, em fecundo campo para novas e desafiadoras pesquisas. Este trabalho se ateve a analisar apenas alguns aspectos a partir de textos observados, abrindo a possibilidade de novas reflexões e práticas a serem desenvolvidas. Algumas referências a possíveis incursões já foram sinalizadas no seu decorrer, outras ainda não foram identificadas na humildade, limitação, inconclusão e provisoriade de um trabalho que se percebe histórico, por isso mesmo condicionado, mas não determinado.

Neste sentido, o desafio posto transcende o espaço desta pesquisa e seus interlocutores e busca na alteridade das relações entre os diferentes sujeitos culturais, perspectivas e práticas na e para a construção de um mundo melhor e possível, nas sendas de uma educação multicultural.

³⁰² STOER, S. R; CORTESÃO, L. *Levantando a pedra: da pedagogia inter/multicultural às políticas educativas numa época de transnacionalização*. Porto: Afrontamento, 1999.p.40.

³⁰³ GARCIA, R. L.; MOREIRA, A. F. (orgs.) *Currículo na contemporaneidade: incertezas e desafios*. São Paulo: Cortez, 2003. p. 41.

GT10: RELIGIÃO E COMUNICAÇÃO: INTERFACES, FEIÇÕES E TRANSFIGURAÇÕES

Coordenadores/as

Dra. Malena Segura Contrera - Universidade Paulista – UNIP
(malenacontrera@uol.com.br)

Dr. Jorge Miklos - Universidade Paulista - UNIP (jorgemiklos@gmail.com)

Dr. Mauricio Ribeiro da Silva - Universidade Paulista - UNIP (silvamr@uol.com.br)

AUDIÊNCIA, MERCADO, POLÍTICA E PODER: CHAVES TEÓRICO-INTERPRETATIVAS DA INTENSA APROXIMAÇÃO DAS ORGANIZAÇÕES GLOBO COM O SEGMENTO EVANGÉLICO NO BRASIL

Magali do Nascimento Cunha

Resumo

As ações de aproximação das Organizações Globo com o segmento evangélico, de forma mais ostensiva nos últimos cinco anos, têm chamado a atenção de observadores das mídias e promovido a criação de novas configurações na relação mídia-religião-política. Além de conquistar boa fatia do mercado da música evangélica por meio da ampliação do cast de artistas gospel da gravadora Som Livre e o slogan “Você adora, a Som Livre toca”, foi cedido mais espaço ao segmento evangélico em vários programas da Rede Globo e promovido o Troféu Promessas (anteriormente um projeto da Igreja Universal do Reino de Deus), e a realização do "Festival Promessas", que se transformou em um programa especial na Rede Globo. A realização da Feira Internacional Cristã (FIC), em 2013, pelas Organizações Globo, buscou fortalecer ainda mais a empreitada, com o apoio de lideranças religiosas midiáticas. Este quadro foi ainda mais intensificado com a inserção de personagens evangélicos, pela primeira vez positivamente representados, na telenovela "Amor à Vida", exibida pela Rede Globo no horário nobre (21h), entre 20 de maio de 2013 e 31 de janeiro de 2014. Partindo da assertiva de que a Globo, uma prestigiosa empresa de mídia, alterou sua forma de representar e de interagir com o segmento evangélico, este estudo, de caráter exploratório-descritivo, com bases teóricas nos Estudos Culturais em diálogo com a Sociologia da Religião, se pauta pelo seguinte problema: quais são as chaves teórico-interpretativas do fenômeno da aproximação das Organizações Globo com o segmento evangélico no Brasil?

A JORNADA MUNDIAL DA JUVENTUDE COMO UM PRODUTO CATÓLICO DE TURISMO E TELEVISÃO

André Ricardo de Souza /Giulliano Placeres /Pedro Augusto Moreno

Resumo

A Jornada Mundial da Juventude (JMJ), realizada no Rio de Janeiro em julho de 2013, foi um dos maiores acontecimentos católicos no Brasil. Do ponto de vista pastoral, ela marcou simbolicamente o início do pontificado do papa Francisco, gerando expectativas e também especulação quanto à eventual reação católica ao crescimento evangélico no cenário religioso nacional. Foi também mais um grande produto do turismo católico internacional e o principal evento turístico brasileiro ocorrido naquele ano. Por tais motivos a JMJ foi amplamente coberta pela mídia secular, sendo ainda mais noticiada e explorada pelas emissoras católicas, com destaque para a televisiva e maior delas: a Rede Vida. Este trabalho, oriundo de pesquisas em andamento com apoio da FAPESP, discute os aspectos midiáticos, turísticos e comerciais da JMJ, enfocando o entrecruzamento de interesses religiosos, econômicos e também políticos.

NARRATIVAS (DES)ENCONTRADAS: O VIVIDO E O NOTICIADO NA ROMARIA DE TRINDADE (GO)

Ralyanara Moreira Freire

Resumo

Anualmente o município de Trindade (GO) recebe milhares de devotos durante a tradicional Romaria do Divino Pai Eterno. O festejo, em seus 10 dias de programação, é marcado por rituais religiosos que despertam diversas narrativas em seu desenrolar. Os romeiros desenvolvem uma forma particular de se comunicar com os elementos que estão a sua volta e também com as simbologias que envolvem a devoção ao Divino Pai Eterno. Por outro lado, há a chamada grande mídia e sua força de representação e elaboração de imaginários. Por isso, o objetivo aqui é analisar como se dão essas narrativas, quais são os seus principais elementos e discursos, distanciamentos e aproximações, e de que forma elas representam o devoto do Divino. Para tal apreensão nos valem da observação participante e análise de material jornalístico veiculado na Rede Vida de Televisão.

RELIGIÃO E MÍDIAS SOCIAIS: QUE FUNÇÃO O FACEBOOK EXERCE NA DISSEMINAÇÃO DO DISCURSO RELIGIOSO?

Cristiomar da Silva

Juliana Silva Marton

Resumo

Historicamente, a igreja sempre ocupou uma posição importante na vida dos indivíduos. Essa mentalidade começou a mudar quando a Igreja sofreu a separação do Estado e modificou-se radicalmente durante o século das luzes, com o privilégio da razão. Em todo o mundo, a religião passou a exercer um papel secundário na vida social. No Brasil, a história não poderia ser diferente. Apesar das fortes bases cristãs no país e da presença de símbolos religiosos em instituições públicas, a igreja estava a parte, mesmo que ainda à procura de voltar ao antigo status. Nesta busca sem fim, as instituições religiosas aliam-se a uma outra forma de poder simbólico, os meios de comunicação. Seja no rádio ou na televisão, a presença de instituições religiosas é notória. Logo, era de se esperar que a igreja também migrasse para o novo *media* que surgiria ainda na década de 1950, a Internet. A intenção deste trabalho é investigar o uso das plataformas digitais por instituições religiosas cristãs evangélicas. A partir da observação e análise crítica de *fanpages* no site de relacionamentos Facebook.com, pretende-se verificar de que forma as instituições religiosas adequaram-se ao novo recurso e se o novo modo de disseminar o discurso religioso tem sido eficaz.

SOBREPOSIÇÕES TEMPORAIS NA CIBERCULTURA: PERFORMANCE DOS ARAUTOS DO EVANGELHO NA INTERNET

Flávia Gabriela da Costa Rosa

Resumo

Ao longo da história, disputas políticas envolvendo a Igreja Católica provocaram acirrados embates. Em busca da universalidade, e em contraponto ao seu objetivo inicial, os movimentos cristãos se viram em uma disputa de formas e discursos que levassem aos mais distantes confins a mensagem da redenção, tendo, com isso, um número maior de adeptos. No campo intelectual as discussões e as formas de utilização dos meios para difusão da mensagem sempre foram um grande desafio para a legitimação da Igreja Católica em si e das demais forças políticas de cada época. Séculos depois esta realidade não é diferente: as novas formas de comunicação em

utilização, principalmente a internet, possivelmente não levam em conta como as experiências religiosas se transformariam a partir da comunicação mediada pelos equipamentos eletrônicos e suas imbricações no campo da experiência do *religare*. Ocorre que cada uma das várias vertentes da Igreja Católica lança mão dos novos recursos midiáticos de forma muito particular, sugerindo-nos um desconhecimento da complexidade da comunicação e religião. Uma dessas vertentes são os Arazos do Evangelho, pertencente à ala tradicionalista da Igreja Católica, que se entende e apresenta-se como os novos Cavaleiros Templários. O grupo aderiu às novas tecnologias e, de forma curiosa, utilizam-nas contrariando a proposta de interação de pessoas com interesses comuns. O resultado é a exacerbada emissão de conteúdo com raras oportunidades de interatividade. Chama-nos a atenção como um grupo tradicional da Igreja Católica tenta criar diálogo por meio de ferramentas de interatividade no *cyberspace*, refletindo o pensamento cristão que postulam: retorno aos modos de organização das instituições próprias da Idade Média, o que configura uma contradição temporal.

MOSAICO DE FIÉIS - O CARTAZ DO CÍRIO 2011

Ariana Nascimento da Silva

Resumo

O projeto de pesquisa envolvendo a midiatização do Círio de Nazaré e sua migração para o ciberespaço abriu muitas possibilidades de discussão sobre o tema, portanto, para este artigo em especial o ponto principal é a midiatização do cartaz do Círio de Nazaré, mais precisamente do ano 2011, pois, ele foi criado a partir da doação espontânea de fotos no formato 3x4 dos fiéis que serviram como plano de fundo para a inserção da imagem da Santa. A questão discutida além da sua midiatização e replicação envereda pela antropofagia e a iconofagia existente entre o cartaz e os fiéis .

Dia 10/04, sala 203 (Área II - Bloco D)

GT10: RELIGIÃO E COMUNICAÇÃO: INTERFACES, FEIÇÕES E TRANSFIGURAÇÕES (continuação)

“ENTRE PUNIÇÃO E RECOMPENSA: E VOCÊ, DE QUE LADO ESTÁ?” ESTRATÉGIAS DISCURSIVAS NO JORNAL SANTUARIO DA TRINDADE

Andréia Márcia de Castro Galvão

Resumo

O presente trabalho reflete sobre o binômio Mídia + Religião, sobretudo no que diz respeito às estratégias discursivas do jornal religioso *Santuario da Trindade*, em circulação em Goiás de 1922 a 1931. Interessa analisar o periódico como um importante meio de comunicação aliado na propagação da religiosidade católica e na cooptação de fiéis, percebendo seus pressupostos de atuação, seus usos e finalidades e os discursos de convencimento utilizados dentro do universo conturbado desta década, na qual via-se intensificada a inserção de religiosidades outras, no território.

A ESPETACULARIZAÇÃO DA FÉ: A BATALHA DO SAGRADO NA MÍDIA, UM ESTUDO DE CASO DOS PASTORES EDIR MACEDO E VALDEMIRO SANTIAGO

Paulo Afonso Tavares

Resumo

Estamos vivendo um momento de transição na sociedade. Uma mudança de época, que está colocando a humanidade em outro patamar. Isso é representado, na mudança de

uma “antiga ambiência”, caracterizada por um mundo analógico, de produtor, receptor e canal para um “mundo novo”, uma “nova ambiência” caracterizada pelo processo de midiatização da sociedade, que tem como uma de suas principais características o compartilhamento de informação, bem como a participação. É nessa sociedade em midiatização que emerge o fenômeno conhecido como ‘Igreja Eletrônica’, a inserção da religião na mídia. Portanto o objetivo dessa comunicação é analisar o espetáculo gerado pela a “batalha do sagrado na mídia” lideradas por dois “pastores eletrônicos” neopentecostais: Edir Macedo e Valdemiro Santiago que rivalizam entre si para garantir a hegemonia na Igreja Eletrônica.

A NARRATIVA DOS PEREGRINOS A SANTIAGO DE COMPOSTELA: UMA ANÁLISE COMUNICACIONAL

Valdinei Trombini

Resumo

O objetivo é a análise das narrativas feitas pelos Peregrinos sobre o Caminho de Santiago de Compostela e também descrever como os peregrinos constroem estas narrativas no mundo atual relacionado com a comunicação. O caminho, para a maioria dos peregrinos, apoia-se na busca do autoconhecimento. A fundamentação teórica se dá a partir da discussão elencada por Stuart Hall sobre o conceito de identidade, no conceito de flexibilidade trabalhado por Anthony Giddens, as narrativas de Walter Benjamin e conclui com Sandra de Sá Carneiro onde interpreta a peregrinação como um fenômeno que se sustenta numa tradição de longa duração assumindo um caráter atual. Através dos vários tipos de apropriações e (re) significações que os agentes envolvidos no fenômeno da peregrinação dão às suas ações, performances e usos, assim como atribuições (e disputas) de sentidos em torno das narrativas referentes ao Caminho e à peregrinação. Com a finalidade de compreender as diversas dimensões que envolvem esta peregrinação na sociedade contemporânea, realizamos a pesquisa utilizando o método qualitativo, buscando destacar os sentidos das narrativas dos peregrinos. Utilizamos análise de narrativas através de sites especializados como metodologia para a compreensão narradas pelos peregrinos e disponibilizadas por eles nos sites das associações. Concluímos que a necessidade de se narrar o que se vivenciou no caminho para muitos peregrinos relaciona-se com a busca de um sentido para o seu autoconhecimento, que não apenas é experimentado e vivido através da peregrinação, como também relatado em narrativas que conferem um ordenamento reflexivo ao indivíduo.

A REPRESENTAÇÃO DO FEMININO NA MÍDIA PENTECOSTAL

Patricia Garcia Costa

Resumo

A proposta deste trabalho é uma reflexão que articula gênero e religião no campo da comunicação, tendo como objeto de estudo o programa Show da Fé, veiculado pela Rede Internacional de Televisão (RIT), apresentado pelo líder religioso, Missionário R.R.Soaes. Trata-se de uma análise da mídia pentecostal com o objetivo de verificar a representação da mulher transmitida por este grupo religioso, tomando por base estudos em mídia e religião dos campos da comunicação e das ciências da religião. Como metodologia, foram escolhidas duas cartas do quadro Abrindo o Coração, lidas ao vivo no programa Show da fé, e por meio da transcrição deste material serão aplicados os procedimentos teórico-metodológicas da Análise do Discurso para compreender de que forma essas mulheres são representadas. A pesquisa demonstra que o programa Show da Fé revela-se um mediador que reproduz e contribui para a manutenção do discurso religioso de minoração do lugar da mulher na sociedade e na igreja. O trabalho busca

mostrar que o discurso religioso mediatizado interfere de maneira muito pontual nas relações de dominação entre os sexos e constitui um corpo de análise fundamental para os estudos de gênero na relação com a comunicação e a religião.

A PESQUISA EM MÍDIA E RELIGIÃO NO BRASIL: ARTICULAÇÕES TEÓRICAS NA FORMAÇÃO DE UMA ÁREA DE ESTUDOS

Luís Mauro Sá Martino

Resumo

O estudo das relações entre mídia e religião vem conquistando um significativo espaço dentro da área de Comunicação. Há um número crescente de livros e artigos acadêmicos publicados sobre o tema, além de eventos, encontros e debates sobre o assunto. Nota-se igualmente uma ramificação horizontal, no sentido na pluralidade de temas estudados, bem como das abordagens teóricas articuladas com eles. Este trabalho delineia algumas trilhas de formação desse campo de pesquisa, focalizando em particular como se deu a aproximação, permeada de contrastes e tensões, dos estudos de religião com a área de Comunicação. A partir de pesquisa bibliográfica, tendo como o *corpus* os trabalhos relacionados à temática "mídia e religião" publicados na forma de livro entre 1980 e 2010, são delineados três momentos, não isentos de mesclas e sobreposições, ao redor dos quais se articulam práticas de pesquisa: (a) as investigações sobre mídia e religião a partir das Ciências Sociais, em particular da Sociologia da Religião; (b) as primeiras articulações for a dessa área, nos estudos sobre comunicação eclesial; (c) a consolidação do tema como parte da área de Comunicação. Procura-se, a partir do delineamento desses momentos, observar como estudos sobre mídia e religião vem se definindo como um espaço de produção de conhecimento no campo das pesquisas em Comunicação.

A GRANDE ONDA VAI TE PEGAR: MARKETING, ESPETÁCULO E CIBERESPAÇO NA BOLA DE NEVE CHURCH

Eduardo Meinberg de Albuquerque Maranhão

Resumo

Apresento aqui, sinteticamente, algumas das relações entre o marketing de guerra santa empreendido pela Bola de Neve Church e seus discursos (congelados e derretidos), identificados através de seus esforços de mediação e espetacularização – e tendo como principal plataforma mediatizadora o ciberespaço (mais especificamente, a internet).

**GT11: SENSO RELIGIOSO CONTEMPORÂNEO E ESPIRITUALIDADES
NÃO RELIGIOSAS**

Coordenadores

Dr. Flávio Augusto Senra Ribeiro (PUC Minas) flaviosenra@pucminas.br

Mt. Fabiano Victor de Oliveira Campos (UFJF) fvocampos@hotmail.com

A RELIGIÃO COMO ATO DE REBELDIA E A TRAGICOMÉDIA DAS RELAÇÕES HUMANAS NO CONTEMPORÂNEO

Doutorando: Marivelto L. Xavier - SEDAC – MT (mariveltoemonica@yahoo.com.br)

Resumo

O presente artigo discute a religião como ato de rebeldia, fundante de toda relação humana ou institucional e aborda a felicidade artificial como consequência tragicômica desse processo no contemporâneo. Trata-se de tematizar a religião em sua teleologia como felicidade racionalmente autônoma e democrática, conforme o *faktum der vernunft* kantiano. Constructo mental do acordo mútuo - ideológico entre os homens sendo a religião o primeiro motor. Ora, a pulsão subjetiva compreendida como ato de rebeldia legitima-se antropológicamente nos atos mais secretos e contra culturais, cuja genética pré-racional pretende ser o êxtase anterior ao motor racional da memória consciente. Fonte de toda contra – consciência o ato de rebeldia dissolve as relações sociais e precipita as relações conscientes em ficcionais. A religião torna-se, desse modo, relações tragicômicas manipuladas virtualmente quanto necessário para legitimar o bem estar psicológico subjetivo.

1. INTRODUÇÃO

Propomos neste texto uma breve reflexão acerca da condição de validade da razão autônoma como mito religioso e paradoxalmente a desontologização dos acordos humanos, portanto, da possibilidade histórica da fé. Nosso objetivo é contribuir para o debate em torno das discussões acerca das novas possibilidades de espiritualidades não religiosas.

A abordagem teórica empreendida neste texto parte das discussões acerca da Ética Kantiana conforme Aquino (2004; 2005), em diálogo com Kant (1974), na formação do conceito de fato do entendimento; de como este foi absorvido pela antropologia contemporânea, formatando o ato de rebeldia como condição de acordo mútuo em Eibi-Eibesfeldt (1977).

A metodologia escolhida para esta abordagem parte da exposição dos mecanismos de construção do ato de rebeldia como condição de construtiva de toda construção entre acordos humanos.

Sendo assim, é possível inferirmos que só é possível acordos humanos se necessariamente estes forem de construções semânticas das suas formas originais, permitindo o sentido de relativização e solvência dos mesmos, configurando o que chamamos de relações tragicômicas espiritualizadas, enquanto felicidade, sem religião.

2. O ATO DE REBELDIA COMO CONDIÇÃO RACIONAL DA FELICIDADE ARTIFICIAL

Qualquer sujeito comprometido com o *Zeitgeist* hodierno que pretende ser feliz só pode fazê-lo ao modo dessa esperança no que não se vê ou se objetivou. A condição da felicidade artificial como *destruktion* (para falar com Gadamer) é antes de tudo certeza na própria razão que lhe serviu como escada e agora foi dispensada. Porque a felicidade como escopo da vida certamente não pode estar na história, ao menos consciente. Como deveria ser de outro modo? Seja de que modo for, (o ser) é notoriamente racional e certamente inconsciente e evolutivo. Por conseguinte, a antítese consistirá no fato de que quanto mais racional for a condição de felicidade, ao modo gnóstico, mais agnóstico (síntese) será seu critério de validade (fé enquanto autonomia)

numa crescente evolutiva de modo assustador, ao ponto de pacificarmos como felicidade a artificialidade das engenharias científico-filosóficas para legitimar os mais patéticos e tragicômicos personagens da alta cultura contemporânea, como ficará dito no termo desta discussão.

Qualquer pessoa em plena atividade reflexiva há de convir que vivemos numa realidade no mínimo perversa. Com isso, quero dizer corrupta. Uma espécie de “realidade artificial” (DWORKIN, 2000, p. 10), criada para legitimar as mais diversas insanidades do amor por si mesmo, isto é, “bem-estar psicológico” (KANT, 1974, p. 145).

De fato, essa invenção do real é consequência de uma mentalidade à qual denominamos promíscua, uma forma de inteligência que se prostitui de acordo com sua felicidade artificial. Um dos elementos fundamentais à educação do indivíduo está na identidade deste com a comunidade, não um mero grupo histórico de sujeitos que partilham do mesmo espírito; trata-se da identidade com sua tradição, sua memória. Identidade, mais ou menos ao que é comum a todos, valores, sentimentos, preconceitos, entre outros, que tornam o indivíduo aceito. Livre da angústia de não pertença a um corpo social e às vezes até dito importante para a comunidade. Destarte, faz-se pertinente abordar qual seria o critério dessa identidade social, comum aos contemporâneos.

Antes de iniciar a curta exposição desse estudo, delimitar-se-á seu alcance. Trata-se do conceito de “fato da razão” (AQUINO, 1991, p. 329) como possibilidade de liberdade transcendental em Kant, isto é, “pedra angular de sua ética” (AQUINO, 1991, p. 329).

O conceito de fato de razão requer, por antecipação, a compreensão da evolução da ética kantiana em seus pressupostos e efetiva realização, não sendo este objeto do presente estudo.

Kant “se empenha em demonstrar que é possível e necessário admitir, tendo em vista o uso prático da razão pura, uma vontade auto legisladora, capaz de passar da máxima subjetiva a uma lei universal objetiva” (AQUINO, 1991, p. 328). Desse modo, Kant propõe uma ética universal, mediada pelo conceito de *Faktum der vernunft*.

Segundo Aquino, Kant afirma a igualdade da razão pura e prática. Destarte, a universalidade da determinação da vontade *a priori*. No entanto, ressalta que essa “determinação da vontade a priori independe de qualquer fator empírico” (AQUINO, 1991, p. 328). A vontade como fato de razão não poderia ser demonstrável como experimento científico; logo, sua universalidade seria inválida? (KANT, 1974, p. 87).

Conforme Aquino, Kant afirma a existência desse fato, embora não possa ser explicável por nenhum dado do mundo sensível – “produz seus efeitos como lei do mundo inteligível” (AQUINO, 1991, p. 329). Destarte, “a lei moral deve ter valor por si mesma e como a lei moral é a lei da vontade racional, a vontade é autônoma. Ou seja, dá a si mesma a sua lei” (ROVIGHI, 1999, p. 524).

A liberdade transcendental torna-se efetividade na lei moral do imperativo categórico: “procede apenas segundo aquela máxima, em virtude da qual podes querer ao mesmo tempo que ela se torne lei universal” (KANT, 1974, p. 83).

Kant abre especulação à uma metafísica da subjetividade, que tem por objeto o inteligível puro (AQUINO, 1991, p. 329). A filosofia aqui encontra-se, para Kant, em situação crítica:

Necessita de demonstrar aqui a pureza, arvorando-se em guardiã de suas próprias leis, em vez de se apresentar como arauto daquelas que lhe são sugeridas por um senso inato ou por não

sei que natureza tutelar. Sem dúvida, estas em seu conjunto, valem mais do que nada; nunca porém podem subministrar princípios como os ditados pela razão, aos quais a origem plena e inteiramente a priori afiança esta autoridade imperativa, não esperando coisa alguma da inclinação do homem, mas tudo da supremacia da lei e do respeito que lhe é devido, de contrário condenando o homem a desprezar-se e a sentir horror de si mesmo. (KANT,1974, p. 88).

Segundo Kant, o homem, cuja existência em si mesma possui valor absoluto, é fim em si mesmo. Então nisso e só nisso se poderá encontrar o princípio de um imperativo categórico (KANT,1974, p. 90).

Nesse sentido, a *pessoa* é, para Kant (1974, p. 91), um fim em si mesma. Desse modo, “todos os outros seres racionais concebem de igual maneira sua existência, em consequência do mesmo princípio racional que vale também para mim” (KANT,1974, p. 91). O imperativo categórico será, pois, o seguinte: “procede de maneira que trates a humanidade, tanto na tua pessoa como a pessoa de todos os outros, sempre ao mesmo tempo como fim, e nunca como puro meio.” (KANT,1974, p. 92).

O sujeito, portanto, possui uma “vontade auto legisladora” (KANT,1974, p. 96) capaz, por esse princípio de autonomia da vontade, de constituir a ideia do “reino dos fins” (KANT,1974, p. 96). Daí o imperativo: “que a vontade possa, mercê de sua máxima, considerar-se como promulgadora, ao mesmo tempo, de uma legislação universal” (KANT,1974, p. 97).

O sujeito racional deve legislar-se nesse reino dos fins pela liberdade da vontade, quer como chefe ou como membro. Todavia, como chefe, “só o poderá fazer se for um ser completamente independente, sem necessidades de qualquer espécie e dotado de um poder de ação, sem restrições, adequado à sua vontade.” (KANT,1974, p. 87).

O sujeito, então, busca a liberdade de suas próprias inclinações, fonte de necessidades que possuem tão reduzido valor absoluto que as torne desejáveis por si mesmas “contra essas fraquezas da imaginação fantasmagórica” (KANT,1974, p. 89). Eis aí o desejo universal de todos os seres racionais – “não sofrer” (VAZ, 2000, p. 273). O reino dos fins é um reino sem sofrimento, sem dor nem cruz, tal é o “melhor dos mundos” kantiano (KANT,1974, p. 157). A razão subjetiva levada as últimas circunstâncias em Kant propõe já teoricamente o ato de rebeldia como o enlace contraditório e, por isso, evolutivo da autonomia da vontade subjetiva e a legislação universal. Ora, a felicidade se mostrará como um espectro teórico comum oculto no sem-razão da consciência dos idealismos e materialismos e, ao lançar-lhe os olhos, o homem vê-se como num espelho. O naturalismo bolchevique e o neoclassicismo se beijam nesse ser sem carne e ossos de uma promessa às custas do juramento de desobediência a qualquer preço da memória, em troca do devaneio insensato e titânico do não-sofrer. Deixar o corpo do Barroco às aves de rapina e desobstruir o caminho áureo deste não dito. Faz-se necessário percorrermos esta empresa da subjetividade hodierna.

3. A PERCEPÇÃO ANTROPOLÓGICA DO ATO DE REBELDIA

Sigmund Freud, movido pela doutrina evolucionista de C. Darwin, afirmava que no decorrer da evolução dos animais existiu primitivamente uma horda de animais liderada por um Velho Gorila. Este monopolizava todas as fêmeas do bando e, por isto, perseguia e expulsava os filhos, tendo em vista, claro, manter o monopólio das fêmeas.

As pesquisas recentes demonstram tal instinto primitivo no homem intimamente determinado pelo denominado instinto inibitório que:

Em muitos grupos de macacos os machos ameaçam indivíduos da mesma espécie mostrando seus órgãos genitais externos de maneira especial. Essa apresentação genital também é usada por alguns macacos para delimitação de território. Quando algum macaco que não pertence ao grupo se aproxima, então os vigias tem uma ereção. Este comportamento provavelmente é uma ameaça ritualizada de cópula. A ameaça de cópula é, para muitos mamíferos, também uma manifestação de liderança. (EIBI-EIBESFELDT,1977, p. 30).

A existência do “rito erotizado da cópula” (APEL, 2000, p. 260) mantinha uma determinada ordem no bando. A ameaça instintiva era precedida pela instituição de ritos teogonômicos, isto é, forças criadora de deuses e, portanto, da moral. Trata-se, segundo, Konrad Lorenz, do comportamento animal análogo à moral, ou seja, pela comprovação dos instintos inibitórios que contribuem para a conservação da espécie e que têm funcionamento normal em animais não domesticados, tais instintos impedem os animais de atacar outros companheiros da mesma espécie mesmo que estes se ofereçam a eles desprovidos de qualquer proteção (APEL, 2000, p. 260).

Tal assertiva acerca dos instintos inibitórios, condição de possibilidade de todo princípio de comunidade, é verificada em animais e nos próprios seres humanos. Por exemplo, “o cão subjugado por outro deita-se de costas e urina, como o fazem seus filhotes, desenvolvendo assim um padrão comportamental infantil que desencadeia ações de cuidado no cão atacante, por exemplo, lambe o derrotado.” (EIBI-EIBESFELDT,1977, p. 26).

Nos seres humanos, entretanto, o infantilismo e atitudes de cuidado da prole pertencem ao repertório carinhoso do adulto. Infantilismos são típicos modos carinhosos de falar:

Manifestações regressivas pertencem ao repertório comportamental normal. O homem sadio usa tais apelos quando precisa de cuidados. Uma pessoa desesperada encosta a cabeça no peito da outra como se fosse uma criança. Nestas ocasiões consegue-se observar até mesmo os movimentos pendulares automáticos da cabeça, como um bebê procurando o seio materno. (EIBI-EIBESFELDT, 1977, p. 30).

Torna-se necessário, nesse momento, prestarmos atenção ao que foi dito anteriormente acerca da determinação das forças teogonômicas [instintos inibitórios] como instituição; doravante:

Entende-se por instituição em sentido amplo toda cristalização e autonomização de nosso trato comportamental com o mundo exterior e com os outros, adequadas para atribuir a nosso comportamento uma consistência externa capaz de estabelecer compromissos. Nesse sentido, uma instituição é até mesmo uma troca de correspondência entre diversas pessoas, ou pra mencionar um exemplo mais elementar ainda, a maneira

especializada que a elaboração de um artefato exige, e que acaba por se transformar num fim em si mesmo. (APEL, 2000, p. 233).

Destarte, as instituições são modos de falar efetivados em atitudes de cuidado com o outro – o derrotado. Charles Darwin já indicou que algumas das nossas tendências sociais seriam com certezas inatas. Como animais sociais é muito provável que tenhamos herdado a tendência para a fidelidade em relação a um companheiro e a tendência de obedecer ao chefe do grupo, porque estas qualidades são inerentes a todos os animais sociais. Isto foi aceito por Sigmund Freud, quando escreveu que o fato de existirem chefes e subordinados que se lhe submetem deveria estar localizado na própria natureza do homem. (EIBI-EIBESFELDT, 1977, p. 30).

Entretanto, em certo momento da evolução, os filhos transformaram-se em homens; reuniram-se então num ato de rebelião contra o Velho Gorila, mataram seu pai e o comeram numa orgia canibalesca. Eis, porém, que, desaparecido o Velho, instaurou-se a anarquia no grupo. Cada qual queria comandar, ser o pai, assumindo a melhor parte. Assim sendo, tiveram a sua subsistência ameaçada pela desordem interna. Lorenz tornou provável que, ao lado da redução geral dos instintos própria ao ser humano, também o desaparecimento desses instintos inibitórios deva ser visto como responsável pelo canibalismo amplamente praticado por homens primitivos.

O ato de rebeldia parece ser, desse modo, um movimento antitético necessário à constituição e evolução do homem. Dito de outro modo, a caducidade da instituição somente poderá ser renovada se houver esse princípio de negativo a toda ordem que já não permite mais o desenvolvimento cíclico das mesmas instituições. Tal processo promoveu o surgimento das instituições, pois todos eram de alguma forma dominados pela forma paterna; o pai era um tirano, mas tirano capaz! Ao considerarem tal situação, os jovens começaram a se arrepender de ter assassinado o Velho e sentiram a necessidade de venerar a sua memória. Para tanto, fizeram de um animal o símbolo e o substituto do Pai desaparecido, mas divinizado. Este animal é chamado Totem. Aí estaria a origem de toda religião, a sua primeira expressão seria o totemismo, ou seja, a veneração de um animal (ou de uma planta) símbolo de um ancestral, do qual os seus cultores descendem. Além disto, os homens do clã resolveram não esposar as mulheres do seu grupo ou condenaram o casamento endogâmico, estipulando um tabu em torno deste. Totem e Tabu se tornaram as formas originárias e primitivas da religião e da moral (APEL, 2000, p. 231).

Portanto, se podemos falar de uma substância do homem, para a antropologia contemporânea, esta é o instinto inibitório concretizado como instituição. Capacidade particular e inata ao homem dotado de linguagem e de solidariedade com os mais fracos. Instinto inibitório, que, por sua vez, possui em si mesmo este *Lust*, isto é, ato rebelde, estranha vontade de poder que funciona como força inovadora das instituições através do canibalismo e gerando novas instituições, novas comunidades ilimitadas de compreensão, aceitação do diferente e de novas expressões de convivência.

A busca ilimitada de transformação tem como teleologia ética a satisfação plena e ilimitada de cada pessoa. Movimento dialético que implicará sempre no de construtivismo de todas as representações conscientes – sob pena de neuroses – assegurando deste modo uma ética racional teogonômica, isto é, o diálogo racional entre os seres humanos representa hoje uma metainstituição autossuficiente, e sua ligação com as instituições da vida atuante consiste em que tais instituições medeiam seu próprio surgimento por meio do diálogo racional, mesmo que não haja qualquer possibilidade delas virem a ser deduzidas, em sua obrigatoriedade, de maneira científica e universalmente válida (APEL, 2000, p. 262).

4. O MITO DO SUJEITO FELIZ E A DISSOLUÇÃO DOS ACORDOS

Para tal empreendimento titânico, o sujeito adequa-se ao estilo da platéia cuja aprovação tanto anseia para reforçar sua vaga identidade pessoal com a aprovação de um grupo de referência. Daí sua autêntica e racional atitude de não sofrer se estende à qualidade de vida da família, dos parentes e amigos. Isso inclui o aumento do saldo no fim do mês, através do qual virá o celular novo, o carro novo e assim por diante. A necessidade obsessiva de ostentar bons sentimentos, entendidos como tais os sentimentos aprovados pelo grupo, um certo fingimento (e que podem, decerto, parecer desprezíveis ou abomináveis a outros grupos) tornam o sujeito, sem dúvida, a espécie melhor adaptável ao sistema evolutivo. Situação patética do humanismo puritano, sobretudo nas expressões cristãs marcadas indelevelmente pela textura paradoxal da cruz, tão bem representada pelo barroco.

Como o grupo dominante, hoje em dia, é agnóstico, o chamado debate é apenas um torneio para decidir quem personifica melhor o amor sem fim aos próprios interesses ocultos nas causas das minorias injustiçadas. Contorcionismos verbais os mais diversos são utilizados para justificar um ponto de vista que na verdade é o seu. A voz cálida de quem jamais voltou-se pra dentro de si mesmo na tentativa de honestidade intelectual.

Tais demonstrações de relativismo diante da verdade são por vezes aplaudidas como provas de autenticidade e excelência intelectual. O sujeito capaz dessas controladíssimas dissimulações torna-se a personificação mais próxima do que seria, em condições normais, o representante da intelectualidade vigente.

O aspecto tragicômico dessa situação se manifesta claramente nas relações intersubjetivas. O fato de que quando a felicidade artificial torna-se paradigma subjetivo agnóstico de toda gnose filosófico-científica, nos perguntamos: que tipo de intersubjetividade daí decorre? Que critério de confiança garante o cumprimento dos compromissos? Só há possibilidades.

Nesse oceano de insegurança e medo, onde reina tiranicamente o mais forte na escala evolutiva, todas as relações são líquidas e passíveis de metamorfismos os mais patéticos e trágicos configurados aos pensamentos positivos de um humanismo que se quer sem o homem. Não há solidez. Mergulhados no abismo do niilismo conceitual, o único critério válido é o de que nenhum seja tomado como direção; portanto, todos são válidos desde que haja por fundamento esse contínuo ato de rebeldia contra si mesmo.

5. CONCLUSÃO

As discussões deste trabalho pretendem abrir questões que precisariam de uma discussão mais incisiva em seus âmbitos de legitimidade epistêmica. Entretanto, colocar a questão não impõe um interdito à espiritualidade moderna, mas antes importa dizer que as coisas não estão bem e que algo precisa ser repensado. As recentes descobertas da teoria mimética de René Girard, de outro modo, a instrumentalização da linguagem comunicativa como racionalidade autônoma proposta pela teoria crítica, o direito dos animais e as exigências da ecologia têm provocado uma necessidade urgente de repensar a autonomia da razão e suas controvérsias.

6. REFERÊNCIAS

APEL, Karl Otto. **Transformação da filosofia**. São Paulo: Loyola, 2000.

- AQUINO, Marcelo F de. Sistema e Liberdade. A fundamentação metafísica da ética em Hegel (I). **Síntese Nova Fase**, Belo Horizonte, v. 31, n. 101, p. 301-331, 2004.
- AQUINO, Marcelo F de. Sistema e liberdade. A fundamentação metafísica da ética em Hegel. (II). **Síntese Nova Fase**, Belo Horizonte, v. 32, n. 104, p. 309-334, 2005.
- DWORKIN, Ronald. **Felicidade artificial**. São Paulo: Planeta, 2007.
- EIBI-EIBESFELDT, Percha. Adaptações filogenéticas. In: GADAMER, Hans G; VOGLER, Paul. **Nova antropologia**. Volume II. São Paulo: Edusp, 1977. p. 1-45.
- KANT, I. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. São Paulo: Abril Cultural, 1974. (Os pensadores).
- NICHOLI, Armand M. **Deus em questão**. São Paulo: Ultimato, 2005.
- ROSENFELD, Kathrin H. Méritos e Falhas da Estética hegeliana. **Revista Semestral do Sociedade Hegel Brasileira – SHB**, ano 2, n. 03, dez. 2005. Disponível em: <<http://www.hegelbrasil.org/rev03.htm>>. Acesso em: 21 mar. 2014>.
- ROVIGHI, Vanni Sofia. **História da filosofia moderna**: da revolução científica a Hegel. São Paulo: Loyola, 1999.
- VAZ LIMA, H. C. **Raízes da modernidade**. São Paulo: Loyola, 2002.

FENÔMENO RELIGIOSO E ESPIRITUALIDADE: CAMINHOS QUE SE ENTRELAÇAM

Ms. Rosângela Xavier da Costa – UFPB (rosangelaxis@gmail.com)

Mestranda: Sílvia Xavier da Costa Martins – UFPB (silvinhaxis@gmail.com)

Resumo

Este artigo, enquanto pesquisa bibliográfica, tem por objetivo demonstrar como o Fenômeno Religioso e a Espiritualidade, apesar de seguirem caminhos específicos, se entrelaçam. Hock (2010) define Ciência da Religião como uma ciência transmissora de conhecimentos sobre religiões e culturas; onde, entre tantas coisas, busca compreender o sentido da experiência espiritual e religiosa das pessoas com base no Fenômeno Religioso. O Fenômeno Religioso pode ser encontrado em todos os povos e culturas, tanto nas pessoas como nas instituições. Explicado, na medida em que as pessoas necessitam de um ser superior, para servir-lhes de apoio diante das adversidades da vida; momentos em que tudo parece não ter sentido. É quando a razão já não explica mais a realidade; então surge a fé, a crença e a esperança num amanhã circundado de perseverança e resiliência (ABREU, 2013). Portanto, o Fenômeno Religioso, ao ser detectado nas diversas religiões e culturas como processo subjetivo, está associado à Espiritualidade. Segundo Vasconcelos (2006, p.32), Espiritualidade é uma dimensão particular do processo subjetivo que orienta a prática humana, assumindo diferentes aspectos a partir da cultura dos povos. Percebe-se que Espiritualidade não é uma crença em uma religião específica, mas está na fé, na força, na esperança e na capacidade de acreditar em algo ou alguém superior; encontrando-se também nas emoções que o ser humano tem ao sentir, se emocionar, acreditar, cuidar, decidir, ou seja, transcender. Mediante isso, pode-se concluir que, tanto a Espiritualidade quanto o Fenômeno Religioso são buscas subjetivas pessoais de sentido e significado para a vida.

1. INTRODUÇÃO

A ciência e a religião buscam cada vez mais desvendar os mistérios do universo e da vida. Entre tantos e distintos desafios, o surgimento da Ciência da Religião, enquanto disciplina, está entre eles.

Na metade do século XIX, fatores culturais e históricos contribuíram para o aparecimento da disciplina Ciência da Religião em meio às profundas transformações por que passou o Ocidente; a partir de um processo de ramificação das ciências naturais e das ciências humanas. Essa disciplina juvenil, na Modernidade, é de importância fundamental para a pesquisa científica, devido ao fato de que ela se propõe a desenvolver “[...] um estudo comparado das diferentes tradições religiosas da humanidade então desconhecidas, com o objetivo de reconstruir a história da evolução religiosa da humanidade” (FILORAMO; PRANDI, 2003, p. 7). Segundo esses autores, o problema epistemológico básico das Ciências das Religiões é tentar explicar ou compreender a religião.

A Ciência da Religião não é Teologia porque parte do princípio de estudar várias religiões e o fenômeno religioso, sem se ater à veracidade ou axioma de valor, em busca de resultados úteis à comunidade universal, e não a um grupo específico (HUFF JÚNIOR; PORTELLA, 2012). No entanto, a Teologia é “a interpretação racional da fé religiosa” (RYRIE, 2004, p.16), ou seja, é a busca do significado sistematizado das verdades a respeito de Deus.

O estudo da religião, portanto, não é apenas uma janela que se abre para panoramas externos, mas é como um espelho em que nos vemos, afirma Rubem Alves. Segundo ele,

é fácil identificar, isolar e estudar a religião como o comportamento exótico de grupos sociais restritos e distantes. Mas é necessário reconhecê-la como presença invisível, sutil, disfarçada, que se constitui num dos fios com que se tece o acontecer do nosso cotidiano. A religião está mais próxima de nossa experiência pessoal do que desejamos admitir [...], a Ciência da Religião é também ciência de nós mesmos, é sapiência, é conhecimento saboroso. (ALVES, 2008, p.12).

Nesse entrelaçar cotidiano de fios invisíveis, Hock (2010) define religião como um construto científico que abrange componentes de diferentes fatores, critérios e dimensões que, em seu conjunto, descreve um quadro no qual a Ciência da Religião insere o seu objeto.

Segundo Durkheim (1989), nenhuma religião é falsa, todas são verdadeiras, por responderem diferencialmente a determinadas condições da vida humana; todas exprimem o indivíduo a sua maneira, facilitando a compreensão de mais um aspecto da natureza humana. A religião, portanto, segundo este autor, é uma espécie de entidade indivisível, formada por partes de um sistema complexo de mitos, dogmas, ritos e cerimônias.

Desse modo, a Ciência da Religião é uma ciência que transmite os conhecimentos sobre religiões e culturas (HOCK, 2010), em que, entre tantas coisas, busca-se compreender o sentido da espiritualidade e do fenômeno religioso.

Para melhor compreensão, este artigo objetiva fundamentar as teorias e conceitos de autores que aprofundaram sobre os temas da espiritualidade e do fenômeno religioso.

2. O FENÔMENO RELIGIOSO

Os historiadores das religiões procuram complementar informações a respeito das estruturas específicas dos fenômenos religiosos, em busca de compreender a própria essência da religião.

O fenômeno religioso, enquanto aspecto subjetivo do ser humano, está fundamentado em duas categorias: as crenças e os ritos (DURKHEIM, 1989). As crenças são as representações que estão constituídas nas opiniões, valores e saberes de determinadas ações humanas, ao passo que os ritos são as maneiras de se conduzir essas ações.

Podendo ser encontrado em todos os povos, culturas e religiões, o fenômeno religioso está associado às necessidades humanas, principalmente durante o enfrentamento das adversidades da vida. Quando tudo parece não ter mais sentido, o fenômeno religioso surge como um apoio; nos momentos em que a dificuldade é tamanha, faz-se necessário o surgimento da fé e da crença em um futuro cheio de esperança (ABREU, 2014). Nessa situação, a fé pode se sobrepor à razão. As emoções positivas surgem, expandindo o potencial de elevação da autoestima permeada pela espiritualidade.

Além disso, a fé é uma crença individual de uma extrema convicção e entrega, mediante a qual o indivíduo direciona sua energia positiva para a busca de uma

realização pessoal, independente de religião. Quando se refere à fé, Vaillant (2010, p. 70) afirma que ela “pode ser experimentada por meio da emoção positiva, da percepção pessoal de iluminação interior, de reverência e de anseio pelo sagrado”.

Segundo Durkheim (1989), a vida religiosa se encontra ao redor de duas classes ou de dois gêneros opostos, que são o sagrado e o profano, variando de acordo com a concepção de cada religião.

Na busca pela compreensão do sagrado, Eliade (2010, p. 16) enfatiza que “o sagrado se manifesta sempre como uma realidade inteiramente diferente das realidades naturais”. As realidades consideradas naturais ou normais na vida humana, ou seja, as que podem ser intituladas profanas, são classificadas como as coisas do cotidiano, que são separadas da noção de sagrado. Desse modo, o indivíduo “[...] toma conhecimento do sagrado porque este se manifesta, se mostra, como algo absolutamente diferente do profano” (ELIADE, 2010, p.17).

Essas duas modalidades de ser no mundo, o sagrado e o profano, segundo Mircea Eliade, são classificadas como duas situações existenciais humanas, que interessam a todo cientista que busca conhecer as dimensões possíveis do ser humano. O termo proposto pelo autor para o ato da manifestação do sagrado é hierofania, que significa a revelação do sagrado.

Então, o fenômeno religioso é uma hierofania? Certamente, afirma Croatto (2010, p. 71): “todo fenômeno religioso é uma hierofania. O sagrado, de fato, só pode ser experimentado se ele se mostrar”. Nesse sentido, o ato da revelação do sagrado (hierofania) vem acontecendo durante toda a história das religiões. As religiões estão repletas de hierofanias. Eliade (2010, p. 17) afirma: “[...] a história das religiões – desde as mais primitivas às mais elaboradas – é constituída por um número considerável de hierofanias, pelas manifestações das realidades sagradas”.

O indivíduo das sociedades mais arcaicas tinha a tendência de viver o maior tempo possível no sagrado ou muito perto dos objetos ditos consagrados, constata Eliade (2010), ao passo que o indivíduo ocidental moderno já não tem essa percepção, devido ao ceticismo e a falta de crença nas inúmeras formas de manifestações do sagrado.

Nesse sentido, objetos podem representar essa hierofania, como por exemplo, pedras e árvores podem ser consideradas sagradas, para algumas pessoas, sem perder a essência de serem pedras e árvores, pois revelam algo que já não é pedra nem árvore, mas é o sagrado, o *Ganz Andere*³⁰⁴ (ELIADE, 2010).

Essa adoração em relação aos objetos sagrados como hierofanias pode ser exemplificada pela árvore que Buda, o iluminado, meditou na sombra dela, na Índia (figura1); ela ainda continuou a ser uma árvore, mas passou a ser considerada sagrada mediante a representação que adquiriu após ter sido utilizada por ele para o devido fim.

³⁰⁴ O grandioso, o totalmente diferente, aquilo que o homem religioso interpreta como a materialização extrema do sagrado.



Figura 1: Buda, o iluminado, meditando sob a árvore sagrada.
 Fonte: http://www.buddhachannel.tv/portail/local/cache-vignettes/L450xH248/femme_bouddha-98734.jpg

Portanto, o fenômeno religioso detectado nas diversas religiões e culturas, como processo subjetivo, está associado à espiritualidade.

3. A ESPIRITUALIDADE

A utilização da palavra “espiritualidade” esteve sempre associada à religião, mas nos últimos vinte anos tem adquirido significados mais amplos.

Na contemporaneidade, a espiritualidade se encontra independente da religião porque surge como fruto do conhecimento humano associado à elaboração subjetiva de sentimentos positivos e fenômenos individuais.

Para uma compreensão mais relevante sobre isso, corrobora-se com Jeff Levin, quando este enfatiza que a palavra espiritualidade adquiriu um novo significado.

Obras populares de escritores da nova era e da mídia, frequentemente hostis às instituições religiosas estabelecidas, mas abertos à expressão religiosa individual, começaram a reservar o termo “religião” para comportamentos, crenças e outras manifestações que ocorrem no contexto das religiões organizadas. Todas as outras expressões religiosas, inclusive práticas tais como a meditação e experiências transcendentais seculares (por exemplo, sentimentos de unidade com a natureza), são agora abarcadas pelo termo “espiritualidade”. Nesse novo sentido, espiritualidade é o fenômeno mais amplo, sendo a palavra “religião” reservada para o subconjunto de fenômenos espirituais que se referem à atividade religiosa organizada. (LEVIN, 2001, p. 25).

Vasconcelos (2006) afirma que a espiritualidade é uma dimensão particular do processo subjetivo que orienta a prática humana, assumindo diferentes aspectos a partir da cultura dos povos.

Sem interferir na importância da religião, a espiritualidade amplia seu conceito e abrange formas de fenômenos mais variados, incluindo processos subjetivos com experiências individuais de contato com uma dimensão que vai além das realidades

consideradas normais na vida humana, que as transcende (VASCONCELOS, 2006, p. 30). Segundo o autor, apesar de ser uma experiência individual, o fenômeno transcendente da espiritualidade tem uma importância significativa social, porque transforma profundamente a percepção da vida nas pessoas, resignificando e gerando novas condutas mediante uma conexão com o “eu profundo” (VASCONCELOS, 2006, p. 36). O “eu profundo”, para o autor, é um canal de conexão e abertura com a transcendência.

Entretanto, para Vasconcelos (2006), toda pessoa já pode ter vivenciado eventualmente essa experiência da transcendência na espiritualidade, ou seja, o mergulho no “eu profundo”. Ele exemplifica com um caso hipotético. Uma pessoa que resolve passar por um parque, para encurtar o caminho que o levaria ao dentista, se depara com a cena de um pequeno lago rodeado de árvores, onde encontra-se uma pata nadando com seus filhotes (figura 2).



Figura 2: Pata nadando com seus filhotes.

Fonte: <http://4.bp.blogspot.com/-pbUvF-WEJZA/UBXrmi4rThI/AAAAAAAAABIA/7Mfd94geXRU/s1600/o+amor.jpg>

A cena a toca profundamente e a pessoa fica enlevada, esquecendo-se momentaneamente de seus problemas e compromissos, altera-se repentinamente o seu estado de consciência, de modo que ela percebe dimensões da realidade que antes não conseguia identificar. Fica nesse espaço por mais de uma hora, observando o cenário, perde o dentista, mas consegue perceber alguns *insights* com perspectivas para a resolução dos problemas que estava enfrentando. O estado mental de encantamento dessa pessoa caracteriza-se como uma conexão espiritual com o “eu profundo”.

Nessa linha de pensamento, Koenig demonstra a percepção da espiritualidade no contato com a natureza:

Muitas pessoas encontram espiritualidade através da religião ou de um relacionamento pessoal com o divino. Porém, outros podem encontrá-la por meio de uma conexão com a natureza, com a música e as artes, por meio de um conjunto de valores e princípios ou por uma busca da verdade científica. (KOENIG,

2012, p. 13).

Assim, buscar compreender a espiritualidade, de forma subjetiva e pessoal, em busca de sentido e significado para a vida, é essencial para a compreensão e para o enfrentamento dos desafios da existência, em um mundo carregado de símbolos e signos, que codificam, de certa forma, a relação com o mistério, o transcendente, o divino, o sagrado e os assombros das questões existenciais (DITTRICH, 2005).

Por isso, a espiritualidade não se caracteriza apenas como uma crença em determinada religião, mas está na fé, na força, na esperança e na capacidade de acreditar em algo ou alguém superior, encontrando-se também nas emoções que o ser humano tem ao sentir, se emocionar, acreditar, cuidar, decidir, ou seja, transcender. Assemelha-se ao conceito de Jung (2008), que trata a espiritualidade não a referindo a uma determinada profissão de fé religiosa, mas à relação transcendental da alma com a divindade e à mudança que daí resulta; ou seja, a espiritualidade está relacionada a uma atitude, a uma ação interna, a uma ampliação da consciência, a um contato do indivíduo com sentimentos e pensamentos superiores e ao fortalecimento e amadurecimento que esse contato pode resultar para a personalidade e para a vida. Portanto, espiritualidade é um sentimento pessoal que dá sentido à vida, e a religião é uma expressão da espiritualidade (SAAD; MASIERO; BATTISTELLA, 2014).

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A essência da espiritualidade, independentemente de religião, está intrinsecamente associada ao fenômeno religioso. São fios invisíveis que se entrelaçam nas crenças, nos saberes, nos valores e nos questionamentos pessoais presentes na vida do ser humano envolvidos pela cultura de cada ser.

Considerando a espiritualidade e o fenômeno religioso como buscas subjetivas pessoais de sentido e significado para a vida, entende-se que existe uma grande contribuição em tudo o que envolve esses temas e na relação entre ambos. Afinal, a espiritualidade encoraja o aprendizado para a própria experiência, como forma peculiar de vivenciar o mundo.

Constata-se que o fenômeno religioso e a espiritualidade, mesmo sendo categorias diferentes, estão entrelaçadas, porque fazem parte de um universo transcendente de experiências individuais, de emoções e de hierofanias que se apoderam fortemente do ser humano, em determinados momentos, transformando o cotidiano e as realidades ditas normais na existência.

No entanto, esse campo de estudos em formação e em expansão necessita de pesquisas mais aprofundadas, pois a reflexão aqui presente apenas demonstra a relevância da compreensão sobre esse assunto, de suma importância para a contribuição do conhecimento do ser humano, que permeia a humanidade desde os primórdios.

5. REFERÊNCIAS

- ABREU, Edivaldo Siqueira de. **O fenômeno religioso**. Disponível em: <<http://meuartigo.brasilecola.com/religiao/o-fenomeno-religioso.htm>>. Acesso em: 1 mar. 2014.
- ALVES, Rubem. **O que é religião?** 9. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2008.
- CROATTO, José Severino. **As linguagens da experiência religiosa: uma introdução à fenomenologia da religião**. 3. ed. São Paulo: Paulinas, 2010.

- DITTRICH, Maria Glória. A arteterapia: da criatividade e espiritualidade ao sentido de viver. In: NOÉ, Sidnei Vilmar (Org.). **Espiritualidade e saúde: da cura d'almas ao cuidado integral**. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2005. p. 44-59.
- DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**. Tradução de Joaquim Pereira Neto. 2. ed. São Paulo: Paullus, 1989.
- ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano: a essência das religiões**. Tradução de Rogério Fernandes. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- FILORAMO, Giovanni; PRANDI, Carlo. **As ciências das religiões**. Tradução de José Maria de Almeida. São Paulo: Paullus, 2003.
- HOCK, Klaus. **Introdução à ciência da religião**. São Paulo: Loyola, 2010.
- HUFF JÚNIOR, Arnaldo Érico; PORTELLA, Rodrigo. Ciência da religião: uma proposta a caminho para consensos mínimos. **Numen: revista de estudos e pesquisa da religião**. Juiz de Fora, v.15, n. 2, p. 433-456, 2012.
- JUNG, Carl Gustav. Chegando ao inconsciente. In: _____. (Org.). **O Homem e seus símbolos**. Tradução de Maria Lúcia Pinho. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.
- KOENIG, Harold G. **Medicina, religião e saúde: o encontro da ciência e da espiritualidade**. Porto Alegre: L&PM, 2012.
- LEVIN, Jeff. **Deus, fé e saúde**. São Paulo: Cultrix, 2001.
- RYRIE, Charles Cadwell. **Teologia básica ao alcance de todos**. Tradução de Jarbas Aragão. São Paulo: Mundo Cristão, 2004.
- SAAD, Marcelo; MASIERO, Danilo; BATTISTELLA, Linara Rizzo. Espiritualidade baseada em evidências. **Revista Acta Fisiátrica**, v. 8, n. 3, p. 107-112, 2001. Disponível em: <file:///C:/Users/Ros%C3%A2ngela/Desktop/Espiritualidade%20baseada%20em%20Evid%C3%A2ncias.pdf>. Acesso em: 1 mar. 2014.
- VAILLANT, George E. **Fé: evidências científicas**. Tradução de Isabel Alves. São Paulo: Manole, 2010.
- VASCONCELOS, Eymard Mourão. A espiritualidade no cuidado e na educação em saúde. In: _____. (Org.). **A espiritualidade no trabalho em saúde**. São Paulo: Hucitec, 2006. p. 13-19.

ESTUDO DE CASO: O CORPO ESPIRITUAL

Ms. Márcia Viana Pereira - Metrocamp/Campinas – SP
(marciavianapereira@yahoo.com.br)

Resumo

Wilhelm Reich afirmou que o inconsciente é o corpo. Algumas décadas depois, seu discípulo John Pierrakos exploraria a espiritualidade desse corpo criando a terapia corporal Core Energetics, que tem a espiritualidade como uma de suas fundações. A terapia agrega a base corporal da Bioenergética e a espiritual do Guia do Pathwork. São 258 palestras proferidas pelo Guia, espírito canalizado por Eva Pierrakos. Os textos propõem um caminho para a evolução espiritual (a Jornada da Alma). Esse caminho passa pelo trabalho com os aspectos emocionais da personalidade humana para que o espírito possa se libertar das armadilhas do ego. O objeto de estudo deste trabalho é uma das pós-graduações oferecidas pelo Instituto Rede Brasil Core Energetics, o *Programa de Aprofundamento no trabalho do Guia canalizado por Eva Pierrakos*. Nele os terapeutas são apresentados aos aspectos mais espirituais da terapia. Além de meditação e trabalho corporal, os encontros são palco de tramas cosmológicas, em que o universo espiritual apresentado pelo Guia se encontra com o Budismo (em conceitos como impermanência, apego, vazio, meditação) e, ao mesmo tempo, incorpora preceitos cristãos. Interessa-nos explorar essas pontes conceituais das palestras do Guia com o Budismo e o Cristianismo.

1. INTRODUÇÃO

Este trabalho nasceu do desejo de entender mais profundamente o aspecto espiritual da terapia corporal Core Energetics. Como intérprete dos cursos de especialização em Core Energetics, na UNIPAZ/Brasília, fomos apresentados a uma cosmologia bastante particular dentro da terapia. Os conceitos de não dualidade que aparecem nas palestras do Guia, sobre as quais falaremos adiante, são muito próximos dos conceitos budistas de não dualidade. Isso despertou o interesse em aprofundar o entendimento do que se coloca como a realidade para a Core Energetics.

Ao longo do texto será apresentado o nascimento desta terapia corporal e seu fundamento espiritual. Através da análise da cosmologia apresentada conseguimos entrever possíveis pontes entre o budismo e o fundamento espiritual da Core Energetics.

2. EM BUSCA DE UM CORPO EMOCIONALMENTE SAUDÁVEL

John Pierrakos (1993) foi cliente e estudante de W. Reich (1998), hoje considerado o “pai” das terapias corporais. Com ele Pierrakos aprendeu que o inconsciente é o corpo, pois é na musculatura que vão se depositar nossos traumas, ou melhor, através da musculatura o indivíduo encontra as soluções para lidar com as demandas da família e da cultura. Reich trabalhou com o conceito de couraças musculares, as “couraças de caráter” (REICH, 1998): as células têm pulsação, expandem e contraem, no trauma o corpo congela o movimento, alterando o tônus muscular. Se esse congelamento acontece na expansão o indivíduo vai constantemente perder energia (subcarga), se, ao contrário, o congelamento se dá na contração o indivíduo retém energia (sobrecarga). As couraças são desenvolvidas bem cedo na vida da criança e são resultado da tentativa de se adaptar aos estímulos do meio. O problema se estabelece quando o indivíduo deixa de se mover livremente e passa acreditar que o estado patológico, representado no corpo pela musculatura, é o estado natural. Reich desenvolve um método de trabalho, chamado Vegetoterapia, em que ele intervém no

corpo do paciente. Pierrakos e Lowen (1977), outro estudante e cliente de Reich, criaram uma metodologia que levou o cliente a intervir em seu próprio corpo (LOWEN, 1985). Desta forma estava criada a Bioenergética, um dos ramos das terapias corporais, que formalizou uma série de exercícios para lidar com a energia e as couraças de caráter.

3. ENCONTRANDO O CORPO ESPIRITUAL

Pierrakos, no entanto, foi além do corpo emocionalmente saudável e incorporou a dimensão espiritual ao trabalho com as couraças de caráter. Ele conheceu Eva Broch, posteriormente Eva Pierrakos, uma médium que recebia mensagens de um guia espiritual. O Guia, como é chamado pela comunidade que se formou em torno de Eva, deixou 258 palestras que descrevem um caminho para o desenvolvimento espiritual. As palestras estão disponíveis na internet em sua íntegra, tanto em português, quanto em inglês, mas elas também foram compiladas em livros (PIERRAKOS, 1985, 1996, 1999, 2007, 2013) que focam um ou outro assunto em particular.

Durante a vida de Eva Pierrakos foi criada a fundação do Pathwork, nome pelo qual o trabalho em torno das palestras foi chamado. Depois de sua morte houve uma cisão que resultou na criação de outro centro chamado The 50-50 Work, também baseado nas palestras do Guia do Pathwork.

John Pierrakos foi profundamente tocado pelas palestras e incorporou o trabalho do Guia ao seu trabalho corporal. Esse movimento provocou uma ruptura com o trabalho no centro de Bioenergética e na sua parceria com Lowen. Pierrakos fundou então a Core Energetics, terapia corporal que tem um duplo fundamento, por um lado o trabalho com as couraças de caráter, por outro o trabalho com as palestras do Guia do Pathwork.

4. A JORNADA DA ALMA

Para falar sobre a Jornada da Alma precisamos entender a cosmologia da vida na terra, assim como o Guia a coloca. O universo é energia em movimento, o Uno criativo. Essa energia tem uma frequência muito alta e comporta tudo, destrói e cria ao mesmo tempo ininterruptamente. Essa energia cria também energias de frequência mais baixa que vão se tornar matéria. Uma alegoria disso é o pião que no máximo da velocidade vai mostrar uma cor branca e, ao desacelerar, nos deixa ver cores separadas. A separação é só uma ilusão, uma diminuição da frequência energética. Tudo é feito de energia em movimento, a rocha é de uma frequência energética baixíssima se comparada ao corpo humano, mas somos feitos da mesma matéria: energia. Agora imaginemos o universo como uma folha em branco, tudo em movimento criativo, dessa criatividade nasce a ideia de separação, vemos um pontinho ser criado na folha, esse ponto representa a individuação, a separação, é só uma invenção, mais uma possibilidade para o todo criativo. A queda acontece quando há apego ao ponto, esse apego faz com que o ponto seja recoberto por uma camada de esquecimento. A Jornada da Alma é a volta para a consciência, para lembrarmos quem somos verdadeiramente: unos com o todo, e não uma parte separada.

5. O CAMINHO DE VOLTA

O Guia do Pathwork nos apresenta um universo reencarnacionista, a alma passa por várias experiências de existência terrestre através de inúmeras encarnações. Cada

encarnação tem por objetivo lembrar e curar os pontos de ilusão de separatividade. Como seres encarnados o trabalho passa pela personalidade humana e seus aspectos emocionais. É necessário curar a personalidade que se apega às distorções geradas pelo esquecimento do pertencimento ao todo.

O desapego passa a ser um dos objetivos do trabalho, desapego em relação às emoções e aos conceitos dualistas, a realidade é una, perceber a vida como algo separado do uno é aceitar a ilusão da dualidade. Para atingir o desapego no nível da personalidade é preciso trabalhar o vazio. O vazio é o espaço para a desconstrução de padrões e abertura de canais com o espiritual. Ele pode ser atingido através da meditação enquanto prática cotidiana.

A Jornada da Alma é uma jornada em direção ao Eu Real, que suporta todos os sentimentos e pensamentos sem se apegar a nenhum deles. O Eu Real é um estado de atenção plena, nele o ser humano vive a realidade presente, que está em constante movimento.

6. VISLUMBRE DE PONTES ENTRE OCIDENTE E ORIENTE

O Guia se refere a Jesus em grande parte das palestras, no entanto os preceitos cristãos são vistos sob uma perspectiva mais oriental, que congrega a meditação como uma das práticas mais importantes do trabalho.

No budismo, a partir de uma cosmologia diferente daquela apresentada pelo Guia, há também o reconhecimento da dualidade como um empecilho à realização plena do ser. “Essa ignorância – a percepção dos fenômenos como tendo existência intrínseca – produz a possibilidade da dualidade objeto-sujeito, que por sua vez é o ponto de partida de todos os julgamentos e impressões” (SOUZA, 2012, p. 21). A meditação também é um instrumento poderoso na prática budista e a experiência de meditar “[...] é um grande divisor. Agora há méritos de estabilidade e concentração que permitem a prática da sabedoria. É o momento de receber ensinamentos sobre a natureza da realidade.” (SAMTEN, 2001, p. 99). Para o Guia, a meditação é a possibilidade de se abrir para o Vazio Criativo e, através desse vazio, possibilitar um contato maior com o espiritual, com a realidade impermanente. Já no budismo “a meditação é um instrumento pelo qual podemos purificar as visões errôneas [...]” (SOUZA, 2012, p. 53).

Por fim, mas não por último, vemos uma ligação mais geral entre todas as terapias e o budismo que é serem instrumentos de percepção do real sem as ilusões racionais ou emocionais. Nas palavras do Lama Padma Samten (2001, p. 16-17): “reconhecendo com profundidade e sabedoria o que de fato estamos fazendo e a forma de ação que estamos usando, poderemos nos direcionar para agir como geradores de equilíbrio e felicidade”.

7. CONCLUSÃO

Há diversos pontos de encontro entre as palestras do Guia e os conceitos budistas de impermanência, dualidade, apego, entre outros. É preciso explorar essas pontes conceituais com o cuidado de relacioná-las dentro dos seus respectivos quadros conceituais.

Esta é uma conclusão inconclusa. Uma proposta de abertura de caminhos. Pensar os conceitos orientais do budismo sob a luz das palestras do Guia, que possuem um linguajar bastante cristão, é possibilitar mais uma ponte para a união de realidades que são pensadas como não intercambiáveis. Desta forma esperamos contribuir para um mundo mais harmônico e em expansão.

8. REFERÊNCIAS

- BRENNAN, B. A. **Mãos de luz: um guia para a cura através do campo de energia humana**. São Paulo: Pensamento, 1991.
- CÂMARA, M. V. A. **Reich: o descaminho necessário**. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1998.
- CAPRA, F. **O ponto de mutação**. São Paulo: Paz e Terra, 1996.
- DAMÁSIO, A. **O erro de Descartes**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- HANH, Thich Nhât. **Para viver em paz: o milagre da mente alerta**. 18. ed. Petrópolis: Vozes, 1999.
- HANH, Thich Nhât. **Ensinamentos sobre o amor: desenvolvendo a capacidade de amar com alegria e compaixão**. Rio de Janeiro: Sextante, 2005.
- LIMA, E. P. Da escrita total à consciência planetária. **Criatividade e novas metodologias**, Peirópolis, v.4, p.51-100, 1998.
- LIMA, L. M. A. (Org.). **O espírito na saúde**. Petrópolis: Vozes, 2007.
- LOWEN, A. **O corpo em terapia: a abordagem bioenergética**. São Paulo: Summos, 1977.
- LOWEN, A. **Exercícios de Bioenergética: o caminho para uma saúde vibrante**. 7. ed. São Paulo: Ágora, 1985.
- PIERRAKOS, Eva. **Guide lectures for self-transformation**. Phoenicia: Pathwork Press, 1985.
- PIERRAKOS, Eva. **O caminho da autotransformação (The Pathwork of Self-Transformation)**. São Paulo: Cultrix, 2007.
- PIERRAKOS, Eva; SALY, J. **Criando união**. São Paulo: Cultrix, 1996.
- PIERRAKOS, Eva; THESENGA, Donovan. **Entrega ao Deus interior**. São Paulo: Cultrix, 1999.
- PIERRAKOS, Eva; THESENGA, Donovan. **Não temas o mal**. São Paulo: Cultrix, 2013.
- PIERRAKOS, J. C. **Energética da essência (Core Energetics): desenvolvendo a capacidade de amar e curar**. São Paulo: Pensamento, 1993.
- REICH, W. **Análise do caráter**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- SAMTEN, Padma. **Meditando a vida**. São Paulo: Peirópolis, 2001.
- SOUZA, Carlos Henrique Amaral de. **Constituição do campo sensível: apegos, renúncia e liberdade – uma contribuição da filosofia budista**. 2012. 110 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia Institucional) – Centro de Ciências Humanas e Naturais, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2012.
- THESENGA, Susan. **O eu sem defesas**. São Paulo: Cultrix, 1997.

BENZEÇÃO: A TRAJETÓRIA DE UMA SENHORA POPULAR

Kaique Matheus Cardoso – UFG (kaiq.eu@hotmail.com)

Resumo

O trabalho foi desenvolvido na localidade de Catalão/GO, entrevistando Maria de Lourdes, 61 anos, kardecista ativa. A investigação é uma narrativa que busca compreender a trajetória pessoal da agente em destaque, enfocando o exercício de seu “dom espiritual”. Maria de Lourdes nasceu e foi criada em Catalão, no sudeste goiano, seus pais biológicos não a criaram, seno ela adotada por uma família que, segundo seu relato, lhe acolheu com muito amor e mimos. Biologicamente, Maria de Lourdes era filha de mãe holandesa que engravidou fora do casamento. Seu pai, João Netto de Campos, tornou-se um grande político em Goiás, sendo prefeito por dois mandatos e suplente de Deputado Federal. Maria de Lourdes teve uma infância bastante tranquila, contudo, sempre ouvia vozes de personagens ocultos e enxergava velas acendendo, portas batendo e outras coisas que seus pais de criação se negavam a acreditar. Na idade adulta, já casada, teve um colapso nervoso e, a partir 12 de então, começou a desvendar o seu dom espiritual. Socializada desde a infância no catolicismo tradicional, Maria não possuía informações sobre o espiritismo. Sua trajetória pessoal se confunde com fatos marcantes da cidade, como seu envolvimento familiar no caso do linchamento de Antero da Costa Carvalho, fato que gerou, mais tarde, devoção e fé em torno de uma vítima que se converteu em santo popular.

1. INTRODUÇÃO

O primeiro contato com Maria de Lourdes Gimenes se deu em uma tarde quente e nebulosa na cidade de Catalão, em Goiás. Maria, como farei referência neste trabalho, é uma senhora de 60 anos que se declara kardecista ativa. Durante as entrevistas foi bastante receptiva, animada e muito educada. Mora na zona urbana da cidade, com seu marido e dois netos.

A entrevista começou com perguntas sobre sua família. Prontamente ela começou a relatar que foi criada na zona rural de Catalão, que sua família era toda católica, porém nenhum parente próximo, como pais ou avós, foram pessoas de muita fé ou tinham algum vínculo estreito com a Igreja. Uma tia bem distante, com a qual teve pouco contato, era espírita e se dedicava à vida religiosa. Maria nasceu na zona rural de Catalão, é filha biológica de João Netto de Campos e Dubla Rosa da Silva. Dulba, sua mãe, era casada com outro homem e tinha uma família com seis filhos quando engravidou de Maria de Lourdes, sendo Maria fruto de um relacionamento extraconjugal.

Devido aos vários problemas sociais que envolvem o nascimento de uma criança fora de um casamento oficial, e conseqüentemente a sociedade conservadora da época, Maria não pode ser criada pela mãe biológica. Rejeitada pela mãe, sua criação desde recém-nascida ficou a cargo de sua avó paterna até seus cinco anos. Com cinco anos, seu pai, João Netto de Campos, a entregou a um primo que já era casado e tinha outros dois filhos, pois o sonho do casal era ter uma filha. Maria afirma que foi bem criada, recebeu todo amor, carinho, dedicação e muitos mimos de sua família, teve uma vida confortável para os padrões da época e afirmou ter sido muito feliz. Nunca sentiu a mínima necessidade de conhecer sua mãe biológica, pois se sentia preenchida pela família que a criou; só saiu de casa depois de casada.

Seu pai, João Netto de Campos, participou pouco de sua vida, apenas com visitas raras. Maria sabia que ele era seu pai, tinha total consciência de sua situação desde pequena; desta forma, nunca teve um vínculo estreito com ele. João Netto de

Campos foi um homem de grande destaque e influência na região de Catalão-GO, destacando-se por ser uma liderança carismática. Nascido em 1911, entrou na vida política aos 35 anos, sendo o mais legítimo representante do fim da ditadura militar, rompendo um ciclo de violências e torturas na região. Foi o primeiro prefeito eleito pelo voto direto em 1947, Deputado Estadual em 1950 e 1962, em 1969 voltou a ser Prefeito de Catalão-GO, em 1974 foi novamente Deputado Estadual, já em 1982 foi Vice-Prefeito e, por último, em 1989, vereador e presidente da câmara. (NAVES, 1996, p. 19).

Maria se aproximou dele somente ao final da vida, rezando por ele e também fazendo companhia, pois João Netto sofreu um aneurisma cerebral e ficou por um ano acamado.

2. INFÂNCIA CONTURBADA

Perguntando mais sobre sua vida, em especial a respeito da infância, se já notava algo diferente em si própria, se comparada com outras crianças, ela me disse que sim. Quando estava em alguma procissão ou qualquer outra situação na qual ela segurava uma vela, a cera das velas nunca escorregava em sua mão, simplesmente sumia; curiosa com esta situação, trocava de vela com outras pessoas, porém novamente o mesmo fato ocorria. Outro fato é que ela, ao passar a mão em cima de uma vela, fazia com que a chama subisse ficando em um tamanho fora do comum.

Barulhos, ranger de portas, objetos estralando, objetos caindo e pessoas desconhecidas que somente ela enxergava também fizeram parte de sua infância. Coisas estas que geravam milhares de perguntas em sua cabeça, mas todas guardadas, pois ela já sabia que naquela situação não havia ninguém para responder com exatidão a isto que somente ela via, e que a intrigava. Na atualidade ainda acontece estes fatos com Maria, porém hoje ela sabe o motivo e compreende o que cada uma destas peculiaridades quer dizer a ela. Tanto que durante toda a entrevista o teto de sua casa, que é de laje, não parava de estralar. Instigado e confesso que com medo, perguntei qual seria o motivo daqueles barulhos, ela me disse que não estava em um dia bom, estava cansada com a cabeça cheia e gripada. Consequentemente, quando ela não se sente bem acontece isto, objetos caem, portas batem, entre outros, ela tem que se manter sempre calma e serena.

3. COLAPSO NERVOSO E DESCOBERTA DO DOM

Voltando a sua trajetória de vida, Maria, aos dezoito anos, conheceu seu primeiro marido e coincidentemente a sua família e do seu marido se mudaram para Brasília na mesma época. Já em Brasília ela se casou e teve três filhas; com a correria dos afazeres domésticos, se afastou completamente da Igreja. Alguns anos se passaram e ela retornou a Catalão-GO, com seu marido e filhas.

Ao chegar a Catalão-Go montou um negócio próprio no qual era sócia de sua sogra e também ajudava seu marido em uma peixaria, conciliando tudo isto com os afazeres domésticos e educação das crianças, que ainda eram pequenas. A vida de Maria era frenética, relatou que não parava um segundo sequer com tantas responsabilidades, até que surtou, perdeu totalmente o controle emocional, o controle de si própria, temia se matar ou ferir a própria família. Logo procurou ajuda e começou um tratamento psicológico com um médico especialista, a solução encontrada era tomar caixas e caixas de medicamentos desconhecidos para que ela se acalmasse. Durante este período de crise Maria não frequentou nenhum tipo de centro espiritual ou Igreja.

Durante este período de crise muitas pessoas próximas de Maria se solidarizaram, pois ela pertence a uma família bastante conhecida na região. Desta forma, sempre algumas perguntavam se ela já tinha melhorado e se passava bem, como resposta dizia que não, e pedia para eles rezarem e intercederem a Deus por sua melhora. Algum tempo se passou, e ela afirma que essas várias pessoas de fé, cada uma pedindo por ela, tornou-se uma corrente na qual despertou seu dom espiritual. Certo dia, deitada em sua cama com as mãos na cabeça e os olhos fechados, apenas pensava a respeito de seu dia; enquanto isto, seu marido estava ao lado dormindo. Maria relata que o quarto ficou completamente branco como se uma luz divina tomasse conta de tudo; ao abrir os olhos, viu um senhor branco de cabelo bem cortado, e barba feita, usava um terno escuro e estava sentado ao seu lado na cama. Ela não sentiu medo nenhum, mas assim que ela viu este senhor ele se levantou e, na medida em que foi andando em direção à porta, Maria foi simplesmente caindo de sono; uma paz e tranquilidade tomaram conta dela naqueles instantes, uma paz que ela já não experimentava a alguns meses devido às crises. Apenas dormiu tranquilamente durante toda a noite e acordou somente no outro dia.

Assim que acordou, imediatamente jogou todos os remédios que tomava fora e também decidiu parar o tratamento com o médico. Maria relatou que o encontro com este senhor lhe renovou, trazendo com ele uma fé que ela não ainda não conhecia. Todos os dias durante os três meses seguintes a este encontro, exatamente às 15h ela sentia um sono inabalável e onde quer que estivesse parava e dormia sentada ou até em pé, mas de qualquer maneira dormia por cerca de 15 minutos. Este fato lhe despertou uma curiosidade que se remeteu a algumas vagas lembranças de sua tia espírita, ligando, desta forma, os últimos acontecimentos ao espiritismo. Certo dia, passando na porta de uma livraria espírita, ela entrou, sem intenção alguma, apenas de curiosidade, mas de forma inexplicável foi escolhendo alguns livros aleatórios; por fim, comprou todos, mesmo sem saber pra que serviriam. Poucos dias se passaram e Maria mostrou os livros a uma amiga espírita, esta amiga disse para Maria que ela havia comprado a coleção de Alan Kardec sem saber. Desta forma, Maria passou a ler com convicção, entendendo que isto era um sinal divino para que ela passasse a conhecer seu dom espiritual. Logo começou a frequentar um centro espírita.

A vida seguia bem, os negócios cada vez mais prósperos, família feliz e Maria despertando cada vez mais seu dom espiritual. Certa vez, durante a noite em sua casa, ela escutou um choro de uma criança e ficou preocupada, afinal não havia nenhuma criança na vizinhança; alguns instantes depois, uma vizinha bateu no seu portão, Maria saiu preocupada e viu que na casa da frente havia uma aglomeração de pessoas, a vizinha lhe explicou a situação dizendo que o marido dela estava dentro da casa e que, segundo ela, estava possuído. Desesperadamente esta vizinha implorou para que Maria fosse a sua casa, que rezasse ou fizesse qualquer coisa que livrasse seu marido; por alguns instantes ela relutou, pensando que não tinha força espiritual suficiente para isto, porém uma voz interior a disse para ir. Ao chegar à casa, encontrou o homem na sala, deitado no sofá, prostrado com os braços cruzados em forma de X. Maria pediu para ficar sozinha e colocou a mão na cabeça dele fazendo sua prece, alguns instantes se passaram e este homem foi arremessado brutalmente no teto, voltou a bater no chão e mais uma vez no teto; ao cair no chão pela última vez, ele já estava livre, apenas chorava sem conseguir dizer nenhuma palavra, Maria rezou mais uma vez e deu água para ele beber.

Após toda esta situação, Maria relatou ter ido caminhando calmamente em direção a sua casa, e começou a sentir-se diferente daquele momento em diante. A motivação desta vizinha em chamá-la deixou-a intrigada, pois ela não era conhecida por

ser uma pessoa religiosa, ou qualquer outra coisa do tipo. O porquê disto ela nunca soube, mas carregou em si a certeza de que todos os fatos neste mundo são sincronizados de acordo com as vontades divinas. Esta sua ação na casa dos vizinhos já começou a despertar a atenção de todos a respeito dos dons de Maria.

Passados alguns dias, pediram a ela para ajudar em uma casa de idosos da região, que estava sem ninguém para dormir com os internos e dar-lhes os remédios durante a noite. Prontamente ela se disponibilizou para ajudar. Após cumprir os afazeres e cuidar dos idosos, ela se sentou e começou a ler uma revista; já cansada, acabou dormindo por alguns instantes, ali mesmo sentada. Quando abriu os olhos, viu nitidamente em sua frente um quadro muito grande, e pintado neste quadro o mesmo senhor que ela havia visto em seu quarto há alguns anos atrás, embaixo estava o nome daquele senhor: Antero da Costa Carvalho. Antero, homem injustiçado que sofreu nas mãos dos coronéis de Catalão-GO, sendo torturado e morto em um linchamento por pessoas induzidas pelas autoridades a acreditarem que ele havia matado um rico fazendeiro da região. Algum tempo se passou e criou-se uma devoção muito forte ao Antero, sendo conhecido como Santo Antero e também por ser um espírito de luz que vem ajudando as pessoas. Na cidade de Catalão-GO, Santo Antero tem devoção tanto de pessoas católicas quanto espíritas. Maria se lembrou de que seus familiares haviam ajudado a matá-lo, e que seu espírito, em um ato de extrema generosidade e amor ao próximo, a resgatou do total descontrole emocional, sendo pra ela esta uma forma sublime de perdão, de evidenciar que ele perdoou todos os que não acreditaram nele e o mataram.

4. A VIDA DE MARIA

Maria cursou sua trajetória, é uma senhora reconhecida por seus dons espirituais, seja no Centro Espírita que frequenta, seja em sua própria residência. Com o avanço da medicina e descrença nos saberes populares, a prática de benzer está cada vez mais esquecida, poucas são as pessoas que hoje ainda recorrem a este tipo de cura espiritual e consequentemente física. Não são muitos os frequentadores, chegando ao máximo a 10 pessoas por mês que a procuram em sua residência. Um fato relevante é que esta senhora é espírita, e afirma com convicção que não há diferença entre aplicar o passe ou benzer, que as duas práticas são válidas e trazem paz e saúde aos seres humanos.

Quando procurada para benzer, ela recorre a tradições populares como utilizar sempre um ramo para benzer, rezar ave-maria e outras orações católicas. Maria diz não se sentir no direito de mudar a fé de uma pessoa, se a pessoa acredita que é necessário utilizar ramos, folhas, ela o fará. No centro espírita a situação muda, ela é bastante procurada por ser médium, a espera é longa e ela se diz satisfeita com este reconhecimento, e tenta sempre ajudar o máximo que pode.

Maria também é procurada para benzer terras, a fim de expulsar do local qualquer tipo de cobra ou animais que possam vir causar perigo aos moradores. Ela também revelou já ter benzido animais, pois estes são diretamente atingidos pela inveja de outras pessoas, e principalmente crianças, estas são frágeis e sempre recebem energia negativa de adultos. O neto de Maria já teve a vida salva pela avó, pois começou a convulsionar em meio à zona rural, localidade que estava a mais de 50 km da cidade de Catalão-GO e do hospital. Segundo relata ela, em momento de desespero, já a caminho do hospital se lembrou da fé que possuía e das várias pessoas curadas pelas quais intercedeu, e não fez diferente com seu neto, elevou seu pensamento a Deus e pediu para que curasse aquela criança inocente. Assim o fez e, ao chegar ao hospital, a criança não apresentava nenhum sintoma ou sequela das convulsões sofridas.

5. CONCLUSÃO

Maria de Lourdes Gimenes, uma senhora simpática que tem sua história marcada por pessoas importantes na região, e que não perde a simplicidade da vida, e a vontade de trazer o bem às pessoas que estão ao seu redor. Mulher bastante dedicada à vida religiosa e também à família, que não aceita receber nada em troca das benzeções realizadas, apenas quer que as pessoas sejam gratas e rezem por ela, pois para ela este é um dom divino, do qual ela não tem propriedade nenhuma para trocar seus feitos por bens materiais.

6. REFERÊNCIAS

- NAVES, Aparecida de Fátima do Nascimento. **Povo meu, gente minha: João Netto de Campos e a Política em Catalão na década de 40**. Catalão: UFG, 1996.
- OLIVEIRA, Elda Rizzo de. **O que é benzeção**. São Paulo : Brasiliense, 1985.
- VAZ, Geraldo Coelho de. **Vultos Catalanos**. Catalão: Editora UFG, 1984.

ENTRE A MEMÓRIA, TRANSMISSÃO E EMOÇÃO: CONSIDERAÇÕES SOBRE O SENSO RELIGIOSO CONTEMPORÂNEO NO PENSAMENTO DE DANIELE HERVIEU-LÉGER

Mestrando: Victor Breno Farias Barrozo - PUC Minas (victorbrenofb@gmail.com)

Resumo

No âmbito das reflexões acadêmicas sobre o fenômeno religioso na atualidade, a socióloga francesa Danièle Hervieu-Léger vem se tornando cada vez mais uma importante referência para compreensão das transformações do religioso nas sociedades modernas. Sua singularidade se dá justamente em *articular* perspectivas teóricas da sociologia da religião que até então estavam em antagonismo entre a “secularização”, entendida como sublimação do religioso na modernidade, e “dessecularização”, uma contra tese da ideia anterior, afirmando um tipo de “revanche de Deus”. Aqui se encontra sua contribuição mais particular ao campo de análises do senso religioso contemporâneo que é “tentar compreender conjuntamente o movimento pelo qual a Modernidade continua a minar a credibilidade de todos os sistemas religiosos e o movimento pelo qual, ao mesmo tempo, ela faz surgirem novas formas de crença” (HERVIEU-LÉGER, 2008a, p. 41). O elemento aglutinante de sua produção teórica gira em torno do tema da modernidade religiosa onde trás para o campo semântico de elucidação da questão os conceitos de tradição, memória, transmissão, crença, emoção religiosa, entre outros, que são desenvolvidos para pensar os modos como a modernidade tem seus próprios mecanismos de produção religiosa através de complexos processos de recomposição da crença religiosa no interior das sociedades contemporâneas. Este artigo pretende desenvolver alguns conceitos centrais na sociologia da religião desta autora que nos ajudem a pensar a problemática do senso religioso contemporâneo.

1. INTRODUÇÃO

As mutações pelas quais passa o fenômeno religioso contemporâneo apresentam um cenário extremamente complexo e exige a superação das perspectivas interpretativas antagônicas que regeram a análise dos estudos da religião nos últimos anos – entre a secularização e a revanche do sagrado – e sugerir uma abordagem mais integrativa.

Tal divergência dominou boa parte da reflexão acadêmica sobre a situação e o lugar da religião nas sociedades modernas. Entretanto, cada vez mais se foi gerando entre os pesquisadores uma insatisfação sintomática do esgotamento e insuficiência dessas duas posturas em face da complexidade com a qual se apresentava o religioso na contemporaneidade. Diante desse quadro controverso de perspectivas, começou a ganhar lugar, nos últimos anos a convicção da necessidade de uma abordagem mais integrativa e criativa do senso religioso atual.

Em face desse horizonte contraditório das concepções que envolvem as relações que se estabelecem entre religião e modernidade, a socióloga francesa Danièle Hervieu-Léger vem se tornando cada vez mais uma importante referência para a compreensão das transformações do religioso nas sociedades modernas. Muito embora seu incurso teórico não tenha desenvolvido necessariamente uma escola de pensamento própria, Hervieu-Léger tem uma pertinência significativa nos atuais estudos do fenômeno religioso.

Os conjuntos de suas produções certamente demarcam uma leitura privilegiada no que diz respeito à elucidação das dinâmicas que caracterizam as modernas

manifestações do religioso. Sua singularidade se dá justamente em *articular* perspectivas teóricas da sociologia da religião que, até então, estavam em antagonismo.

O elemento aglutinante de sua produção teórica gira em torno do tema da *modernidade religiosa* que traz para o campo semântico da elucidação da questão os conceitos de tradição, memória, transmissão, crença, emoção religiosa, entre outros, os quais são desenvolvidos para pensar os modos como a modernidade tem seus próprios mecanismos de produção religiosa através de complexos processos de recomposição da crença religiosa no interior das sociedades contemporâneas.

Queremos partir e sustentar a hipótese, derivada das análises feitas sobre o conjunto das obras selecionadas, que a estrutura elementar e dorsal da teoria sociológica da religião de Danièle Hervieu-Léger coloca-se com respeito à problemática da modernidade religiosa. Em especial, atribuímos um maior valor aos conceitos de *memória*, *transmissão* e *emoção* que, em nossa compreensão, formam o núcleo da ideia de modernidade religiosa e que leva, por conseguinte, o título desta comunicação.

Defendemos a premissa de que o pensamento hervieu-légeriano se desenvolve como um tipo de espiral – para usarmos uma descrição metafórica. Significa dizer que Hervieu-Léger propõe determinados conceitos centrais desde o início de sua teoria sociológica que vão ganhando, na progressão dos textos que escreve com o passar dos anos, maior amplitude e significado. Esses, por sua vez, vão sendo frequentemente retomados ao longo dos novos artigos e livros, sempre de uma maneira articulada e integrativa com os mais antigos, porém alargados em sua aplicação a outros temas, tipologias e questões.

A seguinte exposição tem como objetivo desenvolver um estudo acerca da modernidade religiosa no pensamento de Danièle Hervieu-Léger. Para tanto, realiza um curso expositivo sobre os principais temas e tópicos de sua teoria sociológica da religião tendo em vista uma elucidação teórica do senso religioso contemporâneo. Deste modo, este trabalho vem apresentar uma abordagem alternativa aos estudos sobre as transformações e dinâmicas do fenômeno religioso nas sociedades modernas à luz da perspectiva hervieu-légeriana.

2. A RELIGIÃO EM MOVIMENTO: RELAÇÕES ENTRE RELIGIÃO E MODERNIDADE

Ao pensarmos sobre as relações entre religião e modernidade, entendemos que para Hervieu-Léger (2008a), a modernidade se desenvolve de forma paradoxal: na medida em que ela solapa a credibilidade dos sistemas religiosos (dimensão histórica), também da vazão à manifestação de novas formas de crença (dimensão utópica). Isso porque a modernidade é caracterizada por uma aspiração utópica para a qual não pode satisfazer de forma plena, gerando vazios sociais e culturais que, por consequência, abrem espaços possíveis para produções religiosas no interior da modernidade. Desse modo, diante dos surtos religiosos contemporâneos, a secularização passa a ser vista como reorganização permanente da religião nesta sociedade incapaz de realizar as expectativas que ela mesma levanta.

Isso configuraria, segundo Hervieu-Léger, a modernidade religiosa, caracterizada pelo duplo movimento de perda da influência dos grandes sistemas religiosos e pela recomposição das representações religiosas. Seguindo esta linha de raciocínio e desdobrando-a, a autora vai conceituar a modernidade religiosa como a individualização e pluralização das trajetórias de identificação de um sujeito crente a integrar-se a uma linhagem crente particular. Passando da reflexão teórica para a empírica, segundo Hervieu-Léger, as características do sujeito crente em face da

modernidade religiosa tipificadas nas figuras do peregrino e do convertido, que elucidam sobre o aspecto móvel do religioso contemporâneo.

3. MEMÓRIA E TRANSMISSÃO NA MODERNIDADE RELIGIOSA: CRISE DA MEMÓRIA RELIGIOSA E DIMENSÕES DA IDENTIFICAÇÃO

Num segundo momento, para elucidar os modos como a modernidade tem seus próprios mecanismos de produção religiosa através de complexos processos de recomposição da crença religiosa no interior das sociedades contemporânea, Hervieu-Léger (2005b) desenvolveu um léxico semântico explícito nos conceitos de tradição, memória, transmissão, crença para operacionalizar essa problemática.

A autora definiu a religião como um modo de crer e que toda religião implica na mobilização de uma memória coletiva, no caso, a oferecida pela tradição constitui uma “memória autorizada” ou “linhagem de fé”.

A religião constitui-se de um processo dinâmico de transmissão da memória fundadora para as novas gerações. Essa perpetuação da “memória coletiva” das origens criaria uma “linhagem religiosa autorizada” que constituiria assim a “tradição”. Todavia, na contemporaneidade as sociedades modernas são amnésicas, gerando uma crise de transmissão da memória religiosa. Diferente das sociedades tradicionais, nas sociedades modernas a religião não é mais herdada, mas o indivíduo é levado a constituir sua relação de identidade com a “linhagem de fé”.

A identificação religiosa nas sociedades modernas se processa pela combinação de quatro dimensões, onde há pouco ou nenhuma influência institucional, a saber: dimensão comunitária, dimensão ética, dimensão cultural e dimensão emocional. Essas dimensões se articulam de modos distintos, formando lógicas de cruzamento particulares.

4. A NOVA ECONOMIA DO RELIGIOSO: AS CRENÇAS CONTEMPORÂNEAS NO HORIZONTE DA MODERNIDADE RELIGIOSA

Segundo Hervieu-Léger (2001) os novos movimentos religiosos apontam para o fato de que o traço mais particular e característico da economia religiosa contemporânea é o individualismo religioso moderno. A modernidade religiosa, em termos simples, pode ser definida como a individualização e subjetivação dos conteúdos religiosos. Para Hervieu-Léger, a pluralização das formas de crença diversificam paralelamente as modalidades de validação do crer religioso. Segundo esta perspectiva, há na modernidade religiosa uma multiplicação das instâncias de validação da crença que conseqüentemente gerarão tipos distintos de vínculos formais ou não a esta crença.

Segundo o pensamento hervieu-légeriano, uma das importantes reconfigurações pelas quais passa a nova economia religiosa diz respeito a um aprofundamento e intensificação da experiência emocional pelos indivíduos ou coletividades crentes. A religiosidade moderna vê brotar no interior de si uma sensibilidade emocional intensa. Na modernidade religiosa essa emocionalidade ressurgiu de forma nova e criativa alterando significativamente as modalidades da experiência religiosa em nosso tempo. O senso religioso contemporâneo dá centralidade ao elemento emocional nas produções modernas do crer.

Hervieu-Léger (1987) cunhou reflexivamente a expressão *religião de comunidades emocionais* ou *religiosidade de comunidades emocionais*. Esta *religiosidade de comunidades emocionais*, longe de ser uma particularidade de determinados grupos religiosos, constituiria um tendência própria da dinâmica do

religioso de uma forma geral no contexto da modernidade. Existem determinados traços comuns que marcam estas *comunidades emocionais*: adesão voluntária mantida por laços emotivos entre o indivíduo e o grupo, porosidade de fronteiras, desconfiança em relação ao dogmático e doutrinal, tendência ao “bairrismo”, o caráter exclusivamente espiritual dos propósitos religiosos dos aderentes.

5. CONCLUSÃO

Em vista a estas considerações, verificamos e julgamos como plausível a hipótese levantada pela pesquisa. De fato, em nosso estudo sobre a ideia de modernidade religiosa no pensamento hervieu-légeriano, pudemos notar a centralidade deste tema na estruturação de todo o raciocínio e produção teórica da autora. Suas obras, conceitos e temáticas articulam-se na problemática mais ampla que é desvelar as mutações e dinâmicas do senso religioso contemporâneo.

A comunicação aqui exposta não representa a totalidade da teoria sociológica da religião de Hervieu-Léger, mas uma leitura e interpretação do seu pensamento a partir de questões específicas levantadas sobre a ideia de modernidade religiosa no conjunto de suas obras. Por isso, afirmamos a necessidade de uma pesquisa futura mais completa e extensa que tenha condições de apreciar de forma sistemática o pensamento hervieu-légeriano.

A proposta desta comunicação foi contribuir com a expansão do pensamento hervieu-légeriano entre o público acadêmico brasileiro. Esperamos que a presente exposição tenha incitado possíveis desdobramentos teóricos e analíticos do pensamento desta socióloga aos leitores que tomarem contato com este trabalho. Também venha suscitar e fomentar o interesse pela leitura e aplicação da teoria hervieu-légeriana nos estudos sobre o cenário religioso brasileiro atual. Consequentemente a isso, por fim, oferecemos ao público brasileiro a exposição elementar do pensamento hervieu-légeriano concernente à ideia de modernidade religiosa como alternativa teórica às leituras interpretativas das transformações pelas quais passam o fenômeno religioso em âmbito nacional.

6. REFERÊNCIAS

CAMURÇA, Marcelo Ayres. A sociologia da religião de Danièle Hervieu-Léger: entre a memória e a emoção. In: TEIXEIRA, Faustino. **Sociologia da religião**. Enfoques teóricos. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

HERVIEU-LÉGER Danièle; CHAMPION, Françoise (Org.). **De l'émotion en religion**. Renouveaux et traditions. Paris: Le Centurion, 1990.

HERVIEU-LÉGER, Danièle; CHAMPION, Françoise. **Vers un nouveau Christianisme? Introduction à la sociologie du christianisme occidental**. Paris: Cerf, 2008b.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. A transmissão religiosa na modernidade: elementos para a construção de um objeto de pesquisa. **Estudos de Religião**, n. 18, p. 39-54, 2000.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. **Catholicisme, la fin d'un monde**. Paris: Bayard, 2003.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. Catolicismo: a configuração da memória. **Rever**, São Paulo, n. 2, 2005a.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. **La religion en miettes ou la question des sectes**. Paris: Calmann-Lévy, 2001.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. **La religión, hilo de memoria**. Barcelona: Herder, 2005b.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. Les manifestations contemporaines du christianisme et la modernité. In: DUCRET, Roland; HERVIEU-LEGER, Danièle ; LADRIÈRE, Paul. **Christianisme et Modernité**. Paris: CERF, 1990.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. **O peregrino e o convertido**. A religião em movimento. Petrópolis: Editora Vozes, 2008a.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. Productions religieuses de la modernité: les phénomènes du croire dans les sociétés modernes. In: CAULIER, B. (Org.). **Religion, sécularisation, modernité**. Québec: Les Presses de l'Université Laval, 1996, p. 37-58.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. Representam os surtos emocionais contemporâneos o fim da secularização ou o fim da religião? **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 18, n. 1, 1997.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. Secularización y modernidad religiosa. In: **Selecciones de Teología**, Barcelona, Facultad de Teología de Catalunya, v. 26, n. 103, p. 217-227, 1987.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. **La religion des sociétés ultra-modernes**. Disponível em: <http://www.france.cz/IMG/doc/Texte_D_Heriveu-Leger.doc>. Acesso em: 15 mar. 2013.

PROCÓPIO, Carlos Eduardo Pinto. Uma interpretação da sociologia da religião de Danièle Hervieu-Léger. **Revista Eletrônica de Ciências Sociais**. Juiz de Fora, UFJF, ano 3, n. 7, p. 183-198, mai./ago. 2009.

RIVERA, Dario Paulo Barrera. Tradição, memória e modernidade. A precariedade da memória religiosa contemporânea. **Estudos de Religião**, São Bernardo do Campo, v. XIV, n.18, p. 121-144, 2000.

RIVERA, Dario Paulo Barrera. Tradição, memória e pós-modernidade. Implicações nos fatos religiosos. **Estudos de Religião**, São Bernardo do Campo, v. XII, n.15, p. 51-62, 1998.

DA RELIGIÃO FAMILIAR À RELIGIÃO DO INDIVÍDUO: UMA LEITURA DOS PROCESSOS DE INICIAÇÃO COMUNITÁRIA DA PARÓQUIA NOSSA SENHORA DA CONCEIÇÃO

Mestrando: Welder Lancieri Marchini - PUC SP (wwlancieri@yahoo.com.br)

Resumo

A paróquia Nossa Senhora da Conceição conta com um número cada vez maior de adultos que buscam os sacramentos de iniciação (batismo, crisma e eucaristia), entendidos aqui como processos de iniciação da Igreja católica. Em contrapartida é cada vez menor o número de crianças e jovens que participam dos processos tradicionais de iniciação comunitária. As pessoas não deixaram de buscar a religião, mas agora a buscam por iniciativa própria e depois de adultos e não mais sob a influência da família ou da sociedade local. Situada no bairro do Tatuapé, a presente paróquia encontra, na relação com aqueles que procuram seus trabalhos, traços e características da sociedade moderna. No cotidiano, a comunidade sente a necessidade da busca de uma nova organização religiosa, adaptada às novas configurações de tempo e espaço da metrópole, mais fluida e menos territorial, mais itinerante e menos familiar. Com base na teoria da socióloga Hervieu-Léger, encontramos, na pesquisa, o enfraquecimento da identidade religiosa herdada, entendida a partir dos dados apresentados pela paróquia e de contato com aqueles que participam dos processos de iniciação. Outra característica é o enfraquecimento da influência da religião e da família como parâmetros para a vida do indivíduo moderno. Temos um novo religioso: ele busca a religiosidade (o que podemos entender como espiritualidade, dissociada da adesão institucional), mas não a adesão à religião (institucional).

1. INTRODUÇÃO

A paróquia Nossa Senhora da Conceição conta com um crescente número de adultos que buscam os sacramentos de iniciação (batismo, crisma e eucaristia), entendidos aqui como processos de iniciação da Igreja católica. Em contrapartida, é cada vez menor o número de crianças e jovens que participam dos processos tradicionais de iniciação comunitária.

As pessoas não deixaram de buscar a religião, mas agora a buscam por iniciativa própria, depois de adultas, e não mais sob a influência da família ou da sociedade local. Situada no bairro do Tatuapé, na cidade de São Paulo, essa paróquia encontra, na relação com aqueles que procuram seus trabalhos, traços e características da sociedade moderna.

No cotidiano, a comunidade percebe a construção de uma nova organização religiosa, adaptada às novas configurações de tempo e espaço da metrópole, mais fluida e menos territorial, mais itinerante e menos familiar. Um dos primeiros sintomas é a relativização da identidade religiosa herdada (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 57s.). Característica adjunta é o enfraquecimento da influência da religião e da família como parâmetros para a vida do indivíduo moderno. Temos um novo religioso: ele busca a religiosidade (o que podemos entender como espiritualidade, dissociada da adesão institucional), mas não a adesão à religião (institucional). Com base nos dados apresentados pela paróquia e do contato com aqueles que participam dos processos de iniciação, procuraremos entender a religião vivida pelos neoconvertidos.

Mas a realidade é complexa e por isso escolhemos o recorte dos processos de iniciação à religião católica. Para entendermos melhor a questão da iniciação dentro do catolicismo, é necessário entender que este processo acontece através dos chamados

“sacramentos de iniciação”, que compreendem o batismo (iniciação propriamente dita e que insere a pessoa na comunidade cristã), a eucaristia (iniciação à chamada mesa da comunhão) e a confirmação ou crisma (que, segundo a teologia católica, é a confirmação da fé recebida no batismo). Entender a relação existente entre estes três sacramentos – e não apenas o batismo – se faz importante para entendermos o enfraquecimento da herança religiosa dentro da metrópole.

Os dados citados abaixo, que foram objeto de análise desta pesquisa, foram disponibilizados pela organização da paróquia e são enviados, a cada período, para a Cúria Arquidiocesana, que os sintetiza para serem enviados à Cúria Romana na “Visita ad limina”³⁰⁵. Os dados coletados se referem aos últimos cinco anos de trabalhos paroquiais e estão categorizados como “crianças batizadas até sete anos”, que podemos entender como aqueles que são batizados ainda quando crianças e, por isso, são levados pela família para a comunidade católica. Aqui entenderemos como aqueles que vivem o catolicismo por herança. Depois temos os “batizados depois dos sete anos”, que entenderemos aqui como aqueles que não herdaram a pertença católica da família, mas optaram por ela. Dentro desta categoria estão inseridos também os adultos. O limite dessa categoria é justamente a de não especificar se aquele que foi batizado é adulto ou criança. Mas os números são relevantes para nossa pesquisa, pois dentro da tradição católica a criança é batizada logo quando nasce, salvo raríssimas exceções. Logo, se a criança foi batizada já crescida (o que os dados entendem a partir dos oito anos) é porque não veio de tradição católica. Trata-se de um convertido.

Os dados ainda trazem o número de pessoas que recebem o sacramento da *primeira comunhão* (citado acima como eucaristia) e daqueles que recebem o *sacramento da confirmação* (ou crisma).

	2009	2010	2011	2012	2013
Batizados até os sete anos	106	70	51	40	41
Batizados depois dos sete anos	32	12	02	10	04
Primeira eucaristia	17	19	18	22	35
Confirmação	10	12	22	17	18

Este trabalho se propõe a ler os dados acima a partir da realidade metropolitana na qual a paróquia está inserida com enfoque no modo como a religião se organiza na inserção de seus novos participantes, sejam eles filhos daqueles que já participam da paróquia, sejam eles neoconvertos. Não queremos aqui mapear qual é a opção religiosa daqueles que deixam de ser católicos – mesmo tendo consciência desta realidade a partir do Censo 2010 (PIERUCCI, 2013, p. 50) – mas entender qual é o impacto desta situação dentro do ambiente católico e paroquial. Este trabalho se desenvolve como parte – e ao mesmo tempo em paralelo – com uma dissertação de mestrado que estuda os impactos da metrópole na organização paroquial e na vivência da fé católica.

2. A RELIGIÃO EM CONTEXTO DE METRÓPOLE

³⁰⁵ A “Visita ad limina apostolorum” é parte da organização da Igreja Católica Romana. A cada cinco anos, o bispo diocesano vai a Roma para prestar contas dos trabalhos realizados e da administração de sua diocese. A cúria diocesana (ou arquidiocesana no caso da Arquidiocese de São Paulo) é o organismo da igreja católica responsável pela organização de uma diocese, que é um território que está sob a responsabilidade do bispo diocesano.

A metrópole tem um modo próprio de constituir a vida de seus habitantes. Muda-se o referencial de trabalho, lazer, locomoção e habitação, dentre outras tantas características que são próprias desse modelo de cidade. Teria também, a metrópole, um modo próprio de constituir a adesão e participação religiosa? A paróquia Nossa Senhora da Conceição, no bairro Tatuapé, em São Paulo, é um exemplo relevante para entendermos a religião no contexto metropolitano. Situada num antigo bairro, se estabeleceu como lugar de habitação dos operários (SOUZA, 2004, p. 464) e sua história se confunde com a história recente e de maior extensão da cidade de São Paulo.

O território da paróquia, fundada na década de 1950, passa por transformações típicas do contexto metropolitano: suas casas dão lugar a prédios e o bairro se transforma em centro comercial; pessoas de outros bairros passam a trabalhar nesta região, que se torna uma espécie de “centro comercial e administrativo local”. Não é possível entender o Tatuapé como um bairro isolado. Ele é uma “região” que, além de comércio, conta, por exemplo, com cartório civil e eleitoral, bancos, faculdades etc. Nas últimas décadas, o bairro não só cresceu em dimensões demográfica e geográfica como se organizou de tal modo na relação com seus habitantes e com o restante da Grande São Paulo que isto o insere no contexto tipologicamente metropolitano.

A metrópole é entendida aqui dentro do projeto da modernidade e pode ser caracterizada como sua “filha madura” e “herdeira de suas promessas cumpridas e falidas” (PASSOS; SOARES, 2009, p. 7). A mudança de uma sociedade de raízes rurais para uma sociedade de dinâmica metropolitana faz parte da história da paróquia Nossa Senhora da Conceição. Entender seus processos pastorais e históricos nos ajuda a entender os processos de iniciação em contexto metropolitano.

Outra característica presente nas paróquias de realidade metropolitana é a da desterritorialização. O indivíduo escolhe uma paróquia não porque mora próximo, mas porque trabalha em suas redondezas, porque gosta do estilo das missas ou porque se identifica com seus parâmetros religiosos. Assim, os processos de iniciação se dissociam da pertença territorial.

Em tempos de modernidade, muito se fala em secularização ou laicização. Segundo a socióloga Hervieu-Léger, podemos entender a modernidade como movimento de pretensão da racionalidade como parâmetro para a vida do indivíduo, sua consequente autonomia, e da fragmentação das instituições que organizam a vida humana e a consequente delegação do religioso à esfera privada (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 31-33). É a partir dessa promessa de autonomia do indivíduo metropolitano – sejam suas tentativas frustradas ou não – que analisaremos os dados apresentados acima, tendo como referência a herança religiosa e a relação deste indivíduo com as instituições religiosas.

3. ENFRAQUECIMENTO DA RELIGIOSIDADE HERDADA

Uma das características da religião em tempos de modernidade é a de delegar a escolha espiritual à instância privada (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 60). Os organismos públicos se tornam responsáveis por organizar a vida em sociedade, tendo em vista aquilo que diz respeito a todos. Em tese, não há religião oficial, muito menos a obrigatoriedade de se ter uma religião.

Por outro lado, a liberdade de escolha da religião não significa adesão sólida a uma instituição. Em contexto metropolitano é cada vez mais comum a religiosidade marcada pela eventualidade. O indivíduo participa de momentos que satisfaçam seus anseios (PASSOS; SOARES, 2009, p. 33), seja pela identificação com o estilo cúltico, com o líder religioso ou até mesmo pelo simples fato de adequar a ida ou a volta do

trabalho com o local onde o culto acontece. Nesse sentido, alguns daqueles que procuram os processos de iniciação da igreja católica no Tatuapé, conheceram a paróquia em seus horários alternativos de missa. Às quintas-feiras há missa às 12h10min. Pessoas que trabalham na região aproveitam o horário de almoço para participar da missa. Dessas algumas que procuraram os processos de iniciação, uma parte se tornou participante de missas dominicais.

A metrópole é fluida e muitas vezes suas práticas religiosas acontecem à margem da religião oficial. Na realidade metropolitana, a prática religiosa se adequa às necessidades imediatas de seus seguidores. Assume-se a lógica mercadológica, de oferta/procura, também no campo religioso, entendida não só como a ideia de comprar produtos religiosos, mas de consumir a própria religião (LIPOVETSKY, 2006, p. 131-133). Antagonicamente, o indivíduo busca se constituir com suas próprias experiências religiosas e os discursos tradicionais e os ritos pouco trazem para sua vivência. Na ânsia de vivenciar suas próprias experiências, mesmo que efêmeras, ele busca nos líderes religiosos exemplos de experiências religiosas (BAUMAN, 2001, p. 84-85) que geralmente acontecem pelo viés emocional, que o religioso relaciona como uma religião que efetivamente “lhe fala à vida”. Instituições universais, como é o caso da igreja católica, que têm dificuldade de assumir critérios particulares para sua organização e atividade sacramental, perdem espaço. Essa tendência à cristalização da identidade religiosa traz uma tendência à aproximação de indivíduos de perspectiva religiosa mais tradicional, sejam eles de tradição religiosa herdada ou neoconvertos (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 77).

Os processos de iniciação da igreja católica sempre foram longos. Valoriza-se o tempo como critério de maturação da inserção na comunidade. O processo de iniciação de adultos na sociedade metropolitana – como em grande parte das interioranas – funciona como uma espécie de supletivos ou educação de jovens e adultos (EJA) das escolas. Há a ideia de que é preciso recuperar o tempo perdido e agilizar o processo. Numa sociedade marcada pela instantaneidade da vida e das promessas imediatas, pouco se sobra de expectativas para o futuro (BAUMAN, 2001, p. 148-149). As religiões de salvação – e dentre elas o cristianismo – que se baseiam na perspectiva de uma salvação futura e escatológica, acabam por encurtar seus processos de iniciação, trabalhando unicamente na perspectiva da salvação instantânea e iminente. A paróquia Nossa Senhora da Conceição apresenta um processo de iniciação chamada de “catequese permanente”³⁰⁶. Não há um tempo prévio até que se receba os sacramentos de iniciação. E algumas pessoas continuam participando da catequese mesmo depois de receberem os sacramentos.

Na sociedade metropolitana, o critério de pertença a uma comunidade religiosa é cada vez mais delegado ao próprio indivíduo e enfraquece-se a chancelaria institucional. Isso porque, de modo geral, diferentemente do que acontece em pequenas cidades, na metrópole, as pessoas são autônomas. O contexto metropolitano coloca em crise os processos de iniciação como critério de pertença a uma comunidade cristã (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 66). Participar dos processos de iniciação nem sempre significa adesão eficaz à comunidade. Há na paróquia Nossa Senhora da Conceição um grupo de participantes que pode ser chamado de “núcleo duro”, responsável por pensar a vida e os trabalhos da paróquia. Nem sempre os neoconvertos passam a fazer parte desse núcleo. Sua participação continua eventual.

³⁰⁶ Muitas paróquias utilizam o termo “catequese permanente” para se referir ao trabalho de conteúdos doutrinários e catequéticos realizados com aqueles que já receberam os sacramentos e têm participação ativa na paróquia, inclusive com trabalhos pastorais. A paróquia Nossa Senhora da Conceição não distingue as duas atividades, homogeneizando os dois grupos.

A queda no número de sacramentos ministrados pela paróquia pode ser lida sob a perspectiva nacional. O Censo 2010 traz um declínio das religiões tradicionais (PIERUCCI, 2013, p. 56). Considerando a reflexão a partir dos dados nacionais, na leitura dos dados apresentados pela paróquia, o batizado de adultos não é crescente em número absoluto. Mas a leitura que cabe é a de certa manutenção numérica após 2010. Um referencial para a leitura é importante: em 2010, houve mudança de padre na paróquia. Uma nova perspectiva de trabalho de iniciação foi inserida, mais personalizada, voltada à construção da religiosidade e menos institucionalizada. A adesão institucional passou a ser vista como consequência desse trabalho. Em 2011, temos uma queda brusca de adultos que procuram o batismo, mas o número se sustenta em 2012. Em contraponto, o número de batizados de crianças – que herdaram a tradição religiosa de seus pais – se mantém nos últimos três anos, mas tem queda significativa, se comparado a 2010, e mais significativa ainda, se comparado a 2009.

A concepção de trabalho de iniciação assumida pela paróquia nos últimos tempos tem sinais de adaptação à sociedade metropolitana e especificamente ao contexto do bairro Tatuapé, favorecendo ainda mais a adesão dos neoconvertidos e não à transmissão da fé por herança.

4. ENFRAQUECIMENTO DAS INSTITUIÇÕES

Nas sociedades tradicionais, as instituições têm o papel de demarcar períodos importantes da vida humana. Os ritos de iniciação incluem o indivíduo numa sociedade, seja porque nasceu, como é o caso do batizado católico, seja porque ficou adulto, como é o caso do sacramento da confirmação, seja porque vai assumir o compromisso diante da sociedade de constituir uma nova família, como é o caso do sacramento do matrimônio. Submeter-se a um ritual de iniciação significa querer fazer parte da sociedade dos adultos (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 57). É um dos motivos que fortalece a tradição dentro de uma sociedade e a consequente herança religiosa é o fato de a religião dar sentido à vida humana.

A sociedade metropolitana é marcada pela fluidez das instituições. Estas não exercem o mesmo poder, principalmente no que diz respeito à sua implicação na vida dos jovens. Na realidade brasileira, vemos o enfraquecimento de instituições, como a escola, a família e a igreja em sua relação com as novas gerações (TOURAINÉ, 2003, p. 50).

O ritual e os processos de iniciação não consistem “apenas na garantia da passagem de um determinado conteúdo de crenças de uma geração a outra, colocando os recém-chegados em conformidade com as normas e valores da comunidade” (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 62). Esse sentido de transmissão se enfraquece numa sociedade onde os rituais têm menos incidência social. Talvez esses processos de iniciação de religião herdada funcionem dentro de grupos já estabelecidos e que se organizam em espécie de comunitarismo, o que os faz se fecharem em relação ao restante da sociedade numa postura de autodefesa (BAUMAN, 2001, p. 56).

Se por um lado os neoconvertidos da paróquia Nossa Senhora da Conceição optam por serem católicos, sua opção em particular é pela paróquia do Tatuapé, como pode, porventura, ser por uma outra comunidade em determinado momento histórico. A opção por determinada comunidade pode ser lida como atitude comunitarista.

Se não há uma identificação total com a instituição religiosa, o indivíduo passa a viver sua religiosidade ou espiritualidade (HERVIEU-LÉGER, 2001, p. 143). Mas essa tendência é cada vez menos personalizada e cada vez mais homogeneizada, por influência da globalização (HERVIEU-LÉGER, 2001, p. 131).

O cenário religioso brasileiro está longe de se intimidar pelo chamado processo de secularização. O número daqueles que se dizem religiosos, de acordo com o censo de 2010, é grande (SANCHIS, 2013, p. 13-14). Contudo, essa religiosidade, que se desinstitucionaliza, passa a ser vivida como “bricolagem”, definida por Hervieu-Léger como a apropriação por parte do sujeito, “de elementos religiosos, daqui e dali, criando, a partir de suas experiências e expectativas pessoais, pequenos sistemas de significações que dão um sentido à sua existência” (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 63). A crença religiosa é menos doutrinária e dá lugar à subjetivação (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 42). Assim, o sujeito se sente livre para não aderir a práticas ditas como obrigatórias por parte das instituições religiosas e forma seu próprio sistema de crenças.

Essa “bricolagem” também (ou principalmente) se dá no campo moral. O sujeito se sente livre para aderir às práticas morais que se adequam aos seus critérios de vida (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 77). Mesmo se dizendo membro de determinada religião, o indivíduo moderno se sente à vontade para substituir a moral do senso do dever religioso pela moral que tem em vista o próprio bem-estar. A maior responsabilidade do indivíduo moderno é com sua realização (LIPOVETSKY, 2005, p. 35-36).

A bricolagem supera qualquer fronteira entre religiões. Não há uma adesão incondicional a uma determinada religião e muito menos um descarte prévio de uma crença que por ventura tenha sentido para o indivíduo. Segundo Hervieu-Léger,

o significado atribuído a essas crenças e a essas práticas pelos interessados se afastam, geralmente, de sua definição doutrinal. Elas são triadas, remanejadas e, geralmente, livremente combinadas a temas emprestados de outras religiões ou de correntes de pensamento de caráter místico ou esotérico. (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 31).

Dentro do conceito de bricolagem não é difícil ver um católico que acredite em reencarnação ou pratique assiduamente a meditação budista. As doutrinas ou práticas religiosas facilmente perdem seu sentido original e doutrinal para receberem um novo sentido que se adeque aos critérios do indivíduo praticante.

Para saber qual é o grau de inserção que a “bricolagem” exerce sobre a paróquia Nossa Senhora da Conceição, precisaríamos conhecer aqueles que buscam os processos de iniciação. O que é possível afirmar é que o perfil flutuante daqueles que participam dos momentos cúltricos e o pequeno aumento do número daqueles que buscam os processos de iniciação já adultos nos levam a crer que essas pessoas trazem consigo características herdadas de outras experiências religiosas.

5. CONCLUSÃO

A modernidade ou a metrópole estão longe de representar o fim da religião ou da religiosidade (TOURAINÉ, 2013, p. 528-529). As novas configurações de tempo e espaço, em conjunto com algumas características do projeto de modernidade, influenciam as práticas religiosas da metrópole.

Existe na paróquia Nossa Senhora da Conceição muito de religiosidade herdada. Seria um contrassenso falar em seu fim. Contudo, ela é presente em famílias mais antigas e existe em pequeno número, se comparado ao público total da paróquia. O número de conversos e neoconversos é expressivamente maior.

Temos na realidade paroquial um novo religioso. Ele é menos influenciado pelos processos institucionais. Não assume previamente os critérios, doutrinas e ensinamentos

da igreja para sua vida. É mais livre e fluido. Não tem muito sentimento de pertença pela paróquia, podendo, com facilidade, mudar para uma outra paróquia se sentir necessidade.

A paróquia Nossa Senhora da Conceição atrai um pequeno, mas expressivo para a atual realidade católica, número de neoconversos. Isso acontece devido seu trabalho personalizado. Seus neoconversos vão à missa – em sua maioria – sozinhos, e não acompanhados da família. Talvez isso aconteça por serem poucos os neoconversos. Em paróquia de maior participação e procura de sacramentos, essa realidade pode ser diferente.

Os limites desta pesquisa estão em não ser possível entender de onde esses neoconversos vieram e não entender esse processo de iniciação em outras religiões e igrejas de realidade metropolitana. Mas, a herança religiosa dá sinais de que não se sustenta, em comparação às sociedades rurais, seja no bairro Tatuapé, seja na Grande São Paulo, seja na realidade católica ou não.

6. REFERÊNCIAS

- BAUMAN, Zygmunt. **Comunidade: a busca por segurança no mundo atual**. Tradução de Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.
- BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade líquida**. Tradução de Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. **La religion em miettes ou la question des sectes**. Paris: Calmann-Lévy, 2001.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. **O peregrino e o convertido: a religião em movimento**. Tradução de João Batista Kreuch. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.
- LIPOVETSKY, Gilles. **A felicidade paradoxal: ensaio sobre a sociedade de hiperconsumo**. Tradução de Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- LIPOVETSKY, Gilles. **A sociedade pós-moralista: o crepúsculo do dever e a ética indolor dos novos tempos democráticos**. Tradução de Armando Braio Ara. Barueri: Editora Manole, 2005.
- PASSOS, João Décio; SOARES, Afonso Maria Ligório (Org). **A fé na metrópole: desafios e olhares múltiplos**. São Paulo: Paulinas: EDUC, 2009.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. O crescimento da liberdade religiosa e o declínio da religião tradicional: a propósito do Censo 2010. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (Org.). **Religiões em movimento: o Censo de 2010**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013. p. 49-61.
- SANCHIS, Pierre. Prefácio. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (Org.). **Religiões em movimento: o Censo de 2010**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013. p. 11-16.
- SOUZA, Ney de (Org.). **Catolicismo em São Paulo: 450 anos de presença da Igreja católica em São Paulo**. São Paulo: Paulinas, 2004.
- TOURAINÉ, Alain. **La fin des sociétés**. Paris: Éditions Du Seuil, 2013.
- TOURAINÉ, Alain. **Poderemos viver juntos? Iguais e diferentes**. Tradução de Jaime A. Clasen e Ephraim F. Alves. 2. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2003.

A MORTE DE DEUS COMO ESQUECIMENTO DO OUTRO: SECULARIZAÇÃO E NOVAS ESPIRITUALIDADES À LUZ DA OBRA DE LÉVINAS

Doutorando: Fabiano Victor de Oliveira Campos – UFJF, bolsista CAPES
(fvocampos@hotmail.com)

Resumo

A partir da obra de Emmanuel Lévinas, esta comunicação visa oferecer elementos de reflexão para uma releitura do fenômeno da secularização e para a análise de alguns aspectos presentes nas chamadas novas espiritualidades. Concebe a secularização como um processo intrínseco à própria dinâmica intelectual do Ocidente, na qual o outro humano ora é esquecido, ora emerge sacrificado em sua alteridade por obra da razão. Uma vez que, para Lévinas, a relação ética é lugar em que Deus se passa, vindo ao pensamento e à linguagem, o esquecimento de outrem e a tentativa de redução da sua alteridade absoluta acarretam inevitavelmente a chamada morte de Deus. Entende-se que as raízes desse processo de secularização se ramificam e arvoram em meio às novas espiritualidades sob dois modos principais, a saber, sob a forma de tentativas de manipulação da transcendência divina e sob as espécies de um individualismo que se recusa a caminhar na direção ética da responsabilidade pelo outro humano.

1. INTRODUÇÃO

É plausível entender Lévinas como um pensador da secularização, buscando apreender a sorte que é, para o pensamento, a morte de um certo Deus enquanto ídolo conceitual forjado pelo razão e habitante de um além-mundo, sendo portanto, inacessível ao homem. Buscaremos apresentar, neste trabalho, a concepção levinasiana da secularização, relacionando a chamada morte de Deus a um certo esquecimento do outro humano.

Em um segundo momento, procuraremos mostrar de que modo o processo de secularização, entendido segundo essa chave hermenêutica proposta por Lévinas, se irradia por entre as novas espiritualidades, principalmente sob duas formas: primeiro, sob a forma de tentativas de manipulação da transcendência divina, e, em seguida, sob o modo de um certo individualismo mediante o qual o homem se recusa a caminhar na direção ética da responsabilidade pelo outro humano. Para demonstrar essa tese, nos serviremos do testemunho de um grupo de pessoas não religiosas, recolhido de uma pesquisa realizada na região metropolitana de Belo Horizonte, Minas Gerais³⁰⁷.

2. A SECULARIZAÇÃO COMO ESQUECIMENTO DO OUTRO

À semelhança de Heidegger, que a partir do procedimento genético-sintomático³⁰⁸ inaugurado por Nietzsche pretendeu inserir toda a história da metafísica

³⁰⁷ Trata-se da pesquisa *Valores e Religião na Região Metropolitana de Belo Horizonte*, que foi encomendada pela Arquidiocese de Belo Horizonte, coordenada pelo Dr. Malco Camargos e realizada pelos Institutos VER e VERTEX. Uma equipe de consultores *ad hoc* se associou ao Centro de Geoprocessamento de Informações e Pesquisas Pastorais e Religiosas – CEGIPAR, vinculado ao Centro Integrado de Formação – Anima PUC Minas para colaborar na análise dos dados em sua etapa quantitativa. A equipe de consultores *ad hoc* foi constituída pelos professores Dr. Pedro Ribeiro de Oliveira, Dr. Roberlei Panasievicz e Dr. Flávio Augusto Senra Ribeiro, do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião (PPGCR PUC Minas).

³⁰⁸ Trata-se de uma expressão cunhada por Vaz (2000, p. 150-151) para traduzir a tentativa nietzschiana de “atingir algum episódio verdadeiramente *fatal* (*fatum* = destino) ocorrido nos estratos profundos da

sob o signo do esquecimento do Ser, Lévinas julga poder enfeixá-la sob o epíteto de uma “egologia” ou “filosofia do Mesmo”. Com estas expressões, Lévinas busca ressaltar o privilégio atribuído ao Eu enquanto sujeito cognoscente, ao longo da tradição filosófica ocidental, sublinhando a pretensa imunidade a ele outorgada ante tudo aquilo (coisas) e *aquela* (o Outro humano e Deus) que se lhe impõem como Outro no processo de conhecimento.

Para o filósofo de Kaunas, a filosofia do Mesmo, não obstante as vicissitudes de suas figuras históricas³⁰⁹, finca suas raízes no monismo eleático de Parmênides³¹⁰ e alcança o seu apogeu na ontologia fundamental de Heidegger. O mito de Ulisses retornando à Ítaca, sua terra natal, impõe-se para Lévinas como a metáfora da história da filosofia, sobretudo sob a forma da “ontologia fundamental” de Heidegger. “A ontologia deveria, pois, ser interpretada não só como saber que duplica o ser, mas como o último retorno da identidade do ser a si mesmo, como retorno ao Uno” (LEVINAS, 2005, p. 200). Segundo essa chave hermenêutica, a filosofia, inclusive em sua vertente heideggeriana, ergue-se como mera repetição. A acusação que Lévinas endereça tanto a Heidegger quanto à tradição filosófica de modo geral, finca suas raízes numa certa interpretação que suspeita, parafraseando o filósofo que pretendeu repropor a questão do Ser, de um “esquecimento do Outro”. Porém, não no sentido de que o Outro não tenha sido tematizado ou pensado, como no caso da questão do Ser sob a forma como fora interpretada por Heidegger. Ao contrário, justamente por ter sido constantemente tematizado, o Outro teria sido, aos olhos de Lévinas, ora subsumido ao Mesmo ora subordinado ao neutro, isto é, o Ser, no caso de Heidegger. Desta sorte, ao passo que Heidegger pretende inserir toda a metafísica sob o signo do esquecimento do ser, Levinas procura colocar toda a história da filosofia ocidental sob a insígnia de um certo “olvido do Outro”.

Mas, afinal, em que sentido específico Lévinas afirma que a ontologia fundamental de Heidegger não é senão uma outra face da filosofia do Mesmo, ou seja, uma nova roupagem com a qual este obstinado modo de filosofar se reveste? Para o filósofo de Kaunas, o olvido do Outro no âmbito da reflexão heideggeriana apresenta um duplo movimento, mas que converge numa única direção. Por um lado, Heidegger é inculcado de subordinar a relação com o Outro (ética) à relação com o neutro, que é o

história espiritual do Ocidente e que irá impelir o destino dessa história no seu inexorável avançar para o niilismo”.

³⁰⁹ Segundo Lévinas, no *Timeu* o círculo do Mesmo engloba e compreende o círculo do Outro: cf. Lévinas (1993, p. 150). Sobre a filosofia cartesiana como filosofia do Mesmo, cf. Lévinas (1993, p. 162-163). Uma sucinta, porém esclarecedora nota histórica sobre o problema filosófico do outro, que escapa a essa generalização pretendida por Lévinas, foi elaborada por Vaz (2001, p. 231-245).

³¹⁰ Já em *O tempo e o outro*, Lévinas se insurgia contra o que ele considerava como o movimento próprio da “filosofia do Mesmo”, cuja aurora ele vê despontar no monismo eleático de Parmênides. “Trata-se, pelo contrário, de encaminhar-nos em direção a um pluralismo que não se funde em unidade e, se isso pode ser ousado, trata-se de romper com Parmênides”, propunha o filósofo de Kaunas (LEVINAS, 1994b, p. 20). Criticando a interpretação levinasiana do Mesmo como categoria ou conceito, Derrida (1967, p. 206, nota 2; 2002, p. 201, nota 57) desmantela a tese de uma subsumção do Outro sob o Mesmo, que é a própria violência do conceito, para Lévinas. Ressalta a necessidade de se confrontar atentamente as teses de Lévinas com o escrito heideggeriano intitulado *Identidade e diferença* (1957). Para esse intérprete, talvez o maior crítico de Lévinas, “o mesmo não é uma categoria, mas a possibilidade de toda categoria”, bem como “não é a negação da diferença”, isto é, “o idêntico”, tal como proposto em *Humanismo do outro homem*, por exemplo. Gilbert (2005, p. 22), por sua vez, também retorquiu que o “mesmo” parmenidiano seja o “indiferente” neutralizante ao qual Lévinas teria nos acostumado e que, segundo esse crítico, provém da mentalidade formal das ciências.

Ser³¹¹ (ontologia), sob a forma de uma violência dirigida a outrem através da mediação do Ser neutro e impessoal. Como vimos, é sob a mediação do Ser que o Mesmo exerce a sua dominação sobre o Outro, subordinando a ética à ontologia, isto é, submetendo a responsabilidade à liberdade. Deste modo, “[...] para Lévinas, a realidade originária do ser [Ser] que Heidegger evoca pertence ainda ao saber da ontologia ocidental” (MOSÈS, 2006, p. 78).

Entretanto, essa violência contra outrem não é senão o desfecho inelutável de uma certa interpretação bastante idiossincrática que Lévinas elabora da relação estabelecida por Heidegger, na obra *Ser e tempo*, entre o Ser e o *Dasein*. Ora, já na aurora de sua leitura sobre Heidegger, Lévinas (1974, p. 60-61) entendia que “o ser [Ser] que se revela ao *Dasein* não lhe aparece sob a forma da noção teórica que ele contempla, mas numa tensão interna, na inquietação que o *Dasein* experimenta da sua própria existência”. Deste modo, Lévinas assaca ao filósofo de *Ser e tempo* o infortúnio de ter reduzido o existente humano a uma mônada autocentrada. Acusa-o de ter concebido o *Dasein* como uma subjetividade enclausurada em uma espécie de solipsismo existencial, no qual o que importa é unicamente o seu próprio ser, ou seja, a sua própria existência. Essa incriminação fundamenta-se, por sua vez, numa interpretação peculiar de Lévinas sobre a afirmação heideggeriana segundo a qual “o homem existe de tal maneira que o que está em jogo para ele é sua própria existência”³¹². Detendo-se nessa proposição, Lévinas entende a noção heideggeriana da compreensão do ser sob a forma de uma inquietação que o ente humano experimenta em relação ao seu próprio existir. “Compreender o ser é existir de maneira a inquietar-se com a sua própria existência. Compreender é ficar inquieto”, interpreta LEVINAS (1974, p. 61). Essa preocupação com a própria existência constitui, segundo a leitura idiossincrática que Lévinas empreende sobre Heidegger, a estrutura ontológica do *Dasein*³¹³, mediante a qual o ser se desvela ao homem.

³¹¹ “A ontologia heideggeriana subordina a relação com o Outro à relação com o Neutro que é o Ser e, dessa forma, continua a exaltar a vontade de poder de que só Outrem pode abalar a legitimidade e perturbar a boa consciência” (LEVINAS, 1967, p. 207).

³¹² Lévinas refere-se aos parágrafos 9 e 41 de *Ser e tempo*. A recente tradução brasileira de *Ser e tempo*, levada a cabo por Fausto Castilho, propõe traduzir a sentença heideggeriana dos seguintes modos, respectivamente: “O ser ele mesmo é o que cada vez está em jogo para esse ente” [*Das Sein ist es, darum es diesem Seienden je selbst geht*] e “o *Dasein* é o ente para o qual em seu ser está em jogo esse ser ele mesmo” [*Das Dasein ist Seiendes, dem es in seinem Sein um dieses selbst geht*] (HEIDEGGER, 2012, p. 139, 535). Cabe notar que, nessas proposições, a reflexão de Heidegger se direciona para a autenticidade do *Dasein*. De fato, pode-se dizer que o questionamento sobre o sentido do Ser, pelo menos no âmbito da reflexão desenvolvida em *Ser e tempo*, emerge da “preocupação” que o *Dasein* experimenta em relação ao seu modo peculiar de ser, isto é, em relação à sua própria existência. O “aí” (*Da*) do “Ser-aí” (*Da-sein*), enquanto designa a faticidade da existência, é entendido como o único lugar da manifestação do Ser, concomitantemente próximo e distante, como a luz que ilumina as coisas, porém oculta a visão da própria fonte. Entretanto, o próprio Heidegger contestaria que o voltar-se para a própria existência implica necessariamente num esquecer-se do outro, como interpreta Lévinas. Basta sublinhar que a estrutura fundamental do ser do *Dasein*, que é o cuidado, significa concomitantemente preocupação com as coisas do mundo (*Besorgen*) e cuidado com os outros (*Fürsorge*). E é aí que emerge a dupla forma do estar-com-o-outro (*Mitsein*), que pode ou desembocar na existência inautêntica, o mundo do *se* (*das Man*) que é o mundo do cotidiano em que o *Dasein* busca se refugiar em sua fuga face à angústia e à morte, ou desaguar na existência autêntica, em que o assumir a própria finitude e liberdade deve permitir a afirmação da liberdade do outro. Ver, a propósito, as análises de Biemel (1950, p. 79-152) e Corvez (1961, p. 12-54).

³¹³ Cf. Lévinas (1974, p. 64-65). De fato, Heidegger (1977, p. 8) afirma que há compreensão do ser, na qual desde sempre já nos movemos, “[...] e que em última análise já pertence à constituição do próprio *Dasein*”. Essa compreensão do ser é descrita como o *factum* primeiro e incontornável que, justamente

A existência do *Dasein* consiste em existir com vista a si mesmo. Isso quer dizer também que o *Dasein* compreende a sua existência. O *Dasein* compreende, pois, desde já, esse “com vista a si mesmo”³¹⁴ que constitui a sua existência. [...] O Mundo não é mais do que esse “com vista a si mesmo” em que o *Dasein* está integrado na sua existência e em relação ao qual se pode encontrar o manejável. (LÉVINAS, 1974, p. 65).

Aos olhos de Lévinas, esta posição, por sua vez, acarreta consequências inexoráveis à questão do Outro humano e de Deus. Ora, enquanto voltado exclusivamente para si, o *Dasein* seria incapaz de pensar o Outro³¹⁵ em sua alteridade e transcendência absolutas, reduzindo-o às exigências da própria razão, por intermédio do Ser. Deste modo, enquanto uma nova face do pensamento do Mesmo, a ontologia fundamental heideggeriana acabaria por realizar o mesmo movimento espiritual presente em toda a tradição filosófica. Segundo esta chave hermenêutica, Deus, enquanto Outro, pensado no horizonte da verdade do Ser, tal como propõe Heidegger, também permanece subjugado pelo pensamento do Mesmo, de modo que sua alteridade transcendente é sacrificada à medida do próprio pensar.

Desta sorte, no âmbito da filosofia enquanto ontologia, que aos olhos de Lévinas não é senão uma egologia ou filosofia do Mesmo, o outro humano permanece esquecido

enquanto tal, não requer uma dedução prévia e nem uma verificação posterior, mas simplesmente está ante nós, de forma que não é possível retroceder além dela. A propósito, cf. Fleig; Santos; Pimentel (2006, p. 343-344).

³¹⁴ Segundo Lévinas, esse “com vista a si mesmo” que constitui a estrutura ontológica do *Dasein* teria sido descrito por Heidegger sob a forma de “possibilidades” do existente humano. Trata-se da compreensão do ente humano como modo de ser as suas próprias possibilidades. A propósito, cf. Lévinas (1974, p. 66).

³¹⁵ É certo que Heidegger é atualmente conhecido como o filósofo que pretendeu repropor a questão do Ser em seu sentido, isto é, em sua verdade. Mas isto não significa que ele tenha esquecido a questão da verdade do homem em sociedade e em pessoa. Foi em função de uma interpretação como esta, que Richard Wisser (1996) o questionou na entrevista de 24 de setembro de 1969, na ocasião de seu octogésimo aniversário: “Terão razão aqueles, entre seus críticos, que afirmam que Martin Heidegger se ocupa do ‘Ser’ com tanta intensidade que sacrificou a condição humana, o ser do homem em sociedade e como pessoa?”. A resposta de Heidegger foi enfática: “essa crítica é um grande mal-entendido! Pois a questão do Ser e o desenvolvimento dessa questão pressupõem mesmo uma interpretação do ser-aí (*Dasein*), quer dizer, uma determinação da essência do homem. E a ideia que está na base de meu pensamento é precisamente a de que o Ser ou o poder de manifestação do Ser precisa do homem e que, vice-versa, o homem é homem unicamente na medida em que se encontra na abertura (*Offenheit*) do Ser”. E acrescenta ainda: “Não se pode pôr a questão do Ser sem pôr a da essência do homem”. Neste sentido, a crítica que Lévinas endereça a Heidegger é justamente a de ter pensado a condição humana como residindo essencialmente na sua vinculação com o Ser, ou seja, de ter entendido a essência do homem como relação com o Ser, e não com o Outro. Esta correlação entre o homem, enquanto *Dasein*, e o Ser, na qual este tem a primazia, teria sido, aos olhos levinasianos, o ponto nevrálgico de todo o pensar heideggeriano e o qual urgiria refutar. Não é nosso interesse, neste trabalho, discutir a questão ética em Heidegger. Entretanto, cabe mencionar que alguns estudiosos põem em questão a pertinência da acusação levinasiana de que o *Dasein* teria sido pensado na analítica existencial como uma subjetividade encastelada numa espécie de solipsismo existencial, ocupada exclusivamente com o seu próprio ser. A este respeito, cf. as críticas de Derrida (2002, p. 212, nota 74) e Greisch (1993, p. 15-45). Uma análise que rompe com a barreira comumente aceita da neutralidade ética da filosofia heideggeriana, bem como uma resenha detalhada das mais importantes publicações recentes sobre a questão em Heidegger, encontra-se em Loparic (1999). A propósito da questão ética em Heidegger, ver também Loparic (2003, p. 65-77).

e Deus morre. Segundo esta chave hermenêutica, a secularização finca, pois, as suas raízes no próprio movimento espiritual do Ocidental, conduzindo inelutavelmente à morte de Deus e do outro homem.

A nosso ver, a acusação feita por Lévinas dirige-se ainda aos tempos hodiernos. Nestes, o mesmo processo secularizatório parece se inscrever, tanto no âmbito religioso quanto na esfera das novas espiritualidades não religiosas, revestindo-se de nova roupagem. Para demonstrar essa tese, nos serviremos do depoimento de um grupo de pessoas não religiosas numa pesquisa realizada na região metropolitana de Belo Horizonte, Minas Gerais, comparando o discurso desses sem religião com o pensamento levinasiano.

3. A RELAÇÃO COM DEUS DOS SEM RELIGIÃO: UMA ANÁLISE A PARTIR DE LÉVINAS

Evidencia-se, por um lado, no discurso daqueles que constituem o grupo focal dos sem religião uma certa crença em um ser ou força transcendente, comumente designado sob o nome *Deus*. Tais pessoas asseveram ser a crença pessoal em Deus um fato comum, inerente a todos, inclusive a si próprios, que se autodenominam não religiosos. No entanto, dispensam a religião enquanto meio capaz de intersectá-las ao transcendente. Distinguem e até estabelecem uma separação entre a crença numa religião e a crença em Deus. Eis alguns exemplos:

[sem religião 1]: [...] todo mundo crê em Deus, em uma pessoa superior [...].

[sem religião 2]: Eu acredito assim, num ser superior sim, mas não em religião em si.

[sem religião 3]: Eu acredito em Deus, mas não consigo ver uma religião definida [...]. Eu acredito que existe um Deus acima de tudo, que é ele, né, que me encaminha pra tudo, mas não devido à religião.

[sem religião 4]: [...] eu não acredito em religião nenhuma! A pessoa já pensa: nossa, é ateu! Não acredita em nada, não acredita em Deus. Discrimina você.

[sem religião 5]: Acredito em Deus, acho que a gente tem que pôr ele na frente de todo, sem ele eu não sou nada, mas acho que eu não preciso ir na igreja pra conseguir acreditar que Deus existe. (CAMARGOS, 2012a).

Constata-se, por outro lado, que essa crença pessoal dos sem religião os conduz a estabelecer um tipo peculiar de relação com Deus. De fato, embora tenham caminhado inelutavelmente à saída definitiva da religião, vindo a proclamarem-se como sem religião, essas pessoas trazem consigo uma certa religiosidade. Não mais se considerando religiosas, apesar de admitirem já terem frequentado alguma igreja, essas pessoas procuram estabelecer um contato direto com Deus, sem a mediação de líderes religiosos, cultos e ritos, e mesmo sem o intermédio dos livros sagrados, como a Bíblia, por exemplo, inculpada de estar eivada pelo “dedo do homem”, como se constata na seguinte fala de uma delas: “[...] e esse negócio, esse pessoal que acredita em Bíblia. A Bíblia é um livro tão antigo, o homem muda tudo. Por que que ele não botou o dedinho na Bíblia? Eu não acredito em nada disso!” (CAMARGOS, 2012a).

Ao passo que, no caso dos sem religião, essa relação direta com o transcendente³¹⁶ esgota sua prática religiosa, convém questionar a forma de relação que aí se estabelece, perscrutando os verdadeiros motivos que os conduzem a se aproximar de Deus na intimidade da oração pessoal. Com efeito, o que se observa é que a procura de Deus não é pautada pela gratuidade, mas permeada pelo interesse, como se pode evidenciar na seguinte afirmação de um sem religião: “[...] eu acho que a igreja não é o lugar que eu tenho que ir para conseguir o que eu preciso.” (CAMARGOS, 2012a). A busca de satisfação de desejos ou necessidades, sejam eles de ordem psíquico-emocional, sejam de ordem física, material ou econômica, impõe-se como um dado evidente. Ela constitui a finalidade da relação que se procura estabelecer com Deus na intimidade da oração pessoal. O contato com Deus é motivado, como bem expressou um dos entrevistados, pela “hora do aperto” (CAMARGOS, 2012a).

Essa busca de satisfação de interesses individuais estende-se do momento em que havia uma pertença religiosa, ainda que motivada apenas pelo legado da tradição, à saída definitiva da religião. Atravessando o processo intermediário de desafeição religiosa³¹⁷ e o seu inexorável desenrolar sob a forma de trânsito religioso, essa procura de realização dos desejos e necessidades pessoais inscreve-se, enfim, na esfera privada da religiosidade dos sem religião. Aí persiste, incólume, porém travestido de nova roupagem, um certo individualismo que outrora permeava a experiência religiosa. Neste sentido, urge notar que a crítica que os sem religião dirigem aos que se proclamam religiosos volta-se contra aqueles. Pois se se admite como plausível a ideia dos sem religião segundo a qual os que manifestam uma pertença religiosa são incitados à busca de Deus pelo medo neles inculcado pelos discursos religiosos, bem como pelas propostas de solução de seus problemas financeiros através do dízimo, não é menos verdadeiro que o contato pessoal com Deus dos sem religião seja motivado por interesses pessoais.

Uma vez que o ato da crença em Deus é pautado por esse tipo de busca, seja no interior das práticas dos que se que consideram religiosos, seja na esfera privada da religiosidade dos sem religião, revela-se aí uma face peculiar da relação que a pessoa pretende estabelecer com o divino. O que se observa é que a tentativa de nossos contemporâneos de estabelecer uma forma de contato com Deus, seja através de experiências religiosas e sensações ditas espirituais ou místicas, como no caso dos que se autoproclamam religiosos, seja por meio de um contato direto e pessoal com o transcendente na intimidade da oração, como é o caso dos sem religião, não implica em

³¹⁶ Esse contato pessoal ou direto com Deus também foi diagnosticado por Oliveira (2012, p. 1241-1242) como a principal, embora não fosse a única forma de prática religiosa constatada nos grupos focais constituídos unicamente por quem se declarou católico, no caso, dois grupos de católicos praticantes e dois de não praticantes, respectivamente de jovens de 18 a 34 anos e adultos de 35 a 55 anos.

³¹⁷ Oliveira (2012) assinalou que, no caso do catolicismo, a perda da fé na necessidade da mediação sacramental da Igreja para a salvação eterna, bem como no caráter sacrificial da missa, constitui-se como fator radical para a “desafeição religiosa”. Todavia, se por um lado é verdadeira essa tese no que concerne à religião católica, por outro lado convém sublinhar os outros motivos arrolados para a mudança de pertença religiosa, esquadrihando as razões reais que, embora implícitas, subjazem a essas justificativas. Ora, dentre os vários motivos alegados para as mudanças de pertença religiosa, destacam-se, em maior porcentagem de respostas dos entrevistados, o fato de as pessoas se sentirem melhor ou terem paz de espírito (13%) e, em números menores, o fato de elas terem conseguido a cura na igreja ou terem se livrado de vícios (5%). Desta sorte, o que se observa por trás dessas justificativas é que a mudança de pertença religiosa também é incitada por interesses de ordem estritamente pessoal, isto é, pela busca de satisfação de desejos ou de necessidades imediatas. A respeito das justificativas arroladas pelos entrevistados para a mudança de pertença religiosa, convém conferir a tabulação sintética dos dados presente no relatório geral das entrevistas, realizado sob a coordenação de Camargos (2012b, p. 19).

um dispor-se a ser tocado pela alteridade do outro divino. Em ambos os casos, verifica-se que as formas de compreensão e de estabelecimento de uma relação com Deus nem sempre correspondem a um desejo sincero de que a diferença do transcendente se aflore em liberdade.

Evidencia-se nesse tipo de relação a emergência de uma ideia de um Deus sacrificado em sua alteridade e requerido para atender aos anseios humanos. O transcendente encontrado nesse processo não será o que ele realmente é, mas aquilo que preenche e realiza o homem face às suas angústias e aspirações. Trata-se, pois, de um Deus escravizado à medida do desejo humano, que emerge aos olhos do homem como satisfação plena de suas aspirações de felicidade, submetido aos seus interesses e vontades. Forjado à nossa imagem e semelhança como meio para satisfazer toda sorte de necessidades humanas – intelectuais, afetivas, econômicas, etc. –, ele tende a tornar-se um ídolo, um objeto do qual o ser humano dispõe segundo seus interesses particulares. De fim último das ações, pensamentos e desejos do homem, Deus é reduzido à ideia de instrumento de realização do indivíduo em suas múltiplas dimensões. Em última instância, contrariamente ao ensinamento da tradição cristã, não se trata de um Deus que tem a iniciativa no diálogo com o ser humano, um Deus acolhido como dom gratuito de si mesmo, mas exigido para a satisfação das necessidades ou aspirações humanas mais imediatas.

Face a essa realidade, acreditamos que as exigências éticas de um pensar que intenta respeitar a alteridade divina, tal como o que entrevemos na reflexão de Lévinas, podem ser profundamente renovadoras no que tange à relação que o homem se dispõe a entreter com o transcendente. Trata-se de um pensamento que nos interpela à renúncia a dispor de Deus como meio para os fins a que almejamos, isto é, a apoderar-se dele pelo saber ou pelo querer. De fato, Lévinas adverte-nos acerca da necessidade de pensar Deus na sua diferença inabarcável e intransponível, rechaçando toda e qualquer forma de tentativa de manipulação do transcendente, inclusive teórica³¹⁸. Para mostrar essa tese, convém analisarmos brevemente as categorias levinasianas de *Eleidade (Illeité)* e *vestígio (trace)*³¹⁹, atribuídas a Deus.

Segundo o filósofo de Kaunas, o encontro com o outro humano ou relação ética é o acontecimento concreto em Deus desce ao pensamento e à linguagem, ou seja, é o evento em que a palavra Deus adquire sentido para o homem. Para ele, Deus se passa na relação ética sob o modo de um *Ele*, isto é, um terceiro que se retrai no fundo do tu, o outro humano, e deixa apenas o vestígio (*trace*) de sua passagem sob a forma de um imperativo ético. Através do neologismo *Illeité*, que aqui traduzimos por Eleidade, forjado a partir do francês *il* (ele) e do *ille* latino, Lévinas indica o retraimento de Deus na forma de terceira pessoa. Essa categoria significa, pois, a retirada de Deus da ordem fenomênica, isto é, do acontecimento de encontro da subjetividade com o outro humano. Nesse retraimento, Deus se esconde no vestígio de sua passagem pela relação ética. O vestígio não é uma marca estanque deixada por Deus em sua passagem. Ele não remete à presença de algo que, ao se retirar, possibilita a sua representação, isto é, a sua retomada em um presente. Ao contrário, o vestígio tem uma significação bastante peculiar: significa “o próprio vazio de uma ausência irrecuperável”, de modo que “aquilo que se retirou não é evocado, não retorna à presença, mesmo que a uma presença indicada” (LÉVINAS, 1967, p. 253). Assim, o vestígio refere-se ao próprio movimento da transcendência divina absolvendo-se de sua entrada ou visitação na

³¹⁸ Sobre os limites da interpretação teísta tradicional da transcendência divina, ver Mac Dowell (2000, p. 40-43).

³¹⁹ A propósito dessas categorias, veja-se Lévinas (1974, p. 199-202; 1978, p. 228-238; 1986, p. 93-127).

ordem fenomênica. Todavia, essa retirada de Deus também possui um sentido positivo: significa, para a subjetividade, uma invocação à responsabilidade pela vida do outro humano. Designa o mandamento ético do *não matarás* que, segundo Lévinas, se delinea tacitamente no rosto. Deus passa pela ordem fenomênica, mas rompendo-a, isto é, não se permitindo agarrar como fenômeno. Nela deixa apenas o vestígio de sua passagem sob a forma de um mandamento ético que se inscreve no rosto, não sob a forma de palavras, imagem, signo ou sinal visível, mas sob o modo da própria transcendência do outro³²⁰ ante o ato intencional da consciência. Neste sentido, o rosto não se refere à forma plástica e sensível da face de uma pessoa, mas significa a própria alteridade inabarcável de outrem. Deste modo, à medida que se mantém irrefratário à intencionalidade da consciência, o rosto ou diferença do outro impede o domínio e a posse por parte da subjetividade consciente. Este impedimento, aos olhos de Lévinas, é já um mandamento, o próprio vestígio invisível da passagem de Deus no seio da relação ética, que nela adentra e dela já se retira.

Convém notar o esforço do filósofo para manter a separação, isto é, a santidade de Deus na intriga³²¹ ética que se estabelece entre a subjetividade, outrem e o próprio Deus. A salvaguarda da transcendência divina permite a Lévinas pensar Deus como não utilizável, não manipulável, por causa de sua alteridade e transcendência, que permanecem intocadas. Trata-se de um Deus que não se dobra às exigências humanas, mas, ao contrário, interpela e ordena a subjetividade à responsabilidade para com o outro humano.

Todavia, a tentativa levinasiana de manter incólume a transcendência divina não conduz o filósofo a banir Deus a um além-mundo, tornando-o inacessível ao homem. Ao contrário, Lévinas pretende devolver ao homem a proximidade³²² de Deus. “E a proximidade de Deus, devolvida ao homem”, assevera Lévinas (1986, p. 171), “é talvez um destino mais divino que o de um Deus gozando de sua divindade”. Por isso, Lévinas pensa Deus a partir da relação humana de encontro com o outro, na qual o sujeito é eleito à responsabilidade por outrem. A responsabilidade por outrem a que o sujeito é inelutavelmente eleito apresenta-se como a situação concreta em que Deus vem à ideia e aos lábios humanos, isto é, adentra o mundo humano e dele já se retira, permanecendo incólume em sua transcendência. Eleição é o termo que Lévinas usa para designar essa condição de passividade absoluta do sujeito ante à intimação de responsabilidade desencadeada pelo outro humano.

Se considerarmos, pois, o lugar primordial que Lévinas atribui ao outro humano no seio da relação que o homem pretende estabelecer com Deus, e compararmos esse pensamento com o que subjaz ao discurso dos sem religião, é possível constatar um ponto de convergência entre ambas formas de pensar. Para mostrarmos a veracidade dessa assertiva, convém analisar a questão da relação com o outro humano no âmbito do discurso dos sem religião, seja no sentido da sua pretensão de contato direto e pessoal

³²⁰ Para Lévinas (1980; 1991), essa transcendência reside no fato de que o outro humano não se reduz aos conceitos e categorias com as quais tentamos compreendê-lo, tais como as noções de classe social, gênero, etnia, espécie, etc. Para o filósofo, a alteridade de outrem permanece refratária a toda tentativa de submetê-la a uma totalidade. O outro homem mantém-se único e singular, mesmo que queiramos entendê-lo a partir de nossos esquemas teóricos e definições.

³²¹ O termo *intriga* é sugerido pelo próprio filósofo para indicar o caráter enigmático desse acontecimento que envolve o sujeito, outrem e Deus, e no qual a subjetividade, em sua passividade absoluta, é transida de responsabilidade, isto é, *traumatizada* ou perpassada pelo outro, sem que tenha tomado consciência. (LÉVINAS, 1993, p. 248-254).

³²² Essa aproximação divina é descrita também como Desejo ou relação com o Infinito (LÉVINAS, 1986, p. 104-115; 1993, p. 223-247).

com Deus, seja no que concerne à crítica que eles endereçam aos que mantêm uma pertença religiosa.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Evidenciou-se que os sem religião difundem largamente a concepção de Deus como uma presença imediata e disponível para a pessoa que o busca com sinceridade na intimidade da oração. Porém, eles dispensam a necessidade de intermediários, seja de ordem sacramental e/ou ritualística, seja sob a forma de uma liderança religiosa.

Por um lado, inegavelmente repudia-se o contato com o transcendente mediado por outrem, no caso, através de um líder ou instituição religiosa. Dentre os motivos arrolados para essa recusa, eleva-se sobremaneira a incoerência entre a crença e a prática dos agentes religiosos oficiais, inculcados de se preocuparem mais com o dízimo ofertado pelos fiéis do que com a mensagem da qual deveriam ser as principais testemunhas.

Todavia, constata-se nos discursos dos que se autoproclamam como não religiosos uma importância capital atribuída aos trabalhos sociais desenvolvidos por algumas Igrejas e até mesmo por certos líderes religiosos, ou seja, uma certa preocupação com o outro no âmbito da sua realidade social ou de suas necessidades imediatas. Deste modo, se por um lado os sem religião repudiam a ideia de outrem pensado sob o signo de intermediário entre os homens e o divino, por outro lado valorizam os trabalhos desenvolvidos em defesa dos mais necessitados, vendo neles o sinal distintivo do verdadeiro sentido do religioso. Chegam a afirmar que uma religião ou ação religiosa é boa quando ela atende aos mais necessitados. É, pois, o lugar que esse outro humano ocupa no âmbito da religião que determinará o seu destino frente à ótica dos sem religião, seja o de ser rechaçado, seja o de ser acolhido e mesmo valorizado.

Embora não tematizem nem sistematizem reflexivamente o seu entendimento acerca dessa questão, o que se observa é que subjaz ao discurso dos sem religião uma certa compreensão de religião, na qual tem primazia o outro humano, entendido sob o signo do próximo mais necessitado. Neste sentido, entrevemos um ponto de convergência entre o discurso dos sem religião e o pensamento levinasiano, e que, por sua vez, serve de crítica para os que se professam religiosos e ao mesmo tempo pretendem prescindir da relação com o outro humano, principalmente no sentido da responsabilidade para com ele. Ora, a valorização atribuída pelos sem religião aos trabalhos de ajuda social aos mais necessitados como o sinal distintivo da verdadeira ação religiosa converge, até certo ponto, com a identificação que Lévinas (1991; 1986, p. 115-123; 1993, p. 154) estabelece entre ética e religião³²³.

Com efeito, no intuito de enfatizar o lugar central que o outro humano ocupa no bojo da relação que o sujeito pretende estabelecer com Deus, Lévinas propõe uma identificação entre a intriga ética e o conceito de religião. Para ele, o acontecimento de encontro com o outro humano, por quem o sujeito se torna responsável, é religioso no sentido de que possibilita a vinda de Deus à ideia, porém não no sentido de um desvelamento, isto é, de uma apreensão racional ou conceitual de Deus. A descida de Deus ao pensamento se faz sob a forma da própria significação ilimitada da responsabilidade. Ora, a responsabilidade por outrem não diminui nem finda, mas aumenta infinitamente na medida em que é assumida. Para Lévinas, a subjetividade é chamada a cavar sempre novas formas, ainda insuspeitas, de caminhar

³²³ Dentre os intérpretes da obra levinasiana que sublinham essa identificação, ver Ribeiro Júnior (2005, p. 317-328) e Susin (1984, p. 248-249).

responsavelmente na direção do outro humano. E esse movimento de abertura ao Infinito, que o filósofo chega a traduzir como um *a-Deus*, isto é, um dirigir-se a Deus, se dá à medida que a própria responsabilidade vai se concretizando. Deste modo, para Lévinas, o movimento responsável, em sua expansão contínua, permite a emergência da verdadeira significação do Infinito no mundo humano, isto é, permite ao homem entrever o sentido ético da palavra Deus. Cabe sublinhar que não é o homem que desvela, por seus esforços racionais, o sentido de Deus; ao contrário, é a própria significação ética de Deus que se revela ao homem, o qual a acolhe à medida que se aproxima responsavelmente de outrem. Neste sentido é que a estrutura última da relação com o outro é religiosa.

Importa observar que o outro humano de que fala Lévinas refere-se a qualquer pessoa com a qual o sujeito se encontra. Todavia, em alguns momentos, o filósofo esclarece que o outro por eminência, o mais sublime de todos os outros, é o pobre, o órfão e a viúva. Convém notar que essa concepção finca suas raízes na tradição judaica da qual Lévinas é herdeiro e que inelutavelmente atravessa e influencia a sua reflexão filosófica.

De modo semelhante, ao atribuírem uma valorização seminal aos trabalhos sociais desenvolvidos pelas Igrejas e destinados aos mais necessitados, os sem religião acabam por entrever, embora sem uma explicitação reflexiva, essa significação ética fundamental que constitui a própria essência da religião ou da ação religiosa, tal como é tematizado por Lévinas. Recuperar este sentido essencial do religioso talvez seja fundamental, tanto na concepção de Lévinas quanto na visão dos sem religião, para se trilhar o êxodo desse mar de secularização em que o homem hodierno parece se afogar.

5. REFERÊNCIAS

- BIEMEL, W. **Le concept de monde chez Heidegger**. Louvain: Nauwelaerts, 1950.
- CAMARGOS, Malco (Coord.). **Transcrição da gravação dos grupos dos sem religião**. Belo Horizonte: Vertex Pesquisa, 2012a.
- CAMARGOS, Malco (Coord.). **Valores e religião na região metropolitana de Belo Horizonte**. Belo Horizonte: Vertex Pesquisa, 2012b.
- CAMPOS, Fabiano Victor de Oliveira. O redimensionamento ético da questão de Deus em Lévinas. **Redes: revista capixaba de filosofia e teologia**, ano 7, n. 12, p. 21-44, jan.-jun. 2009.
- CORVEZ, M. **La philosophie de Heidegger**. Paris: Presses Universitaires de France, 1961.
- DERRIDA, J. Violence et métaphysique: essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas. In: DERRIDA, J. **L'écriture et la différence**. Paris: Éditions du Seuil, 1967. p. 117-228. [Trad. Port.: Violência e metafísica: ensaio sobre o pensamento de Emmanuel Levinas. In: DERRIDA, J. **A escritura e a diferença**. 4. ed. São Paulo: Perspectiva, 2002. p. 111-223].
- FLEIG; SANTOS; PIMENTEL. A dupla omissão da fenomenologia husserliana e a necessidade de um segundo começo. In: OLIVEIRA, N. de; SOUZA, D. G. de (Org.). **Hermenêutica e filosofia primeira**. Festschrift para Ernildo Stein. Ijuí: Ed. UNIJUÍ, 2006. p. 339-376.
- GILBERT, Paul. **A paciência de ser**. Metafísica. São Paulo: Loyola, 2005.
- GREISCH, Jean; ROLLAND, Jacques (Org.). **Emmanuel Levinas: l'éthique comme philosophie première**. Paris: Les Éditions du Cerf, 1993.
- HEIDEGGER, M. **Sein und zeit**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. (Gesamtausgabe 2). [Trad. Port.: **Ser e tempo**. Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012].

- LEVINAS, Emmanuel. **Altérité et transcendance**. Montpellier: Fata Morgana, 1995.
- LEVINAS, Emmanuel. **Autrement qu'être ou au-delà de l'essence**. La Haye: Martinus Nijhoff, 1978.
- LEVINAS, Emmanuel. **De Dieu que vient à l'idée**. 2. ed. Paris: J. Vrin, 1986.
- LEVINAS, Emmanuel. **Dieu, la mort et le temps**. Paris: Grasset & Fasquelle, 1993.
- LEVINAS, Emmanuel. **En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger**. 3. ed. Paris: Vrin, 1974.
- LEVINAS, Emmanuel. **Entre nous**: essais sur le penser-à-l'autre. Paris: Grasset, 1991. [Trad. Port.: **Entre nós**: ensaios sobre a alteridade. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2005].
- LEVINAS, Emmanuel. **Éthique et infini**. Paris: Fayard, 1982c.
- LEVINAS, Emmanuel. **Humanisme de l'autre homme**. Montpellier: Fata Morgana, 1973.
- LEVINAS, Emmanuel. **Les imprévus de l'histoire**. Montpellier: Fata Morgana, 1994a.
- LEVINAS, Emmanuel. **Le temps et l'autre**. 5. ed. Paris: Quadrige; Presses Universitaires de France, 1994b.
- LEVINAS, Emmanuel. **Totalité et infini**: essai sur l'extériorité. 4. ed. La Haye; Boston; Londres: Martinus Nijhoff, 1980.
- LEVINAS, Emmanuel. **Transcendance et intelligibilité**. Genève: Labor et Fides, 1984.
- LOPARIC, Z. Ética da finitude. In: OLIVEIRA, Manfredo Araújo. de (Org.). **Correntes fundamentais da ética contemporânea**. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 65-77.
- LOPARIC, Z. **Ética e finitude**. 2. ed. São Paulo: Iluminuras, 1999.
- MAC DOWELL, João Augusto Anchieta Amazonas. A experiência de Deus à luz da experiência transcendental do espírito humano. **Síntese**: Revista de Filosofia, Belo Horizonte, v. 29, n. 93, p. 5-34, jan.-abr. 2002.
- MAC DOWELL, João Augusto Anchieta Amazonas. O fim do "fim da metafísica". **Reflexões**: I e II Semanas Filosófico-Teológicas do Seminário Arquidiocesano de Mariana, Mariana, p. 9-44, 2000.
- MOSÈS, S. Levinas lecteur de Derrida. In: ZARKA, Y. (Ed.). Emmanuel Levinas: une philosophie de l'évasion. **Cités**, Paris: PUF, n. 25, p. 77-85, 2006.
- OLIVEIRA, Pedro Assis Ribeiro de. Pertença/desafeição religiosa: recuperando um antigo conceito para entender o catolicismo hoje. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 10, n. 28, p. 1230-1254, out./dez. 2012.
- RIBEIRO JÚNIOR, Nilo. **Sabedoria de amar**: a ética no itinerário de Emmanuel Lévinas. São Paulo: Loyola, 2005.
- SUSIN, Luiz Carlos. **O homem messiânico**: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Lévinas. Petrópolis: Vozes, 1984.
- VAZ, H. C. de L. **Escritos de Filosofia VI**: ontologia e história. São Paulo: Loyola, 2001.
- VAZ, H. C. de L. Esquecimento e memória do ser: sobre o futuro da metafísica. **Síntese**: Revista de Filosofia, Belo Horizonte, v. 27, n. 88, p. 149-163, mai.-ago. 2000.
- WISSER, R. (Hrsg.). **Martin Heidegger im Gespräch**. Freiburg; München: Karl Alber, 1970. [Trad. Port. de Antonio Abranches da entrevista de Heidegger, In: **O que nos faz pensar**: cadernos do departamento de filosofia da PUC-Rio, n. 10, p. 11-17, out. 1996].

OS SEM-RELIGIÃO POR ELES MESMOS

Dr. Flávio Augusto Senra Ribeiro - PUC Minas (flaviosenra@pucminas.br)

Resumo

A presente comunicação tem por objetivo analisar a autocompreensão que pessoas sem-religião têm sobre si mesmas. Os dados foram coletados durante duas sessões em que se utilizou a técnica de grupo focal. A coleta fez parte da pesquisa intitulada *Valores e religião na região metropolitana de Belo Horizonte*, encomendada pela Arquidiocese da capital mineira aos Institutos Ver e Vertex, com assessoria do CEGIPAR PUC Minas e PPGCR PUC Minas, Programa de Pós-graduação do qual o proponente faz parte como docente permanente. A participação nesta pesquisa se deu no horizonte do Projeto de Pesquisa *Senso Religioso Contemporâneo*, coordenado pelo proponente e financiado pelo Fundo de Incentivo à Pesquisa – FIP PUC Minas, FAPEMIG e CNPq. Observou-se nos discursos dos autodeclarados sem-religião alguns elementos recorrentes, explicitando que o sem-religião não se apresenta comumente como ateu ou agnóstico, mas apenas como uma pessoa distanciada da vinculação à instituição religiosa. A permanência de um senso religioso não permeado por tal sentimento de pertença será objeto das apreciações de natureza conclusiva do trabalho, tendo em vista a proposição de uma espiritualidade não religiosa como a terceira principal força do campo religioso do país, conforme demonstram os dados do Censo do IBGE 2010.

1. CONSIDERAÇÕES INICIAIS³²⁴

A presente comunicação se interessa pelo senso religioso contemporâneo no horizonte da busca de compreensão do surgimento de uma espiritualidade não religiosa, particularmente nos referimos aos que se autodeclararam no Censo do IBGE como sem religião. Os sem religião constituem, no Brasil, uma terceira força religiosa caso possam ser compreendidos como um grupo religioso, dado que não são propriamente avessos à experiência fundante que caracteriza uma pessoa religiosa. São sem religião porque por religião se entende uma institucionalidade da experiência. Sem religião podem ser chamados de sem igreja, desafiados e outros termos congêneres. Ampla maioria, como indicam os dados, seguem sendo crentes em Deus mas não sentem necessidade de participar de instituições religiosas. Esse grupo cresce, particularmente no Brasil das últimas quatro décadas, saltando, segundo dados do último Censo Demográfico do IBGE, de 0,8% da população brasileira em 1970, para 8,04% em 2010.

Este cenário pode sugerir que os sem religião sejam expressão do fenômeno da secularização.³²⁵ Deve-se destacar que estão superadas as rivalidades entre secularização e retorno do sagrado. De qualquer forma, mesmo quando se observa a presença de experiências religiosas em nosso tempo, o modo de ser religioso e o papel das religiões estão transformados. Um exemplo é Gianni Vattimo (1996) que recorda

³²⁴ Esta comunicação reúne dados parciais da pesquisa *Senso religioso e contemporaneidade*, realizada na PUC Minas, com apoio da FAPEMIG, CNPq e do Fundo de Incentivo à Pesquisa – FIP PUC Minas. Os professores Dr.s Aurino José Gois, Dra. Izabella de Faria Carvalho e Flávio Augusto Senra Ribeiro; os mestrandos Sandson de Almeida Rotterdam, José Álvaro Campos Vieira e Junio dos Reis Moreira, além das graduandas em pedagogia com ênfase em Ensino Religioso, Cassiana Matos e Tatiane Almeida compõem a equipe do projeto. A versão final presente trabalho será publicada em forma de artigo com a participação do Prof. Mt. Fabiano Victor de Oliveira Campos.

³²⁵ Para compreender este processo, que considera o cenário religioso em movimento, destacamos os trabalhos de Weber (2004), Berger (1985; 1999), Hervieu-Léger (1987; 1990; 2008a; 2008b), Vattimo (1996; 2000; 2006; 2010), Marià Corbí (1992; 2010; 2013) ou Taylor (2010).

que os homens e mulheres de nossa época, como ele, já não mais se orientam por uma referência dogmática e moral que lhes vem determinada a partir de uma exterioridade cuja autoridade não é reconhecida pela consciência do sujeito.

O termo “religião” para os especialistas da área, guarda consigo muitas reservas. Em uma publicação com Pedro Ribeiro de Oliveira chegamos a afirmar que entendemos por religião a “um fenômeno humano, de organização humana e, portanto, cultural. Conjunto dos modos de crer e compreender a vida e as relações sociais que conformam as instituições, o corpo doutrinário, visão de mundo, sentido moral, práticas rituais e bens simbólicos. (OLIVEIRA; RIBEIRO, 2013, p. 205).

Entendendo assim o termo religião, por senso religioso se procura nomear o sentimento, as disposições, os movimentos e manifestações daquilo que pessoas e grupos expressam em relação à dimensão espiritual, ou seja, ao ultrapassamento qualitativamente superior aos anseios ordinários e rotineiros. Por senso religioso se entende algo não necessariamente vinculado àquele processo de institucionalização do qual depende o sentido estrito do termo religião. Senso religioso, neste sentido, ultrapassa a noção de vínculo a uma instituição religiosa e abriga experiências e noções que são correlatas, mas que são vivenciadas em anterioridade e para além das determinações institucionalizantes das religiões.

O senso religioso, embora constitutivo do ser humano enquanto disposição para um ultrapassamento de seus limites está sempre determinado pelo caráter de temporalidade, ou seja, de uma contextualidade epocal. Portanto, há algo de específico naquilo que pode ser, por exemplo, nomeado como senso religioso contemporâneo. Por contemporâneo nomeia-se aqui a certo horizonte de sentidos que se revelam em expressões, modos de fazer, de pensar e de organizar-se numa época marcada pelas consequências da ruptura com os fundamentos estáveis, um tempo orientado pela consciência da inevitável pluralidade e relatividade das perspectivas.

Ao se observar o senso religioso contemporâneo evidencia-se uma perda significativa da supremacia religiosa tomada como fundamento estável, seja quanto ao conteúdo, seja quanto à forma. Como afirma Steil (2001, p. 116), “na medida em que a religião deixa de ser fundante do social, enquanto sua base ou forma de organização, ela permite a emergência de diferentes grupos religiosos que irão atuar no nível da cultura e do conhecimento”. O religioso é antes um instrumento do que uma base sobre a qual se assentam os horizontes de sentido para a existência e para o mundo. Sendo instrumento, a dimensão religiosa de ser monopólio de uma elite especializada e passa ao domínio de qualquer sujeito – agora em condições de afirmar-se como capacitado de manipular os interesses e bens religiosos a seu favor. De um lado, ampliou-se significativamente a classe sacerdotal, liberada de uma extensa formação técnica e teórica. Ao deixar de ser dominado pela exigência de responder aos fundamentos últimos, ascendem as lideranças que têm a tarefa das pequenas e rotineiras orientações para a boa utilização dos bens religiosos dispostos pela tradição. De outro lado, e talvez mais radicalmente, emerge aqueles (as) que já nem sequer têm outras pretensões de que serem guias de si mesmos e sentem-se cada vez mais livres para organizar o próprio menu de bens religiosos. Isso faz com que o produto ainda chamado “religioso” esteja cada vez mais à mercê do gosto, das preferências e das necessidades da época. Em ambos os casos, conteúdos e formas tidas como inadequadas para o momento são evitadas, ao passo que outras são diluídas e remixadas para a satisfação dos consumidores de tal produto. Como afirma Luiz (2013, p. 77) “as experiências religiosas não são mais dependentes da formulação de práticas religiosas de uma determinada instituição, mas por meio daquilo que fornece sentido e eficácia simbólica para as pessoas, para indivíduos em suas subjetividades”.

Como afirma Sanchis (1997, p. 35), “o campo religioso é hoje, cada vez menos, o campo das religiões, pois o homem religioso, na sua ânsia de compor um universo-para-si, (...) tende a não se sujeitar às definições que as instituições lhe propõem”. São os sujeitos os verdadeiros atores e mediadores das transações no mercado de bens e serviços religiosos. Esse controle já esteve, no passado, majoritariamente, com os agentes religiosos vinculados à oficialidade de suas agremiações. Além disso, em relação ao que ainda pretensamente se poderia continuar chamando “religião”, essa cultura celebra o local frente ao universal, os pequenos relatos frente aos grandes relatos, a excitação dos afetos frente às doutrinas, o amortecimento anímico frente à reflexão, paz e tranquilidade face à consciência e compromisso.

2. OS SEM RELIGIÃO COM A PALAVRA

Ao pensar o senso religioso contemporâneo, muitos poderiam ser os aspectos a serem analisados. A escolha de partir daqueles que se autocompreendem sem religião favorecerá o entendimento sobre o que pensam os sem religião acerca si mesmos.

Reconhecemos que o cenário brasileiro, considerando a autodeclaração dos entrevistados pelo IBGE, seja hegemonicamente religioso, particularmente cristão, majoritariamente católico, com amplo crescimento de evangélicos pentecostais e neopentecostais. Não retomaremos esses dados que o IBGE explicitou e que muitos colegas da área se dedicaram a analisar em várias publicações recentes. Também não realçaremos as críticas muito pertinentes que vários colegas já levantaram a respeito do método e categorias utilizadas pelo Instituto. Para o momento interessa-nos destacar os dados dos que se autodenominam sem religião e os elementos que caracterizam sua autocompreensão. Trata-se da terceira maior expressão nacional, já destacava o teólogo católico Alberto Antoniazzi, no início da década passada, em artigo publicado no periódico Horizonte, revista por ele criada. A presença dos sem religião é crescente na série histórica dos Censos do IBGE. O maior crescimento, contudo, ocorreu nas décadas de 1970 a 1990. De 1990 até o Censo de 2010 o ritmo do crescimento dos sem religião diminuiu, particularmente na última década. No entanto, mantém-se superior às taxas geométricas de crescimento anual. Atualmente, representam 8,04% da população brasileira. Sua caracterização não é homogênea. Majoritariamente, 95,15% dos sem religião são apenas sem religião. 3,98% são ateus e 0,87% são agnósticos. Algumas características gerais desse fenômeno, com base nos relatórios do IBGE, destacam que os sem religião são jovens com idade média de 26 anos. Há maior autodeclaração como sem religião entre os que têm 30 e 39 anos. A redução de autodeclaração apenas é menos frequentes entre os que têm mais de 60 anos. 9,7% são homens, frente a 6,4% de mulheres. Estão mais presentes entre a população urbana (8,5%) que a população rural (5,3). Com exceção da região sul (4,8%), os sem religião estão próximos da média nacional nas regiões sudeste (9%), nordeste (8,3%), Norte e centro-oeste (7,7%). Fenômeno urbano, 16 das 27 capitais superam a média nacional de 8,04% de sem religião autodeclarados, com destaque para as quatro primeiras, localizadas nas regiões Norte e Nordeste, como, por exemplo, Salvador (17,64%), Rio Branco (15,93%), Boa Vista (15,19%) e Recife (14,59%). Do sudeste, acima da média nacional, Rio de Janeiro está em 6º lugar com 13,59%, Vitória em 8º lugar com 10,73% e, por fim, São Paulo em 12º lugar, com 9,38%. Da região sul, cujos índices em relação à média nacional são mais baixos, duas capitais estão acima da média, sendo Florianópolis com 11,93% em 7º lugar e Porto Alegre, com 10,69%, em 9º lugar. Segundo o IBGE, os sem religião são pardos (3,78%) e brancos (3,19%), com instrução entre os níveis fundamental incompleto (39,2%), médio a superior incompleto (25,2%) e fundamental a médio

incompleto (20,2%). Em termos de rendimento, destacam-se os que se encontram entre 1/4 a 2 salários.

A pesquisa *Valores e Religião na Região Metropolitana de Belo Horizonte*³²⁶, na etapa quantitativa, ao se referir à questão do trânsito religioso, observa que, do total de 6% dos 2.826 entrevistados, comparada a religião da infância com a situação de pertença atual, 3% se declararam católicos, 15% se declararam protestantes históricos, 29% se declararam pentecostais/neopentecostais e 57% se declararam sem religião.

Entre os motivos elencados para ser sem religião, destacamos os seguintes:

Não sabe porque / sem motivo; Só acredita em deus; Cansou da igreja / desinteresse; Por discordar de algumas atitudes da igreja; Nunca mais foi a igreja; Falta de tempo para dedicar; Igreja não modifica ninguém / não salva ninguém; Se sente melhor / tem paz de espírito; Perdeu a fé na religião / igreja. (CAMARGOS, 2012b).

Na etapa qualitativa da pesquisa, que utilizou a técnica de grupos focais, 20 pessoas autodeclaradas sem religião foram ouvidas.³²⁷ Entre os motivos para se encontrar nessa situação, os sem religião se manifestaram da seguinte maneira³²⁸:

Tenho achado as pessoas [das Igrejas] muito hipócritas. Parei por causa de correria. Em nenhuma das religiões eu consegui acreditar cem por cento. [Não concordo com] aquele negócio de dízimo, de dinheiro. Tem anos que eu não vou à Igreja, desde que eu engravidei solteira e o pessoal da igreja caiu de pau. Eu acho que eu sou muito crítico; prefiro buscar em oração, sozinho no dia a dia. (CAMARGOS, 2012a).

De modo geral, dos dois grupos de vinte pessoas que se autodeclaravam sem religião, organizados por idades entre 18 e 30 anos e 35 a 55 anos, 90% dos participantes disseram acreditar em Deus. Destacamos abaixo algumas expressões significativas dessa manifestação de crença em Deus entre os sem religião.

Eu não sou religiosa, eu acredito em Deus. Deus já me provou diversas vezes que ele existe. Eu acho que não precisa de eu estar dentro de uma igreja. Eu acredito que existe um Deus acima de tudo, que é ele né que me encaminha para tudo, mas não devido à religião. (CAMARGOS, 2012a).

³²⁶ A pesquisa *Valores e Religião na Região Metropolitana de Belo Horizonte* foi coordenada pelo Dr. Malco Camargos e realizada pelos Institutos VER e VERTEX, de Belo Horizonte. Uma equipe de consultores *ad hoc* se associou ao Centro de Geoprocessamento de Informações e Pesquisas Pastorais e Religiosas – CEGIPAR, vinculado ao Centro Integrado de Formação – Anima PUC Minas para colaborar na análise dos dados em sua etapa quantitativa. A equipe de consultores *ad hoc* foi constituída pelos professores Dr. Pedro Ribeiro de Oliveira, Dr. Roberlei Panasiewicz e Dr. Flávio Augusto Senra Ribeiro, do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião (PPGCR PUC Minas).

³²⁷ Nesta fase da pesquisa 140 pessoas participaram, tendo sido organizadas em outros grupos como católicos praticantes, não praticantes, ex-católicos e evangélicos, além de grupos mistos organizados por classe social.

Assim como no Censo do IBGE, uma pequena parte dos que se declaram sem religião, também se declaram ateus ou agnósticos. Entre os ateus, foram detectados 10% dos participantes dos grupos focais constituídos por sem religião que disseram não acreditar em Deus. Alguns deles assim se expressaram:

Eu não sinto necessidade de Deus, não tenho a menor motivação em acreditar. Me sinto muito bem, trazendo a minha tranquilidade, o meu bem estar, o meu esforço de ter a consciência tranquila. O meu deus pra mim sou eu mesmo né. O time que eu torço é pra mim mesmo, então, não sinto falta nenhuma mesmo. A questão da bondade está sempre na minha mente, eu me sinto muito bem sendo bom, eu sou bom, e eu não preciso de nenhum suporte externo não. (CAMARGOS, 2012a).

Para os sem religião consultados, entre os que tinham 18-30 anos, 50% associaram religião a Igreja, um número que cai para 10 % entre os sem religião entre 35-55 anos.

Perguntados sobre os motivos que levam as pessoas a serem religiosas, os sem religião disseram que acreditam que o medo, a insegurança e a necessidade estão entre os motivos mais importantes.

Entre os que disseram ser uma questão de medo e insegurança a questão da morte foi destacada. Para um dos participantes a adoração a Deus está associada ao temor. A pergunta de um religioso seria: “O que é que vai acontecer comigo depois que eu morrer?”. Quando a questão é a necessidade, um sem religião diz que as pessoas religiosas costumam buscar a religião quando estão precisando de algo, como, por exemplo, quando estão doentes. Destacamos aqui um dos relatos:

[A pessoa] está indo no médico e não está conseguindo uma cura, a necessidade que ela busca, e chega à igreja e o pastor fala: ‘Eu te curo com sete sopros’. Aquele trem... ‘Eu sopro em nome de Jesus, um, dois, três e te curo!’ Então eu acho que as pessoas vão mais atrás disso mesmo [por necessidade]. (CAMARGOS, 2012a).

O preconceito, o fanatismo, a incoerência entre crença e prática, o comércio da fé são as principais acusações que os sem religião costumam fazer aos que se dizem religiosos. Destacamos entre algumas das participações os seguintes relatos:

A maioria tem até preconceito. As pessoas não são religiosas. Elas são fanáticas. Quem está próximo à pessoa [que se diz religiosa], vê que as atitudes dela não convêm com o que ela diz e com o que a religião prega. Na maioria dos casos a religião está mais sendo usada como um negócio. Sendo usada pra comércio. (CAMARGOS, 2012a).

Quando se valoriza algum aspecto das religiões as atividades sociais se destacam, como também o papel que desempenham na organização da vida das pessoas. Quanto ao aspecto social, disse um participante do grupo: “Tem muita gente lá na região que não tem condições de comprar medicamento e a Igreja faz isso. Então, o lado bom seria mais o social”. Além disso, a religião é vista como algo importante como

fator de organização social. “O fator de amortecedor social, eu acho que ela [a religião] dá essa proteção. O contato com a religião condiciona a gente. Alguns aprendem que existe um algo a mais vigiando seus atos”, afirmou um sem religião.

E quando o tema é a morte, o diálogo havido entre o moderador do grupo e os sem religião revela-se bastante curioso.

[Moderador]: Agora, morreu hoje o quê que acontece?

[Sem religião]: Não sei.

[Sem religião]: Enterra.

[Moderador]: Enterra? O que mais que acontece? O que vocês acham?

[Sem religião]: Não, segundo essas religiões aí...

[Moderador]: Não! Pra vocês.

[Sem religião]: Pra mim?

[Moderador]: É. Morreu hoje...

[Sem religião]: Enterra!

[Sem religião]: Não sei... Morreu hoje enterra e acabou a sua participação aqui na terra!

[Moderador]: Mas, começa em outro lugar?

[Sem religião]: Não sei!

[Moderador]: O que você acha ‘nome’?

[Sem religião]: Enterra.

[Moderador]: ‘nome’ também?

[Sem religião]: Também!

(CAMARGOS, 2012a).

Mas o imaginário religioso permanece atuando e os sem religião mantêm um vestígio do imaginário religioso tradicional. Vejamos o diálogo entre sem religião relativo à questão da vida após a morte.

Minha avó falava que eu ia queimar no fogo do inferno [...] Eu não esqueço da minha avó falando assim: “– na hora que você ligar o chuveiro vai cair água quente!” Então, quer dizer, isso foi criando na minha cabeça de que eu vou pro inferno, entendeu? (...) E eu vou ser sincera pra você. Hoje eu acredito que se eu morrer eu vou pro inferno, mas, tipo assim, fazer o que? Ah, eu acho que não existe isso não [céu e inferno]! Eu acho que o pior inferno é aqui! Não o tem nenhum pior do que aqui. Se você aprontar aqui, aqui mesmo você vai pagar. Aqui é o pior inferno que existe! (“eu também penso assim!”) Agora que eu acho que, como eu acredito em Deus, eu acho que a gente tem um propósito além. (CAMARGOS, 2012a).

Em relação às práticas pessoais de oração, uma pessoa sem religião afirmou que ora todos os dias. “É orando todo dia, pedindo a Deus, agradecendo. É desse jeito que eu exerço [...] Eu gosto de orar.”. O sem religião se revela com um profundo senso religioso, embora não seja um sentido religioso em sentido de manutenção de uma pertença ou vínculo institucional.

3. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A pesquisa *Valores e Religião na Região Metropolitana de Belo Horizonte* possibilitou aos investigadores envolvidos uma escuta particularmente especial. Entre os vários grupos que participaram dos grupos focais, as vinte pessoas que se declararam sem religião puderam falar sobre o que pensam acerca de sua condição e também do seu modo de perceber as instituições religiosas.

A presente comunicação procurou evidenciar esses discursos, articulando-os de forma a poder evidenciar o que vem sendo de modo geral defendido. O que se vive hoje é uma desvinculação dos sujeitos de suas instituições religiosas. Os nascidos em famílias vinculadas a Igrejas e os filhos de sem religião sugerem, para o momento, uma tendência que revela uma crise de pertença, mais do que de questionamento do senso, enquanto sentimento e disposição de acolhida da dimensão transcendente.

4. REFERÊNCIAS

- BERGER, Peter. **O dossel sagrado**. Elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulinas, 1985.
- BERGER, Peter. The Desecularization of the World: A global overview: In: BERGER, Peter (Org.) **The desecularization of the world**. Resurgent religion and world politics. Grand Rapids MI: Ethic and Politic Policy Center and W. B. Eerdmans Publishing Company, 1999.
- CAMARGOS, Malco (Coord.). **Transcrição da gravação dos grupos dos sem religião**. Belo Horizonte: Vertex Pesquisa, 2012b.
- CAMARGOS, Malco (Coord.). **Valores e religião na região metropolitana de Belo Horizonte**. Belo Horizonte: Vertex Pesquisa, 2012a.
- CORBÍ, Marià. **La construcción de los proyectos axiológicos colectivos**. Principios de Epistemología Axiológica. Barcelona: Bubok, 2013.
- CORBÍ, Marià. **Para uma espiritualidade leiga**. Sem crenças, sem religiões, sem deuses. São Paulo: Paulus, 2010.
- CORBÍ, Marià. **Proyectar la sociedade, reconvertir la religión**. Los nuevos ciudadanos. Barcelona: Herder, 1992.
- HERVIEU-LÉGER Danièle; CHAMPION, Françoise (Org.). **De l'émotion en religion**. Renouveaux et traditions. Paris: Le Centurion, 1990.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle; CHAMPION, Françoise. **Vers un nouveau Christianisme?** Introduction à la sociologie du christianisme occidental. Paris: Cerf, 2008b.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. **La religión, hilo de memoria**. Barcelona: Herder, 2005.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. **O peregrino e o convertido**. A religião em movimento. Petrópolis: Vozes, 2008a.
- HORIZONTE**: Revista de Estudos em Teologia e Ciências da Religião, Belo Horizonte, PUC Minas, v. 10, n. 28, 2012.
- INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. Censo demográfico. Disponível em: <ces.ibge.gov.br/base-de-dados/metadados/ibge/censo-demografico>. Acesso em: 14 fev. 2014.
- LUIZ, Ronaldo Robson. A religiosidade dos sem religião. **Ciências Sociais e Religião**, Porto Alegre, ano 15, n. 19, p. 73-88, jul./dez. 2013.
- OLIVEIRA, Pedro Assis Ribeiro de. Pertença/desafeição religiosa: recuperando um antigo conceito para entender o catolicismo hoje. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 10, n. 28, p. 1230-1254, out./dez. 2012.

- OLIVEIRA, Pedro Ribeiro; RIBEIRO, Flávio Augusto Senra. O que dizem que eu sou? In: BOSCHI, Caio César; PINHEIRO, Luiz Antônio. **Arquidiocese de Belo Horizonte e a contemporaneidade**. Belo Horizonte: Editora PUC Minas, 2013.
- SANCHIS, Pierre. As religiões dos brasileiros. **Horizonte**: Revista de Estudos em Teologia e Ciências da Religião, Belo Horizonte, v. 1, n. 2, p. 28-43, 2º sem. 1997.
- STEIL, Carlos Alberto. Pluralismo, modernidade e tradição. Transformações do campo religioso. **Ciências Sociais e Religião**, Porto Alegre, ano 3, n. 3, p. 115-129, out. 2001.
- TAYLOR, Charles. **Uma era secular**. São Leopoldo: UNISINOS, 2010.
- TEIXEIRA, Faustino (Org.). Religiões em movimento: o Censo de 2010. Petrópolis: Vozes, 2013.
- VATTIMO, Gianni. **Creer que se cree**. Barcelona: Paidós, 1996.
- VATTIMO, Gianni. **Después de la cristiandad**. Por un cristianismo no religioso. 2. reimpresión. Barcelona: Paidós, 2010.
- VATTIMO, Gianni; DERRIDA, Jaques. **A religião**. O seminário de Capri. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.
- VATTIMO, Gianni; RORTY, Richard; ZABALA, Santiago (Org.). **O futuro da religião**. Solidariedade, caridade, ironia. Coimbra: Angelus Novus, 2006.
- VILLASENOR, Rafael Lopes. Crise institucional: os sem religião e os de religiosidade própria. **Nures**, São Paulo, n.17, p. 1-13, abr. 2011.
- WEBER, Max. **Economia e sociedade**. Volumes 1 e 2. São Paulo: Editora UNB, 2004.

GT12: PRÁTICAS RELIGIOSAS, TECNOCIÊNCIA, MERCADO E MÍDIA**Coordenadores**

Dr. Sinivaldo Silva Tavares (FAJE) sinivaldo@itf.org.br

Dr. Alberto da Silva Moreira (PUC Goiás) alberto-moreira@uol.com.br

Doutorando Gabriel do Nascimento Vieira (PUC/SP) bielvi@ig.com.br

TURISMO RELIGIOSO: ROMARIA NOSSA SENHORA DE FÁTIMA NA CIDADE DE FÁTIMA, PORTUGAL (1917-2000)

Dalva Pedro Silva (histcultural@bol.com.br)

Resumo

A conquista de instrumentos, materiais e intelectuais proporcionados pela combinação da ciência e da técnica gera uma articulação entre a tecnociência e o poder político-econômico, fazendo com que a capacidade de analisar e decidir sobre as questões envolvendo a ciências e tecnologias tornassem restritas a um pequeno número de pessoas. Por outro lado o mercado vai se impondo como único cenário referente e civilizador. De forma geral este mercado vai tornando-se como um fluxo orientador de nossas vidas atribuindo os valores os símbolos culturais e religiosos a se tornarem mercadoria de consumos. Dessa forma e por considerar a proposta pertinente a temática da religião e o turismo religioso como um dos suportes do mercado promissor na atualidade. Assim, a romaria de Nossa Senhora de Fátima – Portugal é dos exemplos de grande lucro econômico ao desenvolvimento local, nacional bem ao aspecto econômico globalizado. A celebração desta festa religiosa constitui-se num importante momento para o turismo religioso. A partir de 1917, entre as festas religiosas em terras portuguesas, destaca-se a de Nossa Senhora de Fátima em Fátima. Nesta que, o crescimento demonstra a adesão das diferentes culturas à devoção à romaria de Nossa Senhora de Fátima, fato esse que permite igualmente o aumento.

A conquista de instrumentos, materiais e intelectuais proporcionados pela combinação da ciência e da técnica gera uma articulação entre a tecnociência e o poder político-econômico, fazendo com que a capacidade de analisar e decidir sobre as questões envolvendo a ciências e tecnologias tornassem restritas a um pequeno número de pessoas. Por outro lado o mercado vai se impondo como único cenário referente e civilizador. De forma geral este mercado vai tornando-se como um fluxo orientador de nossas vidas atribuindo os valores os símbolos culturais e religiosos a se tornarem mercadoria de consumos.

Dessa forma e por considerar a proposta pertinente a temática da religião e o turismo religioso como um dos suportes do mercado promissor na atualidade. Assim, a romaria de Nossa Senhora de Fátima – Portugal é dos exemplos de grande lucro econômico ao desenvolvimento local, nacional bem como ao aspecto econômico globalizado.

A celebração das festas religiosas constitui-se num importante momento para o Turismo Religioso. A partir de 1917, entre as festas religiosas em terras portuguesas, destaca-se a de Nossa Senhora de Fátima em Fátima. É notório que, o crescimento demonstra a adesão das diferentes culturas à devoção à romaria de Nossa Senhora de Fátima, fato esse que permite igualmente o aumento do turismo religioso na cidade de Fátima/ Portugal.

Autoridade eclesiástica, governamentais e parte da sociedade civil investem em diferentes aspectos como na organização da romaria, na infra-estrutura da cidade e no comercio. Investimento este mantenedor do santuário. Há contribuição de ofertas dos peregrinos, doações carregadas de fé e de esperança, quase sempre expressão de súplica ou ação de graças.

O recorte espacial escolhido é a cidade de Fátima Portugal. O santuário de Fátima, local estrategicamente privilegiado para a formação da grande base de difusão do catolicismo.

Este aspecto conduz a um prognóstico religioso que associa a escolha deste local a uma inspiração divina, discurso oportuno para alargar o turismo religioso em Portugal. Num detalhado registro sobre as aparições de Fátima organizadas por Augusto Dias Arnaut e Gabriel Ferreira Marques (1953, 1954 e 1955) torna-se patente o grande *status* dado a este fenômeno religioso pelo Turismo. Estes autores reúnem em três compêndios os principais aspectos sobre o desdobramento e o percurso da mensagem de Fátima, analisando os motivos que justificam que este local das aparições se tenha tornado um "altar do mundo" *o que justifica o aumento da diversidade cultural traduzido por pessoas que engrossam o turismo religioso*. (MARQUES, 1920, PP 251-254)

Se a chegada do Turismo Religioso em Fátima pode ser inicialmente vista como instrumento de aproximação à devoção a Nossa Senhora de Fátima e ao turismo religioso. Neste sentido é possível perceber que a cidade também oferece aos turistas diferentes atrativos que proporciona a difusão internacional do turismo religioso.

Percebemos a presença destes atrativos através dos meios de comunicação social oficial, ou divulgação de pessoa a pessoa. No caso particular de Fátima há valorização de imagens religiosas, histórias, sítios turísticos e arte sacra.

Fátima, local de "visibilidade" e "difusão" mundial como polo católico de peregrinação e devoção reunindo o sagrado e o profano. Esta ambivalência deve ser pensada, por um lado em termos da disputa de forças que tal fenômeno gera no interior do campo religioso em termos da consolidação da legitimidade das manifestações do catolicismo perante a fé, por outro lado, o profano não pode ser entendido meramente como um ato de desrespeito aos momentos em que acontecem atos e celebrações religiosas.

António Ventura, afirma:

(...) as festas religiosas em Portugal, possuem objetivos precisos colaborando com as diferentes estruturas políticas, econômicas e sociais. Apela-se a religião como instrumento para resgatar antigos valores e a coibir comportamentos anti-sociais e, procurar instalar ensinamentos religiosos particularmente sobre o cristianismo o que intensifica ensinamento já definidos socialmente. (VENTURA, 2009, PP. 63-65)

Esses aspectos citados por Ventura se fazem presente na romaria de Fátima. Os motivos religiosos são fatores preponderantes para o crescimento de turistas. Isto se explica em parte porque a religião exprime a cultura de um povo, atuando em questões sociais, garantido proteção à comunidade. Nesse sentido, o turismo religioso também corrobora com a equidade social.

Simultaneamente a permanência dos preceitos religiosos o profano acompanha as romarias. Neste sentido alguns autores e peregrinos vêem como profano, o comércio de objetos sacros, roupas, bebidas alcoólicas, entre outros. Não podemos esquecer que o próprio turismo quando organizado por algumas empresas configuram o lado profano das festas religiosas.

No seu estudo sobre o Turismo Religioso Mariz, procura discutir a forma como a Igreja Católica lida com o crescimento do Turismo Religioso e com as aparições e as tensões

que ocasionam, reunindo importantes elementos teóricos para analisar esta devoção católica como também o aspecto profano das festividades religiosas.

Para Mariz,

"As aparições são muitas vezes interpretadas como um aviso da Mãe de Deus para evitar o desvio da Igreja e dos costumes por ela defendidos e o turismo religioso busca nesse aspecto desenvolvimento de sua forte presença nas festividades.(MARIZ,2000,P.8)

Devemos estar cientes que as mensagens das aparições nas procissões de Nossa de Fátima na cidade de Fátima (PT) oferecem um peso importante no Turismo Religioso. Este se renova, entretanto, mesmo diante de mudanças provocadas pelo próprio crescimento romeiros que procura manter os costumes tradicionais do catolicismo (reza do terço, novenas, penitência, devoção aos santos, fidelidade à Igreja, etc.) têm constituído uma marca de relevo do atual turismo religioso inserido em uma cultura globalizada, capaz de retirar o evento do seu contexto geográfico e local e o inscrever numa cultura contemporânea, dando-lhe repercussão e visibilidade.

A para desta política, multiplicam-se outras iniciativas de caráter sacro e profano. A Igreja que não fica alheia aos abusos do profano oferece uma assistência eficaz na garantia da fé e ainda atividades religiosas por parte de diferentes ordens religiosas.

Para Durkheim

A religião é antes de tudo um sistema de crenças e de práticas. A religião é vista como um fenômeno coletivo, onde ele procura mostrar de forma concludente que não pode haver crenças morais coletivas que não sejam dotadas de um caráter sagrado. Sua existência baseia-se numa distinção essencial entre fenômenos sagrados e profanos. É um conjunto de práticas e representações que vemos em ação nas sociedades modernas. Portanto, sua sociologia da religião está referida a uma teoria do conhecimento e à questão da coesão social. (DURKHEIM, 2003, P.97)

Ainda com o que define Durkheim a religião como um sistema solidário de crenças e de práticas relativas às coisas sagradas, isto é, separadas, interditadas, crenças e práticas que unem numa mesma comunidade moral, chamada igreja, todos os que aderem a ela. Nesse sentido, o profano particularmente aquele que envolve o mercado de objetos não interfere negativamente as crenças dos romeiros ao contrário oferece oportunidade de permanência na romaria.

A finalidade da religião é justamente estar entre o profano e sagrado que por meio dos ritos materializam-se as cerimônias estabelecendo, pois, laço entre humanos e religião. Farias Brito afirma que à proporção que aumenta o número de fiéis na procissão de Fátima se amplia a importância desta e reflete diretamente no turismo religioso visto que a romaria de Fátima funciona como reguladora das relações sociais insuflando no seio popular a atmosfera moral a ser seguida. Nesse sentido o turismo religioso não é senão um profano sagrado pois contribui com a fé e realiza a moral. É por isso que a religião é a primeira e a mais importante de todas as necessidades sociais por garantir o moral cultural.

Carvalho afirma que as romarias se voltam principalmente para viagens a lugares sagrados, sem necessariamente assegurar bênção materiais ou espirituais.

“Os romeiros perfazem todo o roteiro turístico da localidade que esteja em algum momento ligado a fé e devoção, como os caminhos da fé (percurso iniciado em diferentes locais com destino a Fátima durante os dias que antecedem o festejo do dia 13 de Maio) privilegiando, monumentos, altares de Igreja, entre outros”.(CARVALHO, 1989, P.76)

Luiz Renato Ignarra expõe a concepção de Oscar de La Torre acerca do ideário do turismo. De acordo com autor

“O turismo é um fenômeno social que consiste no deslocamento voluntário e temporário de indivíduos ou grupos de pessoas que, fundamentalmente por motivos de recreação, descanso, ou saúde saem de seu local de residência habitual para outro, no qual não exercem nem uma atividade lucrativa nem remunerada, gerando múltiplas inter-relações de importância social, econômica e cultural.” (IGNARRA, 2003, P.13)

Ignarra pontua ainda que

O turismo congrega todos os elementos da sociedade, exigindo diferentes pesquisas. Trata-se de pesquisa que trabalham com grupos de elementos inter-relacionados para formar um todo unificado e organizado para se atingir um conjunto de objetivos. (IGNARRA, op.loc.cit.,PP.10-11)

Ema Claudia Pires, ao dialogar com Dennison Nash comunga com a idéia de que

O turismo é hoje o maior movimento pacífico de pessoas da história da humanidade. Assumindo-se como fenômeno complexo e transversal, esta atividade promove múltiplas consequência e inter-relações com as restantes atividades econômicas, culturas e sociopolíticas, sendo hoje um facto social de importância à escala mundial. (PIRES, 2003, P.3)

Esses aspectos se fazem presente nas romarias. Em Fátima, pode-se constatar a presença de voluntários exercendo diferentes atividades, tais como serviço de atendimento aos romeiros, primeiros socorros, guia do turista, carregador do andor, etc. Como afirma La Torre no turismo religioso o voluntariado se faz presente nas romarias contribuindo com as interações sociais, portanto religiosas.

Enfatiza-se que o Turismo religioso, difere de todos os outros segmentos de mercado do turismo, tem como motivação fundamental a fé. Está, portanto, ligado profundamente ao calendário e acontecimentos religiosos das localidades receptoras dos fluxos turísticos. É comum chamar-se peregrinação a cada viagem de turismo religioso.

Carvalho pontua que *“as peregrinações podem ser entendidas quando as pessoas vão visitar lugares sagrados para cumprir promessas em devoção a algum santo ou por ter alcançado ou por alcançar alguma graça.”*(ELIADE,1992, P.102)

Para Mircea Eliade, o sagrado e o profano designam duas modalidades de estar no mundo.

Ao manifestar-se o sagrado revela as modalidades do ser e da divindade caracterizadas por classes de hierofanias (aparições do sagrado) uraniana (celeste), aquática, vegetal ou antropomórfica. Ao manifestar-se o sagrado historiciza-se, ou seja, expressa-se de acordo com as características socioculturais, históricas, da sociedade na qual se manifesta. (ELIADE, op.loc.cit, p.102)

A sua concepção de Sagrado ganhou relevância não apenas por seu conteúdo e fundamentos, mas, prioritariamente, pela introdução do conceito de profano em oposição ao sagrado. *“Ora, a primeira definição que se pode dar ao Sagrado é que ele se opõe ao Profano”*.

O profano é o comum, o secular, algo destituído de um significado que remeta à realidade transcendente; enquanto o Sagrado, por outro lado, com o seu status discriminatório, é o incomum, aquilo que está à parte, que, necessariamente, se traduz como uma ponte para a realidade última. Dessa forma, o homem, na concepção de Eliade *“toma conhecimento do sagrado porque este se manifesta, mostra-se como qualquer coisa de absolutamente diferente do profano”*.

Para Eliade o sagrado e o profano constituem duas modalidades de ser no mundo, duas situações existenciais assumidas pelo homem ao longo da sua história. *“Apresentando as dimensões específicas da experiência religiosa, salientar suas diferenças com a experiência profana do mundo.”*

Assim sendo, o Sagrado, segundo Eliade levando em consideração o exposto por Piazza, não é uma idéia, ou seja, uma expressão puramente conceitual do homem que ele faz do mistério da vida e do universo, mas uma 'experiência' de algo que se manifesta e ao mesmo tempo se oculta no mundo sensível. Tanto é assim que o sagrado permanece idêntico a si mesmo, embora assuma vários aspectos fenomenológicos segundo as várias condições de vida do homem – pastores, caçadores, agricultores.

[...] Ou, por outra, o homem interpreta a sua experiência do Sagrado segundo as estruturas culturais em que vive, mas a experiência do Sagrado apresenta-se em todas estas culturas como algo que transcende. Assim, o animista interpreta a experiência do sagrado como uma força vital – o mana –, enquanto o xamã vê no sagrado a manifestação de potências celestes. (IDEM, P.133)

Enfatizando a expressão "hierofania", manifestação do sagrado, Eliade afirma que a história de todas as religiões, desde as mais primitivas às mais elaboradas, é constituída por um número considerável de hierofania, pelas manifestações das realidades sagradas.

A partir da mais elementar hierofania, por exemplo, a manifestação do sagrado num objeto qualquer, uma pedra ou uma árvore, é a instauração do Sagrado no mundo a

partir da valoração que o homem faz de certos conteúdos de sua vivência do Cosmo.(IDEM, P.128)

A partir de 1917 á devoção a Nossa Senhora de Fátima tornou-se mundialmente conhecida em decorrência das aparições marianas aos três pastorzinhos, Lucia e seus primos Francisco Marto e Jacinta Marto. Essas aparições influenciaram na infraestrutura da cidade, no turismo religioso, no comportamento das pessoas, na relação igreja e sociedade, etc. Facto este visível no documento iconográfico.



Fonte: Biblioteca de Mafra

O documento explicita o envolvimento dos fiéis com Nossa Senhora de Fátima. Percebe-se que o número de fiéis é significativo. Eles expressam esperança, pedidos, agradecimentos. A existência de milagres é representativa, entretanto ainda que não acontecesse a devoção a Nossa Senhora de Fátima é real.

Diante do exposto, afirmo que o turismo religioso contribui efetivamente para engrossar o número de devotos na romaria de Nossa Senhora de Fátima. Corrobora com incremento da economia local, com o ajuste social.

CONCLUSÃO

Em suma podemos concluir que o turismo religioso é um fenômeno que envolve diferentes esferas da sociedade, assumindo-se como uma atividade socialmente condicionada e condicionadora dos preceitos religiosos.

A festividade de Nossa Senhora de Fátima é um agente propulsor do turismo religioso, e este por sua vez divulga mundialmente a cidade de Fátima – Portugal como um dos altares de fé do mundo para o romeiro que busca através do turismo ir ao encontro dos locais sagrados como conforto de suas dificuldades atuais.

REFERÊNCIA BIBLIOGRAFICA

ARNAUT, Augusto Dias; MARQUES, Gabriel Ferreira – *Aparições de Fátima e ordem eclesiástica portuguesa*. Lisboa: s.ed., 1920.

CARVALHO, Pedro Albuquerque. – *As romarias de Nossa Senhora de Fátima: um estudo teológico*. Roma: s.ed., 1989.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares de vida religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

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

IGNARRA, Luiz Renato – *Fundamentos do turismo*. São Paulo: Editora Thonson Learning, 2003.

PIRES, Ema Cláudia – *O baile do turismo. Turismo e Propaganda no Estado Novo*. Lisboa, Caleidoscópio.2003.

VENTURA, António - *Cem anos de turismo em Portalegre*. Portalegre: Caleidocópio, 2009.

A UNIDADE RELIGIOSA NA MULTIPLICIDADE DE SUAS FORMAS

Elizabeth de Lima Venâncio (mtesrtego@gmail.com)

Resumo

Investigar o quanto o método fenomenológico pode ser fecundo na compreensão da interseção entre os campos da Comunicação e da Religião é o objetivo. Ainda são poucos os estudos que abordam a relação das instituições religiosas com a mídia na perspectiva da fenomenologia, principalmente o método fenomenológico aplicado a compreensão do fenômeno religioso midiático. Concluímos que há fortes indícios de que a utilização da mídia, seja laica ou evangélica, para divulgação, reforço ou afirmação religiosa sugere uma adaptação da religião aos tempos pós-modernos, conforme diria Hegel um movimento da unidade religiosa na multiplicidade de suas formas. Em outras palavras a religião é o uno e as diversas denominações sua movimentação histórica.

Introdução

A fenomenologia no circuito dos estudos religiosos sempre foi vista simultaneamente com desconfiança e apreço, sendo apreendida pela maioria dos pesquisadores como um método básico para a compreensão do fenômeno religioso tanto no Brasil como no exterior.

Muitos estudiosos tendem, por um lado, a marginalizar os métodos e propostas da fenomenologia e, por outro, supervalorizar o seu caráter *essencial*. Mas, não pretendemos com este artigo entrar nesta seara. Antes, nos propomos a vislumbrar a possibilidade de se pensar, mesmo que de forma ainda incipiente, as considerações sobre religião feitas por Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), buscando refletir acerca da interseção entre o método fenomenológico, a atual condição da religião no Brasil e a importância da mídia para a divulgação do sagrado.

Para efeito pedagógico, faz-se necessário desvelar alguns conceitos empregados pela “fenomenologia”. Suas bases estão assentadas nos escritos do filósofo Edmund Husserl (1859-1938), que arquitetou o princípio metodológico da *epoché* (a renúncia a um juízo) e da *redução eidética* (contemplação da essência). Este princípio tem a pretensão de garantir a objetividade ao abster o pesquisador de suas convicções, e, ao mesmo tempo, levar em consideração a compreensão intuitiva e a manifestação dos fenômenos em si mesmo. As idéias de Husserl entusiasmaram de maneira determinante o desenvolvimento dos debates acerca dos estudos da fenomenologia e motivaram autores como Heidegger, Jaspers, Scheler e Dilthey a formular conceitos filosófico-fenomenológicos que se expandiram para a área das pesquisas das religiões. Abrindo a possibilidade de analisar nas religiões a essência da religião.

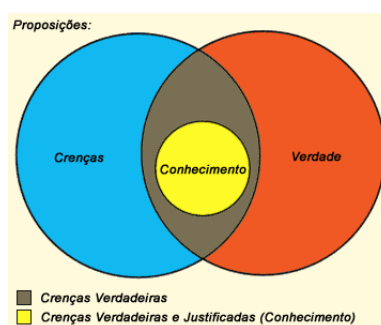
É admirável a maneira fenomenológica de se pensar o mundo, através de uma atitude reflexiva e analítica. A partir da qual se busca fundamentalmente elucidar, determinar e distinguir o sentido íntimo das coisas. A coisa em sua “doação originária”, tal como se mostra à consciência. Para tal tarefa temos o conceito de suspensão de juízo. Para entendê-lo pode-se imaginar o diagrama do conhecimento (figura 1), no lado azul temos as crenças que povoam o indivíduo, crenças educacionais, culturais, emocionais, linguísticas, ou seja, toda bagagem vivencial que o observador do fenômeno utiliza para emitir juízo acerca do objeto, esta ação nada mais é do que exercer o que Husserl chamou de “atitude natural”. Na atitude natural, atribuo a mim um corpo em meio a outros corpos e me insiro no mundo através da experiência sensível. Admito, em tal atitude, sem que haja, ao menos, um exame crítico, a existência do mundo (concebido

como "realidade factual"), bem como a possibilidade de conhecê-lo e, com isso, adoto, de certo modo, um "realismo ingênuo". Nesse sentido, a tarefa crítica da Teoria do Conhecimento de promover uma investigação acerca do que torna possível a relação de correspondência entre as vivências cognitivas e as coisas a serem conhecidas encontra-se invisível na atitude natural.

Ao suspender o juízo o sujeito do conhecimento assume uma "atitude transcendental" e realiza uma "*contemplação desinteressada*" do objeto, com a pretensão de captar sua essência, verdade e intencionalidade. Husserl afirma que os fenômenos podem ser intuídos, ou seja, a essência dos objetos fica no campo sensorial. Para compreender o mundo temos que fazer "epoché", que nada mais é do que deixar de lado o racional, os julgamentos e os pré-conceitos. Com isso, Husserl afirma que a compreensão da realidade é subjetiva e empírica.

Figura 1 – Diagrama do conhecimento

Fonte: Wikimedia Commons



Diante disso pode-se enquanto fenômeno poderá ser experiência individual humana. O ato de comunicar esta experiência e o fato de uma coletividade a aceitar como verdadeira merece a atenção dos pesquisadores.

pensar que "Deus" apreendido por uma

Outro ponto interessante na concepção da fenomenologia de Husserl é a preocupação com as estruturas da consciência. Indicando a necessidade de uma definição que envolva as modificações da consciência e os fenômenos que aparecem em atos da consciência. Tal reflexão passou a ocorrer a partir de um ponto de vista em "primeira pessoa" altamente modificado, estudando os fenômenos não como eles aparecem para a "minha" consciência, mas a qualquer consciência. Husserl acreditava que a fenomenologia poderia, assim, proporcionar uma base firme para o conhecimento de todos os seres humanos.

O procedimento suspensivo da epoché ou a chamada redução fenomenológica é o ato de deixar de dirigir o olhar para os objetos tomados em si mesmos (a mesa, a árvore, a cidade), para dirigir a atenção para os atos da consciência, que nos permitem chegar até eles (nossa visão da mesa, nossa lembrança da árvore, nossa imaginação da cidade). A redução fenomenológica é uma conversão do olhar que nos permite chegar ao objeto vivendo-o segundo seu sentido para nós. Segundo o valor que lhe atribuímos e sobre o qual não negamos nossa responsabilidade. A redução é antes um processo de encaminhamento, um método, do que um conceito ou parte de um sistema teórico. É preciso mesmo que se rejeite a imposição de qualquer sistema; tamanha seria a riqueza dos fenômenos que se afiguraria falta de retidão e lealdade anteceder a humilde interrogação dos fenômenos de um sistema que a priori controlasse a interrogação para melhor submeter o objeto da atenção e, portanto, do controle.

Fenomenologia seria a filosofia capaz de cumprir a tarefa de fundamentação das ciências e a reação gerada pelo filósofo Husserl foi notável, a ponto de levar Paul Ricoeur, ilustre filósofo da atualidade, a afirmar que a história da fenomenologia é a

história de uma heterodoxia. Conceito muito bem definido no ensaio Heterodoxia I, (Eduardo Lourenço 1949):

[...] a certeza de existir um só caminho pode receber o nome de Ortodoxia, assim como a convicção inversa de não existir caminho algum pode designar-se por Niilismo. § [Ora], a heterodoxia não é o contrário de ortodoxia, nem de niilismo, mas o movimento constante de os pensar a ambos. É o humilde propósito de não aceitar um só caminho [...], nem de os recusar a todos [...] pelo motivo de não sabermos em absoluto qual deles é na realidade o melhor [...]. (LOURENÇO, 2005, p. 10.)

O método fenomenológico aplicado a religião é desenvolvido a partir da apreensão das coisas mesmas que nos revelam o a priori da manifestação religiosa e suas perspectivas na filosofia e na história das religiões.

Os autores Filoramo, Giovanni e Carlo Prandi na abertura do capítulo primeiro do livro “As ciências da religião” fala da expressão “fenomenologia da religião” e cita o seu criador o holandês P.D. Chantepie de La Saussaye, introdutor do termo para indicar o momento sistemático da disciplina... *o pressuposto da ciência da religião é a unidade da religião na multiplicidade das suas formas*. Págs 27. Esta conceitualização não é nova, ela apenas foi incorporada a esta nova disciplina. Desde os filósofos pré-socráticos, existia a **arché** (ἀρχή; origem), que se assemelha ao que foi dito por Saussaye acima, historicamente **arché** seria um princípio que deveria estar presente em todos os momentos da existência de todas as coisas; no início, no desenvolvimento e no fim de tudo. Princípio pelo qual tudo vem a ser. Um dos pré-socráticos, Diógenes de Apolônia, explicou o raciocínio que levou os filósofos desse período à idéia de *arché*:

"[...] Todas as coisas são diferenciações de uma mesma coisa e são a mesma coisa. E isto é evidente. Porque se as coisas que são agora neste mundo - terra, água, ar e fogo e as outras coisas que se manifestam neste mundo -, se alguma destas coisas fosse diferente de qualquer outra, diferente em sua natureza própria e se não permanecesse a mesma coisa em suas muitas mudanças e diferenciações, então não poderiam as coisas, de nenhuma maneira, misturar-se umas as outras, nem fazer bem ou mal umas as outras, nem a planta poderia brotar da terra, nem um animal ou qualquer outra coisa vir a existência, se todas as coisas não fossem compostas de modo a serem as mesmas. Todas as coisas nascem, através de diferenciações, de uma mesma coisa, ora em uma forma, ora em outra, retomando sempre a mesma coisa."¹

Encontraremos este mesmo conceito no filósofo Hegel, que com sua obra *Fenomenologia do espírito* fundamentou uma pesquisa sistemática sobre a relação existente entre os aspectos conceituais e os momentos empíricos da religião. As afirmações mais características da filosofia hegeliana é a de que “O verdadeiro é o todo”. Tal afirmação pode ser encontrada no parágrafo 20 da *Fenomenologia do Espírito*. Deve-se notar que a Fenomenologia é uma proposta de Hegel, em outras palavras, Hegel propõe um grande sistema filosófico em que o mundo, como Espírito, se encontraria em um processo histórico contínuo de racionalidade e perfeição cada vez maiores. conforme Hegel todas as expressões assumidas pelo espírito e, este, por sua vez, não somente é conhecido em todas as suas manifestações, mas também se reconhece nas mesmas. Assim, o que o espírito é pode ser visto em cada uma de suas

figuras. O que significa dizer, que não se trata do que é marcado unicamente pela correção nem pela certeza. A verdade do espírito é a totalidade de sua efetividade ou de sua existência.

A religião é uma das figuras assumidas pelo espírito e é, segundo Hegel, uma de suas manifestações privilegiadas. Precisamente porque a religião recebe um tratamento distintivo dispensado por Hegel, entende-se aqui que para o filósofo a religião representa um momento da vida de um povo e não pode, portanto, ser simplesmente negada ou relegada ao esquecimento.

Por outro lado Hegel introduz uma novidade que é *a exaltação da subjetividade*, isto é, verifica-se o fortalecimento da subjetividade, eis que se a razão governa o mundo, significa que o poder está no sujeito que conhece este mundo e detém a razão, e não em explicações transcendentais como outrora. Neste momento a humanidade torna-se ciente de sua responsabilidade, pois tem o papel de compreender a totalidade, momento em que compreenderá a si mesmo.

Os estudiosos da religião ao se apropriarem de definições e métodos do campo da filosofia adotaram um olhar com pretensões de imparcialidade para com a religião. Tendo um interesse especial em descrever, analisar, catalogar e classificar, para que assim, os fatos explicitamente religiosos fossem desvelados e apreendidos totalmente, verdadeiramente e cientificamente.

1. A religião e comunicação

No livro "A Cidade de Deus" Agostinho de Hipona (século IV d.c.) afirma que *religio* deriva de *religere*, "reeleger". Em outras palavras através da religião a humanidade reelegia de novo a Deus.

Neste conceito pode-se perceber claramente o dualismo, pois, a definição parte do pressuposto que existem dois entes com identidades distintas "Deus" e "humanidade". Bem diferente da interpretação de Hegel, que reconhece Deus e a humanidade como uma "coisa" só, interdependentes, ou em outras palavras, uma mesma racionalidade. A humanidade se reconhece em Deus, pois, é através da humanidade que Deus é conhecido e é através desse mesmo Deus que o sujeito pode se reconhecer.

Nesta perspectiva, observam-se as manifestações religiosas e não se pode deixar de notar a abundância de símbolos religiosos, nos carros, nas ruas, nas instituições governamentais, nas casas, ou seja, no público e no privado ocorrem aparições do sagrado. Como se os símbolos religiosos germinassem de todos os lugares.

Segundo MARCONDES (1985, p.21) o símbolo é um mecanismo que atua no inconsciente das pessoas. Não se questiona o símbolo, mas o apreende automaticamente:

“Os símbolos têm a função de falar de forma indireta, de falar de uma maneira não-clara sobre fatos e coisas e também de fazer com que as pessoas pensem de uma forma não-imediata, ou seja, não-direta no assunto, mas por meio desse mecanismo inconsciente, que é o mecanismo simbólico.”

O que chama a atenção na profusão de símbolos religiosos é que vivemos em uma época em que os avanços da ciência, da tecnologia e da visão científica do mundo sinalizam para uma existência humana sem superstições, objetiva e focada no conhecimento adquirido de forma comprovadamente racional.

Há um consenso no meio acadêmico de que a contemporaneidade é um momento em que a religião perde a sua influência sobre as variadas esferas da vida

social, uma vez que suas bases se assentam em crenças de difícil comprovação. Em 2011 um estudo realizado pelos pesquisadores Daniel M. Abrams, Haley A. Yapple e Richard J. Wiener, da Northwestern University, utilizando dados do censo de nove países demonstraram que a religião está com os dias contados. Segundo os pesquisadores o homem pós-moderno pelega para matar o Deus criado por ele mesmo.

Na contramão desta idéia encontramos o sociólogo francês Durkheim, segundo o qual nenhuma sociedade pode sobreviver sem uma moral generalizada; ele chamava esta ordem moral-simbólica generalizada de “religião”.

Nesta linha, também, temos Pierre Bourdieu (1980), que admite o processo de secularização, mas acentua a necessidade do ser humano possuir uma religião; para ele a instituição religiosa facilita a inteligibilidade da vida social, através dos seus símbolos, reduz a complexidade social e possibilita o domínio do subjetivo em uma sociedade fragmentada e funcionalmente estratificada.

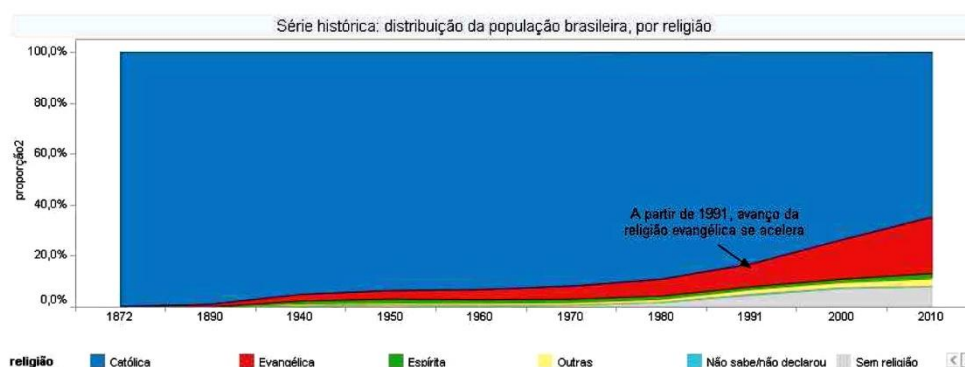
Observando este cenário a partir do qual se tem anunciado o fim da religião e ao mesmo tempo afirmado sua utilidade social, percebe-se que é imperativo pensar os movimentos religiosos, por meio de um olhar cuja perspectiva busque compreender o conjunto simbólico distribuído via mídia.

Segundo Hegel existe uma porosidade da consciência religiosa que a faz absolver a visão secular de filosofias e mentalidades mais opostas a ela. Uma porosidade que podemos perceber com relação à incorporação da mídia como instrumento de transmissão do sagrado.

Quase todos os dias a religião é notícia na mídia. De acordo com os dados do Censo 2010 sobre religião no Brasil, pode-se confirmar a ocorrência do fenômeno envolvendo profundas mudanças no perfil religioso da população brasileira. Tem diminuído o número de pessoas que se declaram católicas, ao mesmo tempo, que tem crescido aqueles que se declaram evangélicos.

Figura 2 – Perfil da religião no Brasil

Fonte: Censo/2010



No Brasil, início da década de 80 timidamente os denominados “não católicos” iniciavam cultos em estádio de futebol. Hoje, eles realizam grandes manifestações de rua por todo o país, utilizando a mídia televisiva como uma das ferramentas para aglomerar pessoas.

Um exemplo recente de grande repercussão ocorreu em outubro de 2013, quando as imprensas locais e nacionais noticiaram que cerca de 220 mil evangélicos lotaram as ruas da capital goiana, com representantes de quase todas as igrejas evangélicas do estado e de católicos carismáticos.

O evento denominado “A Marcha para Jesus” é internacional e interdenominacional (ou seja, realizados conjuntamente por diversas denominações evangélicas) que ocorre anualmente em milhares de cidades do mundo. Entre 1994 e 2000, a Marcha foi realizada como um evento global, ocorrendo em cerca de 170 países na mesma data, conforme dados estatísticos do SEPAL (Serviço de Evangelização para a América Latina). Demonstrando o poder de mobilização destas instituições.

Este evento faz parte de um conjunto de atividades políticas e religiosas cujos sentidos nos revelam uma religião que se moderniza, abrindo mão de alguns elementos, agregando outros e crescendo em expressividade na sociedade.

Um destes elementos foi à relação estabelecida com os meios de comunicação, de forma mais harmoniosa e afinada no discurso. Segundo BIRMAN (2003) os fenômenos que se manifestam na intersecção entre os dois campos Comunicação e Religião permitem perceber um movimento de transformação da identidade religiosa na sociedade brasileira e uma mudança dos impactos da religião nos meios de comunicação.

As mídias laicas, agora, fazem alusão frequente aos “evangélicos” como atores sociais com atributos identitários que geram orientações e instituem certos modos de intervenção social nos espaços públicos, capazes de afirmar e construir valores:

“... Os “religiosos” ou a “religiosidade” de forma geral tem sido reiteradamente alocados junto às forças do “bem”, de restauração ou de criação de elos sociais...” BIRMAN (2003, p.240).

A desagregação social e a violência contribuem para fortalecer o discurso das religiões, principalmente as denominadas evangélicas que conforme a fala de seus líderes querem interferir, influenciar e criar novas práticas sócio-religiosas e discursivas. Em outras palavras, a religião está ofertando um “projeto ideológico” no exato momento em que faz as pessoas visualizarem um mundo melhor, capaz de superar o caos e os problemas do mundo atual.

Segundo Fonteles (2007), fazendo uma análise histórica pode-se afirmar que no Brasil tanto o crescimento quanto uma maior exibição dos evangélicos na televisão ocorreu com mais evidencia nas últimas duas décadas do século 20, com o fim do período da ditadura militar, seguido do processo de redemocratização do país.

As mudanças sucedidas a partir de 1985 influenciaram diretamente na expansão e na visibilidade da fé evangélica pela televisão, uma vez que este grupo social pôde assim se inserir politicamente no contexto social mais visível e reconhecido, facilitado pela aquisição de concessão de rádio e TV por parte de seus representantes no Congresso Nacional, além da compra de horários na mídia televisiva.

A partir deste momento, o fenômeno religioso multiplica-se em nossa sociedade. O sagrado brota no meio eletrônico como uma alternativa de construção de identidade, casando perfeitamente com o discurso da mídia televisiva, competente para alterar/reforçar conduta, mudar tradições e criar novos paradigmas.

Segundo MARTINO (2003, p.56) as instituições religiosas adaptam suas estratégias de representação às exigências da modernidade. No estudo da mídia religiosa nota-se que existe uma posição institucional de alocar os complexos mecanismos dos meios de comunicação para estabelecer e manter sua posição dentro do campo religioso.

Um exemplo é o da Igreja Católica que na década de 80 estava presente nos meios de comunicação através das missas dominicais. Porém com o aumento da visibilidade dos pentecostais e neopentecostais acirrou-se a concorrência pelos fiéis e a

Igreja Católica viu-se obrigada a encontrar caminhos para ampliar sua participação nos meios de comunicação de massa, tais como, o canal de televisão Canção Nova.

Assim, tudo leva a crer que as religiões no Brasil continuam exercendo um papel respeitável, apesar de, segundo os analistas, as igrejas terem perdido o controle de instituições jurídicas e a primazia na construção da cultura e também na construção de opiniões dominantes, sofrendo, com frequência, críticas à validade de seus princípios por meio das mídias laicas. Devemos observar que são as mesmas mídias utilizadas pelas igrejas para promover, ampliar e reforçar a percepção do sagrado no mundo.

Neste artigo, partimos da premissa de que a mídia televisiva ganha destaque como veículo excepcional para a propagação da mensagem religiosa. A ampliação da transmissão e recepção do sagrado em meios de comunicação de massa nos provoca, enquanto estudiosos, a tentar compreender o que esse fenômeno pode representar.

2. Conclusão

O presente texto convidou o leitor a pensar a intersecção de três pontos: método fenomenológico, religião e comunicação.

O método fenomenológico estimula a reflexão acerca do real como uma “imediatez” dotada de sentido; percebe-se a importância do respeito pela multiplicidade (momento em que o imediato se manifesta); aos poucos se vislumbra as implicações de se apreender o mundo em uma visão de unicidade auto-reflexiva, dito de outra forma, após, séculos de história o axioma “Homem, conhece-te a ti mesmo, assim conhecerá os deuses.” escrita pelos antigos egípcios no templo de Luxor por volta de 1390 aC continua provocando debates e a afirmação de que “*Todas as coisas nascem, através de diferenciações, de uma mesma coisa, ora em uma forma, ora em outra, retomando sempre a mesma coisa*” continua cada vez mais atual.

A religião no Brasil se modifica, mas não parece próxima ao fim, ao contrário, percebe-se um movimento de transformação crescente, tanto na declaração do sagrado, quanto nos valores que faz de cada manifestação religiosa um espetáculo.

A utilização da mídia seja laica ou evangélica para afirmação de uma religião profetiza uma adaptação da religião aos tempos pós-modernos, conforme (AQUINO 1989. p.280) “Hegel diria que se trata de um movimento da unidade religiosa na multiplicidade de suas formas.”

A sustentação da religião pela humanidade na contemporaneidade é um fato extraordinário, pois apesar dos avanços científicos, tecnológicos e comunicacionais o “transcendental”, até a presente data, perdura como parte das inquietações acadêmicas.

Referências

Livro

AQUINO, Marcelo Fernandes. **O conceito de religião em Hegel**. São Paulo, Loyola, 1989.

BIRMAN, Patrícia (org) **Religião e espaço público**. São Paulo : Attar Editorial, 2003.

BORELLI, Viviane (org) **Mídia e religião**: entre o mundo da fé e o fiel. Rio de Janeiro : E-papers, 2010.

FILORANO, Giovanni e PRANDI, Carlos, **As ciências da religião**, São Paulo, Paulus, 1999.

MARCONDES, filho, Ciro. **O que todo cidadão precisa saber sobre ideologia**. São Paulo: Global, 1985.

Capítulo de livro

BOURDIEU, P., **Questões de sociologia**, Rio de Janeiro, Marco Zero, 1980.

_____, **Sobre a televisão**, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1997

_____, **O poder simbólico**, Rio de Janeiro, Papirus, 2000.

HEGEL, G. W. F. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio** (1830). A Filosofia do Espírito. Tradução Paulo Meneses e José Machado (colaboração). São Paulo: Loyola, 1995. v. 3.

LOURENÇO, Eduardo. **Heterodoxia I**. Lisboa: Gradiva, 2005.

FONTELES, H. A. **Programa show da fé: um retrato da construção midiática da imagem religiosa evangélica**. São Paulo, 2007.

TRINTA, A.R.; POLISTCHUCK, I. **Teorias da Comunicação**. Rio de Janeiro: Campus, 2002.

Fragmento 2 de Diógenes de Apolônia, **Os filósofos pré-socráticos**, GERD A BORNHEIM

DURKHEIM, E. 1993. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid, Alianza.

O AUTOCONHECIMENTO E UM SER SUPREMO DISTANTE: ANÁLISE DA “PRESENÇA” DE DEUS NA FILOSOFIA ESPIRITUALISTA DA ORDEM ROSACRUZ (AMORC).

Jefferson João Martins Baldez (jeffbaldez@hotmail.com)

Maria de Nazaré Sena Fonseca Pereira (marianaza.senna@hotmail.com)

Resumo

Este trabalho procura analisar e destacar o conteúdo sagrado e a referência ao ser divino nos mecanismos de propagação e divulgação, especialmente a chamada mídia eletrônica, da Associação Mística Ordem Rosacruz (AMORC). Enquanto associação de caráter místico-filosófico, esta entidade busca auxiliar no desenvolvimento “espiritual” do ser humano, valorizando a fraternidade e a liberdade dos indivíduos. Tendo em vista que se trata de uma organização que não evidencia a comunicação com o sagrado transcendente, mas enfatiza o encontro consigo mesmo a partir da experiência individual no estudo dos saberes místicos e na liberdade pessoal, pautada no desenvolvimento do potencial interior do ser humano, o encontro com divino, isto é, com a ideia de um ser superior, nesta instituição filosófico-espiritualista, acha-se referenciado ao discurso mítico-pedagógico observado na apresentação da página eletrônica da instituição na internet e, particularmente, no panfleto digital (encontrado na mesma página para download) dirigido aos interessados no aprendizado do conhecimento esotérico Rosacruz. E como metodologia lançamos mãos de análise do discurso, dos instrumentos anteriormente citados.

INTRODUÇÃO

Inicialmente a expressão novos movimentos religiosos pode trazer inquietação (aos membros das religiões “tradicionais”), curiosidade (por parte dos indivíduos de fora, leigos) e/ou indignação (por parte destes próprios movimentos – muitos dos quais se consideram milenares, como é o caso da Ordem Rosacruz AMORC). Entretanto, dois aspectos devem ser vislumbrados antes de seguirmos com esta análise: 1 – Os novos movimentos religiosos não são tão novos assim; 2 – alguns deles não se consideram religiosos, como é o caso aqui explorado; 3 – Há outra nomenclatura utilizadas para esses meios de autoajuda, reflexão sobre a existência humana ou técnicas terapêuticas místicas. José Magnani intitula-os de neoesoterismo.

A utilização do termo, segundo o autor, é feita para distinguir dos demais esoterismos: “sistemas divinatórios, propostas de autoajuda, técnicas de relaxamento e meditação, celebrações e rituais coletivos, terapias de inspiração oriental” entre outras.

Como mostra José Magnani (1996) uma forma de classificação que pode ser tomada com um exemplo é a que delimita algumas características próprias destes novos movimentos: Grupo I – Instituições filosófico-espiritualistas; Grupo II – Centros integrado; Grupo III – Centros especializados; Grupo IV – Espaços individualizados. A AMORC é da primeira classificação, pois apresenta ritos de iniciação e doutrinas próprias, é dotada de uma certa hierarquia, distribuem, se em repartições, com uma matriz no exterior. (MAGNANI, p. 11).

Entender como se dá a ideia de deus, através da análise do folheto informativo geral, que se encontra na página eletrônica da AMORC, via internet, será a maneira que abordamos este estudo, tendo como pano de fundo a análise do discurso, pois através do que o texto passa para o leitor tentamos perceber como se faz presente a concepção de divino na filosofia mística da AMORC, que se considera uma instituição não-religiosa, pretendemos entender o contexto que se insere. Para isso, precisa-se entender a ideia de

Novos Movimentos religiosos, nos escritos do sociólogo Jean Paul-Willaime para posteriormente verificarmos como se expressa esse divino na Ordem Rosacruz.

1. A AMORC e os novos movimentos religiosos.

O leitor, ao buscar informações na internet sobre o que é a Ordem Rosacruz se depara inicialmente com duas características que, de início, não lembram uma religião, pelo contrário remetem a uma instituição de ensino, que, apesar de ser “milénar”, como o próprio livreto informativo afirma, busca sempre se atualizar nos conhecimentos mais recentes das diferentes áreas da ciência:

A Antiga e Mística Ordem Rosae Crucis é uma Escola que tem como um de seus objetivos preservar uma Tradição. Ela tem resistido ao teste do tempo, pois é uma Organização milenar. Embora herdeira de um conhecimento tradicional, para muitos Sagrado, seus olhos estão voltados para o futuro porque tem incorporado, para o benefício de seus membros, as mais recentes pesquisas das áreas das ciências em geral. (Folheto informativo do site da AMORC).

Entretanto não se limita a um conhecimento de educação básica ou acadêmica, que supra uma necessidade profissional, pelo contrário essa sabedoria adquirida pelos membros da Rosacruz promete suprir, as necessidades físicas, psicológicas e espirituais:

A metodologia Rosacruz pretende suprir as necessidades de seu corpo, mente e alma. Neste sentido é um ensinamento útil que pode e deve ser praticado. Sua didática é especial porque contém além dos ensinamentos das monografias, a aplicação dos princípios por meio de experimentos e sobretudo, a vivência do processo iniciático (Folheto informativo do site da AMORC).

Não se limitando apenas numa busca egoísta pelo bem estar individual o conhecimento alcançado pelo *buscador* – como é chamado o membro Rosacruz – é um meio de conhecer a si mesmo, ao próximo e aos mistérios do universo. Não se limita a alguém que detenha um conhecimento ou pertença religiosa específica, pois, de acordo com a crença “você possui interiormente condições e está apto para ser merecedor da Luz Rosacruz!”

Uma proposta de “manifesto político” é um conteúdo presente na ordem Rosacruz, pois, se pretende compreender o homem, trazer uma solução para as aflições de níveis espirituais, materiais e psicológicos, há também um plano de intervenção, mesmo que de forma não tão direta a ordem política social, nos mais diversos níveis:

Ao partirmos desta breve chamada para conhecer um pouco do que se trata a Ordem Rosacruz relacionaremos agora alguns aspectos expostos no livreto e através do site da AMORC que fazem com que podemos traçar algumas relações desta Ordem com os Novos Movimentos Religiosos, enumerando os elementos característicos destes novos movimentos à luz dos ensinamentos da AMORC e percebendo os pontos em que divergem da doutrina. Inicialmente, partimos da classificação de Willaime (2012, p. 102 – 106) que mostra, primeiramente, que os novos movimentos religiosos...

... são frequentemente muito modernos no que diz respeito ao seu meio de propagação...

Não é comum vermos membros da AMORC distribuindo folhetos nas avenidas, nem fazendo propaganda de suas reuniões em rádios, TVs. Entretanto, na rede midiática internet, há o site da AMORC, onde explicita seu caráter filosófico-místico, não religioso, onde qualquer pessoa pode aderir, sem deixar sua pertença religiosa, ou sem precisar adotar uma forma religiosa de pensar e agir. Como é um meio de comunicação que vem crescendo muitos nos últimos anos, para a Ordem Rosacruz é um eficaz meio de veiculação de suas ideias, mensagens, e formas de propagar a estrutura e história desta instituição.

Para o iniciado, o *buscador*, e para os não iniciados há uma forma de propagação interessante: a revista O Rosacruz: “A revista oficial da Ordem Rosacruz, enviada trimestralmente, contém artigos fascinantes relacionados a Misticismo, Filosofia, Ciências e Artes. Ela é aberta a Rosacruzes e não-Rosacruzes. Neste sentido...

... a experiência é, ali, valorizada: os indivíduos são convidados a adotar um corpo de doutrinas...

Essas doutrinas auxiliarão o *buscador* no encontro do seu autoconhecimento, de seu equilíbrio nos níveis físico, mental, emocional, psíquico e espiritual da seguinte maneira:

- Físico: “Aprenda a conseguir excelente saúde e aumentar sua vitalidade. Goze de mais alegria na vida, adquirindo técnicas específicas para reduzir o estresse e intensificar os processos naturais de cura do seu corpo”.
- Mental:

Aprenda como objetivar a vida que sonhou, quer se trate de felicidade e paz em sua existência pessoal ou sucesso em seu trabalho. O Estudo Rosacruz lhe dará um conhecimento específico de metafísica, misticismo, psicologia, parapsicologia, filosofia e ciência. Aprenda técnicas para relaxação e meditação e como usar o recurso da visualização criativa para materializar imagens mentais.

- Emocional:

Desenvolva um sentimento mais forte de confiança e paz, sabendo como recorrer à sua sabedoria interior a fim de encontrar respostas para os desafios da vida. Essa paz interior vai lhe ajudar a permanecer calmo e concentrado em meio às crises; a ser uma fonte de fortalecimento para outrem, e a conseguir relações pessoais mais harmoniosas com seus amigos e entes queridos.

- Psíquico:

Desperte seu sentido psíquico mais profundo, uma faculdade natural que está adormecida na maioria das pessoas e que só precisa ser desenvolvida. Aumente a força e o poder do seu Eu interior; leve-o a um padrão mais alto de atuação e abra um novo recurso à intuição, inspiração criativa e inovadoras soluções de problemas.

- Espiritual: “Realize um gradual despertar interior que o levará a uma permanente consciência da unidade de toda a Criação e de sua relação pessoal com o Todo. A partir dessa base espiritual tudo o mais vai fluir”.

Tendo conhecido tais características uma vale ressaltar uma característica da AMORC que entra em discordância, pois, de acordo com Willaime (idem, p. 103) se o indivíduo é convidado a contemplar essa experiência pessoal, como as enumeradas acima, entretanto não é necessário “experimentar uma forma de sabedoria que lhes traria supostamente um certo bem-estar”. Se assim fosse a ordem Rosacruz não teria como missão a proposta de *viver melhor* através dos benefícios acima demonstrados.

O fato de a Ordem Rosacruz não se identificar como uma religião, mas como uma filosofia de vida confirma mais uma característica dos Novos Movimentos Religiosos, tendo em vista que...

... O poder religioso se exerce, nesses movimentos, de um modo sutil, pois o indivíduo sempre é remetido à sua própria visão das coisas, mesmo se as práticas aplicadas são codificadas...

Portanto, segundo o folheto informativo, a AMORC não possui “nenhum guru, mestre ou líder autoproclamado. Tanto o Imperator como os Grandes Mestres, bem como todos os demais Oficiais da Ordem, são eleitos e servem de forma impessoal à Organização.” Ainda nestes termos, Imperator “é o nome tradicional do Dirigente executivo, ou Presidente, da Ordem e não tem conotação militar, monárquica ou política, apenas *iniciática*”.

Uma instituição como a AMORC não é regida por um sacerdote, que detém a autoridade de mando, figurado em alguém que está acima dos indivíduos comuns, que detém um poder político acentuado de coerção, seja ela militarizada ou politizada, mas de alguém que está no cargo para orientação e esta orientação é como guia, para que o *buscador* crie sua “própria visão das coisas”.

Uma nota interessante que podemos fazer é em relação à ideia de que o buscador Rosacruz possui uma certa independência do que a cultura cristã poderia conceber como ser supremo, da qual emana toda força e deve ser feita toda vontade, e dele dependeríamos para evoluir física, psíquica e espiritualmente. Para a AMORC, o homem pode, por conta própria e através do exercício desenvolvido nesta Ordem, por via de um conhecimento milenar, “coisas maravilhosas; coisas que muitos podem considerar verdadeiros “milagres”, mas que são apenas a manifestação de Leis Naturais e Espirituais”.

O conhecimento, portanto deve ser desenvolvido. Atinge-se graus elevados de meditação, equilíbrio interno, externalizando tal equilíbrio para o corpo. O construtor da própria elevação espiritual, que teria como consequência a significativa melhora dos demais aspectos do indivíduo (orgânico e psíquico) seria proferido por ninguém menos do que pelo próprio indivíduo, independente de um ser sobrenatural supremo. Sendo assim

Os Rosacruzes sabem há séculos como despertar a integralidade da capacidade psíquica e espiritual humana, através de um processo testado e comprovado que reúne teoria e prática numa caminhada ascensional harmoniosa e gradual.

A Ordem Rosacruz, dado a essas peculiaridades está naquilo que Willaime chama atenção de que pode ser um espaço em que é dado a “expressão das emoções ou, ao contrário, ao seu controle racional” (ibidem, p. 104).

2. Um sagrado internalizado: ideia de divindade (deus) na Ordem Rosacruz

Esta sessão aborda como a apresentação da AMORC, materializada no folheto de sua página eletrônica, transmite a ideia de um ser divino, e como podemos interpretar isso, à luz das principais idiossincrasias dos Novos Movimentos Religiosos.

A principal ideia de deus que *não* podemos adotar neste estudo, referente à AMORC, é uma ideia de deus nos moldes da doutrina cristã³²⁹. Por alguns motivos:

- o deus cristão é, para muitos, o comando dos vários mecanismos terrenos, inclusive da vida do indivíduo que deve estar pautada nas orações, fé e caridade;
- Para os cristãos a consciência deveria seguir um despertar através da Palavra, anunciada e praticada através do livro sagrado, a Bíblia;
- Não há salvação fora do cristianismo e todas as formas de “bonanças” de que gozam os humanos, primeiramente é dado à graça e vontade de deus.

Antes de qualquer afirmação mais teórica sobre essa ideia de divino na Ordem Rosacruz é importante afirmar, desde já, que mesmo que não haja nenhuma divindade presente na mística da AMORC as doutrinas e ideias filosóficas destas, potencializam a compreensão e aprofundamento acerca da divindade dos membros da Ordem, os *buscadores*, e mesmo pessoas que não tem um referencia religioso ou acreditam em seres sobrenaturais formam outro imaginária a respeito, pois

Os Estudantes Rosacruzes provêm de todas as denominações religiosas e, mediante os nossos ensinamentos, muitos alcança uma compreensão melhor dos princípios místicos fundamentais de suas crenças. Aqueles que não pertencem a nenhuma religião em particular, com frequência descobrem um senso de conexão com uma Inteligência Superior que estava faltando em sua vida.

Quanto ao conhecimento absorvido pelos Rosacruzes a AMORC promete ser um conhecimento inédito, impar, com um diferencial que não pode ser encontrado em outras formas de filosofias e instituições que promovem uma nova forma de vida, seja espiritual ou física.

O primeiro tema tratado pelo informativo da AMORC é a respeito da natureza do conteúdo de conhecimento, conhecido entre eles como um conhecimento *esotérico*, ou seja, aquele

conhecimento especial que é reservado, restrito a um grupo de pessoas que se mostraram merecedoras de recebê-lo; que passaram por um processo *iniciático*. Trata-se de uma abordagem mais profunda que não se restringe à esfera puramente intelectual, exigindo uma preparação interior para ser apreendida em todo o seu alcance.

³²⁹ Buscamos exemplificar através da suprema divindade cristã pela razão de que o cristianismo é a mais popular e maior forma de crença religiosa no Brasil.

Esse conhecimento, segundo a Ordem, é de exclusividade dos adeptos, não estando disponível àqueles que não estão inseridos na AMORC, como *buscadores*. A razão disto está no tipo de conteúdo e a prática cotidiana do mesmo, seguido do esforço e dedicação – de ao menos uma hora diária desses ensinamentos, juntamente com a tentativa de pô-los em prática na vida cotidiana – segundo o folheto virtual. Para além disso, o conhecimento adquirido não serviria apenas como depósito intelectual individual, já que o indivíduo necessita *merecer* recebê-lo através do *processo iniciático*.

Um argumento interessante que é mostrado no folheto, que podemos chamar de técnica de desenvolvimento físico-psico-espiritual, onde afirma que o indivíduo alcança um despertar de forças “latente e psíquicas que jazem em todo indivíduo e que, uma vez acordadas, permitem realizar coisas maravilhosas”. Todavia, tais coisas maravilhosas, que para alguns seriam até mesmo “milagres”, segundo a AMORC, não passariam de práticas desenvolvidas através de leis naturais e espirituais.

A ideia de deus, como ser com poderes extraordinários dos quais dependiam os humanos, e sem esses poderes não seriam nada, fica mais amorfa e distante quando é mostrada que a ciência comprova a capacidade humana é pouco desenvolvida e que os Rosacruzes detém o conhecimento necessário que despertariam esse potencial:

O homem, de fato, ainda usa pouco de seu potencial total, conforme o reconhece a própria ciência [...] O Legado Rosacruz é uma vasta coletânea de conhecimentos que vieram até nós através de muitos séculos, que hoje reúne a sabedoria dos iniciados egípcios, indianos, árabes, gregos e europeus. É importante ressaltar que este conhecimento não é aquele que pode ser encontrado em livros de ampla circulação ou em cursos, palestras e seminários abertos ao grande público.

Uma forma de “amarrar” o leitor, através de um discurso de “desperte você mesmo, sentidos excepcionais que levam aos sucessos” é justamente que o acesso a esse saber é limitado, direcionado e promovido por indivíduos capacitados, que sabem onde se encontram as fontes. Mas não basta saber de onde esses conhecimentos são oriundos, há necessidade de despertá-los, mostrando que esses conhecimentos, apesar de milenares, se renovam a cada modo de vida, chegando ao ponto de serem antecessores da filosofia e da ciência contemporânea:

O Sistema Rosacruz integra em um conjunto válido Misticismo, Metafísica, Ciência e Filosofia. Trata-se de uma Sabedoria que se antecipou em muitos pontos à Ciência e à Filosofia *oficiais*, uma vez que os Rosacruzes nunca estiveram presos a dogmas e possuem uma metodologia própria de investigação.

Intitulando-se também, como um *Colegiado de Pesquisadores*, afirma-se através disso, que o conhecimento não é fruto de apenas um número muito reduzido de pensadores, mas contribuições místico-filosóficas que se acumulam ao longo dos séculos e aperfeiçoam-se ano após ano, com novas contribuições e experiências.³³⁰

³³⁰ A AMORC possui uma universidade, com doutores e mestres que produzem conhecimentos oriundos de pesquisas acadêmicas juntamente com contribuições de quem se interesse em somar intelectualmente para a Ordem.

Trata-se de um Conhecimento que não se cristalizou no tempo, mas foi constantemente enriquecido pelas muitas mentes brilhantes de místicos, filósofos e cientistas que fizeram parte da Ordem Rosacruz. Portanto, não se trata de um pensamento de uma única mente, mas de um Colegiado de Pesquisadores. Esses ensinamentos estão em expansão, continuamente atualizados de modo a refletirem nosso mundo moderno enquanto se mantêm consoantes com as tradições da Ordem.

A ideia de deus como um ser extracorpóreo que pode interferir e moldar as vicissitudes humanas entra em xeque no momento em que o leitor se depara com a expressão, *Domínio da vida*, seguido de sua explicação: “Trata-se da possibilidade do homem comandar seu destino e *moldar o seu futuro conforme os seus desejos.*”

Como o próprio texto expõe, tal *Domínio da Vida* pode parecer algo fantasioso, porém, não impossível, mas alcançável dependendo unicamente do esforço do aluno, do *buscador* Rosacruz. Exemplificado a situação, é mostrado que grandes figuras internacionalmente conhecidas e muitas delas veneradas (ou adoradas) foram “dominadoras da vida”:

Foi esse Domínio da Vida que conquistaram todos os Mestres, do passado e do presente, que tiveram acesso às Leis Cósmicas. Os maiores deles, como Jesus, Buddha, Pitágoras etc. chegaram à consecução máxima de realização mística. A *Iluminação*, portanto, nunca foi privilégio de poucos escolhidos, mas, sim, um patrimônio de todos os homens.

Apesar de que esse conhecimento a respeito da vida humana, na esfera espiritual, orgânica e psíquica outra característica que marcadamente poderíamos colocar, semelhante a uma intervenção divina de transformação, seria o imediatismo dos resultados dos na vida dos estudantes Rosacruzes. Se a capacidade de transformação se dá dentro do próprio indivíduo as transformações, interiores e exteriores, começam obviamente no próprio indivíduo:

Talvez você se surpreenda, mas os Ensinamentos Rosacruzes, por sua amplitude e profundidade, estendem-se por um período indeterminado. Em verdade, não há como esgotar o conhecimento sobre a vida, nem como chegar a um ponto final no empenho de desenvolvimento e aprimoramento pessoal. Contudo, *os benefícios das lições da AMORC se fazem sentir já nas primeiras semanas de estudo.*

CONCLUSÃO

Nosso trabalho finaliza com a seguinte pergunta: o autoconhecimento, que leva a um ser humano conhecedor de suas forças, seus limites, expansão dos seus poderes psíquicos e que, conseqüentemente, poderia realizar proezas na sua vida, de uma forma geral, excluiria um ser supremo como o deus cristão? Diríamos que, relativamente, não.

A Ordem Mística Rosacruz se apresenta como a detentora de um conhecimento milenar, este conhecimento é acumulado e aperfeiçoado através das várias pesquisas e contribuições, inclusive a científica, logo toda a gama de conhecimento da experiência humana, através dos séculos, está a servir o buscador, não com o intuito de dominar esse conhecimento por inteiro, mas que saiba o suficiente para despertar suas habilidades místicas, cósmicas, mentais e corporais. Portanto o elo e intermédio entre algo divino e o ser humano seria nada mais, nem menos, que abraçar estes conhecimentos e aplica-los gradualmente em seu viver, não é a toa que muitos dos adeptos, de acordo com o que é proposto pelo folheto da AMORC, considera esses conhecimentos como algo sagrado.

A aplicação desses saberes na vida do indivíduo, a partir do que propõe a AMORC, deveria ser assimilado, ao nosso ver, primeiramente no equilíbrio espiritual, pois ele daria “uma permanente consciência da unidade de toda a Criação e de sua relação pessoal com o Todo” tendo dominado esse aspecto os demais - físico, mental, emocional e psíquico – poderiam ser mais facilmente postos em prática. Afirmamos isto para mostrar que o espiritual seria o caminho primordial para se chegar ao equilíbrio do corpo e domínio da vida. Quanto ao corpo é visada a melhora na saúde, redução de estresse, equilíbrio do humor; no que se refere à esfera mental e emocional prima-se pela meditação e tudo aquilo que pode trazer equilíbrio emocional.

Qual seria a necessidade de um ser supremo, invisível aos olhos, alcançado pelos sentidos e forças da prece e por vezes realizando ou não, conforme os seus projetos, os anseios humanos? A filosofia mística da AMORC parece querer tornar alcançável todas as capacidades de uma divindade, domar os instintos próprios visando um bem estar no próprio corpo como um todo, através de uma visão holística de bem estar nas mais diversas esferas da vida e buscando sempre o domínio desta. Por isso o *buscador* é um semideus, filho de um deus interiorizado, internalizado que se aperfeiçoa de acordo com seu empenho, suas virtudes alcançadas a cada conhecimento adquirido, fazendo crescer, dentro de si, uma inteligência que é a própria divindade, onde apenas o próprio autoconhecimento e a aplicação rotineira deste forjam um ser supremo mais próximo do que nunca: o próprio indivíduo.

REFERÊNCIAS

MENDES E SILVA, Maria Alice Siqueira. Sobre a Análise do Discurso. Revista de Psicologia da UNESP. 2005. Disponível em: <<http://www2.assis.unesp.br/revpsico/index.php/revista/article/viewFile/30/55>>. Acesso em: 27/02/2014.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. O neo-esoterismo na cidade. Revista USP: São Paulo. Setembro/novembro 1996.

WILLAIME, Jean-Paul. Sociologia das Religiões. São Paulo: UNESP, 2012

“ESPIRITUALIDADE” E CONTEMPORANEIDADE – O QUE SIGNIFICA FALAR EM “ESPIRITUALIDADE NAS EMPRESAS”?

Renan Silva Carletti (renan002@gmail.com)

Resumo

O termo “espiritualidade” tem adquirido diversos contornos na contemporaneidade. Os novos significados desta palavra parecem ter relações íntimas com a dominação do Mercado na sociedade atual. Como apresentado no livro de Jeremy Carrette e Richard King, denominado “Selling Spirituality: The Silent Take Over Of Religion”, defenderemos que o termo “espiritualidade” tornou-se uma espécie de commodity. Partindo de uma compreensão não-essencializada da religião, analisamos como no caso do Brasil, a ideia de “espiritualidade nas empresas” parece ter sido assimilada de forma próxima a que os autores norte-americanos relatam, indicando que a espiritualidade ganhou valor comercial ao ser aplicada em estratégias de marketing. Através de um levantamento bibliográfico verificou-se que as aplicações da ideia de “espiritualidade em empresas” no Brasil são um fenômeno correlato à chamada “privatização da sabedoria asiática” descrita por Carrette e King. Por meio da investigação de questões como: o que significa, em um contexto empresarial, dizer que espiritualidade não é mesma coisa que religião? Qual o trajeto histórico que o termo percorreu para se dizer que a espiritualidade está atrelada a “valores humanos”? Como ele aparece fortemente conectado a perspectiva de “formar líderes”? Concluiu-se que em uma realidade dominada pelo consumo, a ideia de espiritualidade, inicialmente, pode parecer uma válvula de escape a este domínio. No entanto, constatou-se que no contexto das organizações e empresas, ela foi completamente absorvida pelo espectro mercadológico e se refere a questões psicológicas, de autoestima, bem-estar e produtividade, colaborando com o panorama capitalista.

Introdução

O capítulo do livro *Selling Spirituality: the silent takeover of religion* que almeja explicitar uma breve história do termo “espiritualidade” começa com uma interessante citação de Lewis Carroll do livro *Olhando através do espelho*. A personagem Humpty Dumpty diz a Alice que quando ele usa uma palavra ele pode dar a ela o significado que ele quiser. Alice replica perguntando se ele *pode* fazer as palavras significarem tantas coisas diferentes, a citação encerra com Humpty Dumpty dizendo que a questão é saber quem será o chefe e eis tudo. (CARROLL apud CARRETTE; KING, 2004)

A citação traduz muito bem o norte deste trabalho, pois as palavras podem ter significado diversos, mas este “poder” de fazê-las significarem necessita de um contexto que legitime o significado aplicado. Estamos claro falando não de poesia ou arte, mas sim da aplicabilidade de termos em um contexto que ela deva ser legitimada socialmente para que seu uso se propague. O termo passa a ter um “significado ordinário”, sendo assim, não mais questionado, mas utilizado corriqueiramente por uma comunidade social que outorga a palavra um significado-comum (SCHUTZ apud LELO; CAMINHAS, 2014).

O termo espiritualidade não possui significado universal e reflete questões sócio-históricas. Seus significados foram moldando-se de acordo com o contexto que era utilizado. Recentemente, um *boom* parece ter ocorrido na utilização do termo e onde se quer que queira, é possível encaixá-lo. Livros como *O espírito do ateísmo* de André Comte-Sponville (2007) e *Espiritualidade para céticos* de Robert Solomon (2003),

demonstram que tenha você religião ou não, a espiritualidade pode ser um “bom produto” para você. Neste sentido, considerando o quão vago é este termo, devemos considerá-lo mais pelo seu uso do que pelo seu significado presente no dicionário. Sua multiplicidade de interpretações recentes permite sua aplicação em diversas áreas, dentre eles, o meio empresarial.

Na pós-modernidade, podemos traçar duas interpretações que se destacam em um caleidoscópio de significados: a primeira, dedica-se a diferenciar-se da religião, colocando-a como uma religião *à lá carte* (REGINALD BIBBY apud CARRETTE; KING, 2004), carregada pelo tom individualista moderno desconectado de uma instituição religiosa. A outra a considera como uma parte essencial do ser humano integrando “mente-corpo-espírito”, expressão que se popularizou com livros na década de 90 (HEELAS et al., 2005).

Veremos que o conceito de espiritualidade, que no decorrer da história passou por forte ligação com a religião, hoje pouco tem a ver com este tópico. Por religião compreendemos:

uma organização que supõe, no fundamento da realidade empírica, uma realidade supraempírica (Deus, deuses, espíritos, alma...) com a qual é possível comunicar-se por meios simbólicos (preces, ritos, meditações etc.), de modo a procurar um domínio e uma realização que ultrapassem os limites da realidade objetiva. (LAMBERT, 2011, p. 29)

Deste modo, consideramos que foi essencial a emergência da cultura psicológica ou terapêutica (RIEFF, 1990) para que a “espiritualidade” migrasse do campo religioso para a esfera psicológica e posteriormente, corporativa. Subsidiada por um discurso que focava a realização pessoal, o bem-estar do indivíduo e o autodesenvolvimento (LASCH, 1983). Fazemos uma breve genealogia do termo para acompanhar como ele chegou a este lugar.

O termo “espiritualidade”, uma breve genealogia

Neste trecho do trabalho não pretendemos escavar o significado original de “espiritualidade”, mas traçar uma linha do tempo, mostrando como o termo foi se alinhando a questões sócio-históricas e moldando-se as conformidades da época.

Apesar de o termo ter emergido na cultura europeia apenas por volta do século XVII, outros significados mais antigos podem ser encontrados. Proveniente do latim *spiritualitas*, segundo, podemos identificar quatro significados principais³³¹ (PRINCIPE apud CARRETTE; KING, 2004). O primeiro está ligado à ideia de senso moral da vida como algo que ajuda a disciplinar o desejo, opondo-se a ideia de “vida carnal”, mas não pressupõe uma segmentação entre corpo e espírito como veremos posteriormente, mas indicando algo próximo de uma ascese.

O segundo significado está ligado ao Helenismo Cristão e opõe espírito-matéria. Bastante ligado à utilização bíblica, expressa-se na distinção paulina entre corpo, alma e espírito. Distinção que bastante influenciou a noção de interioridade na modernidade por meio da psicologia (CARRETTE; KING, 2004).

³³¹Carrette e King alertam que esta genealogia realizada por Principe está muito calcada no Cristianismo, pouco considerando os elementos asiáticos que participaram da interpretação do termo em questão.

O terceiro foi forjado no período medieval e possui uma conotação jurídica ligada a questões eclesiais. Fundamenta-se aqui uma distinção entre “senhores espirituais” e “senhores temporais”, buscando diferenciar o alto clero dos reis. Também neste momento, Ignácio de Loyola escreve um livro que mais tarde veio a se chamar *Os exercícios espirituais de Santo Ignácio de Loyola*. Distinguindo de exercícios para o corpo, Ignácio de Loyola cita meditação, oração e contemplação como atividades do espírito (CARRETTE; KING, 2004).

A quarta definição está ligada a modernidade e será onde nos deteremos um pouco mais, pois se trata do objeto de estudo deste trabalho, portanto, iremos fornecer o estofamento cultural que permitiu a emergência da pluralidade de significados que conhecemos hoje para o termo “espiritualidade” (CARRETTE; KING, 2004).

Os exercícios espirituais de Loyola parecem ter sido um importante precursor para o que se compreendeu no século XVII na França como *spiritualité*. A reforma protestante colaborou para que a fé fosse interpretada como algo mais do âmbito individual do que coletivo, indicando que o contato de cada um com Deus não necessitava de uma mediação. Inicia-se assim o processo de privatização da religião associado à compreensão de uma vida interior de uma alma individual (CARRETTE; KING, 2004).

Esta interioridade é carregada de novos tons por meio de trabalhos como o do teólogo alemão protestante Schleimacher no século XIX, em que ele irá falar sobre a importância do *sentimento* na vida religiosa. Apesar de reflexões sobre a vida interior fazerem parte da tradição cristã como as *Confissões* de Agostinho, o que encontramos neste momento é um reforço a este tipo de movimento, incentivando uma relação particular do indivíduo com Deus. Este movimento de interiorização propagada pela teologia alemã será importante para a construção da psicologia como disciplina por volta de 1870, dada à força e influência deste movimento em localizar a espiritualidade no âmbito individual (CARRETTE; KING, 2004).

Neste período, por meio do contato com outras culturas, temos aqui um importante ingrediente na genealogia da “espiritualidade”. A curiosidade pela chamada “filosofia oriental” chega a Europa e alguns representantes de tradições desconhecidas passam a introduzir novas ideias no âmbito cultural. Alguns nomes como Swami Vivekananda, Anagarika Dharmapala, Shaku Sôen e D. T. Suzuki passam a serem importantes difusores de suas tradições. A partir deste momento, algumas ideias passam a se difundir como Vivekananda que divulga que enquanto o Ocidente se desenvolveu materialmente, na Índia, eles abundavam espiritualidade. Endossando esta ideia, o autor passa a difundir esta dicotomia entre espiritualidade indiana *versus* materialidade ocidental. Pensamentos como esse passam a formar uma nova compreensão de espiritualidade e ocorre o que os autores denominam como início do fenômeno da “privatização da sabedoria oriental” (CARRETTE; KING, 2004).

A partir deste momento, verifica-se um crescimento gradual desta associação entre espiritualidade e vida interior do indivíduo. No entanto, por volta de 1950 a espiritualidade, de fato, garante seu lugar na cultura popular no Ocidente. Como exemplo, temos a utilização de parte da psicologia jungiana pelos Alcoólicos Anônimos nos Estados Unidos para lançar um projeto denominado “Caminho para recuperação em 12 passos espirituais” (PRINCIPE apud CARRETTE; KING, 2004).

“Espiritualidade” passa a referir-se cada vez com mais frequência ao indivíduo, impulsionando assim o movimento de psicologização da experiência humana. Consideramos fundamental este dado, pois trabalhamos com a hipótese de que a ideia de “espiritualidade” apenas conseguiu vias para chegar à gestão empresarial por via desta psicologização endossada nesta época. Ou seja, há uma concomitância entre o crescimento da psicologia enquanto “ciência do *self*” e a desidratação religiosa do termo “espiritualidade” (CARRETTE; KING, 2004).

Ao final da década de 80, os autores colocam que o termo “espiritualidade”, dada o contexto dominado pelo neoliberalismo, passa a se tornar assim como outras formas culturais uma *commodity*. Isso quer dizer, o termo passa a servir as questões relacionadas ao mercado e ao capitalismo. Resultando numa explosão de sua utilização em contextos educacionais, médico e corporativo. Nos três casos, ele pode significar qualquer coisa, desde que esteja ligado a algo positivo, saudável e a qualidade de vida (CARRETTE; KING, 2004).

A união do termo “espiritualidade” ao mundo empresarial

Como já citado anteriormente, o final da década de 80 foi o grande momento em que o termo “espiritualidade” galgou seu espaço nos mais diversos campos e na literatura especializada de diversas áreas. Após vinte e dois anos, o uso torna-se ainda mais intenso, como no trecho de uma conferência denominada “Mulheres-negócios-espiritualidade: uma nova fórmula para liderança”:

“Líderes na América corporativa devem agora tratar de uma área que afeta o potencial humano no trabalho - uma necessidade que é silenciosa, mas rapidamente, vem crescendo em importância entre as mulheres empregadas e executivas. É algo essencial para o recrutamento e retenção das melhores e mais brilhantes mulheres profissionais. Ele também é controverso e evoca medo e ceticismo entre alguns decisores. É, talvez, o último tabu na América corporativa. *Nós a chamamos de espiritualidade.*” (Mulheres-Business-Espiritualidade: uma nova fórmula para a liderança, Nova York, 14 de outubro de 2002 in CARRETTE e KING, 2004, p. 129, tradução nossa, grifos do autor)

Esta mescla entre “espiritualidade” e “negócios”, obscurece e cria uma nuvem nebulosa sobre o que está se propondo. Carrette e King (2004) sugerem que o que ocorre com esta proposição é, na verdade, não mais a espiritualidade relegada ao âmbito dos interesses do indivíduo, mas sim, buscando promover os objetivos das próprias corporações. A saber, uma maior produtividade e efetividade de seus trabalhadores. Utilizando-se de termos geralmente aplicados à defesa da saúde do trabalhador, a necessidade de lucro das empresas encontra nas expressões “valores humanos”, “bem estar” e “qualidade de vida”, um manancial de significados vagos para ludibriação dos trabalhadores.

Os autores citam ainda alguns exemplos da literatura americana sobre espiritualidade e negócios, para exemplificar suas teses. O livro *Os negócios espiritualizados* de Georgeanne Lamont (2002) descreve que um “direcionamento da alma” pode provocar uma melhora nas condições dos trabalhadores e benefícios no mundo corporativo (LAMONT apud CARRETTE; KING, 2004). Apesar de o livro trazer uma série de dicas de como se trabalhar com maior produtividade, o que por sinal

é bem útil, estamos problematizando o significado dos termos “espiritualidade” e “alma” quando utilizados neste contexto e sua aplicação acrítica (CARRETTE; KING, 2004).

O livro de Lamont trafega por diversas fontes apresentando citações de Bhagavad Gita, tradição Sufi, Dalai Lama e textos cristãos. Lamont escreve que espiritualidade não tem a ver com religião, mas com “sentir-se completamente vivo, relações pessoais e o que dá sentido e propósito para a vida” (LAMONT apud CARRETTE; KING, 2004, p. 130). A “espiritualidade” é apresentada como aliada dos valores do mercado, após o autor desconsiderar as tradições das fontes que utiliza em seu livro.

Lamont segue dizendo que a “espiritualidade” está presente em todos os lugares, ligando-se aos valores humanos e as situações do trabalho. Neste panorama, ela se torna nada além do que “uma boa prática do trabalho”. A mistura das tradições, citada anteriormente, anula as diferenças que elas compõem, tão somente para servir as premissas capitalistas (LAMONT apud CARRETTE; KING, 2004).

Verificamos, portanto, que como apresentado na primeira parte, o capital cultural do termo “espiritualidade”, anteriormente ligado a questões religiosas, foi se moldando ao panorama capitalista e neoliberal a ponto de ser utilizado em inúmeros contextos. Dando origem a uma “marca”, que se utiliza de definições vagas e genéricas. Ou seja, torna-se bem visto usar o termo e ele passa a ser rentável conforme empresas de consultoria começam a vender “programas de treinamento de espiritualidade” e livros com este tema passam a lotar prateleiras das livrarias.

Neste sentido, o capital cultural, antes religioso, torna-se uma ideologia que passa a privilegiar o hedonismo, a eficiência da produção, produtividade e demais valores do mundo corporativo (CARRETTE; KING, 2004). O mercado gerado por esta situação é gigantesco. Nos Estados Unidos estima-se que quatro bilhões de dólares são investidos em consultores “Nova Era”³³². Dentre as empresas que promovem este tipo de trabalho podemos citar Volvo, Nissan, AT&T e Du Pont. A IBM oferece um curso para seus funcionários denominado “Preparado para o futuro” em que o I-Ching é apresentado em seminários aos funcionários sob a alegação de um maior “autoconhecimento” (THRIFT apud CARRETTE e KING, 2004).

O termo “espiritualidade” passa a funcionar então, como uma válvula de escape para uma série de conflitos e situações que surgem no cotidiano dos trabalhadores. Carrette e King (2004) trazem três exemplos: a partir da desvalorização do trabalho do funcionário, passa-se a dizer que ele também está lidando com a parte espiritual do consumidor³³³; para uma maior produtividade do funcionário, fala-se em “bem-estar” de uma forma generalista; como algo alternativo, sendo uma forma de renúncia aos valores materialistas.

Diferente do termo “religião” que foi deteriorado, “espiritualidade” está cada vez mais em voga, alcançando cada vez mais lugar nas empresas. Sendo agora,

³³² Não vamos entrar na discussão deste termo tão amplamente discutido na literatura. Tomemo-lo pela ideia apresentada no livro de Carrete e King como a privatização da chamada “filosofia oriental”.

³³³ Carrette e King apresentam o exemplo de uma enfermeira que relata que o termo “cuidado espiritual dos pacientes” foi incluído no seu local de trabalho buscando uma maior autovalorização do trabalho realizado por elas. Veremos que algo semelhante, na parte seguinte deste trabalho, onde o termo servirá para endossar o discurso da responsabilidade do funcionário com as demandas da empresa e do cliente, afirmando que ele é responsável “espiritualmente” por ambos.

empregada como uma forma de controle das atitudes e incentivo aos trabalhadores, fornecida sob a forma de algo que visa o “desenvolvimento pessoal” e aprimoramento das habilidades. Contra argumentar este paradigma é geralmente devolvido com críticas de que se está sendo contra estes “benefícios” ou como “resistência as responsabilidades” (CARRETTE; KING, 2004). Contudo, vejamos como não se trata desta atitude reativa realizando a análise de casos brasileiros.

Espiritualidade e negócios no Brasil

Carrette e King apresentam a exploração do termo “espiritualidade” no contexto norte-americano. Pretendemos verificar agora como é seu uso no Brasil. Considerando a configuração diferenciada da cultura e da religiosidade brasileira, julgamos pertinente esta avaliação, verificando se há distinções frente ao que foi descrito no estudo norte-americano. Utilizaremos como dados para análise: trabalhos e comunicações acadêmicas, artigos científicos e textos de consultores empresariais, uma vez que a partir deles podemos ter uma visão geral de como o termo é definido no contexto brasileiro e assim aprimorar nossa compreensão do que se quer dizer “espiritualidade nas organizações”.

Barreto et al.(2011) realizou um levantamento das definições encontradas nos trabalhos brasileiros sobre espiritualidade no trabalho. Os autores descrevem que há certa busca por diferenciar “espiritualidade” de “espiritualidade aplicada ao trabalho”, no entanto, quando realizada por alguns autores nem sempre é bem sucedida, não apresentando clareza na distinção. Uma definição bastante em artigos brasileiros é a de Moggi e Burkhard (2004) utilizada por Flink et al.(2012) e Araújo e Souza Neto (2011), a qual segue explicitada:

“Para Moggi e Burkhard (2004) a espiritualidade nas organizações pode ser entendida como a prática, por parte das empresas e seus líderes, do entendimento de que os colaboradores possuem uma vida interior e são seres integrais, que desempenham outros papéis em suas vidas. O trabalho, realizado com um sentido de comunidade, influencia e é influenciado pelo desenvolvimento dos aspectos da vida dos indivíduos.” (MOGGI; BURKHARD apud FLINK et al., 2012)

Já a definição brasileira de Barchifontaine (2007), a qual Barreto et al.(2011) compreende que o mesmo criou, pode ser sintetizada a partir de dois pequenos trechos:

“ESPIRITUALIDADE é a busca de um sentido de vida e na vida e os caminhos são as religiões, as filosofias, a ética, a moral e as ideologias. *Espiritualidade na empresa significa a razão de existir da empresa* (BARCHIFONTAINE, 2007, p. 301, grifos nossos)”

“A espiritualidade reflete no respeito pelo próximo, na solidariedade, no estilo de liderança e até no trabalho em equipe. Deste modo, a espiritualidade nas empresas *refere-se em primeiro lugar ao respeito à vida*. Isto significa considerar o ser humano na sua *totalidade*, respeitando e investindo em todas as suas dimensões: física, intelectual, emocional e espiritual; criando *uma cultura corporativa sustentada em valores*, fazendo com que a ética e os *valores humanos universais e espirituais* iluminem as decisões, as

estratégias, as políticas e todos os relacionamentos da organização. (BARCHIFONTAINE, 2007, p. 303, grifos nossos)”

Barreto et al.(2011) sintetiza as características apresentadas nas definições encontradas no contexto brasileiro, da seguinte forma:

“Os aspectos encontrados nas definições foram os seguintes: significado/sentido/direção de vida, valores religiosos/éticos concretizados em atitudes, desenvolvimento de valores humanos, qualidades do espírito humano (amor, compaixão, altruísmo, paciência, tolerância, perdão, responsabilidade pessoal, etc.), *busca pelo sagrado, relacionamento entre sagrado e transcendente*, dimensão de infinito, *busca de expressão máxima da presença divina e de seus dons, crença num poder Maior*, vivacidade e potencialidade do ser, completez interior, sentimento subconsciente que impele um esforço individual, transformação, e conexão com os outros.” (BARRETO et al., 2011, p. 7, grifos nossos)

O que nos chama atenção que destoa das demais definições encontradas foram algumas referências à ideia de transcendente e sagrado que surgem neste panorama geral. Encontramos reflexos desta perspectiva nos trabalhos de Dos Santos (2007), Murad (2010), bem como em textos dos consultores de empresas Alkindar (2014) e Santarem (2007). Para exemplificar estas referências, citaremos um trecho de Alkindar (2014):

“Sabemos que estamos longe – muito longe – da plenitude espiritual. Mas certamente esse caminho será mais curto e mais prazeroso se as empresas estimularem em seu interior, a prevalência de um ambiente espiritualizado, em que Deus seja o Comandante Supremo.” (ALKINDAR, 2014)

Percebemos nestes autores, uma ligação com a questão teológica, precisamente com o Deus cristão, Murad (2010) foca seu trabalho no que chama de “espiritualidade cristã” e como ela pode colaborar na gestão empresarial. Dos Santos (2007) faz referências teológicas diretas, interpretando o significado do trabalho com referências a textos de João Paulo II. Já Alkindar (2014) e Santarem (2007) são mais amplos em suas definições, mas ainda assim, mantêm-se num contexto de uma ideia de “transcendente” que é aplicável ao cotidiano corporativo.

Análise dos textos encontrados

A utilização de autores americanos nos trabalhos brasileiros revelam algumas semelhanças com a análise realizada por Carrette e King. Temas como ver o ser humano como integral e desenvolvimento pessoal são comuns aos textos brasileiros e ao que os autores norte-americanos identificaram. Podemos considerar a definição de Barchifontaine (2007) e Moggi e Buckhard (apud FLINK et al., 2012) neste escopo de definições amplas e genéricas.

Já em relação à privatização da sabedoria oriental presente no estudo de Carrette e King (2004), no caso do Brasil, este tópico pouco apareceu. No texto de Mai e Degardin (2005) encontramos referência a Dalai Lama, entretanto, retirada de um livro do teólogo brasileiro Leonardo Boff, o que nos indica um fator interessante. Parece haver uma discussão teológica na área de “espiritualidade nas empresas” no Brasil.

Trata-se de discussão, pois, encontramos tanto referenciais que pretendem unir a espiritualidade nas empresas a um vocabulário religioso (predominantemente cristão) ou termos como “sagrado” e “transcendente”, enquanto em contrapartida outros autores afirmam veementemente que a espiritualidade nada tem a ver com religião.

Mesmo textos que reforçam que a religiosidade nada tem a ver com espiritualidade como Moggi (2012), o autor ao fazer uma distinção sobre o “pensar com o coração” que seria a nova linguagem proposta pela espiritualidade, constatamos que o autor formaliza um quadro em que distingue “a passagem da linguagem de Jeová (Antigo Testamento) para a linguagem de Cristo (Novo Testamento)” (MOGGI, 2012). Ou seja, traços cristãos apresentam-se mesmo em autores que defendem uma forte distinção entre espiritualidade e religião.

Apesar de alguns autores identificarem a ideia de transcendente como obsoleta, considerando que a espiritualidade no trabalho, já haveria sido completamente absorvida pela ideia de “ser interior” (BELL; TAYLOR, 2011), no caso do Brasil, este argumento não se mostra pertinente. As questões religiosas mostram-se pertinentes e atuais para o debate desta área no território brasileiro.

Além disso, Barreto et al.(2010) realizou um levantamento sobre as publicações a respeito de espiritualidade no trabalho no Brasil. O estudo também elencou os principais temas presentes nestes textos. O tema da religião foi o mais frequente, e esta posição deve-se ao fato de que existe uma discussão intensa que ora busca distanciá-la do tema da espiritualidade nas empresas, ora uni-la.

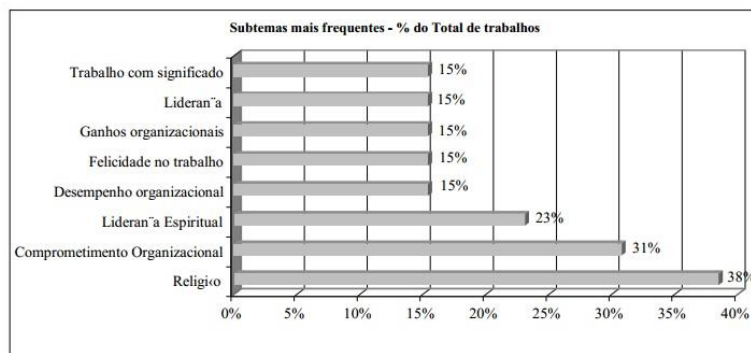


Figura 1: Subtemas mais frequentes relacionados à EAT

Fonte: Barreto et al.(2010)

Cogita-se que este fato relaciona-se a dois fatores que se interligam: primeiro, a configuração religiosa brasileira fortemente marcada pelo cristianismo (IBGE, 2010), de modo que, uma abordagem apresentada com toques teológicos, forneceria uma adesão menos resistente aos propósitos colocados por este movimento. Em segundo lugar, Montero (2006) mostra como a ideia de “religião” no Brasil fundou-se em referencial católico, de modo que a “crença em Deus” é a referência para que se considere algo como “religião”. Neste sentido, buscando maior legitimidade, optou-se para valer-se de elementos que configuram historicamente a religiosidade brasileira.

Conclusão

A ligação da ideia de espiritualidade ao mundo corporativo só foi possível com a psicologia que permitiu conceitos interiorizados como o de bem-estar, qualidade de vida e valores humanos que deveriam ser desenvolvidos pelo indivíduo.

Alguns fatores foram comuns na apresentação da ideia de “espiritualidade” tanto no contexto norte-americano quanto brasileiro, no entanto, a tentativa de ligação ou de rompimento com a religião foi um tópico bastante presente na literatura brasileira, enquanto esta discussão não foi citada como relevante nos Estados Unidos.

Concordamos com Portella (2006) que a secularização não diminui a presença da religião na sociedade, mas, trata-se da redução do controle institucional e influências da religião no seio da sociedade. Nos interstícios, o vocabulário religioso parece correr seja em expressões cotidianas ou em casos de marketing como apresentados neste trabalho.

Outras questões podem ser investigadas sobre o termo “espiritualidade” no Brasil que possivelmente guardam peculiaridades frente a contextos internacionais. Durante este trabalho, percebemos que ao investigar as questões de saúde ligadas ao termo “espiritualidade”, notamos que o espiritismo surge como um importante ícone que faz uso do termo para utilizar nas práticas médicas e de cuidados com a saúde no Brasil. Percebeu-se um terreno fértil para um futuro estudo possível.

Referências Bibliográficas

IBGE (2010). **Censo Demográfico 2010**. Disponível em: <<http://www.censo2010.ibge.gov.br>>. Acesso em: 25 fev. 2014

ALKINDAR (2014). *Espiritualidade na empresa, sem religião na empresa*. Disponível em: <<http://www.alkindar.com.br/treinamento/inovacaocriatividade/como-disseminar-a-inovacao-na-empresa/1204-espiritualidade-na-empresa-sem-religiao-na-empresa.html>> Acesso em: 17 fev. 2014.

BARCHIFONTAINE, C.P. (2007) Espiritualidade nas empresas. In: **O Mundo Da Saúde**. abr/jun n.31, v.2. 2007, p. 301-305 Disponível em: <http://www.saocamilo-sp.br/pdf/mundo_saude/53/19_Espiritual_empresas.pdf> Acesso em: 20 fev. 2014

BARRETO et al. (2010) Mapeamento da Produção Acadêmica Nacional em Espiritualidade no Ambiente de Trabalho: o Brasil em desenvolvimento tardio?. In: SEMEAD, 2010, São Paulo. XIII SEMEAD - Empreendedorismo em organizações, 2010. v. XIII. **Anais Eletrônicos**. Disponível em: <http://www.ead.fea.usp.br/semead/13semead/resultado/trabalhosPDF/355.pdf> Acesso em: 20 fev. 2014

BARRETO et al. (2011) Espiritualidade no ambiente de trabalho - revisão dos conceitos, dimensões e críticas. In: XXXI Encontro Nacional de Engenharia de Produção, 2011, Belo Horizonte. **Anais Eletrônicos**. Disponível em: http://www.abepro.org.br/biblioteca/enegep2011_tn_sto_145_908_18812.pdf Acesso em: 20 fev. 2014

BELL, E.; TAYLOR, S. (2004) A exaltação do trabalho: o poder pastoral e a ética do trabalho na nova era. In: **RAE - Revista de Administração de Empresas**, vol. 44, núm. 2, abril-junho, 2004, pp. 64-78, Fundação Getúlio Vargas, Brasil.

CARRETTE, J.; KING, R. (2004) **Selling Spirituality: The Silent Takeover of Religion**. New York: Routledge.

COMTE-SPONVILLE, A. (2007) **O espírito do ateísmo: introdução a uma espiritualidade sem Deus**. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes.

DOS SANTOS, D. C. (2009) Espiritualidade do Trabalho e nas Empresas: uma reflexão para a gestão de pessoas. VII Congresso de Pós-Graduação na VII Mostra Acadêmica, Tema: “Ciência, Tecnologia e Inovação: a Universidade e a Construção do Futuro”. Piracicaba-SP: UNIMEP. 10 a 12 de novembro de 2009. **Anais Eletrônicos**. Disponível em: <<http://www.unimep.br/php/mostracademica/anais/7mostra/5/379.pdf>> Acesso em: 20 fev. 2014

FLINK et al. (2012) Espiritualidade nas Organizações: os colaboradores estão envolvidos com isso? E as organizações? In: in VIII Convibra Administração – Congresso Virtual Brasileiro de Administração. **Anais Eletrônicos**. Disponível em: http://www.convibra.com.br/upload/paper/adm/adm_3160.pdf Acesso em: 20 fev. 2014

HEELAS et al. (2005) **The spiritual revolution: why religion is giving way to spirituality**. Oxford: Blackwell Publishings.

LAMBERT, Y. (2011) **O Nascimento das Religiões. Da pré-história às religiões universalistas**. Trad. Mariana P. S. da Cunha. São Paulo: Loyola.

LASCH, C. (1983) **A cultura do narcisismo**. Trad. Ernani Pavaneli Moura. Rio de Janeiro: Imago.

LELO, T. V.; CAMINHAS, L. R. P. (2014). Alfred Schütz e a Comunicação: Contribuições Epistemológicas e Conceituais para o Estudo das Interações Sociais. In: **Novos Olhares**, [S.l.], p. 72-81, jan. 2014. ISSN 2238-7714. Disponível em: <<http://revistas.usp.br/novosolhares/article/view/69829>>. Acesso em: 10 fev. 2014.

MOGGI, J. (2012) **A espiritualidade é o grande capital desta era**. Disponível em: <http://www.adigoempresasfamiliares.com.br/wp-content/uploads/2012/02/EntrevistaHSM.pdf> Acesso em: 15 fev. 2014

MONTERO (2006) Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil In: **Novos estudos - CEBRAP [online]**. 2006, n.74, pp. 47-65. ISSN 0101-3300. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0101-33002006000100004&script=sci_arttext> Acesso em: 20 fev. 2014

MURAD, A. (2007) **Gestão e Espiritualidade**. São Paulo: Paulinas.

PORTELLA, R. (2006) Religião, Sensibilidades Religiosas e Pós-Modernidade Da ciranda entre religião e secularização. In: Revista de Estudos da Religião (REVER) N° 2 / 2006 / pp. 71-87 ISSN 1677-1222 Disponível em: http://www.pucsp.br/rever/rv2_2006/p_portella.pdf Acesso em: 26 fev. 2014

RIEFF, P. (1990) O Triunfo da Terapêutica. São Paulo: Editora Brasiliense.

SANTAREM, R. (2014) Entrevista – Espiritualidade nas empresas. Disponível em: <http://www.animah.com.br/textos/entrevista.pdf> Acesso em: 20 fev. 2014

SOLOMON, R. C. (2003) **Espiritualidade para Céticos**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

A RESPONSABILIDADE HUMANA DIANTE DA QUESTÃO DA TÉCNICA: DIALOGANDO COM HANS JONAS E MARTIN HEIDEGGER

Renato Kirchner (renatokirchner@puc-campinas.edu.br)

Resumo

A comunicação tem como finalidade proporcionar um diálogo entre os filósofos Hans Jonas e Martin Heidegger, no que diz respeito ao desenvolvimento tecnológico dos novos tempos. De um lado, objetiva-se compreender os fatores que levaram Jonas a conceber as ideias orientadoras de sua obra *O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*, publicado em 1979. Neste ensaio Jonas apresenta sua “ética da responsabilidade”, estando voltada para civilização tecnológica, isto é, para o homem contemporâneo, o qual vive numa idade essencialmente tecnológica. Jonas procura demonstrar que o homem não está preparado para lidar com tanto poder que as novas tecnologias lhe proporcionaram. Surge assim a necessidade de uma ética que oriente as novas ações humanas. De outro lado, tendo em vista que nos últimos séculos certas transformações das capacidades humanas ocasionaram uma profunda mudança na natureza do agir humano, Heidegger introduz em seus escritos a problemática da técnica, fazendo uma análise da situação atual do homem em relação ao contínuo progresso da técnica. Com efeito, como pensa Heidegger, o “pensamento que calcula” não é o mesmo que um “pensamento que medita” ou não é um pensamento que “reflete” sobre o sentido de tudo quanto é e existe. Por isso, do ponto de vista ontológico e em vista da sobrevivência física e espiritual não só da humanidade, mas de tudo quando é e existe, torna-se imprescindível uma ética para a civilização tecnológica e planetária. Resta-nos saber se o ser humano está preparado para lidar com tal desenvolvimento tecnológico e se saberá usá-lo de forma que não afete tudo quanto há no planeta e, sobretudo, se sua ação não afetará a sobrevivência das gerações futuras.

Introdução

Vivemos numa época em que o domínio da técnica alcançada pelo ser humano atingiu patamares jamais vistos e compreendidos por qualquer geração passada. O poder de dominação da técnica sobre elementos tanto de natureza humana como extra-humana tornou-se comum no cotidiano das pessoas que elas nem percebem ou sabem o tamanho das implicações que tal domínio exerce sobre o cosmos. Podemos afirmar, então, que vivemos numa era tecnológica, isto é, numa idade da técnica, na qual o homem tem um poder inimaginável em mãos e a capacidade de controlar meios que antes lhe eram inacessíveis.

Devemos salientar que foi com o início da ciência moderna, isto é, por volta do século XVII, que a humanidade se viu diante da possibilidade de exercer novos poderes sobre a natureza, uma vez que esta tinha seu equilíbrio relativamente garantido até então³³⁴. Assim, pelas incursões do homem sobre a natureza, foi alterada sua ordem antes firmada. A mudança no agir humano propiciada pelo desenvolvimento tecnológico estabeleceu uma relação direta com a ética, pois esta, como sabemos, está voltada para as ações humanas. Logo, se ocorreram mudanças nas ações humanas, e estas ações estão ligadas ao campo da ética, seria necessário haver também mudanças na ética? É este o questionamento feito pelo filósofo alemão Hans Jonas e que elaborou uma possível resposta em sua célebre obra *O princípio responsabilidade*. Nela, Jonas apresenta sua *ética da responsabilidade*, como um ensaio para a civilização tecnológica,

³³⁴ Numa passagem de seu ensaio, Jonas defronta-se com a fórmula baconiana segundo a qual “saber é poder” e, mais particularmente, “poder sobre o poder” (JONAS, 2006, p. 235-238).

isto é, para o homem contemporâneo, o qual – como já asseveramos – vive numa idade tecnológica.

O desenvolvimento tecnológico ocorrido nos últimos séculos causou inúmeras transformações na natureza do agir humano e, tendo em vista que este desenvolvimento tecnológico é contínuo, pois, como afirma Heidegger, “ninguém poderá prever revoluções que se aproximam e, entretanto, a evolução da técnica decorrerá cada vez mais rapidamente e não será possível detê-la em parte alguma” (HEIDEGGER, 2000, p. 20), resta-nos saber se o ser humano está preparado para lidar com tal desenvolvimento tecnológico e se este saberá usá-lo de forma que não afete a existência de tudo quanto é e existe sobre o planeta, e se sua ação não afetará a sobrevivência das gerações futuras.

A seguir, para início de um possível diálogo aqui proposto, uma versão livre de uma antiga historinha chinesa. Conta-se que, viajando pelas regiões ao norte do rio Han, Dsi Gung avistou um ancião trabalhando em sua horta. Havia cavado um canal de irrigação. Descia a um poço, colhia um balde de água e o despejava no canal. Apesar do enorme esforço, os resultados pareciam bem pobres. Dsi Gung disse: “Há um modo de irrigar uma centena de canais num dia, assim você fará muito com pouco esforço. Não é algo que lhe interesse?” O horticultor levantou-se, olhou para ele e disse: “E que modo é?” Respondeu Dsi Gung: “Você apanha uma alavanca de madeira, pesada numa ponta e leve na outra. Dessa forma, você pode puxar água tão depressa que parecerá um riacho. É o que se chama de poço de monjolo.” Então, o sangue subiu ao rosto do velho, e ele disse: “Ouvi de meu mestre que quem quer que use máquinas acabará por fazer tudo como uma máquina, terá o coração como uma máquina, e quem leva o coração como uma máquina em seu peito, perderá sua simplicidade. Quem perde sua simplicidade, se tornará inseguro nas lutas de sua alma. Incerteza nas lutas da alma é algo que não está de acordo com o senso das coisas honestas. Não é que eu não saiba fazer essas coisas. É que eu tenho vergonha de usá-las.”³³⁵

Buscaremos apresentar aqui alguns elementos que permitam refletir sobre as mudanças na natureza do agir humano, fazendo com que, na perspectiva de Hans Jonas, se buscasse uma nova ética para a civilização tecnológica e planetária e, em seguida, faremos algumas considerações tendo em vista principalmente algumas considerações de Martin Heidegger num belo texto, datado de 1955, intitulado *Serenidade (Gelassenheit)*.

1. A mudança do agir humano: o problema da técnica em Jonas

Certas transformações em nossas capacidades acarretaram mudanças na natureza do agir humano e sabendo que a ética está diretamente ligada ao agir, inferimos que, a consequência lógica disso é que seja imposta também uma modificação na ética. Essa nova natureza de nossas ações ocasionou uma dimensão totalmente nova de significado ético, não previsto nas perspectivas e nos cânones da ética tradicional. Porém, para entendermos quais são estes significados éticos descortinados com essa nova maneira de agir do homem, devemos buscar compreender como se deu a mudança de um estágio para o outro, segundo a perspectiva jonasiana.

Pois bem, Hans Jonas nasceu em 1903 e faleceu em Nova Iorque em 1993. Estudou com Husserl, Heidegger e Bultmann. Em 1933, com o advento do nazismo, emigrou para a Palestina e, dali, para a Itália, onde, como soldado, ajudou a combater o fascismo. Depois foi para o Canadá e Estados Unidos, países em que viveu e

³³⁵ Partindo de outra versão da mesma história, Gilvan Fogel desenvolve uma instigante reflexão no texto intitulado “Do ‘coração-máquina’ – ensaio de aproximação à questão da tecnologia” (FOGEL, 1999, p. 91-130).

desenvolveu grande parte de sua obra que o consagraria. De fato, a partir do final dos anos 60, Jonas passa a dedicar-se às questões suscitadas pelo progresso da tecnologia. É dessa época sua obra *Das Prinzip Leben: Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, traduzida e publicada no Brasil, em 2004, pela editora Vozes, sob o título *O princípio vida: fundamentos para uma biologia filosófica*.

O conceito “princípio responsabilidade”, porém, aparece mais claramente em sua obra principal, publicada em 1979: *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethic für die technologische Zivilisation*. No Brasil, esta foi traduzida e publicada pelas editoras Contraponto e PUC-Rio, em 2006, sob o título *Princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Esta obra é desenvolvida em seis capítulos, a saber: I – A natureza modificada do agir humano; II – Questões de princípio e de método; III – Sobre os fins e sua posição no ser; IV – O bem, o dever e o ser: teoria da responsabilidade; V – A responsabilidade hoje: o futuro ameaçado e a ideia de progresso; VI – A crítica da utopia e a ética da responsabilidade.

Embora muitos estudos sobre o pensamento de Hans Jonas já tenham sido realizados tanto aqui no Brasil como no exterior, seus *insights*, porém, não se deixam esgotar, tendo em vista que vivemos cada vez mais numa civilização tecnológica e planetária. Assim, sem sombra de dúvidas, o pensamento de Jonas estimula a refletirmos e a pensarmos as questões éticas da contemporaneidade.

Com efeito, a responsabilidade, enquanto princípio ético, mesmo que tenha sido evocada por outros filósofos da tradição, assume novas perspectivas a partir do pensamento de Hans Jonas. De fato, a responsabilidade ocupa o centro da ética jonasiana! Em Jonas a responsabilidade não mais se centra no passado e no presente, mas sua preocupação é com o futuro da humanidade, com as gerações futuras e com a sobrevivência delas. O princípio responsabilidade de Jonas é uma avaliação extremamente crítica da ciência moderna e de seu braço armado, a tecnologia. Jonas evidencia a necessidade de o ser humano agir com prudência e humildade diante do poder transformador da tecnociência.

No ensaio *O princípio responsabilidade*, Jonas debruça-se inicialmente sobre um antigo canto do coro da *Antígona*, de Sófocles, para demonstrar como era a natureza do agir humano e também a natureza extra-humana antes da guinada tecnológica nos últimos séculos. Este canto exprime a incansável esperteza humana sobre a realidade do cosmos e os meios pelos quais o homem iniciou sua atrevida invasão e dominação da natureza, que ao longo dos séculos tornou-se uma irrupção violenta e violentadora da ordem cósmica. Porém, esta busca por poder, ou melhor, pelo domínio da natureza, ainda não tinha a capacidade de desfigurar um equilíbrio firmado por ela própria, pois, antes do início da modernidade, as interferências do homem na natureza, tal como ele próprio a via e com ela se relacionava, eram essencialmente superficiais e impotentes para prejudicar um equilíbrio firmemente assentado (JONAS, 2006, p. 32). A postura do homem perante a natureza dava-se com a finalidade de suprir suas necessidades, bem como suas vontades. De fato, a astúcia empregada pelo ser humano perante a natureza, até então, não afetava a ordem cósmica de modo que esta não sofria grandes alterações em seu cenário original.

O que se pode depreender nitidamente da faculdade adquirida pelo ser humano, isto é, desta incansável invasão da natureza, numa busca constante para dominá-la, está diretamente ligada à civilização do homem, pois a violação da natureza e a civilização do ser humano andam de mãos dadas. Conseqüentemente, o processo civilizatório decorre da criação de um espaço pelo ser humano para si próprio. Assim, a cidade passa a ser o espaço adquirido e tomado pelo homem como sendo seu. Contudo, a construção da cidade, como “artefato” elaborado pelo homem, não assegura as condições básicas da

existência humana. A cidade como obra de sua criação forma o domínio completo e único de responsabilidade humana, pois esta é confiada aos seus cuidados por tentar garantir uma condição, mesmo que reduzida, de vida humana. Dessa forma, a natureza não consistia num campo de responsabilidade humana, uma vez que ela tinha a capacidade de cuidar de si mesma, tendo em vista também que a ação humana não propiciava alterações realmente significativas em sua ordem natural.

Contudo, no decorrer dos últimos séculos, a intervenção técnica exercida sobre a natureza deixou uma enorme fragilidade em sua ordem antes estabelecida, fazendo com que se instalasse uma crítica situação de vulnerabilidade em seu próprio equilíbrio. Sendo assim, o poder exercido pelo homem por causa da técnica, ocasionou de fato mudanças na natureza do agir humano e a natureza torna-se assim um campo da responsabilidade do homem, pois, como afirma Jonas: “Por meio de seus efeitos, ela nos revela que a natureza da ação humana foi modificada de fato, e que um objeto de ordem inteiramente nova, nada menos que a biosfera inteira do planeta, acresceu-se àquilo pelo qual temos de ser responsáveis, pois sobre ela detemos poder” (JONAS, 2006, p. 39).

Tendo agora, pois, a natureza como responsabilidade, o homem encontra-se na situação de encontrar caminhos que assegurem sua continuidade, ou seja, sua preservação, porque se esta chegar ao seu término, conseqüentemente também se chegará ao término da vida do homem e também de suas gerações futuras. Diante disso, a única solução é pensar numa ética que norteie a ação humana e sua responsabilidade para com sua própria vida e de tudo quanto há no cosmos³³⁶.

1.1. A formulação de um novo imperativo

Como já salientamos, até alguns séculos atrás, a natureza não fazia parte da responsabilidade humana, pois a ação humana em seu meio não ocasionava grandes impactos ou alterações em seu equilíbrio. Assim, sabendo que a ética está diretamente ligada à ação humana e a ação humana não estava ligada à natureza, as éticas anteriores não se preocupavam com a natureza e as implicações que a ação humana nela ocasionava. Segundo Jonas, “a ação sobre coisas não-humanas não constituía esfera de autêntico significado ético” (JONAS, 1994, p. 33).

Jonas afirma, então, que toda ética tradicional era uma ética antropocêntrica, pois estava voltada apenas para as coisas que constituíam o ser humano e, por isso, não estendiam a questões extra-humanas: “O significado ético pertencia ao trato direto do homem, incluindo o trato consigo próprio: toda a ética tradicional é antropocêntrica [...] o universo ético é composto por contemporâneos e o seu horizonte futuro confina-se à duração previsível das suas vidas. [...] Era com este próximo raio de ação que toda a moralidade se articulava” (JONAS, 1994, p. 33-35). Assim, a moralidade, nas éticas tradicionais, tem uma articulação com o próximo que se faz presente, ou seja, o círculo

³³⁶ Num de seus últimos textos, Jonas levanta o seguinte questionamento: “Que importância tem saber se há vida inteligente em outro lugar do universo?” Resposta: “Somos responsáveis apenas pelo destino (*Geschick*) do espírito aqui onde dominamos, isto é, no distrito exclusivo de nosso poder – tal como o são aquelas hipotéticas inteligências, se é que existem, em seu próprio distrito. Ninguém pode assumir a responsabilidade de outrem, e do mesmo modo ninguém pode se ajudar – nem eles a nós, nem nós a eles. [...] Preocupemo-nos com nosso planeta. Independentemente do que possa se passar fora de nossos limites, é aqui que se decide nosso destino e, com ele também, o destino da aventura da criação, que se encontra em nossas mãos, podendo ser por nós zelado ou destruído. Cuidemos dele, como se fôssemos, de fato, os únicos no universo (JONAS, 2010, p. 73-76).

ético até então ocupava-se com os contemporâneos e seu olhar pairava sobre o fim destes. Todavia, Jonas coloca não só a responsabilidade sobre a natureza agora adquirida pelo ser humano, por sua irrupção violenta nela por meio da técnica, mas também a vida daquele que seria o próximo, porém, não só o próximo que se nos apresenta, mas o próximo que está por vir. Dessa maneira, Jonas coloca como responsabilidade humana também as gerações futuras e a continuidade de suas vidas.

Sabendo, então, que a faculdade autoadquirida pelo homem, ou seja, o poder que ele conquistou sobre a natureza pelo desenvolvimento da técnica moderna ocasionou um novo campo de responsabilidade humana, que é a natureza, e que tal fator requer uma nova postura ética que oriente as ações humanas, Jonas propõe um novo imperativo categórico, isto é, uma nova máxima universal que corresponda à necessidade agora emergente. A preocupação de Jonas não está mais centrada no passado ou no presente, como eram as éticas tradicionais, mas seu olhar volta-se para as gerações futuras e para a sobrevivência delas.

Na formulação jonasiana do novo imperativo encontramos sua preocupação com a vida do planeta, principalmente com a natureza humana e extra-humana e para com a sobrevivência das futuras gerações. O que Jonas pretende com a formulação deste novo imperativo é demonstrar que há uma grande necessidade de se estabelecer uma ética para a civilização tecnológica em vista da sobrevivência da vida no planeta. E só uma ética da responsabilidade poder suprir as necessidades que surgiram com o desenvolvimento tecnológico.

Entretanto, devemos salientar que Jonas não descarta o antigo imperativo categórico kantiano (JONAS, 2006, p. 47-49). Ele apenas afirma que a formulação ética de Kant não supre mais as necessidades que surgiram com o desenvolvimento da técnica moderna e, por isso, apresenta a formulação de um novo imperativo. Jonas formula-lo nestes termos: “Aja de modo a que os efeitos de tua ação sejam compatíveis com a permanência de uma autêntica vida humana sobre a Terra”; ou, expresso negativamente: “Aja de modo que os efeitos da tua ação não sejam destrutivos para a possibilidade futura de uma tal vida” (JONAS, 2006, p. 47). O que Jonas procura objetivar com esta nova formulação é que em hipótese alguma podemos colocar a vida das futuras gerações em risco. Apesar dos benefícios que qualquer desenvolvimento tecnológico possa trazer para a humanidade, colocar em risco a existência das futuras gerações não deve fazer parte das ações humanas e, por isso, faz-se necessária uma ética da responsabilidade que oriente as ações humanas e preserve a vida no e do planeta.

1.2. O homem como objeto da técnica: o homo faber acima do homo sapiens

O engenho da ação humana na natureza pela *techne* tinha um único objetivo: suprir com as necessidades, isto é, garantir uma condição humana que assegurasse sua sobrevivência. Porém, o ser humano, por sua astúcia, ultrapassou tal objetivo e fez com que a *techne*, que antes tinha apenas como finalidade garantir uma melhor condição de vida, se transformasse na conhecida técnica moderna. Fator este que ocasionou um novo objetivo para a técnica moderna, qual seja, o de progresso, e este se tornou um empreendimento contínuo do ser humano. “Somos tentados a crer que a vocação dos homens se encontra no contínuo progresso desse empreendimento, superando-se sempre a si mesmo, rumo a feitos cada vez maiores” (JONAS, 2006, p. 43), escreve Jonas. Sendo assim, podemos compreender por que o homem tem dentro de si uma obsessão pelo progresso tecnológico, já que este estabeleceu-se como vocação humana nos últimos séculos. Constitui-se agora parte de sua própria ação por natureza.

“Deste modo, o triunfo do *homo faber* sobre o seu objeto externo significa também o seu triunfo na constituição interna do *homo sapiens*, de quem ele costumava

ser uma parte subsidiária. Por outras palavras, a tecnologia, além das suas obras objetivas, assume importância ética em virtude da posição central que agora ocupa nos projetos humanos” (JONAS, 1994, p. 42). Tendo, portanto, a técnica adentrado no campo das investigações éticas, pois compõe agora a ação humana sobre a natureza das coisas, é cabível estar dentro deste mesmo plano. É possível afirmar, assim, que o desenvolvimento tecnológico ocasionou mudanças no agir humano e que essa nova faculdade adquirida pelo homem tornou necessárias mudanças na ética. Acreditamos, assim, que essas novas capacidades do agir humano exigem uma nova ética que seja compatível com tais ações, pois as éticas anteriores não tinham a previsão nem a responsabilidade de lidar com tais eventos recentemente advindos pelo desenvolvimento tecnológico como vocação do ser humano, que impulsiona seus empreendimentos em vista de cada vez maiores progressos sobre ele mesmo e sobre os demais seres. Todavia, as capacidades de ação humana não se prenderam apenas à natureza, uma vez que o próprio homem descobre-se agora como objeto da técnica, pois sua astúcia o levou a buscar o progresso em si mesmo.

Um exemplo clássico, para entender a envergadura e a profundidade das ideias jonasianas, é a morte. O homem sempre foi pequeno e desprotegido perante a morte e isso sempre foi causa de grandes discussões para ele. Ao longo de história, o poder de controlar a morte tem sido tema de contos, mitos e histórias. Assim, por um lado, tem sido bênção e, por outro, maldição. Porém, sempre foi um fim inevitável para o homem. Por consequência, isso evidenciava sua incansável destreza em meio a este elemento de sua finitude e que ele não conseguiu ainda controlar, mesmo tendo encontrado a cura para várias doenças. Contudo, mesmo não dominando este elemento da vida humana, conseguiu, por meio da técnica e do progresso, reduzir em partes o efeito da morte sobre sua existência. O desenvolvimento tecnológico ocasionou a princípio um pequeno controle sobre a morte, que agora não se tem mais como pertinente à natureza do ser vivente, mas sim uma falha orgânica evitável, fazendo com que a morte seja assim apenas mais um elemento do grandioso poder humano. Este passo possivelmente alcançável pelo homem por processos biológicos é denominado de prolongamento da vida.

Podemos mencionar outros dois elementos que, graças a este desenvolvimento tecnológico, colocaram o homem como objeto da técnica. O primeiro deles é o controle de comportamento. Por meio de agentes químicos ou pela intervenção direta no cérebro por meio da implantação de eletrodos, existe a possibilidade de exercer um controle sobre a base psíquica de outro ser. Num segundo caso, podemos citar a manipulação genética tão discutida nos tempos atuais. Este é o sonho mais audacioso do *homo faber*, a saber: controlar a genética dos futuros seres, conforme a criatividade que estes possam ter. Entretanto, o que queremos salientar aqui é que nenhuma ética até agora se preocupara com estes assuntos – pois estes não faziam parte de suas previsões, ou seja, da ação humana propriamente dita – e que, havendo tais mudanças na ação do ser humano, necessário se faz uma nova ética para a civilização tecnológica e planetária, pois, como afirma Jonas, os novos poderes de agir requerem novas regras éticas e talvez até mesmo uma nova ética (JONAS, 1994, p. 60).

2. A questão da técnica ou o pensamento heideggeriano sobre a técnica

Tendo em vista que nos últimos séculos certas transformações das capacidades humanas ocasionaram uma profunda mudança na natureza do agir humano, Heidegger introduz em seus escritos a problemática da técnica, fazendo uma análise da situação atual do homem em relação a este progresso contínuo da técnica. Segundo Heidegger, “qualquer pessoa pode seguir o caminho da reflexão à sua maneira e dentro dos seus

limites” (HEIDEGGER, 2000, p. 14), pelo simples fato de ser o homem um ser que medita e reflete, isto é, que pensa.

De fato, como entende Heidegger, o “pensamento que calcula” não é o mesmo que um “pensamento que medita” ou não é um pensamento que “reflete” sobre o sentido de tudo quanto é e existe. Segundo Heidegger, “o pensamento que calcula (*das rechnende Denken*) faz cálculos. Faz cálculos com possibilidades continuamente novas, sempre com maiores perspectivas e simultaneamente mais econômicas. O pensamento que calcula corre de oportunidade em oportunidade. O pensamento que calcula nunca para, nunca chega a meditar. O pensamento que calcula não é um pensamento que medita (*ein besinnliches Denken*), não é um pensamento que reflete (*nachdenkt*) sobre o sentido que reina em tudo o que existe. Existem, portanto, dois tipos de pensamento, sendo ambos à sua maneira, respectivamente, legítimos e necessários: o pensamento que calcula e a reflexão (*Nachdenken*) que medita” (HEIDEGGER, 2000, p. 13).

O pensamento que medita está diretamente ligado à reflexão que o homem faz sobre as coisas, sobre o sentido de tudo o que é e existe. Entretanto, o pensamento que calcula faz cálculos com possibilidades sempre novas e é este o pensamento responsável pelo desenvolvimento tecnológico, pelo desenvolvimento de produção realizado pelo homem. Este cálculo caracteriza todo o pensamento planejador e investigador, pois, através dele, o homem projeta novos planos, novas maneiras de construir e de chegar a novos resultados. Ambos os pensamentos são legítimos e necessários, porém, o homem supervaloriza o pensamento que calcula e se esquece do pensamento que medita.

O que se constata é que o homem busca sempre mais rapidez no conhecimento e na resolução de problemas que se lhe apresentam. O homem não tira tempo para pensar, pois está incessantemente nessa busca de resolver problemas da maneira mais rápida possível. Pois bem, Heidegger admite que o pensamento que calcula obtém resultados eficazes, haja vista a crescente descoberta de novas tecnologias que facilitam nossa vida e que nos permitem ultrapassar as barreiras do próprio tempo e espaço. Porém, essa busca por progresso, por desenvolvimento tecnológico, não foi acompanhado pelo pensamento que medita, e este fator implica nas grandes intervenções do ser humano na natureza e também no fato de ser ele agora objeto da técnica. Daí a necessidade de se estabelecer uma ética que norteie as ações humanas, ou seja, a necessidade de o homem não se esquecer do pensamento que medita por uma supervalorização do pensamento que calcula.

2.1. O domínio da técnica pelo homem ou o homem dominado pela técnica?

É evidente que o ser humano é um ser que pensa, um ser que produz, que medita e reflete, porém, o que não se sabe é até que ponto ele medita, até que ponto ele reflete, principalmente sobre as ações que realiza. Assim, devemos perguntar: está o homem mesmo preparado para lidar com tamanho desenvolvimento tecnológico? Sabe o homem usar a técnica de forma que não venha a colocar em risco as futuras gerações como salienta Jonas e sem destruir a vida de tudo quanto é e existe? A resposta de Heidegger é bem clara: Não! Ou, ao menos, ainda não! O homem, através do pensamento que calcula, chegou a patamares inacreditáveis com o desenvolvimento tecnológico, encontrou formas de exercer domínios espetaculares sobre a natureza humana e extra-humana, desenvolveu meios que dobram elementos naturais a seus pés. Desenvolveu tecnologias que permitem a exploração de elementos naturais como o petróleo e até a energia nuclear. Porém, afirma Heidegger, o homem não está preparado para lidar com tanto poder e deve dominar agora a técnica que ele mesmo produziu. “Este querer dominar torna-se tanto mais urgente quanto mais a técnica ameaça escapar ao controle do homem” (HEIDEGGER, 2002, p. 12), isto é, o ser humano encontra-se

então numa nova tarefa de encontrar um meio de controlar a técnica, ou melhor, um meio de usá-la sem prejudicar a existência de seu ser. “No entanto, aquilo que é verdadeiramente inquietante não é o fato de o mundo se tornar cada vez mais técnico. Muito mais inquietante é o fato de o homem não estar preparado para esta transformação do mundo, é o fato de nós ainda não conseguirmos, através do pensamento que medita, lidar adequadamente com aquilo que, nesta era, está realmente a emergir” (HEIDEGGER, 2000, p. 21).

Com as mudanças nas capacidades humanas, com a grande sublimação ocorrida sobre o pensamento que calcula diante do pensamento que medita, o homem conquistou um gigantesco poder de controle sobre as diversas naturezas, porém, o que é preocupante não é a (re)evolução tecnológica, mas sim o fato de não estarmos preparados para lidar com tal poder, uma vez que o pensamento que reflete foi esquecido pelo homem. Não é possível prever as grandes mudanças que ainda se apresentarão à humanidade, mas podemos afirmar que o progresso tecnológico deve ocorrer de uma forma cada vez mais rápida e dificilmente podemos enxergar um fim para tal progresso.

Uma das alusões feitas por Heidegger para explicitar de que forma o homem não está preparado para usar tamanho poder que tem em mãos é a energia atômica. Descoberta nos últimos séculos, a energia atômica tem a capacidade, se explorada e dominada plenamente, para solucionar novos problemas que surgiram para a humanidade, como a própria falta de energia. Percebeu-se que a energia gerada por esta força atômica é gigantesca, porém, esta foi usada de forma trágica – falamos aqui da bomba atômica³³⁷, que ocasionou a morte de milhões durante a guerra bem como de desastres com usinas nucleares – e seu uso acabou por destruir inúmeros seres vivos e, diga-se, não apenas seres humanos!

É inquestionável que só pelo desenvolvimento da técnica foi possível encontrar tal poder e usá-lo de forma que contribua para a melhoria da vida do homem. Entretanto, o uso aplicado sobre este poder adquirido pelo ser humano através de sua faculdade de pensar (calcular) colocou em risco a vida do homem. O problema é: Como usar tal poder? Como controlá-lo sem que este coloque a vida do planeta em jogo? Pois, como afirma Heidegger: “A questão decisiva agora é a seguinte: de que modo podemos domar e controlar as inimaginavelmente grandes energias atômicas e, assim, assegurar à humanidade que tais energias colossais, subitamente, em qualquer parte – mesmo sem ações bélicas –, não fogem ao nosso controle, <<não tomam o freio nos dentes>> e aniquilem tudo?” (HEIDEGGER, 2000, p. 19-20).

Todavia, o que se deve esclarecer é que não só lançamos este questionamento sobre a energia atômica, mas sobre todos os campos onde o homem hoje tem domínio, ou seja, o poder que o ser humano alcançou com o desenvolvimento tecnológico deve ser administrado de forma que não coloque em risco a continuidade da vida no planeta. Com efeito, só a elaboração de uma nova ética seria capaz de orientar a ação humana sobre o poder que ela hoje exerce.

Considerações finais

A responsabilidade, enquanto princípio ético, mesmo que tenha sido evocada por outros filósofos da tradição, assume novas perspectivas a partir do pensamento de Hans Jonas. Para o autor, a responsabilidade não mais se centra no passado e no presente, mas sua preocupação é com o futuro da humanidade, com as gerações futuras e com a

³³⁷ Confira a conferência de Karl Jaspers, *A bomba atômica e o futuro do homem*, Rio de Janeiro: Agir, 1958.

sobrevivência delas. “De maneira mais específica, caber-me-á objetar que certos desenvolvimentos dos nossos poderes fizeram com que mudasse a natureza da ação humana e que, uma vez que a ética diz respeito à ação, deveria concluir-se que a mudança de natureza da ação humana exige uma igual mudança na ética” (JONAS, 1994, p. 27).

Desse modo, tendo em vista que, o desenvolvimento tecnológico proporcionou inúmeros poderes ao ser humano e que estes antes não eram sequer pretendidos e nem analisados pelas éticas tradicionais, e que tais poderes de dominação sobre elementos naturais ocasionaram mudanças no agir humano, surge a necessidade de mudanças na ética, uma vez que esta diz respeito diretamente à ação. Por este motivo, Jonas propõe uma ética da responsabilidade, ou seja, uma ética capaz de suprir as necessidades que surgiram com o desenvolvimento tecnológico.

A responsabilidade do homem ganhou novos âmbitos, pois, se antes cuidava apenas de si próprio, agora a natureza passou a ser responsabilidade sua. Todavia, também a preservação da vida no planeta e da vida das futuras gerações é responsabilidade humana. “O caráter de vulnerabilidade existente em todos os seres vivos torna-os objeto de proteção” (JONAS, 2006 p. 175). Proteção essa que só pode ser exercida pelo homem, pois ele é o único ser capaz de exercer responsabilidade, isto é, o ser humano é o único ser capaz de garantir fins aos demais seres. Por isso, a responsabilidade de garantir a vida do e no planeta é cabível somente ao homem e à sua capacidade de agir. Somente exercendo uma responsabilidade, ou melhor, usufruindo de uma ética da responsabilidade, o homem poderá garantir a sobrevivência das gerações futuras e da vida do e no planeta.

Sem sombra de dúvidas, a técnica transformou o mundo de uma forma incomparável, determinando e ocasionando mudanças nas condições reais e no modo de vida do ser humano. Nesse sentido, a sociedade é afetada de uma maneira geral por todos aqueles efeitos que são liberados pela técnica no mundo e pela incansável busca de progresso por resultados da investida do *homo faber* em busca de sua vocação. Porém, a terra tem um limite e a exploração dela pelo ser humano pode fazer com que se alcance tal limite. Contudo, é exatamente isto que devemos evitar, pois, como afirma Jonas, “no momento, não sabemos dizer onde está esse limite, mas deveríamos evitar alcançá-lo” (JONAS, 2006, p. 294). Não sabemos ao certo quais os limites do planeta. Todavia, sabemos que a busca por progresso realizada pelo homem vem explorando a terra de uma forma avassaladora e esta exploração pode levá-la ao seu limite e isto deve ser evitado para que possa existir a possibilidade de vida no planeta para as futuras gerações. Sabemos que o desenvolvimento tecnológico, como afirma Heidegger, não deve diminuir, pois o homem já não tem controle sobre este desenvolvimento e a cada dia há um aumento gradativo da técnica de uma maneira cada vez mais rigorosa. Segundo o modo de pensar jonasiano: “No momento, tudo que podemos dizer é que, na zona onde penetramos com nossa técnica, e onde de agora em diante devemos nos movimentar, a senha é prudência, e não exagero” (JONAS, 2006, p. 395).

O ser humano deve buscar ser prudente perante o desenvolvimento tecnológico e ter consciência dos efeitos que a técnica moderna exerce sobre a natureza, ou seja, deve saber que as novas faculdades autoadquiridas através do poder de dominação que hoje possui ocasionaram e ocasionarão profundas transformações na natureza e é de sua responsabilidade fazer com que essas mudanças não influenciem negativamente na sobrevivência das futuras gerações e do planeta, garantido assim a continuidade da vida no e do planeta e isso é possível no que, segundo modo de pensar jonasiano, convencionou chamar-se de “princípio responsabilidade”.

Em 1969, aos 80 anos, Heidegger proferiu as seguintes palavras: “A apatridade (*Unheimlichkeit*) é um destino mundial na forma da civilização planetária. É como se a civilização planetária, que o homem moderno não criou mas em que foi ‘destinado’, trouxesse consigo o obscurecimento da existência humana. De fato é o que parece. Mas seria um erro pensar somente até aí e não ver nada mais, a saber, a possibilidade de uma virada. Mas nós não sabemos nada do futuro. Talvez tudo finde numa grande desolação. Talvez aconteça que algum dia o homem se enfaste dos produtos de suas pretensas produções e, de repente, comece a questionar. Talvez também possa ocorrer que a desolação atinja tal nível que as necessidades se nivelem a ponto de o homem já nem sentir a decadência interior e o vazio de sua existência. Talvez possa também acontecer outra coisa. Em qualquer caso, como quer que seja ou aconteça: *nós não nos devemos queixar, temos é de nos questionar!*”³³⁸

Referências bibliográficas

- FOGEL, Gilvan. *Da solidão perfeita: escritos de filosofia*. Petrópolis: Vozes, 1999.
- FONSECA, Flaviano Oliveira. *Hans Jonas: (bio)ética e crítica à tecnociência*. Recife: Editora Universitária, 2006.
- GIACÓIA JUNIOR, Oswaldo. Hans Jonas: por que a técnica moderna é um objeto para a ética, em *Natureza Humana*, São Paulo, PUC-SP, vol. 1, n. 2, 1999, p. 407-420.
- HEIDEGGER, Martin. *Ensaio e conferências*. 2. ed. Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2002.
- HEIDEGGER, Martin. *Serenidade*. Lisboa: Instituto Piaget, 2000.
- JASPERS, Karl. *A bomba atômica e o futuro do homem*. Rio de Janeiro: Agir, 1958.
- JONAS, Hans. *O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Rio de Janeiro: Contraponto; PUC-Rio, 2006.
- JONAS, Hans. *Ética, medicina e técnica*. Lisboa: Vega, 1994.
- JONAS, Hans. *Matéria, espírito, criação*. Petrópolis: Vozes, 2010.
- JONAS, Hans. *O princípio vida: fundamentos para uma biologia filosófica*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2004.
- RUSS, Jacqueline. *Pensamento ético contemporâneo*. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2003.

³³⁸ Cf. Martin Heidegger, *O discurso dos 80 anos* (1969), publicado na revista *Cultura Vozes*, n. 4, ano 71, 1977, p. 332-333.

UMA RELIGIÃO MINORITÁRIA NO MERCADO RELIGIOSO BRASILEIRO: NOTAS SOBRE A TRADIÇÃO DAOISTA NO BRASIL

Matheus Oliva da Costa (matheusskt@hotmail.com)

Resumo

Temos como ponto de partida uma contextualização do Daoismo como uma tradição religiosa minoritária presente no mercado religioso brasileiro, de acordo com uma noção crítica das teorias sobre mercado religioso de P. Berger, e também de R. Stark. Com esse pano de fundo nosso objetivo é tecer algumas reflexões sobre a tradição daoista no Brasil. Assim, vamos levantar pontos de discussão relevantes a essa tradição religiosa ainda pouco esclarecida para o universo acadêmico local. Buscaremos esclarecer: De que maneira pode ser entendido ou conceituado o Daoismo? Qual a diferença em escrever *Daoismo* e *Taoismo*? De que maneira essa tradição foi transplantada (PYE, 1969) ao Brasil? Como ela é expressa e vivenciada por brasileiros/as? E, claro, de quais formas essa tradição vem lidando dentro da “situação de mercado” (BERGER, 1985) aqui? Responderemos a essas questões principalmente com base em revisão bibliográfica de diversas pesquisas sobre Daoismo, clássicas e recentes, mas também com dados empíricos de nossa pesquisa de campo em andamento na Sociedade Taoista do Brasil em São Paulo-SP.

Este breve ensaio é um pequeno braço da pesquisa estamos desenvolvendo sobre uma tradição daoista no Brasil, a Sociedade Taoista do Brasil. Inspirados pela visão instigante dos estudos da economia da religião e pela proposta do GT Práticas Religiosas, Tecnociência, Mercado e Mídia do VII Congresso internacional em Ciências da Religião da PUC-Go, vamos realizar a análise de uma religião minoritária através da leitura do mercado religioso do sociólogo Peter Berger (1985) e pelos teóricos da Teoria da Escolha Racional.

Julgamos oportuno também tecer alguns esclarecimentos e afirmar algumas posições quanto ao Daoismo e seu estudo acadêmico. Para entender a dinâmica cultural que molda a situação dessa tradição minoritária em terra estrangeira, evocamos a teoria da transplantação religiosa do cientista da religião Michel Pye (1969), relacionando com a análise econômica da religião.

Mercado religioso: metáfora econômica do pluralismo

Peter Berger (1985), na sua obra *O dossel sagrado*, propôs uma revisão e sistematização da teoria da secularização. Entre as novidades dessa nova proposta está a leitura da religião por uma chave de leitura econômica. Serviremo-nos de vários pontos levantados pelo autor, mas é importante ressaltar que aqui sua famosa tese da secularização é vista com suspeita.

Numa leitura seletiva, tendo em vista o espaço modesto deste ensaio, percebemos que sua teoria da secularização implica numa série de consequências, que começam pela pluralidade religiosa (Berger, 1985, p.146). Contudo, concordamos com a crítica realizada pelos autores da Teoria da Escolha Racional sobre a ideia de secularização e modernidade³³⁹. Assim, aqui falamos de pluralismo e mercado religioso, mas *não* temos como pressuposto a existência de uma (suposta) secularização, muito menos essa chave de leitura.

O que destacamos é que uma situação de pluralismo religioso “é, acima de tudo, uma *situação de mercado*”, como afirma Berger (1985, p.149), aonde “grande parte da

³³⁹ Para maiores esclarecimentos sobre esse debate sociológico ver Mariano (2013) e Lu, Johnson e Stark (2008).

atividade religiosa nessa situação vem a ser dominada pela lógica da economia de mercado”. Mas acreditamos que tais fenômenos sociais são resultados do próprio pluralismo cultural-religioso, e não da modernidade propriamente dita (Lu, Johnson e Stark, 2008, p.149), como Berger (1985) acreditava. Buscamos agora apresentar pontualmente os elementos dessa lógica de economia de mercado no que concerne às religiões.

Burocratização: as tradições religiosas, quando em situação de diversidade e consequente competição, buscam se estruturar e organizar. Isso ocorre devido a pressões por resultados positivos (Berger, 1985, p.150) e pela própria “sobrevivência” da religião (Lu et al, 2008, p.140). A partir da burocratização, as tradições acabam por anular diferenciações tradicionais das lideranças, sendo mais importante um *administrador* perspicaz do que um sacerdote com conhecimentos religiosos, mas pouco hábil organizacionalmente.

Há então certo ecumenismo. “Porém, no sentido de uma colaboração amigável cada vez mais estreita entre diferentes grupos envolvidos no mercado religioso” (Berger, 1985, p.153). Ou seja, outras religiões deixam de ser rivais, para se tornarem “companheiros com problemas semelhantes” (idem). Cartelização (idem, p.155): as várias instituições burocráticas religiosas fazem acordos mútuos para sanar os problemas de mercado, além de possíveis fusões (mesmo que oportunas e limitadas).

A “dinâmica de preferência do consumidor” (idem, p.157), por sua vez, faz parte dos efeitos que a situação pluralista tem sobre “os conteúdos religiosos, isto é, o produto das agências religiosas de mercado” (idem, p.156). Assim, os “produtos religiosos” (orações, meditação, totens comunitários e pessoais, etc) estão sujeitos à demanda dos “consumidores” (fiéis e simpatizantes).

Do lado da “oferta religiosa”, pode ocorrer um processo de terapeutização, bem como, a “padronização e a diferenciação marginal” (idem, p.159), onde o que as religiões oferecem tem *conteúdos iguais*, mas com *embalagens diferentes*. Nesse sentido, segundo teóricos da Teoria da Escolha Racional, acrescentam-se dois elementos importantes: 1) nenhuma religião alcança o desejo de todo o público, há, então, segmentação ou especialização da oferta e demanda religiosa; 2) as regulações estatais ou de outros grupos dominantes “podem afetar profundamente os produtores e as opções dos consumidores” (Guerra, p.58).

Uma vez apresentada os tópicos principais da leitura mercadológica de competição no pluralismo religioso, vamos agora aplica-la uma religião minoritária no Brasil, o Daoismo. Mas, antes de aplicar ou relacionar as questões da teoria exposta, vamos entender o que é Daoismo.

Daoismo: conceito e esclarecimentos

Podemos entender o Daoismo (*daojiao* 道教) como uma tradição religiosa originária da China. A literatura especializada vem mostrando como é adequado compreender o Daoismo enquanto uma *tradição religiosa*, ao contrário da tendência comum no Brasil de vê-la apenas por *uma* dimensão, seja de escola de pensamento ou conjunto de técnicas (Granet, 1997; Robinet, 1997; Bizerril, 2007). Seguindo essa linha de pensamento, estes mesmos autores mostram como o Daoismo é *um todo coerente*: uma tradição sintética e sincrética, mas sob uma base identitária coesa.

Em resumo, no Daoismo os adeptos buscam viver naturalmente de acordo com o *Dao* – o princípio absoluto que está em tudo e que é a fonte de todas as coisas, – e de uma forma espontânea, fluida (*wu wei*). Tendo como referências os Sábios “imortais”, busca-se a longevidade e a imortalidade. Enquanto a longevidade está ligada mais à

saúde e preservação do corpo, a imortalidade aproxima-se mais a um estado de elevação espiritual (Robinet, 1997, p.37-41).

Como qualquer outra religião organizada, o Daoismo é uma tradição que contém um complexo sistema de mitos, rituais prescritos, um cânone (*dao zang*), uma teologia que abrange uma rede de divindades inseridas nesses ritos e mitos, assim como estruturas de sacerdotes e monges (Poceski, 2013). Sua cosmologia é centrada na ideia da complementaridade e alternância das forças *yin/yang* e nos cinco agentes (*wu xing*). Essa visão de mundo é expressa e aplicada também na concepção de correspondência entre o macrocosmo e o microcosmo, onde o propósito daoista seria uma união clara e harmoniosa entre o nosso interior e mundo exterior (Robinet, 1997, p.18).

Dessa forma, a despeito de preconceitos a essa tradição nascidos da antiga elite confuciana chinesa ou nos missionários cristãos (Oldstone-Moore, 2010, p.12; Poceski, 2013, p.78) ou da relutância acadêmica em vê-lo como religião (Brooks, 1997, p.XI), o Daoismo é uma tradição religiosa distinta e com um corpo próprio. Sendo um *caminho de vida* (Robinet, 1997, p.20), o Daoismo também apresenta ensinamentos de alcance universal (Murray, 2010, p.7). Ainda que tenha fronteiras porosas e tenha feito inúmeros empréstimos de outras tradições (Poceski, 2013, p.79), sua identidade não foi esquecida, e até mesmo esteve mais aberta a diálogos em sua história (Robinet, 1997, p.261).

Um último esclarecimento deve ser feito. Optamos por utilizar a transliteração do termo chinês 道教 *dao jiao* como *Daoismo*, ao invés da tendência brasileira por *Taoismo*, por dois motivos. Primeiramente para estar mais próximo do sistema de transliteração *hanyu pinyin*, mais usado e oficial da China continental. O segundo motivo é para nos alinharmos aos muitos trabalhos e publicações internacionais recentes, como por exemplo, a revista acadêmica *Journal of Daoist Studies* que é referência internacional no assunto.

Uma perspectiva sobre a entrada do Daoismo no Brasil

Acreditamos que a teoria da transplantação religiosa do cientista da religião Michael Pye (1969) nos ajuda a compreender a dinâmica social da chegada do Daoismo no Brasil e suas transformações. Em sua teoria, Pye (1969) propõe que a transplantação religiosa se dá em três movimentos: 1) contatos (culturais) indiretos ou diretos; 2) ambiguidade (de significações) dos elementos da religião; e 3) restituição/resgate de certos aspectos considerados mal interpretados, normalmente realizados por uma “ortodoxia”, ainda que estes resgates tenham conotações inovadoras ou a-históricas.

Dessa forma, há movimentos dialéticos entre ambiguidade dos elementos após o contato cultural e um momento de ortodoxia denominado restituição (*Recouplement*). Estes movimentos também podem ser realimentados por novos contatos. Acreditamos que esses movimentos revelam a construção do ideal de grupo e de praticante, bem como, podem servir de modelo heurístico para a leitura da transplantação do Daoismo ao Brasil.

Segundo o antropólogo José Bizerril (2007, p.38), pioneiro no estudo empírico do Daoismo no Brasil, podemos falar de certo interesse em tradições entendidas difusamente como “orientais” no Brasil há mais de um século. Isso, sobretudo por influências de círculos esotéricos como a Teosofia, e, mais tarde, com a influência da chamada onda Nova Era. Paralelamente, e em diálogo com fontes teosóficas e Nova Era, influências literárias também divulgaram mais ou menos o Daoismo. Como exemplos citamos Guimarães Rosa (Uteza, 1994) e autores norte-americanos da contracultura traduzidos como Allan Watts.

Ainda que haja o mérito de ser uma forma inicial de divulgação indireta do Daoismo, muitas das práticas chinesas chegaram de formas descontextualizadas no Brasil, interpretadas de maneira livre e não muito criteriosa. Essa situação pode gerar significações bem diferentes do que os ensinamentos queriam mostrar inicialmente, já que “o sentido de um termo depende de sua relação com os demais termos de um sistema” (Bizerril, 2007, p.39).

Temos então dois elementos: 1) as primeiras formas de contato do Daoismo com a cultura brasileira foi indireta, sobretudo literariamente, com interpretações livres; e 2) Não estando firmemente contextualizadas com os “demais termos do sistema” (idem) – ou seja, língua, mentalidade chinesa, exegese tradicional, liturgia tradicional – houve ambiguidade. Assim, o terceiro movimento somente tem início com a chegada de mestres chineses detentores de linhagens daoistas vindos de Taiwan a partir da década de 1970.

O mestre *Liu Pai Lin* (1907-2000) chegou em 1975 no Brasil vindo de Taiwan (Bizerril, 2007, p.84). Inicialmente deu aulas de *taijiquan* e outros exercícios chineses, e posteriormente de ensinamentos das tradições *Longmen* e *Kun Lun* do Daoismo, principalmente na cidade de São Paulo. Seus ensinamentos tiveram como foco a corporalidade: meditação taoísta, exercícios corporais, alquimia interna (*neidan*). E, tal como o próprio *Pai Lin*, seu movimento é constituído por leigos, não havendo sacerdotes (Bizerril, 2011).

*Wu Jyh Cherng*³⁴⁰ (1958-2004) nasceu em Taiwan, “e em 1973 mudou-se com seus pais para o Brasil, onde foi viver no Rio de Janeiro”³⁴¹. No final dos anos 1980 tornou-se sacerdote daoista, estabelecendo pouco depois a *Sociedade Taoista do Brasil* (STB) ligada a tradição *Zheng Yi* (Ordem Ortodoxa Unitária), também chamada de Mestres Celestiais (Tianshi). Interessante notar que a STB chegou a realizar dois cursos de formação de sacerdotes daoistas para brasileiros ministrados por *Cherng*, que também escreveu vários livros em português sobre Daoismo. Atualmente tem dois templos, um no Rio de Janeiro e outro em São Paulo, ambos com atividades regulares.

Poderíamos citar também outros exemplos, como os muitos praticantes de alquimia interna (*neidan*), *qi gong*, *taiji quan* ou grupos e leitores individuais de textos daoistas. Todavia, seguimos a orientação de distinguir os adeptos daoistas de um lado, e praticantes de técnicas (consideradas) daoistas de outro lado, e até distingui-los de leitores de obras daoistas (Robinet, 1997, p.6; Murray, 2010, p.15). Outro grupo que deve ser citado é a recente Associação Taoísta do Brasil³⁴² em Goiânia-GO, formada por sacerdotes daoistas brasileiros na China continental. Mas, por serem muito recentes no Brasil, temos poucos dados disponíveis para abordar este grupo.

Voltando aos exemplos tradicionais do Daoismo no Brasil, vamos focar nossa atenção na STB, grupo que estudamos e que acreditamos apresentar mais reações do tipo que Pye (1969) categorizou de *restituição*. Como já apontado, o mestre chinês desse grupo realizou diversas obras introdutórias, comentários exegéticos e traduções em português (Costa, 2013). Esse esforço por oferecer ao público brasileiro sua versão tradicional do Daoismo, conforme a antiga linhagem dos Mestres Celestiais (Robinet, 1997, p.53), demonstra uma tentativa de *retificar* leituras brasileiras dessa religião, demarcando uma identidade daoista.

Entre simpatizantes e daoistas

³⁴⁰ Notem que tanto “Wu Jyh Cherng” quanto “Liu Pai Lin” são transcrições que utilizam o sistema Wade-Gales, até hoje muito comum em Taiwan, de onde estes mestres vieram.

³⁴¹ <http://sociedadetaoista.com.br/blog/sociedade-taoista/mestre-wu-jyh-chnrg/>.

³⁴² <http://www.filosofiataoista.no.comunidades.net/index.php>

Existe atualmente certo modismo sobre cultura chinesa e sobre o “*Dao*” (Murray e Miller, 2013, p.110). Assim, mesmo que numericamente modesto, há uma busca de muitos/as por conhecer práticas corporais daoistas, textos como o *Daodejing* (Tao te ching) ou o *Yijing* (I Ching), e ainda técnicas como astrologia chinesa e o *feng shui*. Respondendo a essa “demanda”, na primeira semana do mês de fevereiro deste ano (2014), como comemoração ao ano novo chinês, a STB de São Paulo promoveu uma semana com atividades daoistas, muitas delas gratuitas.

Em minha pesquisa de campo pude presenciar algumas dessas atividades, e, principalmente nas atividades corporais gratuitas e na palestra sobre o “ano do cavalo de madeira”, observei muitos simpatizantes ao *caminho daoista*. Com um público marcadamente brasileiro e multiétnico, através de comentários esporádicos as pessoas revelavam seus conhecimentos, interesses e curiosidades relacionados à cultura chinesa.

Contudo, não se faz uma tradição somente com simpatizantes e buscadores. Segundo o cientista da religião Mario Poceski (2013, p.79), no centro do Daoismo “encontramos linhagens de transmissão e de ordenação sacerdotal”, ordens monásticas e seu cânone, e “nas margens encontramos formas difusas de culto popular e práticas psicossomáticas”. Somado a isso, sabemos que as iniciações daoistas – primeiro estágio para qualquer outro aprofundamento hierárquico – *não* são direcionados às massas (Robinet, 1997, p.20), sendo realizado de forma mais particular (ainda que num ritual público).

Não obstante o fato de ser uma religião minoritária, estrangeira e recém-chegada no Brasil, esse modo sutil ou discreto de aproximar adeptos reforça a situação de minoria em um mercado religioso plural. Entretanto, como notado por Murray (2010, p.2 e 3), o estabelecimento de linhagens daoistas e a prática de suas liturgias não são algo comum fora da Ásia. Dessa forma, o Daoismo da STB se acomoda entre uma escolha pessoal (diante da pluralidade) e busca por autenticidade da tradição (Murray, 2010, p.6).

Sob essa dinâmica, há um número pequeno, mas bem estabelecido de iniciados e sacerdotes daoistas na STB, alguns deles iniciados pelo próprio Wu Jyh Cherng antes do seu falecimento em 2004. Estes iniciados têm práticas específicas que são realizadas “fechadas” e em grupo, bem como, os mais antigos chegam a ministrar atividades variadas nessa instituição, como consultas de medicina tradicional chinesa, *Yi jing* ou práticas regulares de artes marciais. Certamente, existem também frequentadores que, mesmo não sendo iniciados (e por isso, tem certas restrições) exibem uma aproximação mais profunda do que a de um simples visitante, mas são menos visíveis.

Daoismo no mercado religioso brasileiro: apontamentos

Sabendo do atual alargamento da diversidade religiosa no Brasil, e tendo em mente as informações explicitadas anteriormente, vamos agora realizar alguns apontamentos sobre a situação do Daoismo no mercado religioso brasileiro.

No que concerne ao processo de burocratização, observamos uma clara estrutura administrativa na STB tanto do Rio de Janeiro como de São Paulo, com poucas diferenças. Em ambas as sedes, observamos que lá trabalham secretárias leigas e não iniciadas, há email, listas virtuais e site com atualizações frequentes, cronograma de atividades bem definido, incluindo horários para consultas divinatórias no *Yi jing* e aulas de artes marciais daoistas com preços bem definidos. Mas somente em São Paulo, até onde sabemos, há uma pequena loja – dentro da secretaria/recepção – com algumas opções de produtos relacionados ao Daoismo (blusas, livros, talismãs, incensos, etc).

Sobre um possível “ecumenismo” não foi observado nada em especial, e nem mesmo foi comentado pelo cientista da religião Daniel Murray (2010), que pesquisou

este grupo. Apesar disso também não encontramos nenhum sinal de intolerância religiosa. Diálogos com outras religiões, sobretudo o budismo, são citados esporadicamente nos encontros meditativos abertos nas segundas. Historicamente muito tem a se falar sobre o tema, mas não é nosso foco aqui.

Uma possível “diferenciação marginal” é observada sobre os encontros das segundas citado acima. Sendo um encontro mais aberto a todos (não iniciados), o tema *meditação* parece ter sido sabiamente escolhido, especialmente estando no bairro Liberdade. Esse bairro é conhecido pela caracterização de “turismo oriental” em São Paulo (Shoji e Usarski, 2009), o que pode remeter a um imaginário de práticas meditativas como do Zen Budismo. Nesse caso, ao invés de tentar se diferenciar, a STB de São Paulo busca chamar a atenção de um público difuso com um “produto” “conhecido na praça”: a meditação.

Ao nível do “consumidor” religioso, Murray (2010, p.28) observou três interesses principais que fazem alguém se aproximar do daoísmo da STB: 1) práticas corporais (como o *taijiquan*); 2) através de estudos de textos (como o *Daodejing*); e 3) Pessoas que estão em busca de uma tradição religiosa adequada a elas. Neste aspecto a STB apresenta um futuro promissor, já que a demanda do público está bem ajustado por as atividades oferecidas nessa instituição.

Vemos, então, um caso bem sucedido de especialização: todas essas três demandas podem ser encontradas na STB. Isso, apesar do número inexpressivo de daoístas no censo do IBGE³⁴³, que, julgando pelo *modus operandi* da inserção formal no Daoísmo da STB, não deve crescer estatisticamente. Finalizamos este curto ensaio esperando ter contribuído para o leitor ou leitora interessada na pesquisa sobre Daoísmo no Brasil, e sobre estudos de economia da religião.

REFERÊNCIAS

BEGER, Peter. **O Dossel Sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião**. Tradução José Carlos Barcellos. São Paulo: Paulos, 1985.

BIZERRIL, José. **Retorno à raiz: tradição e experiência de uma linhagem taoista no Brasil**. São Paulo: Attar, 2007.

BIZERRIL, José. **Estéticas da existência em fluxo: corporeidade taoista e mundo contemporâneo**. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, ano 12, n. 13, 2011. (p.77-101). Disponível em <http://seer.ufrgs.br/CienciasSociaiseReligiao/article/view/13449>. Acessado em 05/12/2013.

BROOKS, Phyllis. Translator’s Foreword. In: ROBINET, Isabelle. **Taoism: growth of a religion**. Translated by Phyllis Brooks. Stanford: Stanford University Press, 1997. (p.IX-XVII)

COSTA, Matheus Oliva da. **Divulgação do taoísmo no Brasil: apontamentos a partir da tradução do daodejing por Wu Jyh Cherng**. In: Anais do Simpósio Regional Sudeste / Simpósio Internacional da ABHR: São Paulo, 2013. p.2049-2059. Disponível em: <http://www.sudesteabhr.net.br/anais/>. Acessado em 05/02/2014.

³⁴³ftp://ftp.ibge.gov.br/Censos/Censo_Demografico_2010/Caracteristicas_Gerais_Religiao_Deficiencia/caracteristicas_religiao_deficiencia.pdf

GUERRA, Lemuel Dourado. **Mercado Religioso no Brasil: competição, demanda e a dinâmica da esfera da religião**. João Pessoa: Idéia, 2003.

LU, Yunfeng; JOHNSON, Byron; and STARK, Rodney. **Deregulation and the Religious Market in Taiwan: A Research Note**. The Sociological Quarterly, nº 49, 2008. (p.139–153)

MARIANO, Ricardo. Sociologia da religião e seu foco na secularização. Em **Compêndio de Ciência da Religião**. PASSOS, João Décio e USARSKI, Frank (orgs.). São Paulo: Paulus, 2013. (p.231-242)

MURRAY, Daniel. **Daoism in Brazil: The globalization of the Orthodox Unity (Zhengyi) tradition**. An essay submitted to the Department of Religious Studies in conformity with the requirements for the degree of Master of Arts. Queen's University: Kingston, Ontario, Canada, 2010.

MURRAY, Daniel e MILLER, James. **The Daoist Society of Brazil and the Globalization of Orthodox Unity Daoism**. Journal of Daoist Studies, vol.6. 2013. (p.93-114)

OLDSTONE-MOORE, Jennifer. **Conhecendo o taoismo: origem, crenças, práticas, textos sagrados, lugares sagrados**. Trad. Daniela Barbosa Henriques. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.

POCESKI, Mario. **Introdução às religiões chinesas**. Tradução Márcia Epstein. São Paulo: Editora Unesp, 2013.

PYE, E. Michael. **The Transplantation of Religions**. Numen, Vol. 16, Fasc. 3 (Dec), 1969. (p. 234-239)

ROBINET, Isabelle. **Taoism: growth of a religion**. Translated by Phyllis Brooks. Stanford: Stanford University Press, 1997.

SHOJI, Rafael e USARSKI, Frank. Religião e festividades japonesas na Liberdade: espaços híbridos e memória coletiva. Em: ALMEIDA, Ronaldo, MAFRA, Clara (org.). **Religiões e cidades: Rio de Janeiro e São Paulo**. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2009.

UTEZA, Francis. **João Guimarães Rosa: Metafísica no Grande Sertão**. Tradução José Carlos Garbuglio. São Paulo: EDUSP, 1994.

AMBIENTES MIDIÁTICOS E ESPAÇO SAGRADO: O SURGIMENTO DE UMA IGREJA ONLINE

Sidnei Budke (sidneibudke@gmail.com)

Resumo

Esta comunicação reflete a seguinte interrogativa teológica: como a cibercultura e os processos midiáticos alteram significativamente os sistemas de crenças, em particular, a religião cristã? Entende-se por processos midiáticos a difusão de ambientes tecnológicos de comunicação em diferentes esferas sociais e culturais. A partir desta compreensão, a midiatização também está associada com a religiosidade humana no advento da cibercultura e, precisamente, na proliferação de ambientes online como espaços sagrados. As formas apresentadas pela mídia na cultura contemporânea direcionam e elucidam inúmeras representações religiosas. A religiosidade humana ocupa espaços seculares em temáticas espirituais, como filmes, programas de entretenimento, documentários, blogs, mídias sócias, entre outros. A religião midiática não segue um discurso institucional, mas é construída a partir das experiências humanas com o sagrado. Algumas denominações cristãs resistem à midiatização religiosa, entretanto, um número expressivo já apresenta indícios de uma ressacralização em seu discurso teológico, rituais e espaços litúrgicos. A ressacralização ocorre a partir das interferências midiáticas no âmbito religioso, ou seja, a religião é moldada pela lógica da mídia. Na sociedade ocidental, por exemplo, um número considerável de denominações cristãs aproxima os espaços sagrados, os templos religiosos, as tendências da cibercultura. Algumas denominações cristãs constroem espaços sagrados em moldes arquitetônicos semelhantes aos cybercafés, danceterias e cinemas. Deste cenário brota uma Igreja online, líquida e mutante. Uma Igreja que segue seu propósito de anunciar à boa notícia do Evangelho. A internet, por sua vez, torna-se o ambiente mais utilizado pelo cristianismo contemporâneo no intuito de acompanhar pastoralmente seus seguidores e *concorrer* no mercado religioso. A Teologia busca oferecer subsídios teóricos para explorar uma Igreja diferente, um corpo cibernético e uma comunhão online nos rastros digitais do sagrado. A Teologia resgata um aspecto essencial nas discussões que envolvem a midiatização religiosa: o mundo virtual não se difere do mundo criado e confiado por Deus à humanidade. Enquanto ciência não pretende separar virtual e real, mas distingui-los. Logo, as denominações religiosas necessitam questionar-se pelo seu chamado vocacional e missionário diante das novas tecnologias e ambiências da fé.

O SURGIMENTO DE UMA IGREJA ONLINE

A Igreja cristã aspira transmitir o evangelho de Jesus Cristo no ambiente online? Este estudo reflete alguns referenciais teóricos a cerca do surgimento de uma Igreja online e do envolvimento teológico das comunidades cristãs engajadas nos processos de midiatização da religiosidade humana. As denominações cristãs no mundo inteiro tornam público milhares de perfis na rede digital e trazem consigo toda trajetória histórica e construção teológica: católicos permitem uma rede de oração, romarias e velas virtuais; pentecostais reúnem milhares de pessoas em suas pregações online; neopentecostais criam sites de orientação espiritual e acompanhamento virtual; protestantes históricos ampliam sua participação pastoral em mídias sociais. Observa-se

os termos, virtual, mídias sociais, rede digital, entre outros, popularmente conhecidos e difundidos entre os fiéis, líderes e comunidades religiosas.³⁴⁴

Na condição de um ministro religioso que visita diversos contextos comunitários, percebe-se o latente interesse das pessoas em questões que avaliam os efeitos da cibercultura no universo religioso: quem são os religiosos no ambiente online? Por que a Igreja cristã necessita integrar um ambiente online? Como compreender os processos midiáticos entre os fiéis e a Igreja cristã? A globalização econômica e tecnológica trouxe novas ambiências midiáticas e pastorais às denominações cristãs e, nesse sentido, é preciso buscar *novos jeitos* de ser Igreja no século XXI.³⁴⁵

A inserção da religião cristã em ambientes online contribui para diferentes leituras, reflexões teológicas e, essencialmente, para o aprimoramento da *ciberteologia*. As evoluções permanentes dos conceitos comunicacionais abordadas por referenciais teóricos como Marshall McLuhan, Pierre Lévy, Pierre Musso difundem-se nas sociedades modernas e contribuem para repensar as formas comunicacionais existentes no advento das tecnologias de rede. A Igreja Cristã, no intuito de proclamar o evangelho em tempos de digitalização da informação e de inovadoras transformações comunicacionais, busca uma compreensão teológica da sua inserção pastoral no emergente cenário midiático e, conseqüentemente, no prolífero mercado religioso.³⁴⁶

No passado as pessoas para conhecer a doutrina cristã costumavam participar de uma Igreja, de concentrações evangelísticas, de grupos de estudos bíblicos. Atualmente, as ferramentas de pesquisa online como Google indicam milhares de páginas religiosas informando a doutrina cristã, os ensinamentos de Cristo, as experiências na fé. A rede digital permite espaços de convivência online com uma função similar aos templos religiosos. Em uma sociedade com altos índices de midiatização, as instituições cristãs viabilizam espaços online de socialização do conteúdo religioso, o sagrado, um Deus, um santo, uma oração, um atendimento pastoral e outros *serviços religiosos* em ondas cibernéticas.³⁴⁷

A Teologia quer investigar os fenômenos impulsionadores deste deslocamento da Igreja de Jesus atribuída a Pedro na frase “tu és Pedro e sobre esta rocha edificarei a minha Igreja” (Mt 16.18) à Igreja contemporânea, de religiosidade midiática e suas comunidades online. A Igreja contemporânea não está somente firmada na *rocha*, mas percorre um espaço líquido, ondas cibernéticas, computadores e dispositivos conectados em uma rede mundial que dispõe milhões de dispositivos interligados num ambiente e protocolo de comunicação. A *Igreja da Rocha* se transforma em sinais, dispositivos, aplicativos online e percorre novos espaços de convivência com o sagrado, com Deus, com a humanidade.³⁴⁸

Na criação de uma Lan House como espaço de convivência social nas dependências de uma comunidade batista na cidade do Rio de Janeiro, o pastor local expressa: “a Lan House é o local em que muitos jovens se encontram para fazer amigos e este propósito também será a missão de nossa comunidade”. Percebe-se, uma nítida integração de uma comunidade cristã aos processos comunicacionais trazidos pela cibercultura. Há denominações cristãs que investem tempo e esforços em treinamentos

³⁴⁴ SPADARO, Antonio. *Web 2.0 - Redes Sociais*. São Paulo: Paulinas, 2013. p. 9-16

³⁴⁵ FRAGOSO, Suely. *A Internet na América Latina*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2013. p. 59-61.

³⁴⁶ POSTMAN, Niel. *Tecnopólio – A rendição da cultura à tecnologia*. São Paulo, Nobel, 1994.p. 28-34.

³⁴⁷ LOPES, Luis Carlos. *Crenças e Tecnologias: ensaios de comunicação, cibercultura e argumentação*. São Carlos: UFSCar, 2007. p.61-63

³⁴⁸ 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. 34-36.

para utilizar as tecnologias na ação de evangelizar: *conectados para salvar* é o nome atribuído a *tecmissão* (tecnologia de missão) da Igreja Adventista do Sétimo dia. Os fenômenos decorrentes deste envolvimento religioso e cibernético são tópicos urgentes para estudos teológicos e interdisciplinares em uma era de *encantamento* pelo universo tecnológico.³⁴⁹

1.1 A religiosidade cristã encontrando os ambientes tecnológicos e midiáticos

As denominações cristãs entrelaçam suas ações pastorais às evoluções tecnológicas e comunicacionais nos processos de mediação religiosa desde a década de 70 - os primeiros programas religiosos em emissoras de rádio e de televisão. O envolvimento da religião com as tecnologias não é fator propriamente atual como alguns referências teóricas apontam. O crescimento da religiosidade cristã na rede digital deve-se ao fato que a religião participa historicamente de outros ambientes midiáticos numa convergência tecnológica de valores e crenças. A internet é a mais recente ferramenta tecnológica utilizada pelas religiões e pode-se dizer a mais complexa de todas as demais. Os interesses das denominações cristãs pelos ambientes online persistem do *marco inicial* que estimulou a viabilidade dos programas religiosos na TV aberta e no rádio.³⁵⁰

No advento da cibercultura e na mediação da religiosidade cristã, a Igreja e suas comunidades de fé são lançadas para novos patamares de existência. Os ambientes online da Igreja alcançam pastoralmente regiões geográficas com uma presença insignificante de cristãos. O aumento da presença comunicacional do cristianismo em diversos contextos do planeta não se deve unicamente ao empenho evangelizador das denominações cristãs, mas a inserção online de milhões de seguidores cristãos na dinâmica do ciberespaço.³⁵¹

A internet congrega milhões de páginas religiosas numa interação simultânea entre usuários por identidade, gênero, raça, cor e crença. Os ambientes online são habitados pela religião cristã num compromisso social e ético com os avanços da modernidade. Os seguidores do sagrado nas ondas cibernéticas encontram uma rede de proporções inimagináveis, um território sacro diferente do templo físico, uma comunicação que permite vivências múltiplas, espiritualidades específicas, cada usuário interage conforme suas escolhas, uma liberdade maior de publicar o que sente e percebe da fé cristã. A internet por não possuir uma agenda especificada como os meios de comunicação de massa (rádio e televisão) é um espaço democrático. Os usuários não dependem da autoridade ou permissão de outros para inserir, publicar e compartilhar uma informação ou experiência religiosa. Embora haja tentativas de controlar o espaço virtual por setores de segurança governamental de vários países, ainda assim, o ciberespaço em sua estrutura funcional e tecnológica permite uma liberdade de expressão indiscutível.³⁵²

No cristianismo existem diferenciações tanto teológicas como interpretativas ao uso do ciberespaço e seus ambientes online: (1) a rejeição destes processos midiáticos por impedir um controle das denominações religiosas sobre as postagens dos membros e

³⁴⁹ Disponível em: <http://www.ucb.org.br/portal/?p=8819>. Acesso em: 06 Dez. 2013.

³⁵⁰ BUDKE, Sidnei. *Mídia e Religião: Das peregrinações ao universo das telecomunicações*. In: GOMES, Gilberto (org). *Mídia e Religiões: a comunicação e a fé em sociedades em mediação*. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2013. Parte 3.

³⁵¹ FAUSTO NETO, Antônio. *Processos midiáticos e construção das novas religiosidades: dimensões discursivas*. São Paulo: Galáxia, n. 3, 2002. p. 151-164.

³⁵² ZLATAN, Krajina. *Negotiating the Mediated City: Everyday encounters with public screens*. London: Routledge, 2012. p. 15-28.

usuários das tecnologias; (2) um desafio a convivência entre pessoas em espaços físicos como templos e centros comunitários; (3) aclamação da internet como espaço de vida, criação de comunidades virtuais e ampliação dos modelos pastorais; (4) maior proximidade da religiosidade cristã com milhões de internautas e com os mecanismos tecnológicos decorrentes da globalização.³⁵³

As diferentes interpretações teológicas quanto ao uso do ciberespaço pelo cristianismo possuem reflexões pertinentes para um momento em que a humanidade passa por mudanças precisas em seu comportamento cultural, social e religioso. Uma das contribuições da Teologia não é marginalizar a internet, mas posicionar-se naquilo que compete a sua especificidade. A Teologia é chamada a contribuir nos processos de mediação da religiosidade cristã e aprofundar teologicamente o *Deus desconhecido da internet* como cita O'Leary. Deste cenário, os temas como *corpo e comunhão* em uma era digital devem ser tratados com maior apressamento pelos centros de formação teológica e pelas instituições religiosas. O tópico mais urgente, entretanto, é pontuar teologicamente que o mundo virtual não é um mundo diferente do qual criado por Deus. Na atualidade, a maior dificuldade na reflexão teológica é observar uma separação total do mundo virtual ao mundo real.³⁵⁴

Um número crescente de teólogos evidencia as múltiplas formas e experiências com o sagrado pelas dimensões da fé cristã na rede digital e pela Igreja inserida numa rede cibernética de comunicação planetária. A Teologia reconhece o mundo virtual como espaço da criação de Deus e da diversidade humana do planeta. Um espaço criado para satisfazer as aspirações humanas em torno da comunicação.³⁵⁵

A reflexão é importantíssima porque resulta fácil constatar como a internet cada vez mais contribui para construir a identidade religiosa das pessoas. E se isto é verdadeiro em geral, será cada vez mais para os chamados nativos digitais. A reflexão ciberteológica é sempre um conhecimento reflexo a partir da experiência da fé... a ciberteologia não é, pois, uma reflexão sociológica sobre a religiosidade na internet, mas resultado da fé que liberta de si mesma um impulso cognitivo num tempo que a lógica da rede assinala o modo de pensar, conhecer, comunicar, viver.³⁵⁶

A Teologia cristã ensina que a boa notícia do Evangelho é assimilada pela palavra: “a fé vem por se ouvir a mensagem, e a mensagem é ouvida mediante a palavra de Cristo” (Rm. 10.17). A Igreja online persiste na missão de proclamar a palavra de Deus em caminhos, muitas vezes, desconhecidos. O evangelho é vivenciado no mundo real como no mundo virtual. No advento da cibercultura, o caráter missionário da Igreja, tornou-se ainda mais difundido pelas tecnologias de rede. A tarefa de uma Igreja online persiste em compreender-se pastoralmente a partir destes fenômenos midiáticos.³⁵⁷

³⁵³ O'LEARY, Stephen D. *Cyberspace as Sacred Space: Communicating Religion on Computer Networks*. Journal of the American Academy of Religion, Nº 64, 1996. p. 781-808

³⁵⁴ O'LEARY, Stephen D. p. 781-808

³⁵⁵ SPADARO, Antonio. *Ciberteologia: pensar o cristianismo nos tempos da rede*. São Paulo: Paulinas, 2012. p. 40-43.

³⁵⁶ SPADARO, p. 41

³⁵⁷ MICZEK, N. Online rituals in virtual words. Christian online service between dynamics and stability. Heilberg: Journal of Religion on the internet, nº3, 2008. p. 156-160.

A ciberteologia defende uma *Teologia contextual* que compreenda a dinâmica religiosa do ciberespaço: porque as denominações cristãs investem em tecnologias de rede? Dispositivos de som como os alto-falantes não seriam meios adequados para cumprir seu papel comunicacional e evangelizador? A ciberteologia descobre que os ambientes online abrem um campo ainda mais diversificado através da inserção das imagens sagradas. Nos processos de midiática religiosa uma *plataforma* comunicacional inovadora decorre da utilização dos recursos de imagens.³⁵⁸

As imagens de uma Igreja, de uma roda de oração, de um louvor reúnem milhares de pessoas em comunidades online. É freqüente visualizar nas mídias sociais diversas imagens religiosas como do Papa Francisco acenando para uma multidão de fiéis ou de uma marcha evangélica lotando as ruas de uma cidade. As imagens permitem a experiência real com um determinado acontecimento ou situação, principalmente, na utilização dos recursos de imagens em tempo real. Nesse sentido, torna-se possível participar da posse do Papa Francisco na Basílica de São Pedro sem viajar à Itália ou integrar uma marcha gospel de uma confortável sala de estar dispondo de acesso à rede digital.



359

Milhões de pessoas buscam nos ambientes online espaços de convivência religiosa. A internet não se resume unicamente aos computadores sofisticados e as tecnologias comunicacionais, ela surge como um meio integrador dos diversos interesses humanos. A partir dos processos midiáticos, identificam-se várias características da vida religiosa no século XXI. Qual a possibilidade do cristianismo aprender *novas maneiras* de ser Igreja e utilizar as evoluções tecnológicas? Existe uma comunhão virtual e religiosa emergindo deste cenário cibernético e qual seu propósito?

Schnell, descreve: “há quem pense na internet apenas como um meio de publicar textos, imagens e não entendem a natureza desse ambiente baseado numa rede de relações humanas.” E o mais problemático, um número expressivo das lideranças na Igreja cristã resume a internet a uma mera tecnologia.³⁶⁰ A internet é uma ferramenta que ultrapassa definições simplistas, é um meio que permite criar comunidades online com o propósito de partilhar experiências reais. Esta é a natureza e diferencial trazidos pelos ambientes online e que necessitam maior observação.

Nos ambientes online uma denominação religiosa pode fazer uso de ações pastorais equivalentes as realizadas em seus templos religiosos, como as práticas de

³⁵⁸ KLEIN, Alberto. *Imagens de culto e Imagens da mídia: interferências midiáticas no cenário religioso*. Editora Sulina: 2006. p.77-85.

³⁵⁹ Imagens da marcha para Jesus e do Papa Francisco. Disponível em: <http://www.gazetadopovo.com.br/mundo/sucessao-do-papa/conteudo.phtml?id=1353353> / <http://www.tvprefeito.com/2012/index.php/noticias-24hs/832.html>. Acesso em: 06 Dez. 2013.

³⁶⁰ SCHNELL, Mathias. *Being a Church on the Internet - Just publishing texts or being a "real" virtual community?* Disponível em: Budapest <http://www.ecic.org/>. Acesso em: 16 Dez. 2013.

aconselhamento pastoral. Em cidades com um trânsito intenso, rotinas exaustivas, longas jornadas de trabalho, as pessoas procuram caminhos alternativos para vivenciar uma religiosidade. A rede digital não possibilita apenas uma troca de informações, mas uma troca de experiências. Os fiéis podem refletir assuntos relacionados à fé e manifestar suas dúvidas existenciais em diversos fóruns online. As comunidades tornam público seus eventos, reuniões e projetos comunitários. Acontecimentos religiosos e comunitários são amplamente divulgados na rede digital. Enfim, situações e acontecimentos que seriam desconhecidos para um número expressivo de pessoas sem o suporte tecnológico.³⁶¹

Do ponto de vista teológico é necessário entender o subterrâneo das relações religiosas envolvidas em uma rede que concentra milhões de pessoas em todos continentes da terra. Schnell propõe uma compreensão mais profunda da linguagem religiosa e dos conceitos teológicos que envolvem a Igreja cristã nos ambientes online: (1) Como falar de encarnação sem um corpo? (2) O que significa tocar as mãos e partilhar os alimentos? (3) Como cantar uma canção ou hinos de louvor comunitariamente? (4) como realizar uma liturgia online, uma santa-ceia virtual, partilhar o pão e o vinho na instituição do sacramento?³⁶²

Para Schnell, uma Igreja online em muitos aspectos teológicos é um ambiente sagrado que não estimula os seguidores a sair de uma suposta *zona de conforto*. As observações por ele realizadas apontam que não ocorre a permanência de um percentual considerável de usuários, pois a tecla desconectar é pressionada sob pressão de diversas circunstâncias, por exemplo: conflitos, descontentamentos, perda de afinidades e identidade grupal. Na falta de interesses reais, os seguidores online, optam pelas teclas desconectar, bloquear e excluir. O trânsito religioso, neste aspecto, é ainda mais comum no ciberespaço e permite as *conversões religiosas online*. Usuários descontentes migram para novos ambientes de fé ou vinculam-se, simultaneamente, em diferentes experiências religiosas.³⁶³

Os questionamentos não param aí. Ross enfatiza que algo diferente ocorra quando as pessoas se envolvem comunitariamente em atividades religiosas (em um espaço físico), caminham juntas e partilham intenções similares. O departamento de psicologia da Universidade de Cambridge divulgou um estudo atestando que indivíduos ao empenhar-se em atividades comunitárias com outras pessoas produzem projetos mais indissolúveis e compromissos mais duradouros. A Igreja cristã, portanto, também precisa distinguir o público dos ambientes online aos participantes assíduos dos seus templos. O objetivo da Teologia cristã diante dos processos de mediação religiosa é zelar pelos propósitos do Evangelho e não optar por único modelo de ação pastoral, mas convocar a uma responsabilidade conjunta onde virtual e real se complementam.³⁶⁴

O chamado vocacional da Igreja cristã é semear a boa notícia do Evangelho por todos os povos da terra: “ide fazei discípulos de todas as nações” (Mt. 28.18). A Igreja online é o meio mais inovador para cumprir o chamado vocacional da Igreja em tempos de alta tecnologia. Uma Igreja constituída sob a rocha e que se articula diante de novos contextos culturais, identidades e valores. A Igreja online se torna uma extensão pastoral dos templos e comunidades cristãs em seu atributo missionário. Ela testemunha a graça e o amor de Deus em ambiências orientadas pela comunhão de pessoas e que buscam através da fé cristã explorar os sentidos da vida.

³⁶¹ SCHNELL, Mathias. Disponível em: Budapest <http://www.ecic.org/>. Acesso em: 16 Dez. 2013.

³⁶² SCHNELL, Mathias.

³⁶³ SCHNELL, Mathias.

³⁶⁴ SVILICIC, N. *Cyber anthropology or anthropoblogy in cyberspace*. Zagreb: institute for Anthropological Research, 2012. p. 14-17.

Carsten Jensen Riis propõe um exame teórico da internet como uma metáfora da vida moderna na era digital. Uma plataforma habitada por peregrinos virtuais através dos sítios, blogs e mídias sociais. Usuários mais inseridos, muitas vezes, nos ambientes online que propriamente em suas comunidades de fé. Um grupo crescente de pessoas que ao amanhecer do dia conecta seus smartphones ou notebooks ao mundo virtual.³⁶⁵

Riis afirma que o cristianismo não ocupa a mesma relevância social que desfrutou em outras épocas e questiona: como ser uma Igreja cristã em uma cultura não cristã? A midiaticização da religiosidade cristã, deve-se a outras evidências, a Igreja cristã deseja recuperar seu espaço e aceitação em ambientes em que ela não é mais o centro da vida social e cultural. A midiaticização religiosa embora não seja um fenômeno institucionalizado impulsiona, gradualmente, inúmeras denominações cristãs a investir seus recursos econômicos na expansão de ambientes online no intuito de fortalecer sua relevância e autoridade em sociedades contemporâneas.³⁶⁶

1.2 Processos midiáticos: as tecnologias encontrando e ressacralizando o cristianismo do século XXI

O cristianismo adquire uma *nova roupagem* para interagir com as culturas contemporâneas do planeta. Essa tentativa não se resume em socializar ambientes online no intuito de proclamar o evangelho ou explicar crenças particulares aos cidadãos do ciberespaço. Há um deslocamento das culturas contemporâneas e midiáticas ao encontro da *Igreja da rocha*. Os templos religiosos adquirem um vasto arsenal tecnológico, alteram características litúrgicas e arquitetônicas dos espaços sagrados. Especialmente, em contextos que reúnem um público sintonizado as tendências da cibercultura.³⁶⁷

O templo luterano da Junge Kirche na cidade Nurnberg, Alemanha, é um exemplo da fusão entre religião e tecnologia. A intenção pastoral desta comunidade cristã é comunicar-se com uma geração de jovens midiaticizados, afastados das Igrejas tradicionais e que se consideram religiosos. Observa-se um vasto arsenal tecnológico e um ambiente litúrgico ressacralizado pelas novas tecnologias. O local registra um crescimento expressivo de pessoas participando das atividades religiosas, uma realidade diferente da maior parte dos templos cristãos na Europa. O público descreve o espaço litúrgico como promissor por interpretar e reconhecer os códigos culturais contemporâneos, ou seja, de uma sociedade tecnológica e midiática.³⁶⁸

³⁶⁵ RIIS, Carsten Jensen. *Being a Digital Church in the 21st Century*. Disponível em: <http://www.ecic.org/> Acesso em: 06 Dez. 2013.

³⁶⁶ RIIS, Carsten Jensen. *Being a Digital Church in the 21st Century*. Disponível em: <http://www.ecic.org/> Acesso em: 06 Dez. 2013.

³⁶⁷ STOLOW, Jeremy. Noble. *Deus in Machina: Religion, Technology, and the Things in Between*. New York: Fordham University Press, 2012. p. 30-47

³⁶⁸ Visita ao templo da Junge Kirche na cidade Nurnberg, Alemanha. O parágrafo é baseado nas conversas com lideranças religiosas e teólogos da Igreja Luterana da Baviera



369

No centro uma cruz iluminada e um show de luzes. Ao invés de bancos de madeira, dispõe de poltronas e sofás comunitários. Um templo luterano ressacralizado pelas tendências da cibercultura.



370

Jovens midiáticos buscam integrar ao espaço sagrado características arquitetônicas diferenciadas da maioria dos templos religiosos da Alemanha. O ambiente litúrgico reúne em muitos aspectos características de um pub, cybercafé ou cinema.

No Brasil o movimento neopentecostal desde os primórdios de sua trajetória, década de 70 e 80, aposta na idéia de trazer a tecnologia para o espaço sagrado. É frequente no neopentecostalismo brasileiro presenciar reuniões, cultos e rituais através de um vasto suporte tecnológico e midiático.³⁷¹ Há Igrejas que buscam uma ressacralização dos ambientes litúrgicos no propósito de oferecer aos seus fiéis o que denominam de *balada gospel* (Igreja, Mídia e Entretenimento).

³⁶⁹ Imagens da Jung Kirche. Disponível em: <http://www.lux-jungekirche.de/blog/category/gottesdienste/>. Acesso em 30 de Out. 2013.

³⁷⁰ Imagens da Jung Kirche. Disponível em: <http://www.lux-jungekirche.de/blog/category/gottesdienste/>. Acesso em 30 de Out. 2013.

³⁷¹ BUDKE, Sidnei. parte 3.



Há segmentos do cristianismo que não possuem templos no país, mas são conhecidos entre os brasileiros por uma vasta programação religiosa distribuída em vários ambientes midiáticos. O *Ministério Joyce Meyer* está situado na cidade de Sain Louis (Estados Unidos) e disponibiliza suas mensagens em mais de 370 emissoras de rádio e 350 canais de televisão ao redor do mundo. Em seu sítio, diariamente, recebe milhares de acessos e disponibiliza artigos, vídeos, documentários e, especialmente, as pregações de Joyce Meyer. Os usuários podem enviar perguntas e desfrutar de orientação espiritual online. Em 2012, o ministério Joyce Meyer distribuiu mais de 05 milhões de fitas cassetes, DVDs e livros.³⁷³



³⁷² Disponível em: <http://guiagospel.net.br/balada-gospel/>. Acesso em: 10 Dez de 2013. Balada gospel é um movimento evangélico que percorre diversos estados do país. Em cidades como São Paulo existem locais como casas noturnas com uma programação musical destinada aos jovens e com o slogan “na batida do amor de Deus”.

³⁷³ Disponível em:

<http://www.joycemeyer.com.br/jmbrasil/engine.php?pag=br cont&br sec=1&br cat=22&br cont=4>.

Acesso em: 10 Dez. 2013.

³⁷⁴ BUDKE, Sidnei. *Mídia e Religião: Das peregrinações ao universo das telecomunicações*. In: GOMES, Gilberto (org). *Mídia e Religiões: a comunicação e a fé em sociedades em midiáticação*. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2013. p.613.

2 - CONCLUSÃO: A IGREJA & OS PROCESSOS DE MEDIATIZAÇÃO RELIGIOSA

Hajrvarad introduz uma discussão útil para avaliar o fenômeno de mediatização da religiosidade humana e desenvolve uma teoria: o conceito de mediação no qual a religião é incorporada pela lógica da mídia e a mídia incorporada pela lógica da religião. A interface entre mídia e religião ocorre em três aspectos: (1) conteúdo simbólico (2) produção de sentido (3) Institucional. A mídia absorveu para si idéias oriundas do universo religioso. Os meios de comunicação como um ambiente cultural assumem funções sociais das religiões institucionalizadas oferecendo ao público orientação moral, espiritual e comunitária. As religiões institucionalizadas em muitas sociedades ocidentais perdem sua autoridade e centralidade.³⁷⁵

O professor de Religião e Filosofia, Philip Clayton da Claremont Graduate University em seu ensaio teológico *A Teologia e a Igreja após o Google*, introduz: a Igreja passa por mudanças radicais para se comunicar com a geração X, pois cresce o número de pessoas ditas espirituais, mas não religiosas. O interesse pelas religiões institucionalizadas declina enquanto o interesse pela mídia aumenta numa velocidade indescritível. Num passado não muito distante as pessoas não possuíam rádio e televisor. E o que dizer de notebooks ou smarthphones? A Igreja em muitos contextos geográficos desfrutava de prestígio social e autoridade. Ela era o único referencial de vida e um canal de comunicação. Os líderes religiosos possuíam um diploma de ensino superior, um grau elevado de estudos em relação a uma parcela significativa dos membros. As comunidades religiosas raramente questionavam o discurso dos padres e pastores, mas buscavam em suas palavras orientação para uma variedade de assuntos.³⁷⁶

Nas culturas contemporâneas a internet assumiu o posto da informação e, de certa forma, também um referencial de vida. Um nítido descolamento da autoridade religiosa para uma autoridade midiática, ou seja, uma descentralização do discurso religioso na sociedade. A Igreja cristã em muitos contextos mediatizados torna-se um prédio histórico localizado no centro de uma cidade e um cartão postal para registrar fotografias. As pessoas passam, visualizam o templo, mas ali não permanecem. Em outra perspectiva, cybercafés, cinemas e shows de música eletrônica estão entre os lugares mais frequentados. Novamente é importante perguntar-se: a religião cristã perde sua autoridade e centralidade nas sociedades contemporâneas?³⁷⁷

Hjarvard reflete os elementos banais da mídia à frente do altar das instituições religiosas. A mídia convoca os fenômenos sobrenaturais e metafísicos através de filmes de sucesso internacional e programas de entretenimento. Uma religiosidade despreendida de dogmas e construída a partir das experiências humanas com o sagrado. Os filmes de grande bilheteria como Narnia, Senhor dos Anéis, Harry Potter convocam o sobrenatural e despertam interesse em países majoritariamente cristãos. Os personagens variam desde anjos, magos, demônios, feiticeiros, espíritos que agem para o bem ou para o mal. Os seres espirituais não são mais restritos aos textos bíblicos, aos rituais de

³⁷⁵ 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.1

³⁷⁶ CLAYTON, Philip. *Theology and the Chruch after Google*. In: Princenton Theological Review. The Chruch After Google. Princenton: vol XVII, Nº 2, 2010. p. 09-10.

³⁷⁷ CLAYTON, Philip. *Theology and the Chruch after Google*. In: Princenton Theological Review. The Chruch After Google. Princenton: vol XVII, Nº 2, 2010. p. 09-10.

uma religião, a pregação de um líder religioso, mas habitam este mundo e encontram a humanidade através do roteiro midiático de inúmeros cineastas.³⁷⁸

As representações do sagrado adquirem na mídia uma riqueza de detalhes, personagens reais, narrativas e simbolismos. O sobrenatural, místico e transcendente, torna-se natural ao cotidiano das pessoas e suas necessidades espirituais. As séries como *Supernatural* (sobrenatural), *The Vampire Diaries* (Diários do Vampiro); *Once Upon a Time* (era uma vez), *Médium*, *O Poder dos Espíritos*, entre outras popularizadas no país, temporada após temporada, concentram bons índices de audiência e possuem milhões de seguidores nas mídias sociais. A página do *Supernatural* no facebook reúne aproximadamente 13 milhões de usuários.³⁷⁹

O interesse pela metafísica é inegável. A frase de Phillip Clayton *peçoas espirituais, mas não religiosas* é ainda mais compreensível na procura por este tipo de mídia, nos aspectos religiosos dos rituais, na evocação de uma força superior e na comunhão online entre usuários que curtem, compartilham e publicam milhares de imagens de um seriado de temática sobrenatural.³⁸⁰

Peterson identifica uma religiosidade submetida à lógica da mídia em elementos visuais que transformam as representações simbólicas e religiosas num contínuo processo de midiaticização. Um processo no qual a mídia interpreta e condiciona a transição cultural da experiência religiosa para os ambientes midiáticos. Um parâmetro teórico é buscar desenvolver uma antropologia da religião a partir dos processos de midiaticização da religião e de uma série de atividades que implicam num conhecimento dos agentes sobrenaturais, eventos que evocam reconhecimento e autoridade religiosa, um grau elevado de emoção, uma ação comunicacional de transformar as representações religiosas através da criatividade e imaginação humana.³⁸¹

Segundo Hjarvard, o interesse pelo sobrenatural percorre todas as ambiências de comunicação em seu país, a Dinamarca. A televisão nacional demonstra interesse em questões religiosas e permite espaços para exorcismos, espíritos, reencarnações, astrólogos e revelações espirituais. Não se trata apenas de superstições ou de uma *nova religião*, pois as religiões institucionalizadas como cristianismo, islamismo e budismo também buscam integrar estes ambientes. Embora os templos religiosos na Dinamarca estejam esvaziando-se e poucas pessoas se dizem praticantes de uma religião, um número expressivo de documentários em todas as mídias dinamarquesas convida representantes de instituições religiosas para debater assuntos como: aborto, eutanásia, vida após a morte.³⁸²

Há controvérsias no real interesse dos meios de comunicação em assuntos religiosos. O aumento da presença de temas religiosos na mídia pode ser analisado no intuito de forjar a idéia que a secularização é a marca da sociedade contemporânea. Hjarvard compreende as mídias religiosas como uma tendência de ressacralizar a sociedade moderna em que as tendências seculares são substituídas pelo ressurgimento de um *novo cristianismo* ou de *novas formas de religião*. As religiões majoritárias percebem o interesse pelo sobrenatural através de filmes, seriados, ambientes online e procuram resgatar um espaço perdido a partir dos processos midiáticos. Ao passo que as religiões integram diferentes processos midiáticos no intuito de oferecer orientação

³⁷⁸ HJARVARD, Stig. p. 2

³⁷⁹ Disponível em: <https://www.facebook.com/#!/Supernatural?rf=110041432359171>. Acesso em: 13 Dez 2013.

³⁸⁰ PETERSEN, Line Nybro. *Renegotiating religious imaginations through transformations of "banal religion" in Supernatural*. Copenhagen: University of Copenhagen, Department of Film and Media Studies, Vol. 04. p. 02.

³⁸¹ PETERSEN, Line Nybro. p. 06-12.

³⁸² HJARVARD, Stig. p.6

espiritual aos seus fiéis, elas também já não permanecem as mesmas em seu discurso institucional.³⁸³

A religião é submetida pela lógica da mídia e, gradualmente, ressacraliza elementos de sua teologia e doutrina. O ciberespaço, por exemplo, é um dos ambientes em que o discurso de uma instituição religiosa sofre interferências de todos os tipos. A mídia é um campo mutável e não pode ser *subestimada*. No advento da cibercultura, das tecnologias de rede, a mídia passa ocupar um lugar central na vida da humanidade. A Teologia, por sua vez, pode auxiliar as denominações religiosas no sentido de interpretar o cristianismo a partir dos processos de midiaticização religiosa. Na sociedade contemporânea o maior desafio da Igreja cristã é, sem dúvida, uma oportunidade de refletir o que é ser um corpo digital? O que é ser uma Igreja online?

Uma Igreja online é diferente de uma Igreja física e territorial. Essa diferença não impede que a missão cristã permaneça relevante no ato de comunicar a palavra, a salvação e o amor de Deus. Teólogos e lideranças religiosas reconhecem temer não mais *controlar* os rumos de uma Igreja cibernética. No entanto, é preciso lembrar que também a Igreja online é guiada por Deus e está sob seus cuidados. A liquidez do ciberespaço não impede os propósitos de Deus. O pensamento bíblico do evangelho de João, diz: “*o vento sopra onde quer, e ouves a sua voz; mas não sabes donde vem, nem para onde vai; assim é todo aquele que é nascido do Espírito*” (Jo 3:8). O desafio pastoral da Igreja persiste em reconhecer a ação do Espírito Santo em ambientes de convivência online, assim como reconhecer as limitações humanas no uso adequado destas tecnologias de rede.

O Papa Francisco ao visitar o Brasil não encontrou a Igreja dos movimentos populares e das comunidades de base, porém, uma instituição que recupera fôlego pelo impulso midiático do carismatismo católico. As vozes católicas resistentes ao uso das tecnologias digitais se calam em um período histórico no qual o pentecostalismo e o neopentecostalismo se tornam verdadeiros *impérios de comunicação*.³⁸⁴ A lógica da mídia altera o discurso de umas das instituições mais históricas e tradicionais do país: a Igreja Católica Apostólica Romana. Uma missa conduzida pelo Padre Marcelo de Rossi em sítios católicos (exceção ao simbolismo dos santos) não se difere em muitos aspectos teológicos de um culto online apresentado pelo missionário RR. Soares. A mídia aproxima o discurso das religiões na perspectiva de uma *religião e cultura para o entretenimento*.³⁸⁵

BIBLIOGRAFIA

BUDKE, Sidnei. Mídia e Religião: Das peregrinações ao universo das telecomunicações. In: GOMES, Gilberto (org). Mídia e Religiões: a comunicação e a fé em sociedades em midiaticização. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2013.

CAMPOS, Leonildo Silveira. *Teatro, Templo e Mercado: A Igreja Universal do Reino de Deus e as mutações no campo religioso protestante*. São Paulo: UMEP, 1999.

CLAYTON, Philip. *Theology and the Church after Google*. In: Princeton Theological Review. The Church After Google. Princeton: vol XVII, Nº 2, 2010.

³⁸³ HJARVARD, Stig. p.8

³⁸⁴ BUDKE, Sidnei. Parte 3.

³⁸⁵ TAYLOR, Barry. *Entertainment Theology: New-Edge Spirituality in a Digital Democracy*. Grand Rapids: Baker Academic, 2010. p. 1-10.

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.

FAUSTO NETO, Antônio. *Processos midiáticos e construção das novas religiosidades: dimensões discursivas*. São Paulo: Galáxia, n. 3, 2002.

FRAGOSO, Suely. *A Internet na América Latina*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2013.

GOMES, Edlaine de Campos. *A era das cetedrais: a autenticidade em exibição*. São Paulo: Garamond, 2011.

HJARVARD, Stig. *A theory of the Media as na Agent of Religious Change*. Copenhagen: Department of Media, Cognition and Communication, University of Copenhagen, 2006.

KLEIN, Alberto. *Imagens de culto e Imagens da mídia: interferências midiáticas no cenário religioso*. São Paulo: Editora Sulina: 2006.

LOPES, Luis Carlos. *Crenças e Tecnologias: ensaios de comunicação, cibercultura e argumentação*. São Carlos: UFSCar, 2007.

MARANHÃO, Eduardo Meinberg. *A grande onda vai te pegar: marketing, espetáculo e ciberespaço na Bola de Neve Church*. São Paulo: Fonte Editorial, 2013.

MICZEK, N. Online rituals in virtual words. Christian online service between dynamics and stability. Heildeberg: Journal of Religion on the internet, nº3, 2008.

NASCIMENTO, Gilberto. *Que se cuidem os infiéis*. Disponível em: <http://www.cartacapital.com.br/app/materia.jsp?a=2&a2=8&i=5250>. Acesso em: 07 Dez. 2009.

O'LEARY, Stephen D. *Cyberspace as Sacred Space: Communicating Religion on Computer Networks*. Journal of the American Academy of Religion, Nº 64, 1996.

PATCHIN, J. W. Hinduja. *Cyberbullying Prevention and Response: Expert Perspectives*. New York: Routledge, 2012.

PETERSEN, Line Nybro. *Renegotiating religious imaginations through transformations of "banal religion" in Supernatural*. Copenhagen: University of Copenhagen, Department of Film and Media Studies, Vol. 04.

POSTMAN, Niel. *Tecnopólio – A rendição da cultura à tecnologia*. São Paulo, Nobel, 1994.

RIIS, Carsten Jensen. *Being a Digital Church in the 21st Century*. Disponível em: <http://www.ecic.org/> Acesso em: 06 Dez. 2013.

RONCARI, Luiz. *No princípio era a imagem. Tempo e Presença*, nº 194, outubro/novembro de 1984. Disponível em: www.koinonia.org.br/tpdigital/uploads/TPantiga194.pdf >. Acesso em: 03 Dez. 12.

SBARDELOTTO, Moisés. *“E o Verbo se fez bit”*: Uma análise da experiência religiosa na internet. Cadernos IHU, São Leopoldo, ano 9, nº. 35, 2011. Disponível em: <http://migre.me/9bpm3>. Acesso em: 1 jul. 2013. P. 6. Disponível em: <http://oglobo.globo.com/infograficos/censo-religiao/>. Acesso em: 10 Dez. 2013.

SCHNELL, Mathias. Disponível em: Budapest <http://www.ecic.org/>. Acesso em: 16 Dez. 2013.

SILVEIRA, Leonildo Campos. Evangélicos, Pentecostais e Carismáticos na mídia radiofônica e televisiva. Disponível em: <http://www.usp.br/revistausp/61/15-leonildo.pdf>. Acesso em 11 Dez. 2013.

SPADARO, Antonio. *Ciberteologia: pensar o cristianismo nos tempos da rede*. São Paulo: Paulinas, 2012.

SPADARO, Antonio. *Web 2.0 - Redes Sociais*. São Paulo: Paulinas, 2013.

STOLOW, Jeremy. Noble. *Deus in Machina: Religion, Technology, and the Things in Between*. New York: Fordham University Press, 2012.

SVILICIC, N. *Cyber anthropology or anthropoblogy in cyberspace*. Zagreb: institute for Anthropological Research, 2012.

TAYLOR, Barry. *Entertainment Theology: New-Edge Spirituality in a Digital Democracy*. Grand Rapids: Baker Academic, 2010.

ZLATAN, Krajina. *Negotiating the Mediated City: Everyday encounters with public screens*. London: Routledge, 2012.

RELIGIÃO E MERCADO: O DISCURSO EMPRESARIAL IURDIANO COMO POSSÍVEL ELEMENTO CONSTITUTIVO DE UM NOVO ÉTHOS NO CENÁRIO RELIGIOSO BRASILEIRO

Maristela Valéria da Silva (maristelapuc@hotmail.com)

Resumo

Vivemos em um momento de novos paradigmas no campo religioso. As posições ideológicas que fundamentam o discurso religioso tradicional não se destacam mais como produtoras do *éthos* que rege a sociedade moderna, o *éthos* agora é outro. No contexto contemporâneo o *éthos* do mercado é que dita as regras. Na atual conjuntura social em que o mercado assume dimensões quase sagradas, o discurso religioso assume novas configurações e é perpassado por modalidades discursivas mercadológicas e econômicas muito mais aparentes e pragmáticas que as religiosas. “EU SOU UNIVERSAL” é o slogan da campanha publicitária da IURD “Igreja Universal do Reino de Deus”, a campanha tem por estratégia de divulgação, o depoimento de pessoas bem sucedidas econômica e profissionalmente, ostentando suas conquistas materiais e profissionais, dando a entender que estas conquistas aconteceram em decorrência de sua pertença religiosa. Pretendemos com esta comunicação, em fase inicial de pesquisa, analisar os possíveis efeitos de sentidos provocados pelo entrelaçamento das linguagens: religiosa, de mercado e de marketing, com o objetivo de analisarmos em que medida o discurso neopentecostal pode desencadear um novo *éthos* no cenário religioso brasileiro. O foco de nossa investigação é o culto “Nação dos Vencedores” da IURD, o recorte se deu, por se tratar de um culto com fortes características doutrinárias empresariais.

INTRODUÇÃO

Com o advento da globalização e das novas tecnologias de comunicação, o homem moderno passa a ter acesso a uma infinidade de informações, sejam elas sociais, políticas, econômicas, culturais etc. Meios massivos de informação muito bem aproveitados pelo mercado para oferecer seus produtos de consumo tornando a interação mercadológica mais próxima, mais fácil, mais cômoda. Hoje em dia é muito comum fazer compras sem precisar sair de casa, com apenas um “click” em seu computador, celular ou smartphone você compra o que quiser, sem contar, é claro, com as “facilidades” que seu cartão de crédito pode lhe oferecer.

Estamos vivendo em uma era em que é o mercado quem dita as regras. Comungamos com Lipovetsky (2004) quando argumenta que o mundo vive uma intensificação de três nomenclaturas que caracterizam a humanidade: o mercado, o indivíduo e a escalada técnico-ciêntífica, tripé que sustenta a “hipermodernidade”³⁸⁶.

Neste contexto social em que vivemos, e do qual se é difícil fugir, podemos perceber como o mercado assume, para muitos, características quase e até mesmo, sagradas.

É precisamente esta percepção que nos motiva a questionarmos sobre o posicionamento da IURD nesta sociedade tão mercantil. Perguntarmos-nos, até que ponto esta igreja com sua religião, influenciada pela mentalidade mercantilista, manipulam ou não a seus fieis, no comum objetivo de “conquistar adeptos/consumidores” de suas ofertas (umas espirituais, outras materiais).

³⁸⁶ O termo “hipermodernidade” é utilizado por Gilles Lipovetsky para designar uma segunda modernidade, fruto do receio de um homem angustiado frente à liberdade de escolha que a pós-modernidade lhe ofereceu. Lipovetski (2004).

Perguntamo-nos também até que ponto, as leis do marketing são implementadas nesta igreja e como afetam o objetivo da religião, e se no uso destas regras mercantilistas por parte dos líderes religiosos podem, junto com o fato de desvirtuar o sentido último e transcendente desta igreja, buscar seu próprio benefício econômico em detrimento de seus fiéis.

É justamente em virtude destes questionamentos citados que este trabalho se desenvolve, tendo como objetivo verificar essa relação tão polêmica entre religião e mercado. Por uma questão prática resolvemos analisar apenas uma igreja, a “Igreja Universal do Reino de Deus”: IURD, no qual focaremos nossas análises em um culto específico denominado “Nação dos Vencedores”, conhecida também como “Reunião da Prosperidade” realizado todas as segundas-feiras em diversos horários, nas várias igrejas espalhadas pelo Brasil.

1- A IURD E A MÍDIA

O crescimento, tanto patrimonial quanto em números de fiéis, da IURD, assumiu dimensões astronômicas nas últimas décadas, para Mariano (p.133; 134) um dos fatores que colaborou para tal expansão foi o grande investimento nos meios de comunicação de massa e da acentuada técnica de estratégia do proselitismo eletrônico.

O proselitismo em rádio e TV constitui o mais poderoso meio empregado pela Universal para atrair rapidamente grande número de indivíduos das mais diversas localidades geográficas à igreja. Por sua capacidade ímpar de introduzir a igreja, sua mensagem e seu apelo religioso nos lares, o evangelismo eletrônico apresenta a vantagem de poder alcançar aqueles que não possuem contato ou relação de confiança, amizade e parentesco com fiéis da denominação. Mariano (2004, p.130)

Sem sombra de dúvidas a IURD é a igreja das mídias. A mídia para a Igreja Universal do Reino de Deus, sempre exerceu um poder de estratégia para sua afirmação no cenário religioso. Seu crescimento está atrelado a grandes investimentos, seja pela internet, mídia escrita, radiofônica ou televisiva, o que potencializa muito o discurso iurdiano.

Além de possuir várias empresas de rádio, jornais e investimento pesado pela internet, a IURD possui a Rede Record, umas das maiores empresas televisiva do Brasil. Sem nenhum exagero pode-se dizer que a IURD é detentora de um verdadeiro império no campo das telecomunicações, em solo brasileiro, seu poder midiático é enorme, como atesta Tavolaro (2007).

Além da Record, o bispo Macedo se utiliza de outras emissoras de televisão: a Rede Família, veículo que exhibe parcialmente a programação da igreja desde 2001 para mais de cinquenta cidades no interior de São Paulo, além de outras localidades por meio de distribuidoras a cabo e antenas parabólicas; a Rede TV, também em território nacional; a TV Gazeta; Bandeirantes; CNT; e outros canais para transmissão regional. Em setembro de 2007, a Rede Mulher, transmitida via UHF para todo país, foi transformada no canal de notícias Record News. Tavolaro (2007, p.238).

Além da persuasão face a face, a viabilidade tecnológica possibilitou a esta igreja a saída dos templos via rádio, televisão, jornais, revistas e pela internet, aumentado de forma avassaladora o poder de alcançar o fiel onde quer que ele esteja. O uso das novas tecnologias como recurso para proselitismo pode ser considerada o carro chefe da Igreja Universal do Reino de Deus.

Como pudemos perceber, a partir dos dados supracitados, a IURD está muito bem amparada tecnologicamente. Cabe-nos agora explicar sobre as táticas discursivas do qual os pastores iurdianos lançam mão para chamar a atenção do público. Quais são estas estratégias discursivas? Como elas seduzem o interlocutor, no caso o fiel potencial?

2 - O DISCURSO IRDIANO E SUAS ESTRATÉGIAS DE PERSUASÃO

“EU SOU UNIVERSAL” é o slogan da campanha publicitária da IURD “Igreja Universal do Reino de Deus”, a campanha tem por estratégia de divulgação, o depoimento de pessoas bem sucedidas econômica e profissionalmente, ostentando suas conquistas materiais e profissionais, dando a entender que estas conquistas aconteceram em decorrência de sua pertença religiosa, quanto mais bens materiais o sujeito possui, maior é a presença de Deus em sua vida, ou seja, o que confirma a fé, segundo a doutrina irdiana, é o cristão ter muito dinheiro, carros caros, morar em mansões e gozar de saúde plena. O contrário revela ausência de fé, domínio do satanás na vida do sujeito.

No atual contexto socioeconômico onde o ser humano está cada vez mais imerso em um mundo dominado pelo consumismo e pelo imediatismo, alcançar o sucesso, de forma rápida, é o objeto de desejo de todo indivíduo, ainda mais quando o insucesso é atribuído a seres espirituais malignos, como preconiza a IURD.

Dona de um discurso capaz de se fazer ouvir como detentora de respostas às necessidades mais emergentes e intensas das necessidades humana, a IURD utiliza desta capacidade discursiva sedutora de seus pastores para conquistar mais e mais fieis para suas igrejas espalhadas pelo Brasil e pelo mundo.

Pudemos perceber, por diversas pesquisas, que as religiões que conseguem oferecer uma resposta de caráter imediato, individual e mágico, são as que mais se expandem na América Latina e, de forma especial, no Brasil. O seu sucesso numérico se deve, em parte, ao fato de que elas produzem e ofertam maior quantidade de serviços “mágico-religiosos” do que as religiões secularizadas. Bourdieu afirma que:

Os interesses mágicos distinguem-se dos interesses propriamente religiosos pelo seu caráter *parcial e imediato*, e cada vez mais frequentes quando se passa aos pontos mais baixos na hierarquia social, fazendo-se presente sobretudo nas classes populares [...] (1992, p. 84)

A magia tende a gerar compromissos efêmeros baseados numa relação de troca imediatista, e é justamente este “milagre” parcial e imediato que as pessoas procuram quando se encontram em situações difíceis. Pudemos constatar tal fato a partir de depoimentos de fieis que frequentam o culto “Nação dos Vencedores”. Vejamos:

ESTOU INDO NESSAS REUNIOES, COM MINHA ESPOSA.
POIS TEMOS UMA EMPRESA E NESSECITAMOS DE UM

MILAGRE. Fui na primeira reunião dia 24/09/2012... na companhia de Deus. Meu marido está bebendo muito sem controle, temos dois filhos, uma empresa e as despesas estão apertando demais, clientes andam sumidos, estou desesperada, necessitamos de um milagre³⁸⁷.

Com depoimentos como este, percebemos claramente que estas pessoas ao recorrerem a estas reuniões procuram uma fórmula mágica para resolução dos seus problemas. No modelo típico-ideal weberiano³⁸⁸, modelo este que Bourdieu (1992) o considera comprometido³⁸⁹, a religião seria constituída pelos sacerdotes, os leigos, o profeta e o feiticeiro. O papel do sacerdote, como funcionário de um culto, é honrar a divindade. No caso de um padre ou pastor, por exemplo, este sacerdote se fundamenta em uma disciplina racional, ou seja, num sistema racional de pensamentos religiosos e em uma doutrina sistematizada. A religião favorece o desenvolvimento de um corpo de especialistas incumbidos da gestão dos bens de salvação, na medida em que tais especialistas, representados como sacerdotes, são socialmente reconhecidos e, portanto, legítimos.

Em relação ao feiticeiro, Weber o apresenta apenas em comparação com o sacerdote. Em linhas gerais, o feiticeiro age sobre os demônios por meios mágicos e não se encontra preso a uma “empresa” religiosa, uma vez que exerce uma profissão - de fé - livre.

Apesar desta distinção weberiana, entre o sacerdote e o mago, nota-se a partir dos exemplos acima, que os fieis que participam dos cultos consideram os pastores, mesmo que de forma inconsciente, como magos, ou seja, aqueles que sabem usar os rituais que fazem a divindade se curvar a demanda da magia propiciando a sua clientela o efeito mágico que elas tanto necessitam, no caso dos exemplos citados, a fórmula mágica que estão procurando é a ascensão econômica de suas empresas, e o mais interessante é que o discurso que os líderes das igrejas lhes oferecem os fazem acreditar nesta fórmula milagrosa.

Se você deseja reerguer seus negócios, conquistar o emprego dos sonhos, montar sua empresa ou sair definitivamente do vermelho, venha fazer parte desta grande nação de vencedores³⁹⁰.

A partir dos exemplos, aqui utilizados, fica claro a relação intrínseca entre religião e mercado/economia que é amplamente preconizada nos cultos/palestras intitulado por “Nação dos Vencedores”, tal verificação relacional entre mercado economia e religião, demonstra um discurso interessado na promoção e transformação social e econômica dos leigos.

³⁸⁷ Os exemplos que utilizamos foram retirados do

site: <http://www.arcauniversal.com/institucional/noticias/segunda-feira-congresso-empresarial-8843.html>.

³⁸⁸ Definições universalistas que Weber utilizou para definir os protagonistas religiosos: sacerdote, profeta, leigo e feiticeiro.

³⁸⁹ Bourdieu aponta que, em Weber, as definições e os limites de cada protagonista religioso ficam comprometidos pelas definições universalistas de Weber, que, para fins metodológicos, usa do “tipo-ideal”.

³⁹⁰ Disponível em: <http://www.arcauniversal.com/institucional/reunioes.html>

Para Bourdieu (1992) a função da religião não se restringe em apenas lidar com as angústias existenciais dos leigos, mas também justificá-los socialmente em determinadas posições da estrutura social, portanto para o autor falar sobre interesses religiosos remonta...

[...] a espera de uma mensagem sistemática capaz de dar um sentido unitário à vida, propondo a seus destinatários privilegiados uma visão coerente ao mundo e da existência sistemática, e dando-lhes os meios de realizar a integração sistemática de sua conduta cotidiana. Portanto, capaz de lhes fornecer justificativas de existir tal como existem, isto é, em uma determinada posição social. Bourdieu (1992, p. 86).

Seguindo a reflexão de Bourdieu (1992), a situação social é a grande influenciadora nos sistemas de interesses religiosos.

Vivemos em uma sociedade imediatista e mercadológica, por excelência, no qual a cultura ocidental é orientada pelo consumismo, o que resulta em uma busca desenfreada pelo sucesso financeiro, o *éthos* que rege a sociedade é o do mercado, as religiões passam então a funcionar, cada vez mais, como sistemas simbólicos produzindo sentidos para biografias individuais. Desta forma, mercado e religião se completam e se apoiam reciprocamente. O primeiro cuida do corpo, a segunda cuida do espírito.

Sendo assim, o sujeito passa a buscar na religião alento para os seus problemas, sejam eles de ordem emocional, financeira e de saúde, deste modo, a religião passa a ser saída das situações de infortúnio, e a denominação religiosa que traz em seu discurso uma possibilidade de soluções imediatas para “todos” os problemas da ordem humana, certamente conseguirá muitos fieis, principalmente neste contexto de sociedade centrada na economia do mercado.

CONCLUSÃO

Concluindo abreviadamente nossa discussão, o que fica bem latente é que estamos vivendo em um momento de surgimento de novos paradigmas no cenário religioso, como já dissermos anteriormente, as posições ideológicas que fundamentam o discurso religioso não são mais produtoras do *éthos* que rege a sociedade moderna; o *ethos* regente da sociedade agora é outro, é o *éthos* do mercado, é ele que dita às regras.

Nossa pesquisa encontra-se em fase inicial, porém pudemos constatar no *corpus* que pesquisamos para esta comunicação, o quanto o ter, nos dias de hoje, sobressai ao ser, o que vimos em nossos exemplos é muito mais um discurso de prosperidade econômica que propriamente um discurso religioso, as formações discursivas que compõem o dito “discurso religioso” são perpassadas por uma formação discursiva mercadológica, midiática e econômica que é muito mais aparente e pragmática que a religiosa em si, que em tese teria que ser o fim último desta modalidade discursiva.

REFERÊNCIAS

BOURDIEU, P. **A Economia das Trocas Simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 1992.

<http://www.arcauniversal.com/institucional/noticias/segunda-feira-congresso-empresarial-8843.html>. Acessado em 15/ 01/14.

<http://www.arcauniversal.com/institucional/reunioes.html>. Acessado em 17/01/14.

LIPOVETSKY, Gilles, CHARLES, Sébastien. **Os tempos hipermodernos**. Tradução Mario Vilela. 1ª reimpressão. Barcarola, 2004.

MARIANO, Ricardo. **Expansão pentecostal no Brasil: o caso da Igreja Universal**. Estud. av. vol.18 no.52 São Paulo Sept./Dec. 2004 http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S010340142004000300010&script=sci_arttext. Acesso 12/01/14.

TAVOLARO, Douglas. **O Bispo: a história revelada de Edir Macedo**. São Paulo: Larousse, 2007.

A INTERIORIDADE AMEAÇADA PELA TECNOCIÊNCIA E O MERCADO

Sandra Regina de Sousa – FAJE / Bolsista da FAPEMIG – email: sandrasousa19@yahoo.com.br

Resumo

Cultivar a interioridade tem sido um dos grandes desafios para o ser humano nos tempos atuais, pois tecnologia e mercado, ameaçam extinguir seu desejo mais profundo de conhecer internamente o Transcendente. A interioridade exige silêncio e escuta, por isso não condiz com o furacão tecnológico e a pressa do mercado. É preciso dar tempo para Deus. Conscientizar-se de quem se é no mundo. Crescer e comprometer-se com processos de mudanças. Conhecer internamente, segundo Inácio de Loyola, é essencial para o cultivo da interioridade e o aprendizado do amor. É urgente se dispor a lutar contra a exacerbação da exterioridade, que insiste em envolver cada vez mais a vida humana.

Introdução

Em tempos visivelmente conturbados, em que há um número cada vez maior de doenças inexplicáveis, depressões profundas, solidão e angústia, milhares de seres humanos sofrem do mal do século: a perda de si mesmos. Correm atrás de informações, vaidades e modismos com a avidez de quem se encontra perdido no deserto. Buscam incansavelmente o status, o poder, a riqueza e o sucesso a qualquer preço. Competem, consomem, descartam, utilizam-se, desperdiçam sem a menor consciência de que é necessário parar, refletir, situar-se como pessoa diante de um mundo que manipula com seu sistema capitalista até os desejos mais profundos. E assim, vivem cansados de tanto correr, sem tempo para os afetos, para ver as crianças crescerem, para as relações verdadeiras, as boas conversas, a troca das experiências que a vida traz. Distantes de sua essência mais pura, vegetam na superficialidade, cegos à interioridade, absorvidos por ilusões e alheios à verdade.

Diante dessa realidade histórica, este trabalho tem como proposta instigar a reflexão sobre o distanciamento da pessoa de si mesma, acarretando com isso, uma perda imensurável no cultivo da interioridade e as graves consequências que resultam desse distanciar-se, pois há uma entrega cada vez maior às tecnologias que envolvem por completo a vida cotidiana e definem os caminhos a serem seguidos dentro do mercado capitalista, legitimador da opressão, do condicionamento inconsciente e da espantosa voracidade do consumo.

Portanto, a grande pergunta que norteia esta pesquisa é “Como cultivar a interioridade num mundo marcado pela exterioridade midiática?” O primeiro passo neste caminho da escrita será explicitar a experiência de Deus feita por Santo Inácio de Loyola, na perspectiva do “conhecimento interno” não intelectual e abstrato, mas existencial, prático e dinâmico. Sua experiência espiritual transformou-se em um itinerário chamado “Exercícios Espirituais”, que atravessando séculos, contribui de maneira eficaz no cultivo da interioridade.

O segundo passo, discorrerá sobre a atual realidade em que tecnociência e mercado monopolizam a vida humana e ameaçam de morte a interioridade, promovendo uma cultura da exterioridade. Nas sofisticadas tecnologias tudo se transforma em espetáculo a ser curtido, compartilhado, comentado por milhões de pessoas nas redes sociais e, a cada segundo, novas informações, fotos, opiniões se misturam num 3

emaranhado de fatos. No mercado capitalista, a corrida frenética pelo dinheiro que compra “quase tudo”, danifica valores éticos e produz sequelas, tantas vezes irreversíveis na sociedade. Tudo se transforma em produto descartável, nem sempre reciclável, incluindo até o próprio ser humano.

O terceiro passo, refletirá sobre a importância de resgatar a interioridade, como condição de possibilidade de o ser humano se encontrar e ser feliz, num processo de autoconhecimento, conhecimento do grande Outro e dos outros que percorrem estradas e escrevem histórias das mais diversas, retratando a unicidade de cada um e a beleza de fazer parte de um todo.

1. Inácio de Loyola, um homem e sua experiência

Nasceu no Castelo de Loyola, hoje região basca, Espanha, em 1491. Homem entregue às vaidades e apaixonado por armas. Até os 26 anos, buscou honras e glórias, mas suas ambições desmedidas caíram por terra ao ser ferido numa batalha em Pamplona. Tiros de artilharia o atingiram, quebrando uma perna e deixando a outra bastante debilitada. Foi levado de volta à sua terra para ser cuidado pelos familiares. Esteve muito mal e durante o tempo de recuperação suportou dores terríveis.

Apreciava as leituras de cavalarias, mas na casa de seu irmão não achava outra coisa para ler senão um livro da Vida dos Santos e a Vida de Cristo, escrita por Ludolfo de Saxônia (LOYOLA, 1997, p. 22, nota de rodapé nº 11).

À medida que mergulhava na vida das pessoas que realizaram maravilhas por amor a nosso Senhor Jesus, era interpelado pelo desejo de fazer o mesmo que elas. Esse movimento interno transformou-se no princípio do discernimento, pois quando pensava em grandes feitos mundanos, sentia prazer, mas, logo em seguida, achava-se descontente. Ao passo que, quando pensava nas coisas de Deus, sentia-se feliz e essa felicidade durava por muito tempo.

Segundo José Idígoras, “Inácio que é um experimentadíssimo mestre da introspecção, grande conhecedor das marés interiores do espírito, dos apelos da graça e as maneiras sutis de resistência que o homem possui, quer mostrar nessa experiência pessoal que assim como ele fez, cada um pare para pensar, medite, peça a luz de Deus e enfrente-se com as grandes questões: Deus e eu” (IDIGORAS, 2001, p. 67).⁴ A conversão chegou ao seu coração. A rica experiência de Deus abriu uma clareira em sua alma e o fez viver uma extraordinária liberdade de espírito, movido pela graça. Superando resistências, debilidades, medos, imposições, encontra-se consigo mesmo nas suas mais profundas limitações e abre-se ao cultivo da interioridade, num passo a passo feito de luzes e sombras. A partir da experiência elabora um itinerário espiritual e oferece a outros a possibilidade de entrar no caminho da interioridade.

Inácio usa a expressão Exercícios Espirituais – atividade pessoal que leva ao encontro de Deus sob a ação do Espírito – definindo-a e propondo seus objetivos: “Assim como passear, caminhar e correr são *Exercícios* corporais, chamam-se *Exercícios* espirituais diversos modos de a pessoa se preparar e dispor de si todas as afeições desordenadas. E depois de tirá-las, buscar e encontrar a vontade divina na disposição de sua vida para sua salvação”. Não é um tratado espiritual, mas um guia que atrai a pessoa a uma relação profunda com o Senhor (LOYOLA, 2011, EE nº 1, pp. 9-10).

Ele percorreu o bonito caminho do conhecimento interno de Jesus Cristo, em que a graça atua em conformidade com a liberdade e possibilita descobertas, autoconhecimento, mudanças, discernimento, numa relação profunda que cresce em intimidade e entrega total à ação amorosa de Deus, o que resulta num aprendizado de abertura ao próximo, visto que “o amor consiste mais em obras do que em palavras” (LOYOLA, 2011, EE nº 230, p. 92).

Homem de fé, sedento de espiritualidade, santo, místico, imperfeito. Buscador incansável que compreendeu o significado mais profundo do existir humano na terra. Entregue nas mãos do Pai Criador, para além do que a racionalidade exige de conceitual, explicitado e coerentemente elaborado, lançou-se na aventura de amar e seguir Jesus Cristo, Verbo que se fez carne, para restaurar a “imagem e semelhança” (Gn 1,26) da criação. O horizonte existencial de Inácio consistiu em sentir o sabor da realidade divina nas experiências cotidianas.

Cinco séculos o separa da atualidade, mas a experiência do mistério vivida por ele, atravessa mares e chega a tantos lugares, onde pessoas desejosas de crescerem na fé, saboreiam seus Exercícios Espirituais. Viveu em sua época atento ao movimento contínuo do Espírito e aberto às mudanças exigidas pelo tempo, afirmando que Deus é fonte de toda graça e não se cansa de oferecê-la aos seus filhos e filhas muito amados. 5 A comunicação pessoal com Ele é estabelecida quando o ser humano acolhe essa dádiva e responde com o desejo de comunhão e oferta. Assim, há um encontro entre graça e liberdade que possibilita o conhecimento interno feito no diálogo.

Conhecer internamente para mais amar

Inácio apresenta pela primeira vez nos Exercícios Espirituais a expressão “conhecimento interno dos meus pecados”, na primeira semana dos exercícios (EE 63,2), em que o exercitante se reconhece pecador e compreende o poder letal do pecado, mas abre-se ao olhar misericordioso de Deus que converte e purifica, conduzindo-o a uma vida nova. O primeiro movimento do conhecer internamente está em ver a si mesmo a partir de dentro (CEI-Itaici, 2002, p. 32).

Na segunda semana ele usa “conhecimento interno do Senhor que por mim se fez homem, para que mais o ame e o siga”, como uma graça a ser pedida na contemplação da Encarnação de Jesus (EE 104,3), para se alcançar um ardente amor por Ele que se traduza em seguimento. O conhecimento aqui é concreto e brota do ato de contemplar, provocando, na liberdade, o sair de si em direção ao outro (CEI-Itaici, 2002, p. 39).

Na “Contemplação para alcançar o amor”, Inácio propõe “pedir o que quero: conhecimento interno de tanto bem recebido, para que, inteiramente reconhecendo, possa em tudo amar e servir à sua divina Majestade” (EE 233,2). Carlos Palácio é claro ao dizer que a experiência de conhecer afeta o núcleo mais íntimo da pessoa e abre espaço para a gratidão universal à Deus, doador de dons, impulsionando o ser a amar e servir (PALÁCIO, 2013, p. 164).

Mas que conhecimento é esse? O abstrato e intelectual que a razão moderna enfatizou? Ou está relacionado somente a sentimentos e emoções incontroláveis? O conhecimento é um ato que envolve a pessoa como um todo na sua dimensão antropológica mais profunda e suas raízes estão fincadas no coração, onde afeto e desejo são imprescindíveis no movimento de ver a partir de dentro e se identificar com o que é visto, numa dinâmica crescente de autoconhecer-se (PALÁCIO, 2013, pp. 159-165).

Conhecer permite saborear e tem um dinamismo próprio que possibilita experimentar a intimidade, fazendo penetrar na profundidade, riqueza e beleza do mistério humano, porque penetra antes no mistério insondável de Deus. Mas é preciso reservar um tempo, escolher um lugar, silenciar, respirar, dispor-se a escutar, contemplar. 6 Ninguém ama o que não conhece e não se compromete com o que que não conhece e não ama. Conhecer é se dispor a entregar-se ao Amor apaixonadamente. Essa entrega é muito bem retratada por Inácio nesta oração: “Tomai, Senhor e recebi toda a minha liberdade, minha memória e entendimento e toda a minha vontade. Tudo o que tenho e possuo Vós me destes. A vós, Senhor, restituo. Tudo é vosso. Dispõe segundo a vossa vontade. Dai-

me somente o vosso amor e a vossa graça, pois ela me basta” (LOYOLA, 2011, EE nº 234, p. 92).

2. Os contornos da interioridade na realidade atual

Nos estudos feitos por Paula Sibilia, a interioridade passou por grandes transformações históricas na esteira da evolução humana. Na tradição Ocidental, Santo Agostinho, reconhecido como o “pai da interioridade” abre espaço para a introspeção nos seus escritos – que sob a influência de Platão, cujas ideias conheceu através de Plotino – apresenta a novidade do mergulho em si mesmo como um caminho para chegar a Deus: “Não vá fora, volte-se para dentro de si mesmo, pois no homem interior mora a verdade”. Para ele a condenação imposta por Deus a Adão foi o distanciamento de si mesmo.

Seus textos floresceram no início da Idade Moderna, mas sob outro aspecto. O que antes era visto por ele como um desejo do ser humano de encontrar-se com Deus no interior da sua subjetividade é deslocado pela modernidade que coloca o próprio homem no centro. René Descartes retira o eu dos terrenos divinos e o conduz para dentro do sujeito. No entanto, a Reforma da Igreja vivida a partir do século XVI, possibilitou ao indivíduo retomar sua relação com Deus, a sós e em contato profundo consigo mesmo (SIBILIA, 2008, pp. 94-95).

A interioridade segue seu caminho na modernidade encontrando adeptos que colaboraram com a sua secularização. O homem moderno, movido pela racionalidade toma posse do seu *eu*, que não procura mais o diálogo com Deus, mas a afirmação do mundo interior no qual habitam os pensamentos, sentimentos e emoções experimentados. Esse é o lugar em que são travadas as lutas contra as fraquezas e paixões. Michel de Montaigne (séc. XVI), Jacques Rousseau (séc. XVIII) e outros tantos reafirmaram essas ideias em suas vidas pessoais e as reproduziram em seus escritos (SIBILIA, 2008, pp. 96-97). 7 Hoje, a questão da interioridade é extremamente complexa, visto que, a proliferação de circuitos muito bem conectados no “sistema nervoso digital” do Planeta Terra invade casas, instituições, ruas, vidas a todo instante, instaurando um poder devastador sob consciências sedentas de espetáculos externos (SIBILIA, 2002, p. 26).

No ciberespaço, *Instagram, whatsapp, vine, twitter, facebook, YouTube* são os lugares preferidos de uma boa parte das pessoas pelo mundo afora. É dentro desses circuitos que a vida acontece, as informações circulam numa velocidade estonteante, sem dar tempo para o processar natural feito pela inteligência e o coração.

Hoje, a primazia da vida interior é colocada em questão e acentuadas a visibilidade e a aparência como o que define cada sujeito. Há um esvaziamento das grandes riquezas alojadas nas profundezas da alma. O quarto que antes era o ambiente privado onde a interioridade era cultivada, agora é povoado por histórias das mais diversas do mundo virtual. Não há mais a solidão, o silêncio, o tempo para Deus e para a reflexão. Através das mais modernas *Webcams*, as relações se estabelecem, esquecidas das milhas e milhas de distâncias que separam universos culturais. *Downloads, sites, blogs, chats* tornam-se indispensáveis para o sujeito ativo relacionar-se com outros. Tudo é transformado em mercadoria na sociedade do espetáculo e a intimidade é exposta nas vitrines globais da rede. Segundo Sibilia, há um movimento de mutação subjetiva que empurra vagarosamente os eixos do *eu* em direção a outras zonas: “do interior para o exterior, da alma para a pele, do quarto próprio para as telas de vidro” (SIBILIA, 2008, p. 90)

Conectar é então uma nova forma de ser e estar num mundo voltado para a exterioridade. Seja nos bares, casas noturnas, cinemas, com um grupo de amigos ou

sozinho, o essencial é ser absorvido pelos celulares de última geração, estar ligado ao mundo, mas muitas vezes distante de quem está próximo fisicamente. Porém, conectar não é sinônimo de conhecer a partir de dentro. A subjetividade hoje gira em torno do *eu* narcisista que é o centro do universo, um tanto quanto fragmentado e a quem só interessa o prazer em todas as dimensões, a diversão, o consumismo, as vaidades, as formas de poder, os títulos e tudo mais e não mais o *eu* que nos primórdios da história é visto como lugar teológico do encontro e do autoconhecimento. Lugar de crescer na consciência de quem se é no mundo. 8 Paula Sibilia reforça a ideia de que “O capitalismo precisa de sujeitos para alimentar suas engrenagens e seus circuitos integrados, suas prateleiras e vitrines e suas redes de relacionamentos”. *Extimidade* é o termo usado hoje para definir a realidade da tecnociência e do mercado. É do lado de fora do ser que tudo acontece, dificultando cada vez mais a construção da identidade própria da pessoa na sua subjetividade profunda (SIBILIA, 2008, pp. 25-29).

3. O resgate da interioridade em sua essência

A rapidez dos processos de globalização, digitalização e espetacularização da subjetividade no mundo, faz brotar outra pergunta nesta reflexão: “Ainda é possível reverter o quadro da realidade atual em que a interioridade está ameaçada de extinção?” Cada ser humano faz seu processo interno individualmente, com a sensibilidade que lhe é própria, embora viva em sociedade e seja influenciado por ela.

Portanto, saber que é importante cultivar a vida interior não é o suficiente para cultivá-la, é preciso querer de verdade e do mais profundo da alma voltar-se para dentro e conhecer-se a si mesmo, num longo e doloroso caminho de desnudamento das ilusões que cercam o mundo e cegam os olhos. Despedaçar as falsas imagens que se tem de si próprio, algumas vezes equivocadas e outras vezes, exageradas. Quebrar as algemas que aprisionam os sentimentos mais puros, os desejos mais nobres, as ações mais honradas, a humanidade latente em cada coração.

É com coragem que a interioridade é resgatada e vivida experiencialmente. A covardia só empurra os desejos para fora de si e subjuga-os à cruel condição de alienação. A inscrição “Conhece-te a ti mesmo”, encontrada num templo de Delfos na Grécia do século VI, e mais tarde cunhada como uma expressão socrática, provocou grandes reflexões ao longo dos séculos e apontou o segredo da felicidade na vida humana. É na interioridade que acontece os grandes encontros e as transformações. Encontrar-se, encontrar Deus e encontrar o outro é mistério a ser sorvido gota a gota, com prazer e alegria. Com reverência e gratidão. Silêncio e quietude. Conhecer internamente possibilita ao ser humano a realização de sua vocação primeva, feito à “imagem e semelhança de Deus” (Gn 1,26), aberto à vivência do “amor que é comunicação de ambas as partes” (LOYOLA, 2011, EE nº 231,1, p. 91). 9 Para isso, no pensamento de Virginia Woolf, “É preciso dispor de um recinto próprio, separado do ambiente público e da intromissão de outrem por sólidos muros e portas fechadas [...] para poder ser alguém: para se tornar um sujeito, para ter condições de produzir a própria subjetividade” (SIBILIA, 2008, p. 56).

No entanto, essa maravilhosa aventura de mergulhar dentro de si e encontrar a fonte, corre o risco de ser esquecida pela geração atual, atolada em suas tecnologias e exigências mercadológicas, exposta ao bombardeio absurdo de informações, opiniões, pensamentos e imagens. Aprisionada nas telas virtuais, nas senhas, cifras, cartões magnéticos e códigos. Consumida pelo degradante consumismo.

O que restará para as gerações futuras, se nos tempos atuais, os homens e mulheres colocarem de lado a grandeza que há no cultivo da interioridade? Como eles saberão quem são, se não receberam a herança de seus antepassados? Eis aqui o grande perigo:

extinguir o maior dom que Deus deu à criatura. E por outro lado, o enorme desafio: lutar corajosamente pela propagação da cultura da interioridade.

Conclusão

A realidade aponta para uma sede dolorosa e velada em muitos corações, impregnados de exterioridades à procura de novidades e mais novidades. Nada que seja externo preenche o vazio do não saber quem se é. Nada que seja egoísmo satisfaz a vontade de realizar a condição antropológica de ser-para-o-outro no mundo. Nada que seja fútil dá sentido ao horizonte existencial. Há um clamor surdo e intermitente por interioridade, mas o excesso de barulho vindo de fora não permite a escuta dos desejos mais profundos de conhecer-se.

Inácio de Loyola empreendeu a viagem mística e chegou ao centro do seu *eu*. Lá purificou suas mazelas e percebeu seus limites. Endireitou suas posturas e aprendeu a amar e servir. Configurou-se à vida d'Aquele que encontrou no fundo de si mesmo. A experiência foi tão intensa que não lhe permitiu o fechamento em si, mas atirou-o no mundo com os desejos mais ardentes de “Buscar Deus em todas as coisas e todas as coisas em Deus” (CONSTUIÇÕES, 2004, nº 288, p. 110). E assim, fez do mundo um

Lugar do aprendizado...

Oh! Mundo! Como és grande, rico, diverso.

Oh! Quantas realidades abrigas em teu seio generoso. 10 Quantas culturas diferentes, pessoas únicas, cores, sabores, sons.

Quantos sorrisos e lágrimas, sonhos, desejos, temores, doenças, frio e calor.

Quanta pressa e tão pouco equilíbrio.

Estudos, descobertas, avanços, mas quantos retrocessos, conservadorismos, fome, terrorismos, vírus, bactérias, agrotóxicos, genéricos, enxertos, destruição...

Quanta multiplicidade de palavras e informações.

Quanta violência! Quantos gestos de bondade!

O novo e o velho se enfrentam o tempo todo. Novos conceitos, velhas posturas. Novas ideias, velhas crenças. Novas experiências, velhas ignorâncias...

És o lugar do aprendizado, vasto mundo! O espaço da provação, das dores mais profundas, da luta contra ou a favor do mal.

Em ti, o tempo às vezes é amigo e em outras vezes, inimigo.

Em ti, o estado de pureza original do ser humano retrata com perfeição a “imagem e semelhança de Deus”.

A natureza, a arte, a beleza te tornam um lugar aprazível.

Em teu chão o asfalto, o concreto, a terra, a água, o fogo.

Em teu teto as estrelas, a lua, o sol, as nuvens, os planetas.

Como és belo, ó mundo!

És o barro modelado pelo Criador dos mundos; obra de arte que causa espanto e admiração, exposta na galeria da vida, aberta a visitas dia e noite.

És a nossa casa provisória, enquanto esperamos a feliz hora de voltarmos à casa do Pai.

Cantamos a ti, grandioso mundo, o hino da gratidão!

Em teus caminhos aprendemos a amar... 11

Bibliografia

BÍBLIA SAGRADA. Tradução da CNBB, 2ª edição. São Paulo: Paulus, 2002.

CEI-Itaici. *A força da metodologia nos Exercícios Espirituais*. São Paulo: Loyola, 2002.

IDÍGORAS, J. I. *Inácio de Loyola, a aventura de um cristão*. São Paulo: Loyola, 2001.

LOYOLA, Inácio. *Autobiografia de Inácio de Loyola*. Tradução: Pe Armando Cardoso, SJ. São Paulo: Loyola, 5ª ed. 1997.

- _____. *Constituições da Companhia de Jesus: e normas complementares*. São Paulo: Loyola, 2004.
- _____. *Exercícios Espirituais*. Tradução: R. Paiva, SJ. 5ª edição. São Paulo: Loyola, 2011
- PALÁCIO, Carlos. *Mistérios de Cristo – mistério do cristão*. São Paulo: Loyola, 2013.
- SIBILIA, Paula. *O homem pós-Orgânico: corpo, subjetividade e tecnologias digitais*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.
- _____. *O show do eu, a intimidade como espetáculo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.

VIVÊNCIAS RELIGIOSAS CONTEMPORÂNEAS: A INDIVIDUALIZAÇÃO DA FÉ NO NEOPENTECOSTALISMO

Celso Gabatz (gabatz@uol.com.br e gabatz12@hotmail.com)

Resumo

As mudanças políticas, econômicas, sociais e culturais sempre tiveram impactos significativos na sensibilidade e no comportamento religioso das pessoas. De forma especial, na vertente religiosa neopentecostal é onde se pode observar com mais nitidez, a renovação do sentimento religioso expresso no caráter mágico das atividades, dos serviços, dos produtos. Este campo religioso tem sido muito profícuo em favorecer diferentes denominações como alternativas sacrais. Constata-se também um conjunto de mudanças que estimula a competição, favorecendo adesões e pertencimentos efêmeros. É com o neopentecostalismo que acontece uma busca por resignificar, incorporar, mesclar, atrair, entusiasmar, adaptar, expandir e internalizar uma nova experiência cultural, social, econômica e religiosa, que, por sua vez, seria capaz de consolidar uma nova identidade. O discurso reatualiza elementos simbólicos e os valoriza dentro de um processo de releitura dos seus conteúdos. O nosso problema epistemológico reside na expressão da fé contemporânea. Nas manifestações presentes nos cultos neopentecostais. Na irrupção do sagrado sob a força dos gestos e das palavras. Na espiritualidade para além do especificamente religioso. Na interação, ideação e comunicação como uma realidade que não só fornece visibilidade social, mas que acaba demandando ações cujo objetivo é a vida destinada ao sucesso material e o reconhecimento de um determinado *status quo* segundo as regras do mundo e do mercado neoliberal. As novas manifestações religiosas contemporâneas emergem de nossas contradições históricas e peculiaridades culturais, servindo de amparo e ilustração a um constante processo de produção de significados dialéticos.

INTRODUÇÃO

As identidades religiosas contemporâneas têm apresentado um elevado grau pluralista na expressão do sentimento religioso. Com o pluralismo, torna-se relevante a compreensão das nuances e peculiaridades que acabam sendo articuladas como mecanismos de sobrevivência, transmissão e difusão de uma vivência religiosa.

O que caracteriza a época atual é o nascimento de novas formas de crer. O mundo ocidental contemporâneo mudou sua maneira de se relacionar com o sagrado. A socióloga Daniele Hervieu-Léger, por exemplo, sustenta que a contemporaneidade:

[...] combina, de maneira complexa, por um lado, a perda de influência social dos grandes sistemas religiosos sobre uma sociedade que reivindica uma plena capacidade de orientar o próprio destino, e, por outro, a recomposição em forma nova, das representações religiosas que permitiu esta sociedade se considerar como autônoma (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 29).

As identidades religiosas contemporâneas manifestam formas mais fluidas. Neste sentido, desafiam parâmetros e conceitos consolidados no decorrer da história, como por exemplo, os rituais e as liturgias, o pertencimento institucional, a preocupação com o outro. As celebrações acabam se tornando os espaços privilegiados da transmissão religiosa realçando a diversidade de comportamentos, tendências e

sentimentos pelos quais as pessoas classificam a si mesmas e às outras dentro da escala social. A memória coletiva é reconstruída numa adaptação às crenças e às necessidades espirituais do presente.

Os conceitos explicitados pelas demandas religiosas do mundo moderno são sintetizados e atualizados numa vivência religiosa que integra o passado ao presente, renovando e remetendo-se, mesmo que ilusoriamente, a suas origens:

Numa sociedade mutável, a religião transforma-se e tem como função relacionar o novo com o passado e incorporar esse último às novidades. A mudança social ameaça a coerência. Para continuar existindo, uma sociedade depende tanto da transformação quanto da continuidade. Eis o paradoxo de toda sociedade viva. Quanto mais ela muda, mais precisa referir-se ao passado e quanto mais o passado aparece no presente, mais é necessário colocá-lo como ponto de referência (BARREIRA, 2001, p. 45).

A religião busca um sentido de existência para o ser humano no mundo, colocando-o dentro de determinados códigos compreensivos, fazendo uma integração do transcendente com o real, ordenando e dando significação a sua existência.

1 O PROCESSO DE SECULARIZAÇÃO

A pluralidade e a fragmentação religiosa são frutos da sociedade contemporânea. A secularização multiplica os universos religiosos, de forma que a sua diversidade pode ser vista como interna e estrutural ao processo da modernidade. A secularização e a diversidade religiosa estão associadas diretamente a um mesmo processo histórico que possibilitou que as sociedades existissem e funcionassem sem precisar estar fundadas sobre um único princípio religioso.

O fenômeno da secularização supõe que os diversos âmbitos do direito, das artes, da cultura, da filosofia, da educação, entre outros campos da vida social se baseiam em valores seculares, a saber, não religiosos. As bases explicativas da modernidade revelam uma compreensão de mundo e de indivíduos que contrasta com o universo permeado pelos poderes transcendentais impregnados nas sociedades tradicionais.

Para Peter Berger a secularização é um processo “[...] pelo qual setores da sociedade e da cultura são subtraídos à dominação das instituições e símbolos religiosos” (BERGER, 2003, p.119). Este autor argumenta que a secularização se manifesta historicamente com a retirada das igrejas “[...] de áreas que antes estavam sob seu controle ou influência: separação da Igreja e do Estado, expropriação das terras da Igreja, ou emancipação da educação do poder eclesiástico” (BERGER, 2003, p. 119-120). A secularização é um processo pelo qual o pensamento, as práticas e instituições religiosas perdem aquela significação social característica de outras épocas.

Berger se propõe a mostrar aquilo que, na tradição ocidental, constitui um impulso secularizante. Argumenta que o pluralismo religioso acarreta uma privatização da religião e a manutenção de uma expectativa nos indivíduos no que tange as suas

realizações pessoais, familiares e no âmbito de algum grupo mais restrito. A secularização supõe um processo onde a religião perde a sua autoridade em nível institucional e em relação a uma consciência humana (BERGER, 2003, p.139-145).

Para Berger, as consequências do pluralismo religioso poderiam ser comparadas com as situações advindas, por exemplo, da economia com a consolidação de um mercado livre. Ao perder o monopólio, a tradição religiosa, que antes podia ser imposta, agora é exposta à concorrência, por vezes plural, antagônica e conflitiva, com outras tradições, filosofias e pensamentos. O que conta é o resultado. Para obter adesão é preciso elaborar propostas atraentes, racionalizando a própria organização religiosa no sentido de obter uma maior eficiência estratégica (BERGER, 2003, 153-164).

A constatação que Berger faz acerca do processo de secularização e do pluralismo religioso permite compreender que ao utilizar os modelos de mercado ocorre, inevitavelmente, a burocratização dos aparatos eclesiais, uma distância maior ao ecumenismo, a expansão de novos empreendimentos com base numa racionalidade, a procura por uma identidade como algo marginal (BERGER, 2003, 111-116).

A secularização suscita a perda de plausibilidade da religião institucional, a partir de uma visão individualizada do mundo. Na sociedade contemporânea, plural por excelência, a definição da realidade sagrada não é mais perceptível a maioria da população. Assim, Berger demonstra que a secularização se encontra numa estreita relação com o processo de escolhas religiosas dos indivíduos num tempo de múltiplas possibilidades e instituições, cada uma com sua finalidade, normas e valores.

Berger defende que, para as igrejas no contexto da modernidade restariam apenas duas alternativas – adaptação ou resistência. Em todo caso, o processo de secularização, assim como preconizado pelo autor, não parece levar em conta um possível desaparecimento da religião institucional. As igrejas e grupos religiosos se manteriam numa presença simultânea, concorrente e com resultados inesperados (BERGER, 2003, p.44-48).

Cabe destacar que a secularização é um processo que consolidou um arcabouço explicativo das prerrogativas religiosas da sociedade moderna. Possibilitou explicitar as diferenciações sociais mediante novas conexões de indivíduos e grupos que respondem a demandas originadas de suas inquietações existenciais formuladas mediante novos modelos simbólicos.

2 A INDIVIDUALIZAÇÃO DA FÉ

Quais conceitos, categorias e concepções sustentam a análise da individualização da fé neopentecostal na sociedade contemporânea? Qual a relação entre a individualização do crer e a configuração das identidades religiosas? A tendência de individualização poderia conduzir para uma possível dissolução da integração social? Há, de fato, uma constituição de novas formas de relações sociais fundamentadas na individualização no âmbito da religião?

A individualização já foi amplamente discutida por Marx, Simmel, Durkheim e Weber. Supõe um processo de formação e constituição social, no qual o indivíduo passa

a ser a referência central das ações no mundo social. Enquanto processo, é caracterizado por ambivalências e contradições. Amplia e limita as possibilidades de ação dos indivíduos, sendo compreendido e experimentado como fardo e como oportunidade.

A individualização vivida na modernidade [...] dissolve as referências da sociedade [...] na medida em que velhas fórmulas de convivência são desagregadas e tradicionais grandes grupos são dispersos. Entretanto, não surge uma sociedade livre de conflitos, humanamente digna, virtuosa e racional, mas uma mistura altamente arriscada composta de novas inseguranças e novas possibilidades, novos riscos e novas chances, novas exigências e novas liberdades [...] caracterizada por ambivalências, contradições e conflitos (WESTPHAL, 2010, p. 432).

O ser humano moderno é essencialmente individualista. Lipovetsky (2005, p. 21) destaca que o indivíduo contemporâneo é um ser capaz de viver num estado de indiferença pura e de um narcisismo explícito. Argumenta que na era do espetacular, as antinomias duras, o verdadeiro e o falso, o belo e o feio, o real e o ilusório, o sentido e o não sentido esmaecem, os antagonismos se tornam “flutuantes” e as pessoas começam a compreender que hoje em dia é possível viver sem finalidade e sem sentido, em sequências instantâneas.

Otto (1932), Durkheim (1996) e Eliade (1957) propõe que qualquer objeto ou parte da realidade pode ser potencialmente sacralizado. Tudo pode ser revestido, inserido, incluído na esfera da significação e do sentido. O sagrado é a concretização e a garantia de um ordenamento e de uma plausibilidade de uma realidade. Essa parece ser uma constante na própria estrutura do simbólico, enquanto dimensão constitutiva do humano, tal como ele se consolidou no decorrer da sua caminhada histórica.

O indivíduo inserido na dinâmica neopentecostal parece ser alguém que busca comandar a sua religiosidade, não mais estando preso ou dependente das tradições familiares, culturais ou de imposições de ordem moral e teológica. As atuais fronteiras que permeiam o ambiente religioso são extensas e diluídas. A liberdade de culto é visível. As escolhas do indivíduo não se ligam tanto a questões doutrinárias, mas a determinadas vantagens, privilégios, comodismos. Nas palavras de Berger,

A característica chave de todas as situações pluralistas, quaisquer que sejam os detalhes de seu pano de fundo histórico, é que os antigos monopólios religiosos não podem mais contar com a submissão de suas populações. A submissão é voluntária e, assim, por definição, não é segura. Resulta daí que a tradição religiosa, que antigamente podia ser imposta pela autoridade, agora tem que ser *colocada no mercado*. Ela tem que ser “vendida” para uma clientela que não está mais obrigada a “comprar”. A situação pluralista é, acima de tudo, uma *situação de mercado*. Nela, as instituições religiosas tornam-se agências de mercado e as tradições religiosas tornam-se comodidades de consumo. E, de qualquer forma, grande parte da atividade religiosa nessa

situação vem a ser dominada pela lógica da economia de mercado (BERGER, 2003, p. 149).

O processo de individualização da fé dificulta a construção da identidade religiosa na contemporaneidade, fomentando a figura do indivíduo com uma variedade de significações ambíguas. Não é raro perceber a busca ou aproximação com diferentes opções religiosas.

De acordo com Carlos Steil (2008), a religiosidade contemporânea não se encontra ancorada numa subjetividade que se consolida mediante rígidos parâmetros racionais. Parece muito mais ser preponderante e decisiva a intensidade da emoção ou comoção subjetiva do indivíduo ao fazer determinada experiência “religiosa”. É esta carga emocional que pode criar um sentido de validação para o indivíduo diante dele mesmo e dos demais.

A disputa pela legitimação entre diferentes práticas religiosas tende a aumentar na sociedade contemporânea. O indivíduo não é mais cativo, restrito geograficamente ou culturalmente, mas planetário e disputado por inúmeras propostas de sentido. Na concepção de Prandi (1996, p. 65), “[...] a religião é uma expressão importante de identidade individualizada, de fruição de sentimentos pessoais, de gosto e prazer. Pode ser consumida pela satisfação que é capaz de proporcionar aos indivíduos”.

A religião permanece, portanto, como inspiração cultural, talvez a maior fonte de valores e quadros de referência que entram na construção das identidades e da percepção das unidades no campo da interação global. Ela ajuda a modelar um sistema de lealdades e identidades, e esse sistema agora está mais complexo e competitivo.

A individualização do “crer” se verifica no caso onde o indivíduo dá a sua busca espiritual um sentido religioso. Quando ele estabelece um vínculo entre sua solução pessoal e uma tradição religiosa instituída à qual ele se reporta de maneira livre e sem o cumprimento irrestrito de suas prerrogativas dogmáticas ou teológicas.

O neopentecostalismo indica que a validação da fé nos dias atuais tem se consolidado enquanto tarefa individual. Para produzir um sentido para a sua experiência cotidiana, surge uma necessidade de encontrar meios exteriores que garantam a correspondência às necessidades e aspirações pessoais. Portanto, é antes de tudo uma busca onde se almeja encontrar os meios necessários para consolidar um universo pleno de sentido e realização sem a referência de uma verdade partilhada ou de uma tradição fundamentada em uma autoridade constitutiva de um vínculo social e religioso.

O cenário da religiosidade neopentecostal contemporânea é consolidado pela autonomia do sujeito e a aceleração das mudanças sociais e culturais, onde as instituições religiosas não conseguem mais oferecer um código unificado de sentido, nem tão pouco reivindicar autoridade sobre determinadas prerrogativas dogmáticas.

A bricolagem ganha contornos conforme o meio cultural, as classes sociais e as disposições internas dos indivíduos. Percebe-se que, “os crentes modernos reivindicam seu direito de brincar, e, ao mesmo tempo, o de escolher sua crença” (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 64). O que se tem, então, é o fato de que as identidades religiosas

neopentecostais não são mais fixas, fazendo agora parte de uma “trajetória de identificação”.

CONCLUSÃO

O desafio da religiosidade neopentecostal na contemporaneidade expõe os limites da idealização do martírio, do sacrifício pessoal. Antigos verbos de necessidade e abnegação agora dão lugar à consideração da subjetividade. O indivíduo busca o prazer e a felicidade por meios que ele mesmo supõe possuir de acordo com uma suposta liberdade, mas que havia se perdido em algum momento de sua trajetória. Insiste na primazia de uma transcendência que anseie livrá-lo das múltiplas vicissitudes do presente.

O paradoxo que fundamenta a religiosidade contemporânea neopentecostal diz respeito ao fato de que a modernidade cria uma distância da religião enquanto sistema de significados, mas cria, ao mesmo tempo, uma utopia que alude ao cumprimento das expectativas que a modernidade sempre suscita, mas que nunca consegue alcançar em sua plenitude. A realização ilimitada do indivíduo, as prerrogativas para uma consciência ética, a satisfação de suas necessidades.

É preciso destacar que com a impossibilidade da modernidade constituir um horizonte pleno de realização das aspirações humanas surge uma busca pela transcendência, enquanto horizonte último de sentido. A religiosidade neopentecostal supõe um sentido de existência e de mundo, fazendo uma integração do transcendente com o real, ordenando e dando significação à existência cotidiana.

REFERÊNCIAS

BARREIRA, Paulo R. **Tradição, transmissão e emoção religiosa** – sociologia do protestantismo contemporâneo na América Latina. São Paulo: Olho D'Água, 2001.

BERGER, Peter. **O dossel sagrado**. Elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulus, 2003.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo, Paulinas, 1996.

ELIADE, Mircea. **Das Heilige und das Profane**. Vom Wesen des Religiösen. Hamburg: Rohwohlt, 1957.

HERVIEU-LÉGER, Daniele. **O peregrino e o convertido** – a religião em movimento. Petrópolis: Vozes, 2008.

LIPOVETSKY, Gilles. **A era do vazio**: ensaios sobre o individualismo contemporâneo. São Paulo: Manole, 2005.

OTTO, R.. **Das Heilige**: über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. 21. ed. München: C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1932.

PIERUCCI, A. F; PRANDI, Reginaldo. **A realidade social das religiões no Brasil:** religião, sociedade e política. São Paulo, Hucitec, 1996.

SIMMEL, Georg. **Die Religion.** Frankfurt am Main: Rütten & Loening, 1906.

STEIL, C. A.. Oferta simbólica e mercado religioso na sociedade global. In: MOREIRA, A. da S.; DIAS, I. (Orgs.). **O futuro da religião na sociedade global:** uma perspectiva multicultural. São Paulo: Paulinas, 2008.

WESTPHAL, Vera. H. A Individualização em Ulrich Beck: análise da sociedade contemporânea. **Emancipação**, Ponta Grossa, 10(2): 419-433. 2010.

HINÁRIO CANTOR CRISTÃO E SUA UTILIZAÇÃO NAS ATIVIDADES CÚLTICAS DAS IGREJAS BATISTAS HISTÓRICAS DA CIDADE DE MONTES CLAROS-MG: ENTRE A TRADIÇÃO E A INOVAÇÃO

Waldir Pereira da Silva (Waldir.pereira@unimontes.br)

Resumo

Este trabalho pretende investigar e analisar para compreender os motivos da desvalorização e desuso do Hinário Cantor Cristão, hinário oficial das Igrejas Batistas históricas no Brasil, especificamente nas igrejas batistas históricas da cidade de Montes Claros-MG, as tensões entre a utilização da música sacra tradicional e a música sacra contemporânea, assim como também as interferências dos grupos de louvor das referidas igrejas na escolha do repertório musical para ser consumido pelos fiéis e as influências do mercado gospel. O objeto de estudo desta pesquisa é o Hinário Cantor Cristão que apresenta uma coletânea de músicas sacras para serem utilizadas nas atividades musicais cúlticas das igrejas batistas históricas brasileiras. Objetiva-se também verificar a atual realidade musical das igrejas pesquisadas no que se refere a utilização do Hinário Cantor Cristão em seus serviços religiosos, para entender onde se alicerça e constitui o planejamento de suas atividades musicais nas liturgias de seus cultos. Em seu aspecto formal, o trabalho se desenvolverá através de uma pesquisa bibliográfica, hinódica e de campo com a utilização de entrevistas e observação participante. Por se tratar de uma pesquisa em andamento, os resultados alcançados são ainda parciais.

Introdução

Montes Claros é uma cidade localizada no norte do Estado de Minas Gerais, conta com cerca de 400 mil habitantes de acordo com o último censo do IBGE e mais de 20 igrejas batistas históricas plantadas na cidade, sendo a primeira igreja organizada em 1918.

Todas as igrejas quando organizadas tomaram conhecimento de que o Cantor Cristão é o hinário oficial da denominação, e que sempre foi utilizado nos serviços cúlticos das igrejas, reforçando o caráter pedagógico da pregação nos cultos. Historicamente, nos cultos evangelísticos, após a pregação, canta-se um hino em que o seu texto tenha relação com o tema e/ou conteúdo da pregação.

Os hinos são uma das formas de composição musical que sofreram modificações ao longo dos tempos. Segundo Candé,

Primitivamente em prosa, numa forma análoga à dos salmos, depois em verso a partir de Santo Ambrósio, essas peças estróficas constituem um repertório artístico heterogêneo, cujo sucesso foi considerável na cristandade. (CANDÉ, 2001, p. 217).

Os hinos estróficos que compõem o Cantor Cristão têm melodias simples, acessíveis aos batistas leigos em música, e são constituídos de estrofes e estribilho com métrica, possibilitando assim cantar com a mesma melodia, hinos com outra letra, desde que a métrica seja igual. As letras dos hinos são belos poemas e contém rimas ricas e soantes.

Segundo López Martín,

Por hino se entende o canto que se executa por todos juntos e que se transforma no símbolo dos sentimentos e dos ideais do grupo. É o canto por excelência. Sua característica principal consiste em que, nele, palavra e música têm a mesma importância, e a sua percepção se faz de maneira global, sem acentuar mais um aspecto que o outro (LÓPEZ MARTÍN, 2006, p. 187).

Conclui-se portanto que existe diferença de um hino cantado por uma comunidade, que tem uma relação intrínseca entre a letra e a melodia, para uma canção, e para os demais

gêneros musicais, especificamente na música contemporânea, que influenciou a hinódia tradicional, onde a música sobrepõe o texto tornando-a mais importante.

Os hinos cantados nas igrejas protestantes chegaram ao Brasil por intermédio dos missionários na forma de canções populares dos Estados Unidos, com letras traduzidas ou adaptadas em versão para o português, com a preocupação de se cantar os vários temas da fé.

Alguns estilos influenciaram as composições: a música folclórica, de cunho popular que se tornou tradicional, influenciando a hinologia evangélica. Próprio dos EUA, o *spiritual*, surgido do lamento dos escravos negros. Outro estilo popular no final do século XIX, constante em alguns hinários protestantes é o *gospel songs*. O *blues*, veio em decorrência do *spirituals*, porém cantado a uma só voz, e o *jazz*, com a introdução de vários instrumentos como: sax, trompete, trombone, clarineta, tambor e o piano.

Esses gêneros musicais incorporaram hinários, que se constituíram em um poderoso instrumento para o sucesso das campanhas de avivamento na América do Norte e posteriormente adaptados para o português e publicados por editoras brasileiras como hinário oficial de várias denominações históricas.

Souza Junior diz que:

Desta maneira, o protestantismo brasileiro se mostrou uma projeção do protestantismo norte-americano e, de alguma forma, as igrejas brasileiras, ao menos as de origem missionária, beberam na fonte do ideário da religião civil praticada naquele país. (SOUZA JUNIOR, 2010, p. 31).

Sendo assim, foi transferido para a América Latina esse molde norte-americano de música sacra, usado como mecanismo de convencimento, bem como da forma correta de louvor e adoração a Deus nos cultos, sendo incorporada na liturgia da novel igreja protestante no Brasil.

A partir do final do século XIX e século XX, vários hinários foram editados no Brasil: Salmos e Hinos, Cantor Cristão, Harpa Cristã, Melodias de Vitória, Hinário Luterano, Coros Sacros, Cânticos de Louvor, Favoritos Evangélicos, Hinário Evangélico, Hinário Novo Cântico, Hinário Seja Louvado, Hinário Vinde Cantai, Glória ao Salvador, Cante ó Povo, Hinário para o Culto Cristão, dentre outros, com suas letras traduzidas e/ou adaptados para o português.

O Cantor Cristão nas Igrejas Batistas Históricas de Montes Claros-MG

As Igrejas Batistas históricas são filiadas à Convenção Batista Brasileira - CBB, às convenções estaduais, às associações regionais, e tem como hinário oficial o Cantor Cristão, herança pertencente aos batistas brasileiros. No caso em estudo, as Igrejas Batistas Históricas de Montes Claros são filiadas à Convenção Batista Brasileira – CBB, à Convenção Batista Mineira – CBM e à Associação das Igrejas Batistas do Norte de Minas Gerais – ASSIBAN-MG.

O primeiro Cantor Cristão, segundo hinário do protestantismo histórico brasileiro, foi publicado em 1891 e continha apenas 16 hinos. Hoje conta com 581 hinos, divididos por assuntos, editado pela Junta de Educação Religiosa e Publicações – JUERP, para ser utilizada no canto congregacional dos serviços cúlticos das referidas igrejas. Este hinário em sua 37ª Edição com Música, revisada em 2007, conta também com índice dos autores, índice dos compositores, índice das melodias, índice detalhado dos assuntos dos hinos, índice dos estribilhos e o índice das primeiras linhas dos hinos, isto para facilitar a localização de cada hino.

Com o objetivo de oferecer as igrejas uma alternativa para melhorar a música nos cultos batistas, com músicas mais “atuais”, foi compilado outro hinário, o Hinário para o Culto Cristão, que foi editado também pela Junta de Educação Religiosa e Publicações – JUERP em 1990, contendo 613 hinos divididos por assuntos, compostos também para o

canto congregacional, mas que não é utilizado na maioria das igrejas e não alcançou a popularidade do Cantor Cristão.

Esses dois hinários que foram editados como oficiais da denominação batista para serem utilizados nos cultos, vêm sendo substituídos paulatinamente por uma hinódia não oficial constituída dos *cânticos espirituais*, *corinhos*, *canções evangélicas* e por toda a influência de um movimento musical *gospel*, *shows gospel*, etc., que tem modificado o panorama musical das igrejas batistas históricas de Montes Claros, contribuindo assim para a desvalorização de um patrimônio da denominação que, atualmente entrou em desuso e em algumas igrejas é praticamente extinto e desconhecido de uma nova geração.

Todas as igrejas batistas históricas têm seus ministérios de música e/ou seus *grupos de louvor* que são responsáveis pela música executada em seus cultos, sob a supervisão do pastor, que lhes confere certa autonomia para dirigir a música nos serviços religiosos. A partir dessa concessão pastoral são criadas palavras humanas de autoridade, no momento de cânticos, que é dirigida sobre o mundo humano.

Segundo Gebara,

Os oficiantes desse drama tem mais ou menos em mãos as regras do jogo e as propostas para um mundo melhor que julgam advir dos desígnios divinos. Fundam suas admoestações nos livros sagrados e nas tradições antigas como se o passado fosse proprietário da sabedoria necessária para orientar o presente e como se eles conhecessem com mais propriedade do que qualquer outro ser os desígnios divinos (GEBARA, 2012, p.58).

Estes são os chamados “*ministros de louvor*”, os que “*ministram*” a música nas igrejas batistas históricas, criam palavras de ordem, escolhem e dizem o que deve ser cantado, como deve ser cantado e geralmente prevalece o gosto pessoal. Ademais, tomam decisões, determinam como deve ser o comportamento dos fiéis e realizam atividades que historicamente eram reservadas somente aos pastores.

Vários são os motivos para essa desvalorização do Cantor Cristão e conseqüentemente a sua não utilização nas atividades cúlticas das referidas igrejas. Primeiramente, o surgimento do movimento musical *gospel* é o maior responsável pela desvalorização e desuso do Cantor Cristão. Pode-se colocar também a indiferença de líderes evangélicos quanto a sua existência e a preferência por uma hinódia não oficial. Quando é utilizado algum hino do Cantor Cristão, modificam o andamento, o ritmo e até a melodia, justificando que “*fica mais animado para cantar*”. Alguns entrevistados justificam a não utilização dos hinos do Cantor Cristão, argumentando que: “*é música antiga*”, “*tem muitas palavras desconhecidas*”, “*a música é estrangeira*”, “*tem musica de filme americano*”, etc.

Quanto a ser “*música antiga*”, no Cantor Cristão a maioria dos hinos, a melodia foi composta nos séculos XVI, XVII, XVIII e XIX. Em se tratando das “*palavras desconhecidas*”, pode se exemplificar com a primeira estrofe do hino 328, onde aparecem as palavras “*vagas procelosas*”, que aparece também na edição revisada do Cantor Cristão de 2007. Com relação a ser “*música estrangeira*”, não existe no Cantor Cristão nenhuma melodia e harmonia escrita por um brasileiro nato, mas algumas músicas escritas por missionários norte-americanos radicados no Brasil. A participação de brasileiros aparece apenas na tradução do texto de alguns hinos, para o português. Sobre ter no Cantor Cristão “*música de filme americano*” pode ser constatada a melodia de alguns hinos em filme, pelo fato de que muitas melodias selecionadas para compor o Cantor Cristão fazem parte do folclore americano.

As igrejas em estudo, Primeira Igreja Batista de Montes Claros e Igreja Batista Monte Sinai, ainda utilizam os *boletins* semanais e/ou mensais, em alguns deles contendo a *ordem do culto*, editorial, informações diversas, as partes da liturgia do culto que, via de regra, nem é seguida. Em ocasiões especiais eram impressas também as letras dos cânticos e/ou hinos que, inicialmente foram sendo substituídas pela utilização do retroprojetor e ultimamente pela utilização do *datashow*, o que tem levado muitos fiéis a não carregarem mais seus hinários para a igreja. Na observação participante, dominicalmente, à noite, nas referidas igrejas, não foi constatado nenhum fiel empunhado o Cantor Cristão, mas apenas a bíblia. Os fiéis não utilizam mais o Cantor Cristão e uma nova geração desconhece a sua história, sua existência e o seu valor pedagógico-musical. Quando um hino do Cantor Cristão é utilizado nos cultos sofre diversas modificações estético-musicais.

Contando com 123 anos, desde sua primeira edição, o Cantor Cristão é fruto dos grandes movimentos avivalistas, e prevaleceu hegemonicamente nas igrejas batistas históricas de Montes Claros até 1990, aproximadamente.

Os hinos do Cantor Cristão têm sido substituídos pela música *gospel* tocada nas rádios FM comunitárias, apresentadas em *shows gospel* ao vivo, em CD/DVD, geralmente gravados ao vivo, e pela música que está nas paradas de sucesso.

O Mercado Musical Gospel e a utilização da música nos serviços cúlticos

A indústria fonográfica gospel e os diversos meios de comunicação de massa que apresentam nas prateleiras do mercado religioso uma música sacra de rápido consumo, com aparente facilidade de aprendizado e, em muitos casos, com melodias de qualidade questionável e conteúdo teológico discutível, tem influenciado a música sacra litúrgica nas igrejas históricas. Para Dolghie, (2007, p. 300). “O mercado de música gospel, por estar coadunado com as tendências sociais e culturais da atualidade, está mudando a prática religiosa dos leigos e inculcando-lhes um novo *habitus*”.

Este “mercado de música gospel”, denominado por Dolghie, cresce assustadoramente com o surgimento de inúmeras bandas em todo o território nacional e seus trabalhos são divulgados pelos diversos meios de comunicação, em lojas especializadas, em diversos estabelecimentos comerciais, assim como também nas igrejas com o lançamento de seus CDs/DVDs. Este mercado tem alcançado e modificado as práticas musicais das Igrejas Batistas Históricas em Montes Claros, apresentando uma hinódia não oficial com diversos estilos como: samba, rock, reggae, pagode, funk, e outros, que são veiculados pela mídia e consumidos pelos fiéis de igrejas evangélicas tradicionais. Esse consumo associado à interferência do dirigente de louvor tem produzido um comportamento musical diferente no louvor, semelhante às igrejas neo-pentecostais, com palmas, danças, gritos, acenos, etc., contrariando a idéia de culto racional característico das igrejas históricas, e isto acontece somente quanto é utilizada uma hinódia não-oficial nos cultos.

De acordo com Gebara,

Nos tempos da teologia da libertação, especialmente as décadas de 1970, 1980 e início de 1990, houve em muitos países da América Latina uma extensa produção musical e poética tendo como tema central a libertação (GEBARA, 2012, p.61).

Neste contexto, no Brasil, aconteceu uma grande produção de músicas avulsas compondo uma hinódia não-oficial destacando-se: o Grupo Elo, Êxodos, Jovens da Verdade, Novo Alvorecer, Vencedores por Cristo, Voz da Verdade, Banda Azul, Catedral, Comunidade da Graça, Comunidade Evangélica de Goiânia, Logos, Novo Alvorecer, Novo Som, Prisma, Rebanhão, Diante do Trono, Voices, Oficina G3, Resgate, dentre outros, e cantores que se destacaram no período citado pela autora

como: Ozéias de Paula, Fernandinho, João Alexandre, Alda Célia, Kleber Lucas, Marquinhos Gomes, Mattos Nascimento, Rose Nascimento, Aline Barros, Carlinhos Félix, Cristina Mel, Fernanda Brum, e outros que, como representantes da música *gospel* neste período, demarcaram uma fase de transição na história da música evangélica no Brasil e suas gravações passaram como um rolo compressor sobre uma hinódia oficial centenária modificando estruturalmente o comportamento musical das igrejas históricas.

Mesmo em meio à teologia da libertação, alguns cantores como Feliciano Amaral e Luiz de Carvalho gravaram hinos que valorizaram o Cantor Cristão e outros hinários. Posteriormente, uma nova geração de cantores também gravou hinos do Cantor Cristão e outros hinários, como: Nani Azevedo e André Valadão, dentre outros, trazendo uma nova roupagem a esses hinos no intuito também de agradar a classe jovem, e serem utilizados nos cultos das igrejas evangélicas.

Filho fala sobre o culto dizendo que:

O culto da sinagoga era muito simples. Recitava-se a *xemá*, o maior tesouro teológico dos judeus (Dt 6.4) e se declaravam as bênçãos de *Iahweh* sobre Israel. Paulo segue o modelo da sinagoga em Efésios 1.3 e o Pedro o faz na 1a. carta, 1.3, modificando o termo "Deus e Pai de Israel" para "Deus e Pai de nosso Senhor Jesus Cristo". Veja-se novamente a semelhança entre a igreja e a sinagoga. Essas orações eram seguidas pelo "amém" coletivo da comunidade. Havia a leitura da *Torah* e, no Novo Testamento, vemos a leitura dos profetas, como Jesus fez em Lucas 4.17, ao ler Isaías 61.1. À leitura, seguia-se o sermão. Depois, deste havia cânticos (FILHO, s.d. p. 3-4).

Se o culto na sinagoga tinha como o centro a leitura e o estudo das Escrituras hebraicas, o culto no templo tinha como centro o sacrifício. Essa relação deixou sua marca no culto cristão. O culto dessa igreja, pelo menos nos tempos em que as cartas do apóstolo Paulo foram escritas, conteria a leitura de

um salmo e o canto de um hino. Hinos que eram dirigidos a Deus em uma sinagoga ou no Templo, passaram a ser dirigidos também a Jesus.

Percebe-se que a bíblia, regra de fé e prática dos batistas históricos, no Novo Testamento, não se refere a um programa musical para o culto, apresentando apenas orientações superficiais como no livro de Colossenses 3:16 e Efésios: 5:19, se referindo a utilização de salmos, hinos e cânticos espirituais.

Segundo López Martín,

O culto cristão é definido pelos atos internos e externos nos quais o homem crente e a comunidade expressam sua vinculação existencial a Cristo e são transformados pela ação do Espírito para fazer da própria vida – na fé e no amor - o culto espiritual agradável ao Pai (LÓPEZ MARTIN, 2006, p.89).

Pode-se entender que a palavra Culto é um termo que descreve um evento ou ritual espiritual praticado pelos membros de uma determinada religião, que seja agradável a divindade. Maraschin (1996, p. 10) afirma que “Os mais místicos sempre acharam que o culto cristão se assemelha aos cultos de mistérios, pois nele se realiza o mistério supremo da presença de Cristo”.

Sobre modelo culto protestante, Dolghie diz:

Denominamos esse modelo cúltico, que se cristalizou no Brasil de “modelo bipolar”, visto que sua estrutura baseia-se em dois elementos: a pregação e a música. Nessa bipolaridade assumida pelo culto protestante, existia uma subordinação de uma das partes, a da música, à pregação. Isso acontecia pela característica do culto protestante em solo brasileiro, isto é, a essência pedagógica e racional. Assim, o sermão constitui-se na parte central do culto, O sermão constituiu-se na parte central do culto, pois instruía e ensinava, e a música cumpria o papel de ajudar pedagogicamente a fixação doutrinária.

Era o modelo de culto evangelístico que se impregnou por todo o protestantismo de missão e persiste até hoje. (DOLGHIE, 2007, p. 13).

Assim, as igrejas batistas históricas assumiram completamente essa idéia evangelística de culto. Todavia nas igrejas batistas pesquisadas, em Montes Claros, percebeu-se que essa concepção evangelística e pedagógica acaba cedendo lugar a concepção de uma adoração contemplativa, emocional, com a introdução dos “*corinhos*”, compostos geralmente por instituições paraeclesiásticas. Esses “*corinhos*”, com maior produção no século XXI acabam ocupando a maior parte do tempo das atividades cúlticas. Assim, a bipolaridade citada por Dolghie, atualmente, acaba ficando comprometida nas igrejas pesquisadas.

Atualmente, a utilização da música sacra nos serviços cúlticos das igrejas batistas históricas em Montes Claros não difere das demais igrejas evangélicas, pois é confiada a um pequeno grupo, em sua maioria composto por leigos em música, que detém o controle das atividades musicais da igreja e ditam a forma ideal e o estilo de música a ser executada nos cultos, atuando como se fossem mediadores entre o povo e Deus. Todas as suas orientações são incorporadas e acatadas passivamente pelos fiéis como sendo legítimas e corretas. Esses grupos, denominados de “*grupos de louvor*” monopolizam o tipo de produção e execução musical das atividades cúlticas em suas igrejas.

A música utilizada na liturgia dos cultos das igrejas batistas históricas em Montes Claros tem sofrido alterações significativas desde as últimas décadas do século XX, mudanças ainda mais significativas no século XXI estão acontecendo e causado muito alarde no interior das igrejas envolvendo os tradicionais e os inovadores.

Algumas das alterações são: a relação entre a música e a pregação, onde ultimamente a música *gospel* tem ocupado a maior parte do tempo de atividades cúlticas, tempo este superior ao da pregação com a introdução de novos cânticos intermediados por curtas orações, breves mensagens, apelo ao emocional, e uma diversidade de instrumentos musicais utilizados. No momento em que os fiéis cantavam, a racionalidade característica das igrejas batistas históricas cede lugar a uma adoração contemplativa enfatizando o emocional. A atitude dos fiéis de cantarem assentados, hoje não mais acontece, pois são ordenados a ficarem de pé durante todo o período de cânticos não importando se são crianças, adolescentes, jovens ou qualquer faixa etária, conduzidos por um grupo de leigos que decidem o que cantar, como cantar, e como deve ser o comportamento dos fiéis durante o período de cânticos. Esses dirigentes de louvor são líderes religiosos leigos e, sobre as suas atividades extra-musicais, Souza (2012, p. 240) diz que: “Os líderes religiosos são hermeneutas ativos no processo de transmissão do discurso religioso, interagindo com os conteúdos afirmados pela tradição religiosa”.

Diante destas práticas, que espiritualidade é promovida por um culto personalista cujo protagonista pretende dirigir a manifestação do Espírito com suas palavras e gestos?

Atualmente, no Brasil, os *corinhos* têm hoje uma conotação diferente: Na maioria dos casos não são compilados em hinários e muitos não são escritos em uma partitura. Porém, a forma de registro utilizada por todos os grupos musicais é através de um CD ou DVD e as cifras disponibilizadas em um site na internet, que serve como regra de prática para os instrumentistas, o que vem tolher-lhes a criatividade e o desenvolvimento musical, deixando-os *bitolados* a um acompanhamento instrumental imposto, embora inconscientemente, caracterizando uma preocupação com a cópia, ou seja, o reproduzir fielmente uma gravação.

Estas mídias têm sido utilizadas por praticamente todos os ministérios de música e/ou *grupos de louvor* das igrejas batistas históricas como recurso didático-pedagógico para as atividades de ensaios e para reproduzirem fielmente a gravação de determinado grupo

musical objetivando apresentá-la no culto do próximo domingo à noite. Ademais, estas produções musicais são consumidas passivamente pelos componentes dos grupos de louvor e, conseqüentemente pelos fiéis. Para tanto, as igrejas batistas históricas tem investido altas cifras na compra de equipamentos eletrônicos e instrumentos musicais de última geração para as atividades musicais na igreja.

Sobre o sistema congregacional das igrejas batistas históricas brasileiras, Filho diz:

Creio que o sistema congregacional precisa continuar respeitando a individualidade das igrejas. Buscar uma uniformidade de expressão e de práticas não fundamentais em nome de integridade denominacional vai trazer mais confusão que harmonia. Vai desintegrar mais. A questão da integridade denominacional não repousa, centralmente, sobre o louvor. Na realidade, ele é periférico (FILHO, s.d. p. 8).

Mesmo respeitando a autonomia e individualidade das igrejas batistas históricas citada por Filho, também é observada certa uniformidade de expressão e comportamento dos fiéis nos momentos de cânticos espirituais, ditados pelos dirigentes, e estas práticas tem sido assimiladas pelos fiéis durante os cultos.

Sendo assim, durante o culto tem se modificado o comportamento dos fiéis durante o período de cânticos, porém preservando a integridade denominacional.

Relação entre a música tradicional e a contemporânea

Todos os hinos do Cantor Cristão foram escritos com uma harmonia tradicional, em sua maioria a quatro vozes, respeitando as resoluções de cada cadência, bem característico do renascimento musical. Já a música do século XX e XXI, chamada de contemporânea, se diferencia estruturalmente da música tradicional. Pode-se enquadrar a música gospel, utilizada nas igrejas batistas históricas de Montes Claros, como música religiosa contemporânea.

Sobre a música contemporânea, Magnani (1996, p. 382) diz que ela “perdeu alguns poderes de comunicação com a massa, por aceitar um vocabulário ilimitado, recusando ao mesmo tempo a lógica formal nas categorias do pensamento e do sentimento”. Se referindo à música no final do século XX, Magnani (1996, p. 382) fala da “música como objeto de consumo sonoro”.

A música comunica por si só, sem necessidade de motivações externas. Pode-se dizer que a música contemporânea perdeu alguns desses poderes de comunicação com a massa, sendo necessária uma motivação externa que é produzida por seus dirigentes, pois se tornou descartável, de rápido consumo. Isto pode ser observado quando uma gravação de cinco anos atrás é considerada velha e há a necessidade urgente de novas gravações para o consumo.

Sobre a música contemporânea, de consumo, Candé diz que:

Um dos motivos dessa mediocridade está no fato de que a música de consumo, dita “ligeira”, não é uma verdadeira música popular, como são os folclores. Ela é concebida para o povo, em função de critérios comerciais, por uma pseudo-elite burguesa, que coloniza e prostitui tudo o que passa a seu alcance (*jazz*, folclore, “música erudita”) para transformá-lo em produto padrão: acredita-se que o público é tão medíocre, que parece necessário aviltar os objetos a ele destinados. As relações entre a música e a sociedade são completamente deturpadas pelos desvios de uma cultura de massas dependente do lucro. (CANDÉ, 2001, p. 401).

Essa música dita *ligeira*, de rápido consumo, tem alcançado e influenciado sensivelmente, mesmo que inconscientemente, a música sacra litúrgica nas igrejas em tela, produzindo uma desvalorização dos hinários tradicionais com a substituição dos hinos pelos *cânticos*, com instrumentação e práticas que caracterizam certa *pentecostalização* da música sacra litúrgica nas igrejas históricas.

Apesar de ser uma palavra que não existe no vernáculo, mas que tem sido muito empregada ultimamente, sobretudo pela chamada *elite culta evangélica*, a *pentecostalização musical* é empregada de forma pejorativa, de maneira que tal processo endógeno e ameaçador é entendido pelos tradicionais como uma degeneração, já que o protestantismo histórico brasileiro é visto por muitos, como um elemento fixo.

Tensões: entre a tradição e a inovação

A utilização da música nos cultos das igrejas batistas históricos tem produzido grandes tensões no interior de seus arraiais.

De acordo com Oliveira,

Há portanto duas fontes de tensão internas no campo religioso: uma, que opõe “agentes especializados” à autoprodução dos “leigos”, e outra que opõe os “agentes especializados” entre si no atendimento às demandas leigas (OLIVEIRA, 2011, p. 186).

As tensões citadas por Oliveira apontam para certa discordância entres os líderes religiosos com relação ao que produzem os leigos e tensões entre os próprios agentes especializados em relação ao que querem fazer e ao que estão fazendo os leigos. No caso das igrejas batistas históricas se entende por agentes especializados os pastores e os leigos são os dirigentes de louvor.

A observação participante mostrou também que os componentes dos grupos de louvor estão realizando atividades que, anteriormente eram de responsabilidade dos pastores, e este é um ponto crucial de tensão: até onde vai a função dos dirigentes de louvor?

Em relação à utilização de hinos do Cantor Cristão nas atividades cúlticas a tensão se estabelece quando os pastores querem introduzir hinos durante o culto e os dirigentes de louvor querem introduzir somente cânticos.

As igrejas devem adaptar-se aos novos contextos em que vivem seus fiéis, se desejam mantê-los como adeptos. Mas qual contexto? Mas quais fiéis? os que gostam de Hinos do Cantor Cristão ou os que Gostam de música gospel?. Este é outro momento de tensão.

Conclusão

O Cantor Cristão, hinário oficial das Igrejas Batistas Históricas no Brasil, tem sido substituído por uma hinódia não oficial, a “*música gospel*”.

Os membros dos grupos de louvor das igrejas pesquisadas demonstram certa resistência quanto à utilização de hinos do Cantor Cristão nas atividades cúlticas da igreja.

O mercado musical gospel e a cultura midiática têm influenciado os grupos de louvor na escolha do repertório musical a ser cantado nas igrejas, dominicamente, onde a maior parte do culto é vivenciada com a música acompanhada por gestos corporais que sempre foram vistos com certa desconfiança nas igrejas protestantes tradicionais. Estas atitudes só ocorrem quando se utilizam na liturgia do culto a música *gospel* com seus cânticos espirituais, acontecendo de forma inversa quando se trata da utilização de hinos que compõem a música sacra litúrgica tradicional.

Existe quase um temor oficial de contágio pela *pentecostalização musical*, sobretudo entre as igrejas evangélicas históricas, marcadamente herdeiras da tradição protestante, e é nesse ponto que reside a grande dificuldade de se admitir a tal *pentecostalização musical*. Mudanças são olhadas com desconfiança e, às vezes até com hostilidade. Assim sendo, entende-se *pentecostalização musical* como a degeneração da música sacra litúrgica tradicional das igrejas evangélicas históricas.

Referências bibliográficas

CANDÉ, Roland de. História Universal da Música. 2 ed. v.1. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

DOLGHIE, Jcqueline Zirolto. Por uma sociologia da produção e reprodução musical do presbiterianismo brasileiro: a tendência gospel e sua influência no culto. Tese

- (Doutorado em Ciência da Religião), UNIVERSIDADE METODISTA DE SÃO PAULO, São Bernardo do Campo, 2007.
- FILHO, Isaltino Gomes Coelho. Adiberj. (p.3-4). (Disponível em: <http://www.adiberj.org/downloads/aquestaodaliturgia.doc> Acessado em: 07-05-2013).
- GEBARA, Ivone. Teologia do Culto: entre o altar e o púlpito. Cláudio Carvalhaes (Org). São Paulo: Fonte Editorial, 2012.
- LÓPEZ MARTÍN, Julian. A Liturgia da Igreja: teologia, história, espiritualidade e Pastoral. (tradução Antonio Efro Feltrin). São Paulo: Paulinas, 2006.
- MAGNANI, Sergio. Expressão e Comunicação na Linguagem da Música. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1996.
- MARASCHIN, Jaci. A Beleza da Santidade: ensaios de liturgia. São Paulo: Aste, 1996.
- OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de. Sociologia da Religião: enfoques teóricos. Faustino Teixeira (Org). 4. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.
- SOUZA, Sandra Duarte de. Teologia do Culto: entre o altar e o púlpito. Cláudio Carvalhaes (Org). São Paulo: Fonte Editorial, 2012.
- SOUZA JUNIOR, Milton Rodrigues. Música sacra, mas nem tanto...: a história das origens da música evangélica no Brasil e o equívoco no conceito da sacralidade musical. São Paulo: Arte Editora, 2010.

GT14: RELIGIÃO E VIOLÊNCIA

Coordenadores

Dr. Edin Sued Abumanssur (PUC-SP) edin@pucsp.br

Dr. Vagner Aparecido Marques (Faculdade de Teologia Ibetel)
vmarques_historia@yahoo.com.br

A MINHA CORAGEM VEM DE DEUS: A CONCEPÇÃO DE VALENTIA NO ANTIGO TESTAMENTO E NAS OBRAS DE FLÁVIO JOSEFO

Dr. Eliézer Cardoso de Oliveira, (ezi@uol.com.br), UEG (Anápolis, GO)

Resumo

O tema deste artigo é a análise de um aspecto da violência pelo judaísmo antigo: a concepção de valentia presente no Antigo Testamento e nos escritos de Flávio Josefo (38-100). Utilizando o referencial teórico weberiano de que a ética religiosa, ao mesmo tempo, aproxima e distancia das esferas valorativas mundanas (política, estética, riqueza, violência, erotismo, etc.), pretende-se abordar a como a ética da valentia foi concebida. Diferentemente das religiões da Antiguidade, o Judaísmo primava-se por uma postura ética que desvalorizava a busca pela fama e o heroísmo individual, típicos de sociedades guerreiras, como a grega e a romana, por exemplo. No entanto, percebe-se que, em alguns momentos, os livros do Antigo Testamento valorizam as ações corajosas, ousadas e violentas, expressando uma ética da valentia típica de sociedades guerreiras. Já nas obras de Flávio Josefo, escritas no primeiro século da era cristã, até pela formação militar do autor, há uma ênfase nas ações de valentia, embora também esteja presente uma concepção de que a valentia é um dom de Deus.

O SAGRADO COMO FACE DA VIOLÊNCIA

Marcos Antonio Bezerra Uchoa (mabuchoa@hotmail.com) – FAJE

Resumo

Esta comunicação versa sobre a intuição fundamental do pensamento de René Girard em *Mentira Romântica e Verdade Romanesca* (1961) e *A Violência e o Sagrado* (1972) cuja teoria pode contribuir muito na reflexão da temática deste congresso desvelando as relações entre religião, violência e crime. A nossa hipótese é: nós não desejamos diretamente por nós mesmos, isto é, o desejo humano não parte, em si, do sujeito desejante para o objeto desejado. Mas ele deseja a partir de um modelo, quer reconheça ou não a sua existência. No dia a dia da nossa vida fazemos parte deste mecanismo do desejo mimético. Em alguma medida desejamos sempre a partir de um olhar do outro, de um modelo. Essa é a premissa básica. O pensamento girardiano é uma reflexão do conflito, sobre a inevitabilidade do conflito. Daí conclui que a condição mesma para o surgimento da cultura nasce aqui. E aqui salientamos a justificativa para esta comunicação. À luz do pensamento e da teoria de René Girard pretendo fazer uma leitura atualizada e esclarecedora das Escrituras, principalmente, no que se refere a temas fundamentais da Teologia Bíblica. Uma revelação belíssima do cristianismo, a meu ver, é a de que a culpa não é só do outro ou somente do sujeito, mas é de todos, ela é compartilhada e compartilhar a culpa é a maior expressão de amor, pois ela impede a criação de outros bodes. Um desafio!

AS PRÁTICAS RELIGIOSAS DENTRO DO PROCESSO DE REABILITAÇÃO PARA A READEQUAÇÃO SOCIAL DE QUÍMICO-DEPENDENTES DA CASA DO OLEIRO DE QUIRINÓPOLIS, GOIÁS (2013)

Gilson Xavier de Azevedo, (gilsoneduc@yahoo.com.br) - FAQUI

Resumo

A pesquisa, *As práticas religiosas dentro do processo de reabilitação para a readaptação social de químico-dependentes da Casa do Oleiro de Quirinópolis, Goiás (2013)*, com o apoio financeiro da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Goiás (FAPEG, processo de auxílio pesquisa 01/2012) teve por objetivo analisar o trabalho de recuperação de químico-dependentes da "Casa do Oleiro", entidade parcialmente mantida pela Igreja Assembléia de Deus Missão, tendo em vista observar as práticas religiosas, bem como seu papel no processo de recuperação de indivíduos viciados em entorpecentes, considerando o tempo de recuperação, a estatística de recuperados no tempo proposto e de indivíduos que depois desse período, retornam ao vício, além de investigar quais são os meios clínicos, afetivos, religiosos e psicotrópicos empregados pela entidade confessional em questão, a fim de recuperar sua clientela e avaliar a quais variantes os "recuperados" atribuem sua desintoxicação. A presente proposta é apenas um recorte da pesquisa, no qual, analiso a relação religião-drogas e nomia. A base de pesquisa circundou entorno dos elementos: religião-drogas-anomia; drogas-conversão-religião; conversão-religião-nomia, tendo como viés, a vertente Religião-Saúde. O problema ora proposto foi se a entidade em questão tem o poder de promover a recuperação de seus internos e quais os elementos de cunho religioso são utilizados nesse processo, considerando ainda se os referidos são de fato eficazes. A pesquisa permite concluir que as práticas religiosas utilizadas no processo em questão fornecem condições significativas de potencialização do processo de recuperação, desde que o interno esteja disposto a aderir à proposta terapêutica de caráter religioso que a entidade oferece.

O BRASIL EM CRISE: O FAMALÍÁ BRASILEIRO, PROTESTOS E VIOLÊNCIA NAS MANIFESTAÇÕES POPULARES INICIADAS EM JUNHO DE 2013 E A DESREPRESSÃO DO MERCURIUS DUPLEX EM NOSSO SOLO PÁTRIO

Carlos Antonio Carneiro Barbosa, (pastorcarlosantonio@terra.com.br), PUC-SP

Resumo

Carl Gustav Jung concebe em *Símbolos da Transformação — Wandlungen und symbole der libido*, 1911-1912 — que a energia tida por exaurida na rejeição racional do numinoso não se perdeu; a energia emocional da consciência ligada às coisas numinosas continua viva e, agora, ressurge na forma de símbolos da natureza e da cultura, reabrindo as portas do jângal do inconsciente, dando novos e muitas vezes estranhos e extravagantes contornos de irracionalidade à superestimada racionalidade do mundo contemporâneo. Segue que o simbolismo do sofrimento do homem em tal cultura impregnada de sombras fluídas do submundo da *anima mundi*, constitui-se em sofrimento arquetípico, coletivo, demonstrando a angústia e a ambivalência do humano frente ao espírito de sua época, sofrendo ou sendo destruído por uma causa objetiva, entretanto, impessoal que é o seu inconsciente coletivo, comum a ele e a todos. Esse texto tem por objetivo relacionar o fenômeno de massas ocorrido recentemente por todo o Brasil, com o pensamento junguiano; segundo o qual o inconsciente oculta forças impessoais destrutivas que não costumam se manifestar — pelo menos quase nunca — na trivialidade da vida, nas ditas situações normais. Em busca das raízes psicorreligiosas do fenômeno, nesse momento ímpar de nossa história em que os sentimentos pátrios presentes no submundo do inconsciente coletivo dizem mais respeito aos conteúdos imersos na arqueologia da psique do povo brasileiro, do

que naquilo que propriamente o senso comum atribui como significado do vocábulo *pátrio*.

TRATAMENTOS “(PARA)NÓIA”: O PAPEL DAS COMUNIDADES TERAPÊUTICAS NA CONSTRUÇÃO DO DISCURSO EPIDEMIOLÓGICO DO CRACK.

Isabela Bentes Abreu Teixeira, (isa.bentes@gmail.com) - Universidade de Brasília

Resumo

O cenário político atual no que diz respeito à questão da ampliação dos dispositivos de saúde mental para atenção de usuários com problemas de abuso de álcool e outras drogas, tem se delineado no horizonte o empoderamento das chamadas comunidades terapêuticas (CTs). Essas instituições que apontam para o tratamento da dependência química a partir da noção de “cura pela fé”, trazem uma série de elementos que incidem sobre a política de drogas, reconfigurações no âmbito da saúde pública, e como ela se fortalece em um contexto de hegemonização do discurso sobre a epidemia de crack que vive hoje o Brasil. Apontando como se dá o processo de construção da realidade social no âmbito do consumo de drogas e essas perspectivas abordadas pela concepção epidemiológica, o foco é compreender de que forma essas CTs atuam no sentido de compreender de que forma se dão seus tratamentos, como elas operam nessa rede de atenção à saúde mental substitutiva, qual tipo de modelo que esse instrumento é centrado, e de que forma ele se localiza nessa configuração discursiva com bases epidemiológicas. Tendo como norte esse desenho empírico, a orientação teórica funda suas bases de análise na concepção foucaultiana da noção do renascimento da clínica, partindo para a construção conceitual acerca das análises do discurso crítica, apontando para a possibilidade de compreensão acerca das dinâmicas que estão imbricadas nessas relações.

Dia 09/04, sala 303 (área II – Bloco D)

GT15: EXPRESSÕES MÍSTICAS NO JUDAÍSMO E NO ISLAM: ENTRE O ESPETÁCULO E A INTIMIDADE

Coordenadora

Profa. Dra. Cecília Cintra Cavaleiro de Macedo (UNIFESP)
cavaleirodmacedo@uol.com.br

ENTRE DOIS MESTRES: A TENSÃO NO PENSAMENTO DE ABRAHAM JOSHUA HESCHEL

Dra. Maria Cristina Mariante Guarnieri - PUC-SP/NEMES (crisguarnieri@uol.com.br)

Resumo

Para o filósofo judeu Abraham Joshua Heschel (1907-1972), o homem moderno tende a ver o mundo de forma desencantada, sem capacidade para perceber o sublime, o misterioso e o maravilhoso. O sagrado é coisificado, tanto quanto o homem e, assim, ambos são esvaziados do seu sentido. Heschel alimentará sua compreensão sobre a condição humana na experiência espiritual profunda apresentada pelos profetas em seu encontro com a divindade. Nascido na Polônia, Heschel admite que grande parte de sua influência religiosa possui raízes em uma pequena província da Ucrânia, Mezbizh, berço do movimento hassídico, fundado por Baal Shem Tov. Seu nome é dado em homenagem ao avô, Rev Abraham Joshua Heschel, o último grande rebbe de Mezbizh. Mas, aos nove anos, Heschel conhece o Reb Menahem Mendl de Kotzk, conhecido como Kotzker, e foi profundamente impactado por seus ensinamentos. O próprio pensador afirma que seu pensamento sofreu a influência dos dois mestres, que possuíam visões de mundo opostas: de Baal Shem Tov, o hassidismo se manifestaria como misericórdia e alegria, uma visão mais otimista que reconhece a presença divina, a Shekhiná no mundo. Já em Kotzker, experimentamos o exílio da Shekhiná, a dor do mundo, o hassidismo é vivido como sede de justiça e por uma ânsia de redenção da condição humana. Segundo Heschel, esse "dois professores" representam os dois extremos da concepção hassídica do mundo; uma tensão em seu pensamento, cuja origem podemos observar em sua própria fala: "Eu não tinha escolha: meu coração estava em Mezbizh, minha mente em Kotzk." Heschel lê os primeiros rabinos e isso influencia toda a sua reflexão filosófica. Ele, como outros na modernidade - Cohen, Lévinas e Rosenzweig - voltam-se para literatura talmúdica, algo que antes era reservado apenas aos talmudistas. Mas será no estudo da Torah, com lendas dos rabinos e mestres, e na influência do hassidismo que sua filosofia se constituirá. O homem piedoso, o hassidim, foi colocado em oposição ao rabino, o intelectual talmudico. Trataremos aqui especialmente de sua obra *A passion for truth* (1973), publicada postumamente, onde Heschel explora esses dois grandes mestres da tradição e o modo como eles influenciaram a sua compreensão de espiritualidade e de religião. Acreditamos que essa angústia que se estabelece pelo contato com essas diferentes formas de compreensão do hassidismo, se manifeste em uma rica e profícua tensão intelectual, base da construção de um diálogo crítico estabelecido pelo autor com a modernidade, a partir da tradição judaica.

O respeito por Deus envolve o respeito pelo homem.

A.J. Heschel

Nosso ponto de partida não é a visão do encoberto e do inescrutável. Do interminável nevoeiro do desconhecido não poderíamos, efetivamente, derivar uma compreensão do conhecido. É a tensão entre o conhecido e o desconhecido, entre o comum e o sagrado, entre o fugaz e o inefável que enche os momentos das nossas introspecções. (O homem em busca de Deus)

Abraham Joshua Heschel nasceu em 1907, em Varsóvia, Polônia. Cresceu em ambiente religioso; seus pais descendiam de rebbes hassídicos e o próprio pensador afirma que seu pensamento sofreu a influência de dois mestres, que será objeto de

reflexão desse ensaio, com visões de mundo opostas: Baal Shem Tov e Menahem Mendel de Kotzk - Kotzker. Do primeiro, o hassidismo se manifestaria como misericórdia e alegria, uma visão mais otimista que reconhece a presença divina, a Shekhiná no mundo. Já o segundo, experimenta o exílio da Shekhiná, a dor do mundo, onde o hassidismo será experimentado como sede de justiça e por uma ânsia de redenção da condição humana.

Em sua tese de doutorado, *Die Prophetie*, realiza um estudo da consciência do profeta bíblico, uma abordagem fenomenológica que procura entender o sentido que o homem bíblico deu ao encontro do ser humano com a presença divina. Sua tese de doutorado desafiavam as categorias convencionais usados por eruditos da religião para interpretar a experiência religiosa. Sua crítica se dirige para o entendimento da devoção, da oração e da santidade como um fenômeno psicológico ou como algo irracional ou improdutivo. E é a partir desta crítica que ele constrói a sua obra e acaba compreendendo que a religião é uma resposta ao mistério do ser e do existir. Frente a indagação filosófica, Heschel apresenta a Bíblia hebraica como fonte onde podemos encontrar preciosas informações sobre a grandeza do ser humano, de sua potencialidade e responsabilidade como sócio de Deus.

Judaísmo em Heschel

É na tensão entre o pensamento bíblico e grego que Heschel sustentará sua filosofia da religião e elevará o pensamento bíblico como categoria crítica sobre os valores do homem moderno. Sua filosofia da religião sustenta a interação entre a filosofia e a tradição sapiencial.

Heschel cresceu em ambiente religioso; seus pais descendiam de rebbes hassídicos e ele próprio afirma que seu pensamento sofreu a influência de dois mestres, com visões de mundo opostas, o Baal Shem Tov e Menahem Mendel de Kotzk:

Eu havia permitido que duas forças travassem uma luta dentro de mim. Uma foi ocasionalmente mais poderosa do que a outra. Mas quem foi que prevaleceu, qual era para ser meu guia? Ambas falavam convincentemente, e cada uma provou estar certa quando questionada pelo outro. (HESCHEL, 1973, p.XIV)³⁹¹

Heschel admite que se sentia familiarizado com Baal Shem Tov, mas dirigido por Kotzker. Entre a alegria e a angústia, o autor afirma que não tinha escolha: " meu coração estava em Mezbizh, minha mente em Kotzk" (*Ibid.*)

Segundo Heschel, esses "dois professores" representam os dois extremos da concepção hassídica do mundo. Kotzker reage a ênfase de Deus na imanência presente no pensamento hassídico, tal como Kierkegaard no pensamento protestante. Para Kotzker Deus é total transcendência. Já em Baal Shem Tov, encontramos transcendência e imanência, ele é intoxicado pela proximidade de Deus, o que acaba por favorecer uma visão imanentista que se sobrepõe a transcendência de Deus. Apesar de Kotzker enfatizar o abismo da separação, ele irá afirmar, segundo Heschel, que esse pode ser atravessado, a partir do nosso coração para Deus.

Sabemos que Heschel leu os primeiros rabinos e isso influenciou toda a sua reflexão filosófica. Ele, como outros na modernidade - Cohen, Lévinas e Rosenzweig -

³⁹¹ As traduções de língua inglesa desse ensaio são de nossa inteira responsabilidade.

voltam-se para literatura talmúdica, algo que antes era reservado apenas aos talmudistas. Mas será no estudo da Torá, com as lendas dos rabinos e mestres, e na influencia do hassidismo que sua filosofia se constituirá. O *hassidin* praticavam o *daven* (oração meditativa) cujo objetivo era união mística com Deus (*devekut*). O homem piedoso, o *hassidim*, foi colocado em oposição ao rabino, o intelectual talmudico. O *hassidim* é aquele que está embriagado por Deus, algo que é alcançado pelo *daven* - a natureza existe em Deus, sem Deus nada existe. "O mundo é um véu que se retirado só há Deus. O mundo do espirito é a eternidade, o mundo aqui e agora é vaidade." (*Ibid.*,p.18) Sua reflexão seguirá a experiência consciente de Deus e como está altera o seu pensar sobre o mundo; é um filósofo que pensa sob o olhar de Deus.

A tensão na filosofia hescheliana

O pensamento que marca a filosofia hescheliana nos apresenta que estar diante de Deus é estar sem tranquilidade e sem autonomia, é estar em uma desconfortável tensão que caracteriza a experiência religiosa. Uma tensão que se explica não só pelas possíveis respostas que nossas questões existências nos apresentam, mas que encontramos revelada na própria linguagem – o hebraico- como heteronímia. O próprio hebraico aponta o fluxo do pensamento, além é claro do imenso debate que a literatura talmúdica guarda diante das questões impostas pela lei ou pela própria experiência religiosa.

A tensão está posta no judaísmo desde as primeiras discussões. Onde estaria a supremacia do judaísmo, em *agadá* (parte lendária, narrativas, aforismos, que comentam a vida dos sábios, a espiritualidade) ou *halakhá* (parte da lei, da observância religiosa, debate ético,)? Nos hinos e Salmos ou na Torá? Heschel parte da análise das duas escolas, a de Rabi Akiva e rabi Ishmael. E observará que é na tensão entre elas que se constrói a exegese da Tora. Haveria, então, uma dialética entre oposições, sem que nenhuma delas seja menos importante. Nas diferentes abordagens, rabi Akiva é como uma relação mística com o divino e em rabi Ishmael há uma perspectiva racionalista.

O próprio Heschel nos fala: "A consciência e a vida judaica só podem ser compreendidos em termos de um padrão dialético que contenha propriedades opostas ou contrastantes."(HESCHEL, 2006, p.163) No coração do judaísmo já encontramos a polaridade: entre ideia e acontecimentos, entre *mitsvá* (mandamentos bíblicos) e o pecado, entre *kavaná*(intenções) e as ações, da i e da *agadá*, da fidelidade e da espontaneidade, da uniformidade e da individualidade, da lei e da espiritualidade, do amor e do medo, da compreensão e da obediência, da alegria e da disciplina, do impulso do bem e do mal, do tempo e da eternidade, deste mundo e do mundo que virá, da revelação e da reação, do discernimento e da informação, da empatia e da auto-expressão, da crença e da fé, da razão e da mística, da palavra e do que está além da palavra, da busca do homem por Deus e de Deus em busca do homem.

Os dois tipos de pensamento

Quem é o homem? Ou o que é o homem? Outras duas questões que nos remetem à reflexão sobre a condição humana. Para tanto, Heschel afirma que há dois tipos de pensamentos: um que tem por objeto os conceitos da mente e outro que tem como objeto a situação do ser humano, mais apropriado para responder às questões acima.

A reflexão conceitual é um ato de raciocínio, e a reflexão circunstancial envolve uma experiência interior; quando profere um julgamento sobre uma controvérsia, a própria pessoa fica sob julgamento. A reflexão conceitual é apropriada quando estamos engajados no esforço de intensificar nosso conhecimento sobre o mundo. A reflexão circunstancial é necessária quando estamos engajados no esforço de entender os temas a partir dos quais colocamos em jogo nossa própria existência. (Heschel, 2006, p.21)

Ser humano não é ser um conceito é ser uma situação, o que desdobra na não possibilidade de descrever e compreender o humano apenas a partir de sua objetividade.

A atitude do pensador conceitual é a de distanciamento; o sujeito defronta-se com um tema autônomo, alheio a si mesmo; a atitude do pensador circunstancial é a de inquietação: o sujeito percebe que está envolvido por uma situação que precisa compreender. (*Ibid.*, p.22)

Precisamos levar em consideração que objeto e sujeito, neste campo de conhecimento, são o mesmo: toda a nossa interpretação ou entendimento do que é o humano está impregnada da imagem que estamos construindo de ser humano. Neste sentido, há uma crítica à própria ciência que, inconscientemente, carrega com ela implicações como sentido e ética. Algo bastante interessante em ser discutido porque abandonamos as fontes de sabedoria e não criamos nada novo que possibilitasse um entendimento maior sobre as questões humanas.

A busca da Verdade comprometida com a honestidade.

Uma das grandes preocupações levantada por Heschel, e que aqui é o foco de nossa reflexão, estaria na prática do judaísmo, pois este deveria seguir uma ordem pré determinada, para o bem viver e, deste modo, sofre o risco, como qualquer outra religião, de se tornar uma série de atos repetitivos, sem sentido. Heschel retoma os dois mestres e, para o autor, Baal Shem Tov retoma a importância da espontaneidade na prática: a fé como obediência e com fervor. A intenção de Baal Shem Tov era prevenir que a piedade judaica se tornasse uma simples rotina. Enfatizava assim o amor, a alegria, e a compaixão para o mundo. Já Kotzker traz uma revolução para o hassidismo, pedindo constante tensão e absoluta vigília no combate ao mundano. Kotzker traz de volta a indignação apaixonada dos profetas.

Heschel segue com seu dois mestres e nos fala que Kotzker foi o Eclesiastes de sua era, afirmando que tudo é vaidade e que nada há de novo sob o sol (3:16). Baal Shem Tov, o Cântico dos Cânticos (8:7), intoxicado com o amor de Deus.

Heschel comenta ainda que Deus é um pai amoroso e misericordioso, mas está escondido. Será? Pergunta Heschel e responde "não" com Baal Shem Tov. Mas admite que Ele é oculto, que está atrás de véus esperando ser encontrado, mas somos nós que não procuramos por ele. (HESCHEL, 1973,p.18)

Nós não vemos o mundo como é, mas sim como uma projeção de nós mesmos. Acabamos de nos aprisionar em ilusões que nós mesmos construímos. E a experiência religiosa exige que se abandone o mundano. Santidade e a vida comum se excluem, levando nos a crer que o Espírito é a eternidade e o mundo vaidade. Baal Shem Tov interpreta a vaidade de Eclesiastes de dois modos: afirma que sua reflexão é assertiva,

mas que também nos leva a conclusão de que as próprias palavras de Qohelet são vaidades. Deste modo, Baal Shem Tov coloca a melancolia humana diante de Deus. Sua preocupação está em apontar que, mesmo na escuridão, é possível enxergar um raio de santidade. É a essência da alma que sustenta o mundo material, o sublime, o maravilhoso sustenta esse mundo.

O sublime, como categoria de pensamento para Heschel, não se opõe ao belo e, portanto, não deve ser considerado uma categoria estética. O sublime pode ser percebido tanto na beleza quanto em atos de bondade e na busca pela verdade. A percepção da beleza pode ser o início da vivência do sublime. O sublime é aquilo que vemos e somos incapazes de expressar. É a alusão silenciosa às coisas com um significado maior que elas mesmas. (Heschel, 2002, p.60)

O sublime é a forma como as coisas reagem a presença de Deus e como resposta, observamos o milagre, para o qual ficamos surpresos e admirados.

Para Heschel, todo pensamento criativo origina-se de um encontro com o desconhecido e, especificamente, o pensamento religioso tem como origem o sublime, o mistério, o milagre, o desafio. Visto dessa forma, o mundo é um desafio. Não se especula sobre a causa da existência, mas se busca uma resposta à pergunta: “O que é exigido de nós?” (*Ibid.*, p.70) A existência é um mistério. O mistério compreendido como categoria de pensamento que pressupõe a presença de Deus. O mistério não serve para a mente especuladora, mas sim para que sejamos confrontados constantemente por ele e, ao mesmo tempo, para que sejamos indagados sobre as nossas ações. Religião, para Heschel, é uma resposta ao mistério; e a fé, a certeza de que há um sentido além do mistério.

É de Baal Shem Tov essa percepção da graça, do mistério, do sublime que invade todas as coisas e com a qual você se torna intoxicada, pela beleza da presença divina em tudo que é criado. Porém, para Kotzker, "sentimento sem aprendizado, amor sem auto-conhecimento, ardor sem auto-controle pode destruir todos os limites. Emoções se desviam; o coração sozinho não tem olhos." (HESCHEL, 1973, p.20) Para Heschel, Baal Shem Tov nos ensina a servir a Deus com cuidado e alegria, Kotzker a servi-lo apesar de nós mesmos, não por que queremos, mas sim por que não queremos.

A preocupação de Kotzker era imanentizar Deus. Perigo alertado por outros pensadores em suas reflexões, justamente por entender que essa familiaridade com o divino poderia desdobrar em um afastamento da presença divina: "Sem Deus somos inconscientes do sofrimento, esquecemos de nossa capacidade de escolha, perdemos a saúde da possibilidade, nosso desejo se encerra no conforto da fuga da angústia." (GUARNIERI, 2011, p.256)

Kotzker, nesse ponto, é comparado por Heschel à Kierkegaard, justamente pela preocupação desse último em manter a transcendência de Deus e não submetê-lo à racionalidade humana, como um objeto a ser definido.

A existência de Deus é a única certeza, mas essa certeza não significa que podemos submetê-lo à investigação racional. A razão humana não garante o conhecimento sobre Deus, nem mesmo os planos divinos. Esta condição de estar diante de Deus como criatura, como diria Kierkegaard, sentindo-se pequeno, despido, perseguido, é a consciência do pensador que não permite a ilusão dos limites humanos. Saber-se diferente de Deus é a base para se saber

algo. (...) Nós somos nada, um nada que indica a infinita possibilidade de sermos e que se expressa na multiplicidade de significados cuja efemeridade caracteriza a relatividade de tudo que pertence a imanência."(GUARNIERI, 2011, p.345)

Tanto Kierkegaard como Kotzker sentiram que o mais grave perigo para o homem foi ter perdido o senso de incondicional, do absoluto. Nós conduzimos nossas vidas de acordo com o relativo. "Na fé toda prática individual está para Deus absoluto. Mas o absoluto é cruel: ele exige tudo."(HESCHEL, 1973, p.113)

As boas ações

Há um grande abismo entre Deus e o ser humano, para Baal Shem Tov Deus está em todo lugar, para Kotzker, ele está apenas onde ele tem a permissão de entrar.

O Baal Shem Tov deu a cada judeu o benefício da dúvida. Ele percebeu a presença do sagrado mesmo naqueles que dele se desviaram. Não disse o Talmude, "até os pecadores de Israel estão repletos de boas ações tal como a romã é cheia de sementes?" O Kotzker inverteu o sentido: pode se estar cheio de boas ações como a romã de sementes e ainda assim ser um pecador... (HESCHEL, 1973, p.33)

O que o homem deveria, ou não, fazer, é uma grande questão para o hassidismo. O importante é como o homem pensa enquanto age, isto é, o que ele está pensando enquanto age determina a qualidade de sua vida religiosa.

A observância faz sair de si mesmo, da obsessão de realizar a própria vontade, as próprias satisfações e necessidades individuais. A observância é, ao mesmo tempo, uma resposta a Deus e um modo de deixá-lo agir na história humana. Pelas obras humanas, Deus transcendente faz sentir sua presença na imanência e o humano torna-se parceiro de Deus na grande obra da redenção. Para Heschel, "no judaísmo, a dimensão primária da existência, na qual se percebe e se cria o sentido, é a dimensão das ações. Os atos sagrados, as boas ações, não só imitam o divino, mas também representam o divino".(HESCHEL, 2002, p. 275)

Portanto, o propósito das *mitsvot* é aprimorar o homem, dado que a alma é aprimorada pelos atos sagrados. Cumprir uma *mitsvot* é desfazer-se de si mesmo; é ir além de nossas próprias necessidades e iluminar o mundo. O propósito está vinculado a parceria entre homem e Deus, isto é, ao cumprir uma *mitsvot* desempenhamos uma ação, cuja iluminação emana de Deus. Os *mitsvot* são a chave para abrir os portões da fé, nas palavras do próprio Heschel. Portanto, um judeu é convidado a agir; ao viver corretamente ele pode refletir corretamente.

É nas ações que o homem toma consciência sobre o que sua vida é verdadeiramente, sobre seu poder de fazer o mal, ferir e ofender, destruir e arruinar; sobre sua capacidade de criar alegria e derramá-la sobre outras pessoas; sobre aliviar e aumentar suas próprias tensões e as tensões alheias. É quando usa sua vontade e não a reflexão, que ele encontra seu próprio ser, como ele é; não como gostaria que fosse. Em suas realizações, o homem expõe seus desejos imanes e suprimidos, que soletram até mesmo o que ele não consegue apreender. O que nem sequer ousa pensar, ele exprime por suas ações frequentemente, o coração se revela no que ele realiza, no que ele faz.(HESCHEL, 2006, p.130)

Esta coerência, talvez, seja uma das questões mais complexas para pensar o que seria o homem piedoso ou como se dá a nossa atitude para com Deus. Na verdade, a religião, segundo Heschel, não seria a solução aos problemas, nem mesmo o estudo da Torá, combinado ou não com boas ações. Esse é um ponto fundante para Heschel, até mesmo porque seus mestres parecem convergir nesse ponto: o estudo da Torá,

combinado com boas ações levará a percepção de novas questões. A solução transformar-se em um outro problema, a resposta em uma outra questão.

Amor e Verdade

Amor e verdade são dois caminhos para a alma. Para Heschel, o amor oferece a resposta de como viver e a verdade de como pensar. E alerta:

Essa divisão, no entanto, é perigosa e arbitrária. Há amor no coração da Verdade. Mas há Verdade em nosso coração, em nosso amor? Significativamente, "amor" é tanto substantivo como verbo. Já "verdade" nunca é verbo...

É impossível encontrar a Verdade sem estar no amor, e é impossível experienciar o amor sem ser verdadeiro, sem viver na Verdade. (HESCHEL, 1973, p.45)

Verdade e amor são dois pontos difíceis de se serem separados, sob o perigo de se tornarem absolutamente excludentes como características da condição humana e, portanto, vazios de significado como expressão da mesma.

Heschel, ao comparar Kotzker a Kierkegaard, pretende observar a dinâmica de tratamento da própria verdade religiosa, isto é, busca relacionar o questionamento de ambos autores nos temas fundamentais de uma teologia profunda, guardando respeito a religião que cada um representa. Heschel acredita que com isso é possível privilegiar o questionamento mais do que doutrina ou crenças, o confronto da consciência humana com Deus mais do que sistemas de teologia, envolvimento e percepções mais do que rituais ou práticas, uma atitude de auto-reflexão mais do que uma mera especulação.

"Para muitas pessoas a vida interior é uma terra de ninguém. Para Kierkegaard e Kotzker foi o tema mais importante." (HESCHEL, 1973, p. 87) Heschel aponta as diferenças entre os dois autores, mas seu foco maior são as convergências, principalmente no que se refere a uma atitude contra a banalidade, tornando a experiência da religião, e principalmente o comportamento religioso, como uma necessidade rotineira, sem sentido que, para Kotzker, levaria à uma estagnação espiritual. O mesmo questionamento agita Kierkegaard, para quem a relação do indivíduo com Deus é sempre percebida como um paradoxo e, para tanto, o homem precisa ser capaz de viver em constante tensão com ele mesmo.

Vontade e racionalidade no trato da fé é uma tensão desde sempre na história do pensamento. Na realidade, "foi o intelecto ou a vontade, então, a primavera da fé?" (*Ibid.*, p.118) Imerso nessa reflexão é que Heschel compreende o pensamento kierkegaardiano. E é diante da questão da liberdade de escolha que emerge a dúvida: "a vontade ou o poder de escolha se estende ao reino da fé? Nós estamos livres em escolher entre crer e não crer." (*Ibid.*, p.119)

Kotzker e Kierkegaard colocam que a vontade predomina sobre a razão. É um instante de escolha. Devemos lembrar, segundo Heschel, que Deus partilha a vida com o ser humano e que foi Ele quem lhe deu a liberdade: dom questionável, mais evidente. A liberdade inclui o ato de escolha, mas uma escolha feita por um ser humano que compreende que é insuficiente, que pode ser submetido a tirania de seus próprios desejos, que é livre para escolher o bem e o mal: somos livres para ter escolha.

Não há, segundo Heschel, "liberdade nem legítima auto afirmação sem uma silenciosa preparação interior" (Idem, 2002, p.145) E para tanto ele defende o silêncio que possibilita um autêntico momento de afirmação, ao mesmo tempo em que assumimos responsabilidades, obrigações, deveres que nos fortalece para defender um ato de liberdade.

O homem é redimido pelo Amor; o amor de Deus revela-se na responsabilidade pelo outro. “Viver é o que o homem faz como tempo de Deus, o que o homem faz com o mundo de Deus”(HESCHEL, 2006, p.183)

Considerações finais

Podemos concluir que uma espiritualidade tranquila não é a base, nem de Kierkegaard, nem de Kotzker. A vida religiosa é uma constante batalha; uma tensão. E essa tensão atravessa o pensamento situacional de Heschel, enriquece sua reflexão e revela, assim, a complexidade da vida do homem piedoso. A preocupação desses autores são justamente que a vida religiosa possa atender a interesses obscuros e mundanos que não a simples necessidade da relação da criatura com o Criador. Nas palavras de Kotzker: " que seus discípulos sirvam a Deus sem retorno nesse mundo; e mais, que a alma deveria ser entorpecida para todos os desejos, até mesmo para o desejo por um retorno espiritual. (...) em termos de fé, a auto-renúncia deveria ser a meta. "(HESCHEL, 1973, p.134) Portanto, nada que atendesse ao público, ao estabelecido. Diferente de Kierkegaard, o ataque de Kotzker não é a uma instituição (igreja), mas sim ao estilo de vida, à satisfação (e vaidade) com a obediência da lei e tradição, à uma piedade que tenha se tornado um objeto de uma sociedade do espetáculo.

Referências:

GUARNIERI, Maria Cristina Mariante. *Angústia e Conhecimento: uma reflexão a partir dos pensadores religiosos Franz Rosenzweig, Sören Kierkegaard e Qohelet*. São Paulo: Editora Reflexão, 2011.

HESCHEL, A.J. *Deus em busca do homem*. São Paulo: Arx, 2006.

_____ *O último dos profetas*. São Paulo: Ed. Manole, 2002.

_____ *A Passion for Truth*. New York: Jewish Lights Publishing, 1973.

MAIMONIDES: A VIA RACIONAL PARA A INTIMIDADE

Anita Sayuri Aguenta - NUR/ UNIFESP (ani_sayuri@ig.com.br)

Resumo

O caminho a ser seguido no Judaísmo é definido pela ação de seu adepto e pelo conhecimento que se adquire para se aproximar do Criador. A presença de filósofos judeus no período Medieval contribuiu na formalização desse caminho ao construírem uma ponte de comunicação sobre o abismo que separava os ensinamentos bíblicos, definidores de sua fé monoteísta, dos conteúdos especulativos da Filosofia. Dentre tais pensadores, Moisés Maimônides buscou denotar, mediante a racionalização de sua fé, que o contato com o Divino somente poderia ser alcançado por aqueles que seguem os passos dos sábios e, portanto, vivem moderadamente a fim de poder contemplar o *Pardês* – estudando profundamente acerca do *Maasseh Bereshit* e *Maasseh Merkabah*. Todavia, se a perfeição última do homem é a comunhão com Deus, como ela pode ser alcançada através da elevação intelectual se, segundo Maimônides, não é possível o homem vir a conhecer a essência de Deus? No intuito de responder esta questão e apresentar a visão do filósofo judeu acerca do caminho dos sábios, a presente exposição visa denotar a coerência “do ser interno e externo”, do qual Maimônides fala em *Mishné Torá*, que o homem deve assumir para uma devoção intimista a Deus.

1. Introdução

Sabe-se que o ápice da história judaica foi quando Moisés - o único homem que se comunicava diretamente com Deus - libertou seu povo do exílio no Egito e trouxe, do alto do monte Sinai, as tábuas dos Mandamentos e a Torá, para orientá-los nos Caminhos designados pelo Criador. Desde então, a busca pelo Divino desemboca na necessidade de manter um relacionamento com Ele, cujas bases são caracterizadas por um “voluntarismo ético”.

Este voluntarismo ético implica uma concepção inteiramente personalística de Deus e determina o caráter específico da relação entre Deus e o homem. É um relacionamento ético-volitivo entre duas personalidades morais, entre um “Eu” e um “Tu”. Assim como Deus impõe Sua vontade à do homem, do mesmo modo o homem torna-se cômico da natureza de sua relação com Deus. (GUTTMANN, 2003, p. 29).

O Deus do judaísmo é, acima de tudo, um ser transcendente, mas ao mesmo tempo pessoal, que interage com homem e interfere em sua história. Essa interação é determinada pelo pacto feito com Israel, no qual visava à observância dos preceitos de conduta. No entanto, isso implica, para alguns pensadores da tradição, não um “saber como agir” ou “agir por agir”, mas um “agir com intenção”, definido pelo conteúdo de sua alma. Esses pensadores são aqueles que defendem a devoção pautada na *sabedoria*, no equilíbrio entre ação e o coração do homem, ao invés da devoção enaltecida pelo *espetacular*.

Em meio a estes que defendiam tal contato mais *intimista* com Deus, temos Rabi Moshé ben Maimon (1135-1204), ou Maimônides, pensador do período Medieval que visava a compreensão dos conteúdos teológicos do judaísmo, por meio da Filosofia. Nascido na Espanha muçulmana, em um ambiente alicerçado pela *dhimma*³⁹² e que possuía como referência mundial a Academia de Filosofia, Ciências Naturais, Matemática e Línguas, teve uma infância marca pelo conhecimento. Seu pai era juiz da comunidade judaica em Al-Andalus, além de conhecedor da astronomia, o que possibilitou seu acesso tanto aos saberes da Torá, quanto à jurisprudência talmúdica, como às ciências e filosofia. Em sua juventude, vendo-se obrigado a sair da Espanha por conta da dominação Amôadas³⁹³, Maimônides e sua família se exilaram em locais que proporcionariam a ele acesso a outros campos do saber - como as artes, os estudos das línguas e da medicina, sendo este último, adquirido no período em que esteve na cidade de Fez (Marrocos)³⁹⁴. Ao que parece, isso ampliou o compromisso de RaMBaM em seguir as determinações dos sábios e lhe permitiu, não só tornar-se médico da corte de Saladino para sustentar seus entes, mas consagrar-se chefe da comunidade judaica do Egito.

Nunca se valeu de seus conhecimentos das ciências judaicas para ganha com eles a vida, nem para receber honras (...). Maimônides nunca cobrou saldos por seu trabalho como mestre acadêmico, nem por seus cargos de rabino e chefe da comunidade judia do Egito, simplesmente ganhava a vida como médico. (SABAN, 2008, p. 23).

Para Maimônides, o homem que busca um *contato com o Divino* - e, portanto, almeja o ápice de sua perfeição - deve seguir os caminhos da sabedoria e conhecer Deus. Neste intuito, é preciso, não só preparar o espírito por meio do conhecimento elevado - cuja via se inicia no próprio estudo da Torá, passa pelas Ciências, e alcança a compreensão metafísica -, mas também, seguir pelas veredas das virtudes morais. É próprio de um sábio seguir de modo exemplar, a fim de influenciar para bem os demais que convivem com ele. Assim, foi crendo que “a sabedoria, a integridade e a modéstia são atributos que preparam o espírito do homem para o advento da profecia”, que Maimônides passou a viver conforme os homens mais elevados e tomou a medicina como meio correto de se manter, pois, “nenhum sábio [deve] viver às custas da comunidade para poder prosseguir seus estudos”. (NAHAISSI, *In: MAIMONIDES*, 1990, p. 22).

Essa preocupação com a elevação do espírito e a moralidade faz parte constante de suas obras, as quais são escritas de forma a facilitar o acesso daqueles que tinham dificuldades em compreender os conteúdos da Lei (Torá), principalmente, após o

³⁹² “A *dhimma* visava, mediante o pagamento de tributos, a garantia de respeito à vida, aos bens, à religião e à organização comunitária”. (CAVALEIRO DE MACEDO, 2004, p.17).

³⁹³ Grupo fundamentalista islâmico (os Almôadas) que “oferecia aos infiéis ou o Corão ou o exílio ou a espada” (GUINSBURG, 1968, p.405).

³⁹⁴ Além destas, o currículo acadêmico de Maimônides trazia: a astronomia, a álgebra, a lógica, a geometria, a física, a mecânica, filosofia e a teologia.

advento da Filosofia no mundo judaico. Longe de serem textos de apologia ao judaísmo em detrimento à racionalidade filosófica, ou meros manuais - cujo seguimento visa recompensas posteriores - tais produções atentam para os *caminhos de Deus*, que a unidade judaica deve perseverar. Os principais textos de teologia e ética - *Os Comentários da Mishná*, *O Guia dos Perplexos* e a *Mishné Torá* - foram concebidos de modo a serem obras de orientação que, tomando o pensamento filosófico como veículo, têm o intuito de esclarecer a ciência Divina para manter viva a fé de sua comunidade, tão abalada pelas perseguições.

Para que possamos compreender a visão maimonideana, principalmente a contida em sua *Mishné Torá*, acerca dos caminhos de Deus e de como se dá a interação intimista do homem com o Divino - bem como seria o ápice de sua perfeição, já que o homem, ao que parece, é incapaz de conhecer Deus -, passaremos a expor os conteúdos de seus estudos e, posteriormente, trataremos acerca do comportamento assumido pelos sábios.

2. O Estudo da Torá e o Conhecimento Adquirido pelos Sábios

De todos os preceitos, nenhum é igual em importância ao estudo da Torá. E mais ainda, o estudo da Torá é igual a eles todos, pois o estudo leva à prática. O estudo sempre tem precedência à prática. (MAIMONIDES, 1992, p.187).

Considerada pelos sábios a *Coroa* mais importante dentre as três (realeza, sacerdócio e Torá) dadas por Deus aos homens, a *Torá* é o alicerce da nação judaica. Enquanto as outras duas foram destinadas a grupos específicos do povo, a Lei esta ao alcance de todos. É ela que os une, independente da posição social e, por isso, estudá-la é tido como um dos preceitos elementares a ser seguido. Porém, segundo Maimônides, engana-se quem pensa ser somente uma leitura dedicada à porção escrita da Lei (*Torá Shebichtav*).

Para os fariseus, quando Deus entregou a Torá para Moisés, além da parcela que seria registrada, Ele concede também uma outra porção da Lei, que explicava e interpretava detalhadamente Seus ensinamentos. Esta última, denominada *Torá Shebealpe*, fora transmitida por meio da oralidade, desde Moisés até os primeiros séculos da era comum, vindo a ser reinterpretada e compilada pelos diversos mestres do judaísmo. Ao final do século V ou VI, foi reunido todo esse trabalho intelectual na Magna obra intitulada *Talmud-Torá*, no intuito de auxiliar os demais estudiosos quanto à jurisprudência judaica. Embora não aceita pelos caraitas, que assumem somente a porção escrita, o Talmud é considerado como *sabedoria da Torá*, fazendo parte daquilo que deve ser analisado e compreendido pelos homens *piadosos*.

Por este preceito somos ordenados a ensinar e a estudar a sabedoria da Torá, que é chamada de *Talmud Torá*. Esse preceito está expresso em

Suas palavras “E as inculcarás a teus filhos” (Dt 6:7). (MAIMONIDES, 1990, p.90).

Tem-se, então, como dever do pai iniciar seus filhos na sabedoria judaica, tão logo eles comecem a falar. Assim sendo, as primeiras informações passadas aos pequenos são: “*Moisés nos ordenou a lei*” (Deuteronômio 33:4) e “*Ouve Israel!*” (primeiro verso da *Shemá*)³⁹⁵. Posteriormente, de acordo com a capacidade da criança, são ensinados alguns outros verso - como trechos do Sidur (Livro de Orações) - e, por volta da idade de 4 anos, são ensinados às crianças o aléf-beth (abecedário hebraico).

Assim, até a idade de seis anos a criança já está acostumada a ler. Paralelamente a criança é estimulada a praticar certas leis e transmite-se a ela um pouco da história dos Patriarcas, de Abraão e do povo judeu, o Shabat e os dias festivos. (BLUMENFELD, *In*: MAIMONIDES, 1992, p. 105).

Ao adquirir seis ou sete anos, a criança pode ser levada a um professor que passará a dar o conteúdo do Pentateuco - este será lido frase a frase desde o *Bereshit* e explicitado o sentido de três ou quatro palavras para que memorize. Será também ampliado gradativamente os conhecimentos das leis e das *Parashot ha-Shavua* (os trechos que são lidos aos Sábados na Sinagoga). No segundo ano da educação mediante a um professor, é estudado o Pentateuco novamente desde o início, mas, desta vez, abordado paralelamente com o Rashi, comentários do início do século XII. Após isso, as meninas continuam aprendendo sobre as leis judaicas e sua prática, estudam os outros Comentários da Tradição, os Profetas, além do pensamento e conduta judaica. Já os meninos passam a ser iniciados nas interpretações da Mishná (pelo terceiro e quarto ano), na síntese das Leis Judaicas, no Talmud, além de estudarem as demais Escrituras e textos proféticos, até o período em que adquirem a maioria religiosa³⁹⁶ (por volta do sétimo ano de estudo). A partir do décimo quarto ano de sua vida, o aluno começa a estudar sem a constante presença do professor – com ajuda de um amigo – tanto o Talmud, quanto as *Parashot*, até o fim da vida³⁹⁷.

“Aqueles que demonstrarem inteligência perfeita e aptidão para um nível mais elevado de estudo - ou seja, que tenham nível intelectual” (MAIMONIDES, 2003, p.135); que buscarem seguir o correto e separarem três partes do seu dia para a refletirem acerca da Lei Oral, da Escrita e os pontos de vistas dos sábios; e que vierem a se valer também do aprendizado da lógica, das ciências e do entendimento metafísico

³⁹⁵ Vale ressaltar que o *Shemá*: *Shemá Israel, Ado-nai (Hashem) Elohe-inu, Ado-nai (Hashem) Ehad*, que quer dizer: “Ouve Israel, o Senhor é nosso Deus, o Senhor é Uno”, é um versículo dirigido ao coração que acompanha sempre o judeu, desde o seu nascimento até o dia de sua morte e que é recitado inteiramente, “todos os dias pela manhã e à noite”. (MALAMED, DIESENDRUCK e FRIDLIN, *In*: BÍBLIA, 2001, p. 524).

³⁹⁶ Quando é celebrado o Bar-Mitsvá.

³⁹⁷ Qual é o período que um homem deve dedicar a Torá? Segundo Maimônides, “até o dia da sua morte, como está escrito: ‘e para que ela não seja removida de teu coração em todos os dias de tua vida (Dt 4:9)’. Pois, “quando se para de estudar, esquece-se”. (MAIMONIDES, 1992, p.185).

presente na Filosofia, serão capazes de compreender, em sua maturidade, os temas mais ocultos da Revelação e atingirão, assim, o *Pardês*. Mas o que vem a ser isso?

Eu afirmo, portanto, que não é próprio passear no *Pardês* até que a pessoa se tenha satisfeito com pão e carne, que é o conhecimento do que é permitido e proibido, e distinções similares nos preceitos em geral. Embora estes últimos assuntos fossem chamados pelos sábios de "uma pequena coisa" (quando dizem "uma grande coisa", *Maassê Merkabá*, uma pequena coisa, a discussão de Abaiê e Rava), ainda assim eles têm a precedência, pois o conhecimento destas coisas dá serenidade primária à mente. Elas são dádivas preciosas concedida pelo Divino para promover o bem-estar sobre a terra, e capacitar os homens a obter o júbilo na vida e uma parte no mundo vindouro. (MAIMONIDES, 1992 p.135).

O *Pardês* (Paraíso), para Maimônides, é a denominação dada aos conteúdos mais elevados das Escrituras: o *Maassê Bereshit* (Relato da Criação) e o *Maassê Merkabá* (Relato das Carruagens Divinas) - os quais ele identifica na Filosofia, respectivamente, com as *Ciências Naturais* e a *Teologia* (Metafísica). Para os sábios é consensual que somente o homem *temente* e erudito atinge a esse estágio de conhecimento, quando passa a ter consciência das “quatro abordagens da Torá, [das] quatro formas de explorar e extrair seus tesouros de significado” (BUNIM, 1998, p.V). Tais formas nada mais são do que modos possíveis de interpretar as Escrituras. São eles: *Peshat* (que denota o sentido literal e simples do texto), *Rémez* (que traz a estrutura sintática e gramatical, com viés metafórico), *Derash* (análise associativa de ideias) e *Sód* (leitura intimista e profunda do texto), cujas iniciais compõem o termo PaRDeS.

Embora tais modos sejam a porta de acesso a sabedoria, o homem começa a compreender a partir daqui, que os segredos, as verdades especiais, acerca de Deus não são conhecidas “do início ao fim”. Maimônides diz que “às vezes, a verdade pisca para nós até pensarmos que seja dia; e em seguida se ocultam as coisas naturais e as costumeiras, até que voltemos a uma noite escura, semelhante a como estávamos no princípio; e estaremos como alguém sobre quem caem relâmpagos, um após o outro - mas permanece sob uma noite muito escura” (MAIMONIDES, 2004, p.39), isso porque tais verdades estão muito além da nossa capacidade mental de criatura humana, composta de corpo e alma. A Essência de Deus, por exemplo, é algo o qual este homem sujeito ao corpo, é incapaz de ter acesso claro, por isso, o filósofo judeu diz que, mesmo Moisés - um dos maiores sábios e que estava “sob uma luz ininterrupta e sem treguá” (MAIMONIDES, 2003, p.40) - não teve conhecimento além daquilo que Deus lhe permitiu conhecer. Por isso foi dito a ele: “Tu verás minhas costas, mas a minha face não será vista” (Êxodo 32:23).

É possível perceber aqui um sério problema em relação ao que foi dito antes, a saber: que Maimônides acredita que o ápice da perfeição humana é dada quando o homem vem a conhecer Deus. Como o devoto pode ter contato com Deus, e tornar-se perfeito, se parece que, quanto mais adentra na sabedoria, mais observa sua incapacidade de conhecê-Lo? Qual o fundamento de tanta tempo dedicado a uma busca, cujo propósito não é atingido?

Deve-se considerar que, não ter um conhecimento do “início ao fim”, ou seja, não ter acesso claro e direto a Essência Divina, não implica em desconhecer a Deus. Todo conteúdo bíblico, que passa a ser analisado e interpretado, gradualmente leva a um entendimento indireto acerca de Deus. Isso pode ser melhor observado quando prestamos atenção de fato, no que é aprendido do Maassê Bereshit e Maassê Merkabá.

2.1 Breve conhecimento do Maassê Bereshit e Maassê Merkabá

Quando o homem piedoso recebe o conteúdo do Maassê Bereshit, tem a possibilidade de refletir acerca da sua condição e a da dos demais seres, em relação a Criação. Desta maneira, ele analisa nos textos sagrados, bem como no legado filosófico, de que modo tudo se constituiu, como se estruturaram e como se formaram *no princípio*. Vem a descobrir que o universo é algo *emanado da vontade* Divina, cuja ordem - disposta em camadas girantes para cada astro³⁹⁸ - é mantido por meio de Seu *governo sempre presente*. Tal descoberta torna claro a este estudioso algo que sempre é repetido pelos religiosos, de que tudo depende inteiramente da vontade de Deus para existir e continuar existindo.

Quando uma coisa existe em função daquilo que a originou, na verdade não existe o dependente, mas somente a origem. Exemplo: Os raios solares somente iluminam porque foram emitidos pelo Sol, sendo totalmente dependentes do brilho do Sol. Dizemos então, que somente o Sol brilha; não percebemos os raios solares, como se eles fossem inexistentes. O mesmo se dá com o universo, que é integralmente dependente do Onipotente. Logo, pela lógica, diríamos que não existe nem o homem, nem o universo. (BLUMENFELD, *In*: MAIMONIDES, 1992, p. 152).

Não haveria a menor possibilidade do universo, e demais seres, virem a existência se Deus não existisse. Para Maimônides a consciência disso, gera o reconhecimento da grandeza do Criador nos seres vivos, que se voltam, cada qual a sua maneira peculiar, para Deus, a fim de glorificarem-No ao cumprirem com a Sua vontade.

Os seres espirituais, mas não possuidores de substância³⁹⁹, por exemplo, voltam-se a Ele ao agirem como *intermediários* na manutenção do universo. São eles que, distintos hierarquicamente - tendo o mais elevado o nome de Haiot e o mais próximo da Terra Ishim (ou *Intelecto Ativo*) -, coordenam, cada qual, uma das *esferas celestes*, dotando-lhes, principalmente, de *forma* (intelecto). Estas, por sua vez, também louvam

³⁹⁸ Segundo o modelo cósmico medieval, a Terra encontrava-se no centro do universo e sobre elas girava a esfera celeste que continha a Lua. Acima desta, gira a esfera com Mercúrio; depois vinha a com Vênus; a do Sol; Marte; Júpiter; Saturno; a esfera das estrelas fixas e, por último, a Esfera Circundantes que não abriga nenhum corpo. Totalizando nove esferas celestes.

³⁹⁹ Se forem incorpóreos, como explicar os dizeres dos profetas, que declaram tê-los visto com asas ou fogo? Maimônides responderá isso da mesma maneira dos atributos divinos na Bíblia. São alegorias usadas para facilitar o entendimento das pessoas comuns, quanto, alguma passagem ou norma moralista.

a Deus, todavia, de um modo diverso. Compostas de alma - agente do movimento e capacitadora do recebimento da forma - e de uma substância denominada pelos aristotélicos de *quintessência*, as esferas podem entender aquilo que as produziu e desejar, por conta dessa *ideia*, assemelhem-se com tal objeto da inteligência.

Segue-se daqui, portanto, que a esfera celeste possui desejo por um ideal tal como ela o compreende e que este ideal, pelo qual anseia, é Deus (Bendito Seja!). É neste sentido que se afirma que Deus move as esferas celestes, pois as esferas desejam se tornar semelhantes ao compreendido por elas como ideal. (MAIMONIDES, 2003, p. 72).

Por isso, silenciosamente deslocam-se, não por serem atraídas ou por repelirem algo⁴⁰⁰, mas numa trajetória circular, sempre retornando ao mesmo ponto.

Esta maneira dos Céus *louvarem a glória de Deus*, cada qual, de acordo com a sua concepção daquilo que é mais perfeito⁴⁰¹, permitem ao piedoso perceber a importância do Criador também para a sua existência, levando-o a um estado de *temor*, mas também de pleno *amor*.

Quando o homem estuda estas coisas, reflete sobre toda a Criação, desde os anjos e esferas até os seres humanos e percebe a Sabedoria Divina manifestada em tudo; seu amor por a D..s aumentará, sua alma estará sedenta, sua própria carne arderá pelo amor a D..s. Este homem ficará repleto de temor ao se conscientizar de sua condição inferior, pobreza e insignificância (...). (MAIMONIDES, 1992, p. 135).

Sendo um ser distinto dos demais seres terrestres - pois, assim como os Céus, também recebe o *intelecto* (sua forma específica) - tal homem conscientiza-se que a finalidade de sua essência está em elevar a alma e aproximar-se daquele que o criou conforme Sua *imagem e semelhança* (Gênesis 1:26). Isso justifica a continuidade de buscar um conteúdo, mesmo que este conteúdo não se apresente clara e inteiramente. Pois, o amor que sente pelo Criador, faz com o ele volte a sua mente, a sua vida e desejos para o Seu conhecimento, numa forma de expressar também o seu louvor a Deus. Deste modo, sobe o homem mais um degrau na escada da sabedoria, podendo vir a compreender, no tempo certo, as especulações metafísicas acerca da natureza Divina, ou melhor dizendo, parte dos fundamentos da Maassê Merkabá.

⁴⁰⁰ As esferas se distinguem dos seres da Terra por causa de seu movimento. O movimento dos seres terrestres têm início e fim definidos, devido a repulsão ou atração por algo, enquanto que as esferas giram voltando sempre ao mesmo ponto.

⁴⁰¹ Esta concepção que diz os Céus desejarem assemelhar-se aquilo que os criou, permite que seja justificada a diferença rotacional de cada esfera celeste, pois, como há uma hierarquia intelectual - no qual a esfera mais próxima da Terra tem uma ideia menos perfeita de Deus - elas se deslocariam de acordo com o que é entendido. Ver: MAIMONIDES, M. O Guia dos Perplexos, Parte II, Cap.4.

Saiba que a iniciação neste ramo do conhecimento - vale dizer: a teologia - é muito arriscada, assim como é explicar as questões relativas aos enigmas presentes nos textos proféticos e interpretar as metáforas empregadas em seus relatos, das quais os livros dos Profetas estão repletos. Por sua vez é preciso educar as crianças e instruir os menos inteligentes segundo a respectiva capacidade de entendimento; e aqueles que demonstrarem inteligência perfeita e aptidão para um nível mais elevado de estudo - ou seja, que tenham nível de compreensão comprovado e genuína capacidade de argumentação intelectual - deverão avançar gradualmente até alcançar a perfeição, seja por meio de alguém que lhes desperte para o conhecimento, seja por conta própria. (MAIMONIDES, 2004, p.135).

Se o conteúdo da Maassê Bereshit é pouco claro para Maimônides, o conteúdo do Maassê Merkabá é o mais complexo e está associado com a maneira que entendemos os *sitrê* (segredos) dos textos sagrados. Maimônides tem plena consciência que a Bíblia contém inúmeras informações que dão margem à concepção de um Deus com aspectos humanos. Em algumas passagens o Criador é caracterizado com componentes físicos como, mão, pé, olho, face, costas; em outras, são aplicados a Ele elementos de outra ordem como, força, bondade, ira, misericórdia. Porém, ambas as formas contrapõem diretamente o preceito e concepção ontológica da unidade Divina, o que consequentemente acaba implicando, na insegurança quanto à Revelação. É precisamente aqui que se encontram as primeiras dificuldades deste conteúdo, para as quais o homem erudito deve estar intelectualmente preparado.

A primeira coisa que este homem deve ter em mente é que “a Torá fala a língua dos homens” (MAIMONIDES, 1992, p.125), isso significa que se apresenta de modo “proporcional à capacidade intelectual e à preparação” (VERZA, 1999, p.61), a fim de que todos tenham acesso a suas palavras. A segunda, é que, justamente pelo fato da *Torá falar a língua dos homens*, as passagens que antropomorfizam Deus (Deus tem pés, mãos, face) e O colocam com um ser sentimental, não podem ser entendidas no seu sentido literal, mas sim como proposições alegóricas, assim adaptadas para maioria que “tem uma percepção clara apenas do universo material” (MAIMONIDES, 1992, p.125). A terceira coisa que o estudioso não deve esquecer é que a razão logicamente mostra que Deus não é corpóreo.

Se o Criador fosse um corpo físico, Ele teria limitações, pois é impossível que um corpo físico não possua limites; e se um corpo é limitado e finito, a sua energia também é limitada e finita. E nosso D..s, abençoado seja o Seu Nome, tem um poder infinito e incessante - visto que a Esfera (do Universo) está continuamente se movendo. (MAIMONIDES, 1992, p.124).

Considerada essas três noções, pode-se concluir que tais passagens antropomórficas e atropopáticas não estão se referindo às propriedades ou qualidades de Deus, mas, têm a função de indicar para uma percepção acerca da manifestação Divina ou para um sentido além do convencional humano - seja pelo emprego de termos

metafóricos, seja pelo uso de termos *homônimos*⁴⁰². Quando se atribui a Ele visão ou audição, por exemplo, busca-se indicar a ideia de que Deus “percebe” ou conhece todas as coisas, e as protege - como em, “sempre os olhos do Eterno teu Deus estão nela” (Deuteronômio 11:12). Quando é dito acerca de Sua face e Suas costas - na passagem de Êxodo 32:23 “tu verás as minhas costas, mas a minha face não será vista” -, quer se dizer que não seria possível Moisés conhecer a Sua Essência, somente os caminhos morais e intelectuais que o aproximariam de Deus. E quando se fala sobre a misericórdia Divina, o intuito não é expressar uma qualidade⁴⁰³, mas expressar a impressão que temos de Sua ação no mundo, a partir de um termo comum a nós (homônimo).

Quando se percebe as ações de Deus, o atributo do qual esta ação procede é predicado dele, e o nome dessa ação Lhe é aplicado. Por exemplo, quando Deus age de tal forma que em nós adviria de um sentimento de misericórdia, ele é chamado de misericordioso, mas não significa que sinta misericórdia, e sim que sua ação é semelhante àquela que em nós procederia de um sentimento de misericórdia (...). (VERZA, 1999, p.88).

Analisando profunda e gradualmente esses assuntos, o estudioso, então, perceberá que todos os conceitos que são atribuídos a Deus, não compreendem a Sua verdadeira natureza e que a crença neles como propriedades Divinas, afastam o homem do conhecimento acerca d’Ele. Por isso, passa a entender que não se pode falar nada afirmativamente sobre Deus, a não ser que se tenha consciência de que o predicado empregado não faz parte da Sua Essência. Pois, afirmá-los seria o mesmo que dizer que Deus é múltiplo, mutável e, portanto, imperfeito. Tal homem erudito caminhará assim, pelos trilhos da *interpretação negativa*, com a qual visará excluir qualquer atributo que implique em defeitos ou desacordos com aquilo que podemos observar da atividade Divina, ou com aquilo que a razão nos diz.

A função específica desse conhecimento geral é excluir qualquer imperfeição da ideia de Deus. Conhecemos Deus através da negação das privações; distinguimo-Lo da totalidade do mundo corpóreo por meio do atributo da incorporeidade. Fazemos a distinção entre Ele e a totalidade do ser, ao considerá-Lo desprovido de causa – tal é o significado real do atributo positivo de eternidade. Essa reinterpretação cabal de todos os enunciados concernentes à essência divina é mais do que uma exegese das determinações especificamente

⁴⁰² Termos homônimos são aqueles “que designam coisas entre as quais não há nada em comum senão o nome” (VERZA, 1999, p.65).

⁴⁰³ As qualidades são atributos correlacionados com as disposições naturais (como duro ou macio), da alma (como misericordioso, sábio, casto), ou relativos a magnitude (grande, curto). Maimônides mostra que eles não podem ser atribuídos a Deus, pois, “Ele não possui magnitude para que Lhe seja atribuída uma qualidade, como a representada pela quantidade; não é sujeito a afetos para que Lhe atribuam a qualidade de ser movido por emoções; não tem disposições [físicas] para que Lhe atribuam potência ou algo semelhante; não é um ser dotado de alma [animal] para ter alguma disposição [anímica] ou capacidades como clemência, a modéstia ou outras semelhantes; tampouco está sujeito àquilo que afeta um ser dotado de alma, como saúde e a doença”. (2003, p.201).

religiosas de Deus apresentadas na Bíblia, porquanto até os princípios filosóficos últimos estão sujeitos à reinterpretação. Assim, existência e unidade, que em Deus são idênticos à Sua essência, não lhe podem ser atribuídas como qualidades positivas separadas. Quando afirmamos que Deus existe, simplesmente negamos Sua não-existência; e quando dizemos que Ele é um, excluimos apenas a Sua multiplicidade. (GUTTMANN, p. 190: 2003).

Assim, atributos como eternidade, vida, poder, conhecimento, vontade, mesmo incorporeidade e unidade, podem ser repensados e entendidos como indicações dos predicados que não estão em Deus. Logo, não é há n'Ele a mortalidade ou finitude; nem a fraqueza ou incapacidade - como vemos nos demais seres; nem o desconhecimento e o despropósito; muito menos a limitação, mutabilidade e multiplicidade. Isso revela que a concepção de unidade é mantida em todos os sentidos, desde que ela mesma não seja vista como particularidade acrescida à Essência Divina - reavendo a credibilidade dos textos sagrados. Pois, a única coisa assertiva que podemos dizer é que *Deus é Deus* - um Ser que é seu próprio predicado e cuja existência, é *necessária*⁴⁰⁴.

É desta maneira que o conhecimento de Deus vai se constituindo, não diretamente, mas por meio da negação, além da reinterpretação de ideias, e que o homem vai alcançando a sabedoria e tornando-se *perfeito interiormente*. Todavia, para além do desenvolvimento das *virtudes racionais*⁴⁰⁵, a perfeição do homem dependerá também de um fator que será determinante na maneira dele lidar com o mundo e conduzir a própria vida, trata-se do desenvolvimento das *virtudes morais*. Neste intuito, é necessário saber como se comportam os sábios, a fim de estabelecerem o equilíbrio que contribuirá com a saúde da alma e com a comunhão com Deus.

3. A Conduta dos Sábios

No intuito de nos explicar como é ética dos sábios, Maimônides, tanto na *Mishné Torá*, quanto em sua *Introdução a Ética dos Pais*, apresentará inicialmente um estudo acerca da psicologia humana, que envolverá noções da arte médica. Assim, ele nos coloca que o homem além de sua forma específica, tem como características diversas *disposições de humor* - algumas que o acompanham desde o seu nascimento, outras que são adquiridas conforme o hábito, a inclinação, a influência ou autodeterminação, podendo tornar-se fixas. Dentre tais disposições, ou estados de espíritos, temos aquelas que são *excessivas*, as *deficientes*, e as seus *intermediárias*.

Um homem é excessivamente soberbo, outro é humilde ao extremo.
Um é ambicioso e sua cobiça nunca é aplacada, outro é tão puro em

⁴⁰⁴ Deus não tem sua existência derivada de outra causa, como os demais seres que só existem porque Deus lhes dá existência.

⁴⁰⁵ Maimônides coloca como virtudes racionais, a *sabedoria* - "conhecimento das causas remotas e próximas" (2000, p.18) - e o *intelecto* - sendo um *teórico*, outro *adquirido*, além da compreensão rápida (que ele chama de *sagacidade*).

sua alma que nem mesmo anseia pelas poucas coisas das quais necessita um ser humano. Um é tão ganancioso que nem todo o dinheiro do mundo não o satisfaria (...), outro é tão reprimido em seus desejos que se contenta com muito pouco, até mesmo com o que é insuficiente, e não se movimenta para obter o que realmente necessita” (MAIMONIDES, 1992, p.155).

A soberba e a humildade, a ambição e o desapego, a ganância e a preguiça, a irritação e a apatia, são os estados extremos, os quais todo homem naturalmente está fadado a inclinar-se. Por isso mesmo, Maimônides ressalta, em suas obras, a importância de vigiá-los, pois, embora sejam somente estados, aparentemente temporários, o hábito deles acaba culminando em vícios morais permanentes, causadores do adoecimento da alma. Para o filósofo, assim como um corpo doente induz o homem a imaginar “o amargo como sendo doce e o doce como amargo” (MAIMONIDES, 2000, p.19) e a ter “sede de coisas impróprias para alimento, tais como terra e carvão” e “aversão por alimentos saudáveis” (MAIMONIDES, 1992, p.157), uma alma doente passa a inverter o bom e o ruim. Isso pode conduzi-lo a amar e seguir comportamentos maus, e, por conseguinte, desviar-se dos caminhos que levam a Deus. Um exemplo é o homem que se contenta com o insuficiente. A sua vida está tão às voltas da miséria e da falta de vontade de se superar, que, por mais que ele queira, não será capaz de conhecer a Deus. Isso porque, ele “tem preguiça de seguir o bom caminho” (MAIMONIDES, 1992, p.157), o que o leva a desistir desse desejo, na primeira dificuldade que encontra. Por isso, Maimônides afirma que “as palavras da Torá não habitam com aquele que as estuda preguiçosamente” (1992, p.189).

Para não se deixar cair no mesmo erro da maioria dos homens, o sábio busca ficar atento às disposições de sua alma e, caso ela se volte para um dos extremos, aplica imediatamente um corretivo. Tal corretivo consiste em inclinar-se levemente ao extremo oposto da disposição sofrida, como uma forma de contra-balancear o espírito, para que sua alma retorne ao estado médio ou intermediário - que são as virtudes morais. Assim, por exemplo, quando nota uma tendência à soberba, imediatamente ele passa a se comportar como um homem extremamente humilde, que suporta até humilhações, para erradicar este mal de seu coração e para que sua alma seja novamente modesta e equilibrada.

A conduta certa é o meio-termo em cada disposição de espírito, ou seja, aquele ponto equidistante aos dois extremos em sua classe, não estando mais próximo a um ou a outro. Assim, nossos sábios nos ensinaram que uma pessoa deve avaliar sempre as suas disposições e assim ajustá-las para que seja o equilíbrio entre os extremos, o que assegura a saúde física. Portanto, um homem não deve ser colérico, facilmente compelido à ira como não deve ser como o morto, sem sentimento; mas ele deve ter como objetivo o meio-termo; indignar-se apenas por uma causa grave que exija a sua reprovação, de modo que algo similar não seja feito novamente. Ele apenas deseja o que necessita sem o quê não pode sobreviver, como está escrito: “O justo come para se satisfazer” (Pv 13:25). Ele apenas trabalhará em sua ocupação para obter o que é necessário para as suas necessidades,

como está escrito: “O pouco possuído por um homem justo é melhor (que as riquezas de muitos cruéis)” (Sl 37:16). Ele não será frívolo e dado ao escárnio nem lamentoso e melancólico, mas usufruirá de todos os seus dias tranqüila e alegremente. Assim ele se comportará em relação a todas as suas disposições; e esta é a conduta dos sábios. (MAIMONIDES, p. 156: 1992).

Embora estejamos somente no trato da alma, deve-se ter em mente que o equilíbrio, não só se correlaciona com a saúde dela, como também com a saúde do corpo. Os excessos ou não, na alimentação, na bebida, no sono e na atividade sexual, são reflexos da plena influência que o corpo tem sobre a conduta humana, ressaltando a importância de seu cuidado. Para Maimônides, visar este cuidado, ou o seu prazer, é estabelecer aquilo que lhe é agradável e benéfico, no intuito de “que a alma encontre seus instrumentos saudáveis para poder dirigir-se às ciências e para adquirir as virtudes morais e racionais” (MAIMONIDES, 2000, p.35). Em outras palavras, é manter o físico em boa saúde, subordinados ao intelecto, com o propósito de permitir que sua “alma esteja disponível, livre e sã, em condições de conhecer a Deus” (MAIMONIDES, 1992, p.162).

Um homem deve conduzir todos os seus atos e intenções ao conhecimento e serviço do Eterno, somente. Este deve ser o seu objetivo ao sentar-se, ao levantar-se e ao conversar. (MAIMONIDES, 1992, p.161).

O reconhecimento do sábio, então, dar-se-á não só pelo conteúdo de sua sabedoria⁴⁰⁶, mas também pela maneira diferenciada de seu comportamento, no qual haverá uma clara correspondência entre o seu “*ser interno e externo*” (MAIMÔNIDES, 1992, p.159). Ora, Maimônides nos conta, que enquanto o homem continente⁴⁰⁷ se vê perturbado por fazer boas ações - pois, sua alma deseja agir de forma contrária a esta ação -, o sábio e piedoso, executa-as com alegria, pois, o seu “desejo e o estado de sua alma incitam-no” a esta prática (2000. p.41). Por consequência, ele não cumprirá a Lei ou as proibições de modo a achá-las penosas. Ao contrário do que se possa pensar, o sábio as cumpre de maneira natural e consciente, pois, além de seu coração querer segui-las, após conhecer os conteúdos mais elevados, compreende que elas são as veredas que também o conduzem a Deus. Assim, haverá uma correlação entre todos os seus atos, aquilo que ele conhece e seu estado de alma, pois, o *corpo acompanha o que está contido em seu interior*, e vice-versa.

Para além de suas atividades naturais e cotidianas⁴⁰⁸, o homem sábio não se submeterá a locais ou circunstâncias que causem desconforto ou promovam a sua

⁴⁰⁶ Estamos nos referindo ao conteúdo do Pardês, já mencionado anteriormente.

⁴⁰⁷ O homem continente é aquele que se restringe de cometer transgressões e maldades, mesmo que sua alma o impulsione a cometê-las. Ele sofre e se aterroriza por desejar tais atos, pois sabe que eles são errados ou proibidos.

⁴⁰⁸ Seguindo a ideia do equilíbrio do corpo, o homem elevado não comerá ou beberá exageradamente, a ponto do corpo inchar, mas manterá uma boa alimentação, com base nas recomendações da medicina, no intuito de somente satisfazer a fome. Ele evitará fazer suas refeições

distração, como em eventos que sua presença chame atenção, ou em conversas fúteis e maldosas. Pois, a sua natureza é modesta e nutre o gosto pela discricção. Ora, ele sabe que o homem é naturalmente um ser influenciável pelo seu meio, o qual absorve os “valores e padrões de comportamento daqueles que estão à sua volta”, a fim de “se ajustar a estes modos” (BUNIM, 1998, p.38). É por ele saber dessa tendência, que preferirá manter sua mente tranqüila (não se expondo em tais casos) e estar em companhia dos sábios e virtuosos – “de modo a aprender de suas práticas” (MAIMONIDES, 1992, p.172). Para ele, se o piedoso tiver que imitar alguém, deverá ser como manda a Lei, ou seja, *imitar os modos de Deus*⁴⁰⁹.

Assim como o Sagrado, enaltecido seja Ele, é chamado Misericordioso, você também deve ser misericordioso; assim como Ele é chamado Benevolente, você também deve ser benévolo; assim como Ele é chamado Justo, você também deve ser justo (...). (MAIMONIDES, 1990, p.88).

Será desta forma a sua relação com as pessoas – baseada na própria maneira como são enxergadas as manifestações Divinas. E, assim, nesse intuito de vir a assemelhar-se a Deus, prezará também pelo *silêncio*. Esta é a característica fundamental da sabedoria, a qual, não só impede do homem vir a conduzir alguém e a si mesmo ao mal – pois, falar em demasia e acerca do trivial, pode, involuntariamente, levar até mesmo o homem bom a enganar ou mal-dizer outrem – como eleva o seu espírito e o concentra naquilo que lhe faz, de fato, *feliz*. Pois, “quando o seu corpo está quieto, seus ouvidos descansam, os olhos relaxam e a língua permanece imóvel, então sua alma pode falar em voz alta” (BUNIM, 1998, p.62), e vir a *estar em contato com Deus*.

A perfeição da alma, objetivo máximo e superior da existência, através da qual o homem atinge a “permanência perpétua”, a comunhão com Deus, só pode ser, no entanto, alcançada numa segunda etapa, depois que o bem-estar do corpo, embora segundo em importância, tenha sido atingido, já que “é impossível que o homem, atormentado por uma dor, pela fome, a sede, o calor ou o frio, compreenda as idéias que se deseja fazê-lo compreender” (NAHAISSI, *In*: MAIMONIDES, 1990, p.33).

4. Conclusão

fora de casa, a não ser quando for convidado por pessoas virtuosas – pois, a Lei determina que nos apeguemos sempre às *pessoas que reconhecem a Deus*. E, em suas obrigações conjugais, agirá com moderação e respeito, e colocará como objetivo, sempre a saúde do corpo e a purificação da alma.

⁴⁰⁹ Um dos preceitos positivos, o qual pode ser compreendido também como *Trilhar os caminhos de Deus*, como aparece em: MAIMONIDES, M. Os 613 Mandamentos: Tariag Ha-Mitzvoth. Tradução de Giuseppe NahaiSSI. São Paulo: Nova Stella, 1990, p.88-89.

Tudo que foi tratado aqui diz respeito à preparação do homem que pode vir a ser inspirado pelo poder da *Profecia*, pois, como o próprio Maimônides diz, esta “repousa apenas sobre os homens sábios que são distinguidos por grande cultura e forte caráter moral” (1992, p.142). De fato, é a Profecia o ápice do processo de desenvolvimento do homem, no qual ele conquistará o extremo da *perfeição* de sua existência por estar com o Divino. Todavia, esta última etapa não dependerá da vontade e do esforço intelectual humano em estabelecer um *contato intimista* com o Criador, mas unicamente da *vontade de Deus*. Por isso é dito:

Antes que te formasse no ventre te conheci, antes que tu saíesses do seio materno te consagrei. (Jeremias 1:5).

5. Bibliografia

MAIMONIDES, M. **Mishné Torá**: O livro da Sabedoria. Tradução de Yaacov Israel Blumenfeld. Rio de Janeiro: Imago, 1992.

_____. **O Guia dos Perplexos**, Parte I e II. Tradução de Uri Lam. São Paulo: Landy, 2004 e 2003.

_____. **Os 613 Mandamentos**: Tariag Ha-Mitzvoth. Tradução de Giuseppe Nahaissi. São Paulo: Nova Stella, 1990.

_____. **Os Oito Capítulos**: introdução à ética dos pais. Tradução de Alice Frank e revisão de David Weitman. São Paulo: Maayanot, 2000.

BUNIM, I. M. **A Ética do Sinai**: ensinamentos dos sábios do Talmud. Tradução de Dagoberto Mensch e edição de David Gorodovits e Jairo Fridlin. São Paulo: Sêfer, 1998.

CAVALEIRO DE MACEDO, C. *A Contribuição da experiência Sefaradi Medieval em Al-Andalus para a convivência Intercultural e Inter-religiosa*. **Revista Mackenzie Educação**, Arte e História da Cultura, ano 3/4, n. 3/4, 2003/2004, p. 13-21.

GUINSBURG, J. **Do Estudo e da Oração**: súpula do pensamento judeu. Organização e estudos introdutórios de J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 1968.

GUTTMANN, J. **Filosofia do Judaísmo**. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2003.

SABAN, M. J. **Rambam, El Génio de Maimónides**. Buenos Aires: Palinur, 2008.

BÍBLIA. Hebraico-Português. Torá: A Lei de Moisés. Tradução, comentários e explicações de Meir Matzliah Melamed, Menahem Mendel Diesendruck, Jairo Fridlin. Comentário compilados, redigidos e editados por Jairo Fridlin. São Paulo: Templo Israelita Brasileiro Ohel Yaacov, Centro Educativo Sefaradi em Jerusalem e Sêfer, 2001.

CONGREGAÇÃO ISRAELITA DA NOVA ALIANÇA: VIVENDO E DIVULGANDO A TESHUVAH

Waldir Cardoso da Silva - Instituto Federal de Educação, Ciências e Tecnologia de Goiás (professorcardoso7@gmail.com)

Resumo

O objetivo do artigo é compreender a experiência religiosa da *Teshuvah* (retorno às raízes judaicas) iniciada em Curitiba no ano de 2004, no seio de uma instituição religiosa com crenças cristãs, a Igreja de Deus do Sétimo Dia. Por consequência de tal experiência este grupo passou a se identificar mais com o Judaísmo e adotou a denominação Congregação Israelita da Nova Aliança (CINA). Trata-se de um estudo de caso da *Teshuvah* vivenciada por membros da CINA, que os coloca em uma fronteira cultural entre o Judaísmo e o Cristianismo. O material empírico foi obtido através da observação dos serviços religiosos transmitidos ao vivo pela internet. Foram analisados também os conteúdos divulgados por meio do site, por materiais impressos ou audiovisuais, incluindo um programa de TV. Por meio destes espaços midiáticos foi possível colher informações referentes a aspectos históricos e identitários desta expressão religiosa. A metodologia deste trabalho consistiu na leitura crítica dos discursos orais e escritos que têm sido divulgados nos espaços midiáticos. A *Teshuvah* propõe o retorno à fé e prática da *Kerilah* (Igreja) do primeiro século, sendo, portanto paradoxalmente moderna e tradicional. No mundo da globalização este encontro entre o moderno e o tradicional não é incomum. Os meios tecnológicos utilizados para a transmissão da mensagem da *Teshuvah* têm alcançado resultados comemorados por sua liderança. Esta afirma que pretende fazer mais investimentos. A CINA não vê na ciência e na tecnologia um mal, como muitos religiosos, mas sim como instrumentos para a divulgação de sua mensagem.

INTRODUÇÃO

A Congregação Israelita da Nova Aliança (CINA) é uma instituição religiosa que adotou esta denominação no ano de 2004, quando passou a vivenciar o processo de *Teshuvah* (retorno às raízes judaicas). Esta experiência, que diferencia este segmento entre as religiões e religiosidades brasileiras e internacionais, iniciou-se no seio de uma instituição religiosa, com crenças e doutrinas cristãs, a Igreja de Deus do Sétimo Dia (IDSD), com sede na cidade de Curitiba, cidade esta que abriga a atual sede da CINA⁴¹⁰. Em Goiânia a CINA mantém um grupo de estudo que se reúne na Avenida Gameleira, Qd X 20, lote 3, s/n setor Jardim Brasil, ao lado do Condomínio Alfaville.

A Congregação Israelita da Nova Aliança divulga, por meio de vários espaços midiáticos⁴¹¹, prédicas, ensinamentos e interpretações da Bíblia, que têm marcas explicitamente exclusivistas. Seus discursos, geralmente, são provocativos, irônicos e arrogantes aos que são vinculados a outras denominações religiosas. Por exemplo, o Programa Israelita da Nova Aliança que foi transmitido, por cerca de oito anos, para

⁴¹⁰ Tais informações, assim como outras referentes ao histórico deste grupo religioso, foram obtidas em entrevista a membros e a líderes da CINA. Outras foram obtidas através do programa de TV e também publicadas no site: www.israelitas.com.br

⁴¹¹ Foram através destes espaços que coletamos as informações empíricas que fundamentam este trabalho.

todo o país via satélite e captados pelas antenas parabólicas. Através da TV e de outras formas de divulgação a CINA conquistou prosélitos em várias cidades brasileiras e países vizinhos. Hoje, ela não mais veicula o programa de TV, está concentrando esforços em promover a experiência da *Teshuvah* em outros grupos religiosos da África, Caribe e Estados Unidos. Atualmente os seus investimentos prioritários são na TV Israelita, que transmite a sua mensagem religiosa pela rede mundial de computadores e que tem alcance global, e nas viagens internacionais com o fito de levar a *Teshuvah* para outras regiões do mundo.

O ESTADO DA QUESTÃO

Não há ainda pesquisas acadêmicas que abordem diretamente a CINA e o seu processo de *Teshuvah*. O fenômeno recente da apropriação dos símbolos do judaísmo por parte de algumas igrejas protestantes foi abordado em um artigo intitulado: *A inusitada incorporação do Judaísmo em vertentes cristãs brasileiras: Algumas reflexões* (TOPEL, 2011). Neste trabalho pioneiro a antropóloga Marta Francisca Topel, pesquisadora do Programa de Pós-Graduação em Estudos Judaicos e Árabes, (USP), buscou analisar o fenômeno da incorporação de símbolos e rituais judaicos em diversas correntes evangélicas brasileiras. Seu estudo parte de uma breve análise do campo religioso nacional, com ênfase nos grupos neopentecostais, para em seguida abordar as diferentes visões escatológicas cristãs destacando o componente milenarista característico das igrejas evangélicas e que, para a autora, está associado ao fenômeno de apropriação de símbolos e rituais judaicos. Como metodologia, Topel recorreu à análise do conteúdo difundido por vários grupos evangélicos através da mídia.

Entre as suas hipóteses explicativas do fenômeno analisado destaca-se a incorporação do dispensacionalismo. Formulado nos Estados Unidos nas primeiras décadas do século XIX, o dispensacionalismo parte da premissa que, do mesmo modo que a primeira vinda de Jesus teve como objetivo salvar o povo judeu, sua volta terá a mesma função. Assim, na segunda vinda, Jesus se manifestará em Jerusalém e dessa cidade iniciará seu reinado messiânico. O ponto de partida destes acontecimentos não será em Roma, mas em Jerusalém. Ou seja, por esta visão escatológica o povo judeu e Jerusalém terão papéis primordiais nos acontecimentos futuros esperados por estes grupos neopentecostais. Para explicar o fenômeno em questão além do dispensacionalismo a autora também analisa o processo de globalização do religioso e alguns estereótipos existentes entre os membros das igrejas evangélicas sobre a comunidade judaica brasileira.

Cabe lembrar que a experiência religiosa da *Teshuvah*, vivenciada pela CINA, não é uma simples incorporação de símbolos e ritos do judaísmo. Ela vai muito além do fenômeno ocorrido nas diversas igrejas analisadas no artigo de Topel.

Em dissertação com o título *O Judaísmo Messiânico no Brasil: A Beit Sar Shalom: Um Estudo de Caso* (TRAVASSOS, 2008), apresentada ao Departamento de Língua Hebraica, Literatura e Cultura Judaicas, da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Mestre, Deborah Hornblas Travassos analisou uma expressão religiosa que apresenta significativas similaridades com a Congregação Israelita da Nova Aliança. Seu objetivo era *mostrar como os membros desta expressão religiosa veem a si próprios e como são vistos pelos grupos de fora de suas fronteiras étnicas, no caso, como eles são vistos pelas lideranças judaicas – seculares e religiosas – da cidade de São Paulo*. Neste

trabalho Travassos definiu o judaísmo messiânico como uma religião que mistura elementos do cristianismo, pois acredita que o messias enviado por Deus é Jesus, e do judaísmo, porque mantém parte de seus rituais, festas e tradições. A partir da análise realizada a autora concluiu que a *Beit Sar Shalom* é um tipo paradigmático de religião sincrética, em que os elementos ora do cristianismo, ora do judaísmo são cuidadosamente selecionados e aplicados a seu corpo doutrinário. O trabalho foi desenvolvido a partir da etnografia da sinagoga messiânica *Beit Sar Shalom* localizada em São Paulo no bairro de Higienópolis. Foram analisados aspectos ritualísticos dessa religião, assim como aspectos identitários a exemplo de rituais de iniciação e de passagem comparando-os com rituais judaicos tradicionais.

A Congregação Israelita da Nova Aliança apresenta semelhanças importantes com o Judaísmo Messiânico abordado por Deborah Hornblas Travassos, como por exemplo, a crença em Jesus como o Messias. Contudo a CINA em seu processo de *Teshuvah* também possui especificidades que a distinguem não só de grupos cristãos e judaicos, mas inclusive do próprio judaísmo messiânico. Ao contrário deles, por exemplo, a CINA não admite a crença no dogma da trindade e nisto se aproxima mais do Judaísmo rabínico. A pesquisa a que proposta visa contribuir para a identificação e compreensão destas características singulares.

A TESHUVAH

O termo hebraico religioso “*Teshuvah*” é uma palavra composta formada pela palavra *tashuv* e a letra *hei*. Isto significa voltar para Deus. Alguém que está distante de Deus, alguém que se desviou do caminho é capaz de fazer uma volta milagrosa⁴¹².

Em sua obra *La revancha de Dios*. Cristianos, judíos y musulmanes a la reconquista del mundo, Gilles Kepel (1995) faz referência a *Teshuvah*:

En general, durante los años setenta tuvo lugar en todo el mundo judío un movimiento de *teshuvá* (o *tshuvah*), término que designa el "retorno al judaísmo" y el "arrepentimiento" -es decir, el regreso a la observancia integral de la ley judía o *halajá*. Los arrepentidos (*baalei teshuvá*), rompen con las seducciones de la sociedad secular para reorganizar su existencia fundándose únicamente en normas y prohibiciones elaboradas a partir de los textos sagrados de su religión. Esta ruptura exige una estricta separación entre judíos y *goyim* (no judíos, gentiles), cuyo objeto es impedir la asimilación, amenaza suprema para la perpetuación del pueblo elegido. En el interior del propio judaísmo, la *teshuvá* significa asimismo la redefinición de la identidad. No puede pues apoyarse en una simple pertenencia, sino en la observancia de las 613 interdicciones y obligaciones (*mitsvot*) que regulan religiosamente la existencia judía, desde

⁴¹² Conceituação disponível em documento postado na seguinte página da WEB:

<http://morashasyllabus.com/Portuguese/class/Teshuva%20I.pdf>

las más triviales funciones corporales diarias hasta toda la organización de la vida social (KEPEL, 1995, p. 134).

Na história do judaísmo a *Teshuvah* é um processo recorrente no qual o povo judeu quando, por decorrência das várias diásporas ou por diversos motivos, se desvia da fé e cultura originais, se propõe ao retorno as raízes judaicas.

Segundo Kepel (1995), a *Teshuvah* é termo que designa o retorno ao judaísmo, está relacionado ao sentimento de arrependimento que induz a ação de regresso à observância integral da Torah. Os arrependidos que adotam a *teshuvah* rompem com os encantos da sociedade secular para reorganizar a sua existência baseando-se unicamente em normas e proibições elaboradas a partir dos textos sagrados de sua religião. Esta ruptura exige uma estrita separação entre judeus e *goyim* (não judeu, gentios), cujo objetivo é impedir a assimilação de elementos culturais que colocariam em risco a existência do povo judeu, considerado o povo eleito. No interior do judaísmo, a *teshuvah* significa a redefinição de identidade. Não se trata apenas de pertencimento, mas sim da plena observância dos 613 mandamentos da Torah que devem regular toda a existência judia.

Segundo a liderança da CINA, em discurso recorrentemente veiculado em seu programa de TV, ao longo de sua história o Cristianismo se apostatou, ou seja, se desviou da fé judaica original de *Yeshua HaMashiach* (Jesus, o messias) e de seus primeiros discípulos. A CINA então se propõe a fazer, a *Teshuvah*, o caminho de volta restaurando a fé e práticas originais da *Kehilah* (Congregação) do primeiro século. Assim, no ambiente religioso, todo o seu sistema simbólico, a partir da *Teshuvah*, passa a ser composto pelos mitos, símbolos e ritos do judaísmo. A língua de suas canções, celebrações, sacramentos e rituais é o hebraico considerado língua sagrada por ter sido usada por Deus em seu contato com os patriarcas dos judeus.

Mas, o processo de *Teshuvah* consiste em algo mais essencial. Não é apenas o retorno ou a assimilação da fé e práticas religiosas dos israelitas, ele abrange vários outros aspectos. Este retorno envolve também aspectos culturais e até nacionalistas. Isto implica em uma mudança radical na cultura geral do prosélito, usando a expressão cunhada por LEMOS (2012), mudanças *na tecitura da vida cotidiana*: no modo de se vestir, de se alimentar, de promover as suas festas e os eventos culturais, implica também em restrições em sua participação na educação formal e no mundo do trabalho. O *judeu da Nova Aliança* deve ser parte do Povo de Israel, amar incondicionalmente este povo, guardar as suas leis (Torah). Amar *Yerushalaim* (Jerusalém), orar e agir em prol da Cidade Santa e de seu Povo. Suas festas, suas danças, seus motivos e roupas são judaicos. Viver a *Teshuvah* tem, portanto, consequências não apenas no âmbito religioso, pois trás implicações diretas ao cotidiano de seus membros. Mas será que todo este processo responde a contento aos anseios da vida cotidiana dos conversos?

Pode-se recorrer ao conceito de *nomos*, desenvolvido por Peter Berger, para analisar a *Teshuvah* experienciada pelos prosélitos da CINA. Segundo Berger, *nomos* é uma ordem significativa infligida às expectativas e sentidos dos indivíduos. Ele é interiorizado no decurso de sua socialização. O indivíduo se apropria do *nomos* tornando-o sua própria ordenação subjetiva do mundo.

O nomos socialmente estabelecido pode, assim, ser entendido, talvez no seu aspecto mais importante, como um escudo contra o terror. Ou por outras, a mais importante função da sociedade é a nomização. A pressuposição antropológica disso é uma exigência humana de sentido que parece ter força de um instinto. Os homens são congenitamente forçados a impor uma ordem significativa à realidade. Essa ordem pressupõe, no entanto, o empreendimento social de ordenar a construção do mundo (BERGER, 1985. p. 35).

Os novos conversos da CINA não estão apenas entrando para uma nova instituição religiosa. Estão aderindo a um novo estilo de vida, impondo-se uma nova ordem significativa da realidade. Elementos fundamentais de sua vida cotidiana terão que passar por um profundo processo de *ressignificação*. Viver a *Teshuvah*, conforme a orientação da liderança dos Israelitas da Nova Aliança, é passar por uma ressocialização e interiorizar novo nomos. Enxergar todos os aspectos da vida no prisma de um judeu. Inclusive assumir um novo nome, em hebraico. Vivenciar a fé, prática e cultura judaicas. Fazer parte de outro povo, e juntamente com a Kehilah (congregação), guardar as 613 *Mitzvot* (da *Torah*) que são os mandamentos que regulam os mais amplos aspectos da vida dos israelitas. Segundo o Rosh Yishai bem Yerudah (Altair Junqueira), presidente do Conselho de Anciões da CINA, em suas prédicas transmitidas ao vivo pela TV Israelita, o novo membro deve deixar de ouvir as músicas da religião anterior, não visitar mais outras igrejas. Pedir demissão do emprego caso este não lhe permita guardar o *Shabat* ou as outras festas judaicas. Não assistir aulas na sexta-feira à noite ou no sábado mesmo que isto signifique reprovação ou ter que abandonar o curso.

As mudanças radicais no cotidiano da membresia da CINA são orientadas e acompanhadas por seus líderes institucionais, os *Roshim* (Cabeça, Líder). Eis o drama liberdade/segurança abordado por Carolina Teles Lemos:

No entanto, afirma Bauman existe uma tensão entre a utópica e almejada segurança da comunidade e a ideia de liberdade. Isto porque, na medida em que vivência em comunidade significa a perda da liberdade, acaba gerando-se um dos dilemas mais significativo para a compreensão das dinâmicas sociais da contemporaneidade. Paradoxalmente, almejamos e resistimos à segurança coletiva, em prol da liberdade individual (LEMOS, 2012. p. 69-70).

O ser humano é *medo e desejo*⁴¹³, deseja ser livre, mas também deseja estar seguro, estar salvo do medo. Ao buscar segurança em uma comunidade, como a CINA, os prosélitos têm que sujeitar a abrir mão da liberdade.

Percebe-se, nas prédicas transmitidas pela TV israelita, uma insegurança e atitude defensiva dos representantes máximos da instituição (Rosh Yishai bem Yehudah e Rosh Ezrah bem Levi). Suas orientações expressas para que seus membros não visitem outros segmentos religiosos, principalmente os seus segmentos de origem, suas

⁴¹³ Menção a letra da Canção “Certas Coisas” do compositor Lulu Santos, disponíveis em: <http://letras.mus.br/lulu-santos/35063/>

reservas quanto à aceitação de novos seguidores e um controle rígido sobre a visita aos seus locais de culto (os cultos são fechados e a participação somente é permitida depois de uma entrevista com os líderes), são sinais dessa insegurança.

A “comunidade realmente existente” será diferente da de seus sonhos - mas semelhante a seu contrário: aumentará os seus temores e insegurança em vez de diluí-los ou deixá-los de lado. Exigirá vigilância vinte e quatro horas por dia e afiação diária das espadas, para a luta, dia sim, dia não, para manter os estranhos fora dos muros e para caçar os vira-casacas em seu próprio meio (BAUMAN, 1998, p. 22).

Segundo o autor, existe uma grande diferença naquilo que as pessoas buscam nas comunidades atuais e o que elas realmente encontram. As comunidades requerem apoio e contribuição de seus membros e nem sempre conseguem ofertar o que prometeram aos seus seguidores. Uma luta contra os inimigos internos e externos a comunidade torna a convivência comunitária conflituosa e tensa. E as pessoas que estavam procurando paz, segurança, salvação se sentem frustradas e desamparadas.

AS MULHERES E A *TESHUVAH*

Nas observações dos serviços religiosos, transmitidos ao vivo pela TV Israelita, e durante as visitas ao local de culto, notamos que as mulheres sentam-se nos bancos à esquerda do altar e a maioria dos homens à direita. No meio, entre o altar e os bancos, durante o serviço específico do ensino da porção da *Torah*, existe uma mesa repleta de livros, ao seu redor sentam-se apenas os homens mais instruídos no conhecimento da *Torah*. Em todos os serviços que assistimos apenas os homens estiveram no altar, para ler, entoar as rezas, para ensinar e proferir as prédicas. Segundo fomos informados pela liderança da CINA as mulheres, conforme a instrução de Shaul HaShaliach (Apóstolo Paulo), não devem ensinar na *Kerilah*. Neste segmento religioso e também no segmento de onde veio, a IDSD, as mulheres não têm funções sacerdotais reconhecidas.

Em um dos serviços transmitidos pela internet quando houve a intervenção de uma mulher, o ministrante disse: “as mulheres não são afeitas ao texto bíblico, não é discriminação e sim uma constatação”.

No site, encontramos entre seus pontos de fé: “Cremos no uso do véu pelas santas mulheres durante os serviços de adoração, como sinal de sua sujeição ao varão, conforme as instruções de Shaul HaShaliach (1 Cor. 11:1-16)”⁴¹⁴. Mas segundo o *Rosh Ezra bem Levi* (Periclis), liderança emblemática da CINA e fomentador de todo o processo da Teshuvah desde o seu início, as mulheres da *Kerilah* são instruídas a usarem o véu em todos os ambientes públicos. Justificando que o cabelo é sensual e que a *chaverah* (irmã, membro da CINA) apenas deve mostrá-lo ao seu marido.

Recorremos ao trabalho de Victoria Lee Erickson para abordarmos as observações expostas sobre a participação das mulheres na CINA. A autora faz uma análise da obra de Durkheim em uma perspectiva feminista:

⁴¹⁴ <http://israelitas.com.br/institucional/cremos.php>

É importante lembrar que a análise de Durkheim é realizada através de uma lente profundamente ocidental e judaico-cristã. Além disso, o que Durkheim “via” quando examinava a vida social é extremamente importante para uma crítica feminista que compreende a cegueira metodológica daquela época com relação ao gênero. Este estudo pretende desafiar a afirmação de Durkheim de que o que ele “via” representava uma “experiência religiosa coletiva”, mostrando, em vez disso, que o reconhecimento explícito na sociologia da religião de Durkheim de que “o sagrado” é genericamente masculino e “o profano” é genericamente feminino, traz consigo a interpretação implícita da violência contra as mulheres. Por conseguinte, é possível formular a hipótese de que o que produziu a “religião” não foi uma experiência coletiva, mas uma experiência masculina, bem como argumenta que o que Durkheim “via” quando contemplava a religião era uma atividade produzida basicamente para satisfazer as necessidades dos homens (ERICKSON, 1996. p. 34).

A autora destaca a origem cultural judaico-cristã de Durkheim e o peso que esta tradição exerceu em sua pesquisa.

Consideramos a CINA uma instituição religiosa em uma fronteira cultural entre o Judaísmo e o Cristianismo. Portanto, por sua origem histórica e atual disposição, não é surpreendente a posição secundária da mulher neste segmento. A CINA reproduz a dualidade - sagrado-masculino e profano-feminino - constatada por Durkheim nas expressões religiosas primitivas sobre as quais ele se debruçou. As restrições à participação das *chaverot* no ensino, no altar e nas funções sacerdotais são evidentes, mas nada surpreendente para um segmento que se propõe ao retorno cultural da *Kerilah* do primeiro século. No entanto vale lembrar que, na história do judaísmo, a mãe judia teve papel fundamental na transmissão das crenças e tradições às gerações seguintes. E tiveram grande contribuição na sobrevivência das tradições e fé judaicas durante as diversas diásporas.

A QUESTÃO SOCIAL E A *TESHUVAH*

O caráter conservador na CINA não se restringe às relações de gênero. Durante as observações, nenhuma evidência de questionamento a organização da sociedade foi percebida. As orientações que presenciadas foram de ordem individual:

que os chaverim se esforcem para conseguir suas estabilidades econômicas. Só assim terão autonomia para guardarem o Shabat e as demais festas do nosso Povo. E que os mais jovens não namorem nem assumam compromisso afetivos antes de terem condições de sustentar uma família.

Como acontece com a maioria das expressões religiosas a CINA tende mais a preservar a ordem social que a questioná-la. Se o objetivo é que seus membros conquistem autonomia econômica, para poder viver sem entraves o judaísmo, então não há intenção de destruir o sistema capitalista e as suas relações produtivas e sociais, mas adaptar-se a elas.

Bourdieu assim descreve a postura da grande maioria das expressões religiosas em uma sociedade dividida em classes:

a estrutura dos sistemas de representações e práticas religiosas próprias aos diferentes grupos ou classes contribui para perpetuação e para a reprodução da ordem social (no sentido de estrutura das relações estabelecidas entre os grupos e as classes) ao contribuir para consagrá-la, ou seja, sancioná-la e santificá-la. Tal sucede por que no momento mesmo em que ela se apresenta oficialmente como una e indivisa, esta estrutura se organiza em relação a duas posições polares, a saber: 1) os sistemas de práticas e de representações (religiosidade dominante) tendentes a justificar a hegemonia das classes dominantes; 2) os sistemas de prática e de representações (religiosidade dominada) tendentes a impor aos dominados um relacionamento de legitimidade da dominação fundada no desconhecimento do arbitrário da dominação dos modos de expressão simbólicos da dominação (por exemplo, o estilo de vida bem como a religiosidade das classes dominantes), contribuindo, desta maneira, para o reforço simbólico da representação dominada do mundo político e do ethos da *resignação* e da *renúncia* diretamente inculcado pelas condições de existência. (BOURDIEU, 1998. p. 53).

No entanto assim como o povo de Israel no passado a CINA tem a orientação para o socorro aos necessitados. A *Torah* contém uma série de preceitos relativos ao socorro daqueles que, por algum motivo, se empobreciam e se encontravam em situação de indignidade.

Recorremos a Löwy, em seu trabalho que aborda a teologia da libertação, na intenção de demonstrar como a CINA se apresenta quanto às questões sociais:

Se tivéssemos de resumir em uma única fórmula a idéia central da teologia da libertação, poderíamos nos referir à expressão consagrada pela Conferência dos Bispos Latino-Americanos de Puebla (1979): “a opção preferencial pelos pobres”. Mas é preciso acrescentar imediatamente que, para a nova teologia, esses pobres são os agentes de sua própria libertação e o sujeito de sua própria história – e não simplesmente, como na doutrina tradicional da igreja, objetivo da atenção caridosa (LÖWY, 2000. p. 59-60).

Fazer Tsedacah (justiça) era uma orientação da *Torah*. Não era simplesmente fazer caridade, pois no *Ethos* da sociedade hebraica estava a noção de que, quem passa por uma situação de pobreza e conseqüente marginalização foi vítima, em algum momento, de uma injustiça que precisaria ser reparada. Tragédias naturais estão entre as causas de empobrecimento e miséria, mas razões sociais são as mais determinantes. A CINA procura seguir estes ensinamentos em nosso tempo. Mas de qualquer maneira esta atitude tradicional ainda mantém o pobre em uma posição de passividade, diferente da teologia da libertação que o coloca como agente de sua própria emancipação. Este posicionamento, assumido pela CINA, explica-se em parte pela crença na incapacidade humana de resolver a questão social. Assim, os Israelitas da Nova Aliança esperam pelo **Reino Milenar Messiânico (Yemei Mashiach):**

Creemos que na vinda do Mashiach Yeshua (Messias Jesus) os santos mortos ressuscitarão e os santos que estiverem vivos, serão transformados recebendo imortalidade, e juntos recepcionarão o Senhor que será entronizado em Seu trono messiânico em Jerusalém, assumindo o governo da terra. Os santos serão reis e sacerdotes e juntamente com o Mashiach Yeshua governarão as nações. Estas nações têm origem no restante ou sobreviventes da chamada "Batalha do Armagedom". O remanescente de Israel e os demais sobreviventes servirão ao Senhor na condição de humanos. O Milênio é literal, sendo um período de transição da Terra, do estado atual ao paradisíaco do Éden, o Olam Habah (mundo vindouro). (I Tess.4:15-17; Jer. 23:5; Lucas 1:31-33; Apoc. 5:10; 20:1-6)⁴¹⁵.

Portanto, para a escatologia da CINA, que se aproxima do dispensacionalismo neopentecostal abordado por TOPEL, 2011, só a milagrosa intervenção do messias resolverá a desigualdade social.

CONCLUSÃO:

A vivência e a divulgação da experiência da Teshuvah incomodam e provocam tensões entre a CINA e outros segmentos religiosos, tanto do Cristianismo quanto do Judaísmo. Os Judeus da Nova Aliança, ao aderirem a Teshuvah, se colocaram em uma fronteira cultural, em um lugar da alteridade, e acabam atraindo reações etnocêntricas e xenófobas a sua religiosidade e ao seu modo de vida. Mas estar em uma fronteira cultural também tem seus pontos positivos: é está ao mesmo tempo dentro e fora. Se há atitudes repulsivas, há também curiosidades dos dois lados da fronteira. No mundo atual marcado pelo hiperindividualismo uma comunidade é sempre uma tentativa frustrada e frustrante de se estabelecer uma comunidade do tipo entendimento. No máximo se consegue estabelecer uma comunidade a partir do consenso. Mas quando uma instituição religiosa tenta reviver uma comunidade se colocando em uma fronteira ela adquire a vantagem de negociação com outras.

Basicamente, a metodologia deste trabalho foi a leitura crítica dos discursos orais e escritos que têm sido divulgados nos espaços midiáticos utilizados pela Congregação Israelita da Nova Aliança sobre a experiência religiosa conhecida como

⁴¹⁵ <http://israelitas.com.br/institucional/cremos.php>

Teshuvah. Esta proposta de retorno à fé da *Kerilah* do primeiro século é paradoxalmente moderna e tradicional. No mundo da globalização este encontro entre o moderno e o tradicional não é incomum. Os meios tecnológicos utilizados para a transmissão da mensagem da Teshuvah têm alcançado resultados comemorados por sua liderança. Esta afirma que pretende fazer mais investimentos. A CINA não vê na ciência e na tecnologia um mal, como muitos religiosos o fazem e conforme critica Derrida:

Mas também, mas do que nunca, contra-fetichismo do mesmo desejo invertido, a relação animista à máquina teletecnocientífica que, desde então, torna-se máquina do mal, e do mal radical, embora máquina destinada tanto a manipular quanto a exorcizar. Porque ela é o mal a domesticar e porque se utiliza o número cada vez maior de artefatos e próteses a respeito dos quais tudo se ignora, em uma desproporção crescente entre o saber e o *savoir-faire*, então o espaço desta experiência técnica tende a tornar-se mais animista, mágico, místico (DERRIDA, 2000, p. 77).

Os líderes da CINA sabem que o mau uso das tecnologias pode trazer consequências ruins. Em uma de suas prédicas *Rosh Yishai* exortou aqueles que estão usando a internet para ter acesso à pornografia. Mas suas críticas se concentraram nos problemas que estão levando a isto, como a falta de diálogo e entendimento entre o casal, e não chegou a culpar a tecnologia, como estão fazendo muitos líderes religiosos. A CINA tem usado com competência os espaços midiáticos e não é perceptível um confronto, um conflito entre sua mensagem tradicional e as tecno-ciências. Vale mais uma vez destacar que conteúdo divulgado por estes espaços foi fundamental para o presente trabalho.

REFERÊNCIAS:

BAUMAN, Zygmunt. *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998. p. 7-138.

BERGER, Peter L. *O dossel Sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. Trad. José Carlos Barcelos. São Paulo: Paulinas, 1985. p. 015-113.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1998. p. 45-57/69-78.

DERRIDA, Jacques. *A duas fontes da religião*. In: VATTIMO, Gianni e DERRIDA, Jacques (orgs.). *A religião: o seminário de Capri*. São Paulo: Estação da Liberdade, 2000. p. 11-89.

ERICKSON, Victoria Lee. *Onde o silêncio fala: feminismo, teoria social e religião*. São Paulo: Paulinas, 1996. p. 21-90.

KEPEL, Gilles. *La revancha de Dios: cristianos, judíos y musulmanes a la reconquista del mundo*. Salamanca: Anaya e Mário Muchnik, 1995.

LEMOS, Carolina Teles. *Religião e tecitura da vida cotidiana*. Goiânia: PUC Goiás, 2012. p. 67-112.

LÖWY, Michael. *A guerra dos deuses: religião e política na América Latina*. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 56-134.

TOPEL, Marta Francisca. *A inusitada incorporação do Judaísmo em vertentes cristãs brasileiras: Algumas reflexões*. Revista Brasileira de História das Religiões. ANPUH, Ano IV, n. 10, Maio 2011.

TRAVASSOS, Deborah Hornblas. *O Judaísmo Messiânico no Brasil: A Beit Sar Shalom: Um Estudo de Caso*. São Paulo, 2008. Disponível em: https://www.google.com.br/webhp?source=search_app&gws_rd=cr#bav=on.2,or.r_cp.r_qf.&fp=5d0a82b6980d5e1b&q=TRAVASSOS%2C+Deborah+Hornblas.+O+Juda%C3%ADsmo+Messi%C3%A2nico+no+Brasil:+A+Beit+Sar+Shalom%3A+Um+Estudo+de+Caso.+S%C3%A3o+Paulo%2C+2008. Acesso em: 10 ago. 2013.

www.israelitas.com.br

OS DIÁLOGOS DE AMOR DE LEÃO HEBREU E AS INFLUÊNCIAS RENASCENTISTAS

Daniel Rodrigues de Assis Martins – NUR (ramartins81@gmail.com)

Resumo

O filósofo de origem judaica Judá Abravanel, mais conhecido como Leão Hebreu, teve grande popularidade no período da renascença com sua principal obra *Diálogos de Amor*. Atualmente considerado uma das obras filosóficas mais importantes da época, o livro *Diálogos de Amor* foi traduzido para diversas línguas e só é caído no esquecimento porque teve sua tradução espanhola de 1590 incluída no Index. Situado no contexto renascentista italiano, Leão Hebreu apresenta forte influência neoplatônica, além de incorporar em sua obra, entre outras influências, discussões com os textos bíblicos, com a filosofia judaica, a filosofia árabe, o helenismo, a astrologia, o misticismo e as variadas mitologias conhecidas no período. O que revela a grande riqueza de suas influências e de sua bem articulada filosofia. A grande bagagem erudita de Leão Hebreu, demonstrada na exposição de tantas influências, deve-se certamente ao costume judeu de se prezar por rigorosa formação intelectual dos filhos homens. O pai de Leão, Isaac Abravanel, foi um grande exegeta da tradição judaica ibérica, alcançando o posto de importante conselheiro de Don Afonso V. Acredita-se que Isaac iniciou seu filho nos conhecimentos de Cabala, de filosofia, e de teologia judaica. No final do século XV, a forte perseguição ao povo judeu desenvolvida em diversas localidades da Europa levou Judá Abravanel a refugiar-se em Nápoles, cidade que demonstrava grande receptividade tanto às famílias quanto à cultura judaica. Além do neoplatonismo, os círculos intelectuais da Itália renascentista tinham forte influência das doutrinas da Cabala. É neste contexto que Leão Hebreu escreve sua obra mais importante, que não tem o devido reconhecimento da filosofia contemporânea, assim como o próprio período Renascentista. O presente trabalho, ao mapear as influências de Leão Hebreu, visa valorizar uma época em que se esperava muito mais da filosofia do que o método e a validação epistemológica.

O filósofo de origem judaica, Judá Abravanel, mais conhecido como Leão Hebreu, teve grande popularidade no período da Renascença com sua principal obra, *Diálogos de Amor*. Atualmente considerado uma das obras filosóficas mais importantes da época, o livro *Diálogos de Amor* foi traduzido para diversas línguas e, segundo o estudioso português Joaquim de Carvalho, só caiu no esquecimento porque teve sua tradução espanhola, de 1590, incluída no *Index* da Contrarreforma. Leão foi um homem bastante influente e seu reconhecimento não se devia apenas a sua grande erudição, mas também por ser um médico muito requisitado. Suas habilidades médicas eram desejadas por reis de Espanha e Itália e mesmo pelo alto clero, em Roma. Um exemplo de sua influência política ocorreu em Nápoles, no ano de 1521, quando conseguiu reverter um decreto por meio de sua proximidade ao vice-rei. A lei em questão acirrava a discriminação e a perseguição de judeus e já havia sido aprovada em instâncias inferiores.

A grande bagagem erudita de Leão Hebreu, demonstrada na exposição de inúmeras influências em *Diálogos de Amor*, deve-se certamente ao costume judeu de se prezar por rigorosa formação intelectual dos filhos homens. Em sua infância e juventude, Leão teve ambicioso programa de estudos, visto que seu pai, Isaac Abravanel, foi um grande exegeta da tradição judaica ibérica e também um importante

conselheiro de Don Afonso V. Acredita-se que Isaac tenha sido o principal iniciador de Leão nos conhecimentos de Cabala, de filosofia e de teologia judaica, mas certamente o jovem Abravanel teve contato com outros mestres da sinagoga. No final do século XV, a comunidade judaica de Lisboa era uma das que mais se destacava culturalmente em toda a Península Ibérica.

Leão Hebreu nasceu em Portugal provavelmente na década de 1460. Após a morte de Don Afonso V, em 1481, e a subida ao trono de Don João II, o pai de Leão Hebreu foi acusado de conviver com parte da nobreza que havia conspirado contra o novo rei, tendo que fugir para Castela em 1483, deixando para trás sua reputação e sua fortuna. No entanto, em poucos anos Isaac Abravanel já havia alcançado o posto de tesoureiro de Castela e Leão Hebreu, já em idade adulta e médico prestigiado, encontrava-se a serviço dos Reis Católicos da Espanha. Foi nesse período que o nosso filósofo se casou e teve seu primeiro filho, desfrutando uma vida confortável na Espanha até 1492, ano da promulgação do Decreto de Alhambra, que determinava a conversão ao cristianismo ou a expulsão dos judeus da Espanha. Neste momento, ocorre um grande esforço por parte do Rei Fernando II em convencer membros da família Abravanel a converterem-se ao cristianismo, com vistas a não perder os serviços de Leão Hebreu e seu pai. Mas a família Abravanel não negou sua tradição, houve até mesmo uma tentativa de seqüestro do filho de Leão, objetivando educá-lo no cristianismo e forçar a conversão do filósofo.

A nova morada da família Abravanel seria Nápoles. Com efeito, Nápoles recebeu grande número de famílias judias, cujo acolhimento foi empreendido como uma política de estado. O rei Ferrante I incentivou não só a vinda de judeus para seu reino, mas também os ajudou com recursos financeiros em sua chegada. Além disso, a coroa de Nápoles estava marcada por uma forte tendência humanista, o rei Ferrante I ficou conhecido por proteger as artes e as letras, apoiar a presença de humanistas nos quadros de governo, introduzir a imprensa em Nápoles, limitar as imunidades eclesiásticas e por favorecer o comércio e a criação de gado. Com estas características, Nápoles atraiu judeus de grande renome no contexto do Renascimento e Leão Hebreu teve um contato muito mais intenso com uma filosofia influenciada pelas doutrinas da Cabala. A maior influência da Cabala é uma característica da comunidade judaica de toda a Itália neste período, e seu estudo não se restringia aos judeus, grandes intelectuais cristãos também buscavam seu conhecimento como Pico Dela Mirandola e Egidio da Viterbo.

Leão Hebreu ainda é obrigado a deslocar-se para outras regiões da Itália nos anos posteriores devido à perseguição aos judeus, mas volta para Nápoles por outras duas vezes. O interessante de se observar aqui é a importância, no contexto renascentista italiano, do deslocamento de muitos intelectuais judeus, vindos principalmente da Península Ibérica onde a perseguição era mais acirrada. O grande valor dado à Cabala por grandes nomes da renascença italiana é uma evidência disso. E se Pico Dela Mirandola e *Marsílio Ficino se esforçam por conciliar o neoplatonismo com o cristianismo, Leão Hebreu se esforça para conciliar neoplatonismo e judaísmo. Nesse sentido, Leão Hebreu se destaca por abordar em sua obra os temas filosóficos de origem árabe e judaica, além dos de origem grega.*

O enciclopedismo, característico de muitas obras do período não é tão vigoroso em Leão como em Pico Dela Mirandola, mas Diálogos de Amor se destaca por seu caráter didático. É possível que toda a obra tenha sido orientada para facilitar a

aquisição do conhecimento das diversas correntes de pensamento presentes na Renascença. Esta dinâmica talvez explique a enorme popularidade que a obra recebeu na Europa e é muito condizente com os objetivos contidos no surgimento do humanismo. Uma das críticas mais importantes de Petrarca aos filósofos escolásticos dizia respeito à tendência destes de preocuparem-se mais em contemplar as virtudes do que convencer aos outros de serem virtuosos. Com efeito, o pai do humanismo argumentava que mais valia praticar a virtude do que buscar o conhecimento exato do que ela é, por esse motivo ele elogiava a retórica em detrimento da dialética. De modo que, para Petrarca, o sábio tinha a obrigação de convencer os outros, por meio da eloqüência, do valor da virtude e do amor de Deus. Esta tendência de Petrarca pode ser vista em sua carta 19 de Cartas Familiares, onde Petrarca faz um grande elogio à eloqüência.

Mesmo demonstrando menos erudição, a grande importância atribuída à dimensão cósmica do amor coloca a obra de Leão em posição excepcional com relação aos tratados sobre amor produzidos no contexto Renascentista. Em Diálogos de Amor a dimensão do amor humano e a do amor divino, que liga Deus as criaturas, é tratada sob o mesmo conjunto de relações. A escrita no formato de diálogo é uma tendência dos tratados de amor do Renascimento, além de ser o formato do próprio Banquete de Platão, mas o texto de Leão tem a característica bastante incomum de tratar-se de um diálogo entre apenas duas pessoas. Nesta perspectiva a relação entre Fílon e Sofia pode ser interpretada simbolicamente como a relação entre Deus e a Criação. Esta peculiaridade de Leão também pode ser vista como uma consequência de sua filiação ao judaísmo e da influência do texto bíblico, Cântico dos Cânticos, na filosofia judaica da idade média. Em Cântico dos Cânticos a relação entre os locutores também é simbolizada como a relação entre Deus e a Criação.

Porém, mesmo que o mérito de Leão seja mais intensamente observado quanto a sua peculiaridade e menos por seu enciclopedismo, não é pequena a lista de referências à correntes de interpretação, filósofos e escolas filosóficas presentes na obra. Entre outras influências, são incorporadas em *Diálogos de Amor* discussões com os textos bíblicos, com a filosofia judaica, a filosofia árabe, o helenismo, a astrologia, o misticismo e variadas mitologias conhecidas no período. O que revela a grande riqueza de suas influências e de sua bem articulada filosofia.

Assim como outras obras do período, *Diálogos de Amor* não tem o devido reconhecimento da filosofia contemporânea, o mesmo ocorre com o próprio Renascimento. O presente trabalho, ao mapear as influências de Leão Hebreu, visa valorizar uma época em que se esperava muito mais da filosofia do que o método e a validação epistemológica. A crença de que a verdade já está contida alegoricamente nas revelações religiosas, nos textos filosóficos da antiguidade, nos conhecimentos esotéricos e nas diversas mitologias não corresponde à necessidade moderna de originalidade, por outro lado caracteriza uma perspectiva de iluminação que não é apenas intelectual.

Referências Bibliográficas

BÍBLIA. Português. Cântico dos Cânticos. Ed. Loyola, São Paulo, 1989. 689p.

CARVALHO, Joaquim. Historia e Historia da Filosofia. Disponível em: <http://www.joaquimdecarvalho.org/artigos/artigo/22-Capitulo-II-A-obra-de-Leao-Hebreu-> - Acesso em: 12 Março 2014.

HEBREU, Leão. Diálogos de Amor. Tradução de Giacinto Manuppella. Ed. Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 2001.

NEPOMUCENO, Luis A. Da alma e das Letras: A Eloquência como Projeto Humanista. Disponível em: <http://www.periodicos.letras.ufmg.br/index.php/caligrama/article/view/220/356> - Acesso em: 12 Março 2014.

PLATÃO. Banquete. Trad. José Cavalcante de Souza. ed. Abril Cultural, São Paulo. 1972.

VILA-CHÃ, J. J. Leão Hebreu e o significado da sua obra. In: HEBREU, Leão. Diálogos de Amor. Tradução de Giacinto Manuppella. Ed. Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 2001, 9p.

O “CASTELO INTERIOR” DE TERESA D’ÁVILA E A INFLUÊNCIA DA CABALA SOBRE A MÍSTICA RENASCENTISTA ESPANHOLA

Dra. Aíla Luzia Pinheiro de Andrade - Faculdade Católica de Fortaleza
(ailapinheiro@bol.com.br)

Resumo

Teresa de Jesus (1515- 1582), mística do Renascimento espanhol, lutando contra os limites da linguagem, enfrentou a tarefa de descrever suas experiências extáticas. Semelhante a outros místicos, não poderia fazê-lo sem interpretar e mediatizar o que em si é supralinguístico. Os místicos utilizam símbolos tirados do ambiente cultural e religioso no qual vivem, mas o esquema de Teresa é *sui generis* e ela não dá pistas sobre as origens do simbolismo. Teresa elaborou um esquema simbólico espetacular. Comparou a alma a sete castelos ou globos concêntricos de cristal ou diamante. Os castelos marcam as etapas progressivas da ascensão da alma. No último castelo está o Filho de Deus. De onde Teresa teria tirado as imagens com as quais descreve sua experiência mística? Seus castelos concêntricos não pertencem à tradição cristã nem à ocidental. Tampouco Teresa inventou essa bela imagem. Ela a retomou de outra tradição mística, a cristianizou e a reelaborou para seus próprios fins. O Castelo Interior é “a árvore da vida que está plantada nas mesmas águas vivas que é Deus” (1M 2,1). É inequívoca sua relação com a cabalística árvore da vida e a *Sefirah Tiferet*. Recentes pesquisas demonstram que filósofos, poetas e humanistas da época renascentista foram profundamente influenciados pela Cabala, no século XIII com a pacífica convivência do mundo hebraico e cristão no panorama intelectual da Espanha, e mesmo depois que os judeus foram perseguidos. Místicos cristãos reconheceram na Cabala um caminho adequado para compreender melhor suas experiências a partir de raízes místicas mais antigas.

Teresa de Cepeda y Ahumada, conhecida como Santa Teresa de Jesus ou simplesmente Santa Teresa D’Ávila (1515 – 1582), religiosa católica carmelita, mística e escritora, foi uma das mais preclaras contemplativas do Renascimento espanhol.

A reformadora do Carmelo, por motivos de obediência à autoridade da igreja, enfrentou a tarefa de colocar por escrito seus êxtases, com o objetivo de instruir as monjas que estavam sob sua tutela, a respeito do caminho interior para alcançar a união mística. Define seu empenho como difícil, quase impossível, porque nas operações íntimas da alma se adere à secreta “linguagem de Deus”. Não sabendo nem como começar sua empreitada, Teresa acredita ter recebido de Deus a inspiração de considerar a alma como um castelo de diamante ou de cristal, com muitos aposentos, da mesma forma que no céu há muitas moradas (1M 1,1).

A alma humana é considerada à maneira de sete moradas ou globos concêntricos de fino cristal ou diamante, que marcam as etapas progressivas do desenvolvimento místico. Na última morada estaria Deus, com quem a alma se une, pois fica cheia de luz, tendo deixado para trás o demônio na forma de distintos animais ferozes e peçonhentos (4M 1,9).

À primeira vista esse esquema simbólico parece original. Contudo, é impossível expressar literariamente uma experiência sem algum tipo de mediação verbal, a experiência mística é narrada a partir de símbolos disponíveis no contexto cultural e religioso no qual o místico está inserido.

Conforme Barbara Kurtz, a linguagem dos místicos não pode transcrever uma experiência sem interpretá-la e mediatizá-la por mais que se lute contra os limites da linguagem humana, incapaz de abordar a transcendência (KURTZ, 1992, p. 32).

Nesse sentido é que Teresa confessa não saber como expressar a misteriosa vivência mística que teve, por isso é que usa de metáforas. O castelo interior, tal como o descreve Teresa, é tanto uma figura de grande beleza plástica, quanto algo muito fácil de recordar. Portanto, deve pertencer ao contexto da mística. Contudo, a carmelita não nos ajuda a rastrear as possíveis origens de seu símbolo.

Michael Gerli nos mostra que muitas metáforas espirituais, especialmente as arquitetônicas, se tornaram populares na espiritualidade europeia precisamente por seu caráter *mnemotécnico* que as tornava atrativas (GERLI, 1982, p. 154-163). É notório que isso ocorreu com a metáfora usada por Teresa, pois esta pedia à suas filhas espirituais que o trouxessem sempre à memória (1M 2,6; 7M 3,9).

O contexto cultural no qual o místico vive ajuda a dar forma simbólica à sua experiência transcendente, que é em si supralinguística. O êxtase é por definição inexpressável, por isso o místico sempre recorre a metáforas que são comuns em seu ambiente cultural, para explicitar de alguma maneira o que aconteceu nas fronteiras do espaço-tempo da razão e da linguagem.

Sendo assim, temos o seguinte problema: de onde Teresa tira o simbolismo com o qual descreve a experiência mística? Seus estranhos castelos concêntricos não pertencem à tradição cristã ocidental. Em qualquer outro escrito de espiritualidade encontramos o avanço místico da alma claramente estruturado ao longo de sete moradas (ou castelos) cada vez mais interiores.

Gaston Etchegoyen propõe Bernardino de Laredo e Francisco de Osuna, ambos os autores muito apreciados pela carmelita, como fontes principais para o Castelo Interior (ETCHEGOYEN, 1923, 15). Mas o próprio Etchegoyen admite que os esboços de ambos não são suficientes para explicar os pormenores do símbolo usado por ela.

Francisco de Osuna se limita a um esquema muito restrito às alegorias medievais, no qual os inimigos tradicionais (a carne, o mundo e o demônio) tentam penetrar o castelo da alma. Bernardino Laredo, com seu modo de compreender a *civitas sancta* assentada em um campo quadrado, de fundamento de cristal, com muros de pedras preciosas e com um círio pascal no centro que simboliza a Cristo, é mais distante ainda do esquema teresiano.

Outros propõem como antecedentes os romances de cavalaria do Renascimento espanhol, que a santa admite ter lido com grande paixão juvenil. Mas quando examinamos esses livros somos forçados a concluir que eles não nos dão a chave do símbolo imaginado pela monja de Ávila. Em nenhum romance da época os castelos são sete vezes concêntricos nem celebram a união *teopática* em seu recinto mais interno. Nem na arquitetura dos castelos espanhóis, os quais ainda se podem visitar, constam de sete moradas cada vez mais interiores (PEERS, 1951, p. 17).

Várias religiões atribuem ao número sete a perfeição última, tampouco a mística judaica o ignorou, estão presentes em tratados cabalista derivados como os *Sete Hechalot* ou Sete Palácios, que o israelita recorria simbolicamente para falar do arrebatamento do vidente até ascender ao Trono de Deus, conforme o texto do *Sefer*

Hechalot (O Livro dos Palácios) ou Terceiro Livro de Henoque, muito considerado pela cabala judaica. Essa obra se apresenta como tendo sido escrita no século II dC, mas suas origens só podem ser rastreadas até o século V. O autor se faz passar por Rabi Ismael, o qual teria se tornado um "sumo sacerdote" depois das visões decorrentes de seu arrebatamento ao céu.

Rabi Ismael faz parte do chamado *Misticismo Judaico Merkabah* ou cabala. O termo hebraico *merkabah* refere-se ao trono-carruagem de Deus na visão do capítulo 1 do profeta Ezequiel. O *corpus* principal da literatura *Merkabah* foi composto no período de 200-700 dC, embora referências posteriores a essa tradição também possam ser encontradas na literatura de místicos judeus, na Idade Média (NEUSNER, 2005, p.74; ORLOV, 2007, p. 224).

O título *Sefer Hechalot* (*Sefer* significa livro e *Hechalot* quer dizer Palácios ou Templos) coloca este livro como parte da literatura *Merkabah*. Seu conteúdo sugere que as ideias do Terceiro Livro de Henoque são mais recentes do que as apresentadas em outros textos desse tipo de literatura, pois o livro não contém hinos *Merkabah*, e em vez disso traz adjuração. Os principais temas que atravessam a obra inteira são: a ascensão de Henoque ao céu e sua transformação no anjo *Metatron* (DAN, 1993, p. 7-24).

Para alguns estudiosos a literatura *Hechalot* é um gênero de textos esotéricos e apocalípticos judaicos, que se estendem até o início da Idade Média e se sobrepõe à literatura *Merkabah*. Os sete *Hechalot* ou sete céus fazem parte da cosmologia religiosa encontrada nas grandes religiões como o judaísmo, o hinduísmo e o islamismo e em algumas religiões menores, como o hermetismo e gnosticismo. Segundo essa cosmologia, o trono de Deus está acima do sétimo céu. A literatura *Merkabah* e *Hechalot* dedica-se a discutir os detalhes desses céus, às vezes em conexão com as tradições relacionadas com a apocalíptica dos círculos de Henoque (SCHOLEM, 1965, p. 9-13).

Além de tudo isso, na obra *De Caelo*, Aristóteles imagina o universo na forma de esferas concêntricas que giram em movimento circular. Este esquema cósmico se transformou em um símbolo que dava um transfundo para o caminho espiritual do ser humano (LÓPEZ-BARALT, 2010, p. 180).

Salta à vista que Santa Teresa, ao falar da alma na forma de sete círculos ou castelos concêntricos, alude de maneira obliqua às sete esferas planetárias da cosmovisão medieval herdada de Aristóteles e da literatura de *Hechalot*. A Carmelita estaria visualizando a alma como um reflexo microcósmico do macrocosmo celestial: estaria comparando as moradas espirituais não somente com castelos, mas também com as esferas do céu. Nesse caso, o ser humano teria dentro de si todas as esferas celestes.

Conclui-se que Teresa não teria criado a formosa imagem plástica dos castelos interiores, por mais inusitada que isto pareça à sensibilidade do cristão ocidental, ela simplesmente a elaborou em detalhes geniais, a cristianizou e a adaptou a seus próprios fins.

Igual a muitos filósofos, poetas e humanistas da época renascentista, místicos cristãos foram profundamente influenciados pela literatura da Cabala no século XIII. Reconheceram mística judaica em geral um caminho seguro para compreender melhor suas experiências a partir de raízes místicas mais antigas.

Contudo, Swietlicki nos orienta a não ter a pretensão de que a influência da cabala judaica sobre os místicos cristãos, nos temas e símbolos usados por estes, sejam resultado de influência literária: mas apenas supõe-se que os traços de cabala foram persistentes em círculos populares mesmo após a expulsão dos judeus da Espanha (SWIETLICKI, 1986, p. 28). Dessa forma, a mística cristã teria se tornado um importante veículo para a transmissão da Cabala judaica, mesmo no século XVI. É fato inegável, entretanto, a influência da cabala sobre estas figuras importantes.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- DAN, Joseph. *The Ancient Jewish Mysticism*, Tel Aviv: Mod Books, 1993.
- ETCHEGOYEN, Gaston. *L'amour divin. Essai sur les sources de Sainte-Thérèse*, Bordeaux: Feret, 1923.
- GERLI, Michael. "El castillo interior y el arte de la memoria": *Bulletin Hispanique* 86/1-2 (1982) 154-163.
- Kurtz, Barbara. "The Small Castle of the Soul: Mysticism and Metaphor in the European Middle Ages", *Studia Mystica* XV (1992) 28-35.
- NEUSNER, Jacob. *Neusner on Judaism - Vol. 2: Literature*, Burlington: Ashgate, 2005.
- ORLOV, Andrei A. *From Apocalypticism to Merkabah Mysticism: Studies in the Slavonic Pseudepigrapha*, Danvers: BRILL, 2007.
- PEERS, Edgar Allison. *Study of the Spanish Mystics*, London: S.P.C.K, 1951.
- SCHOLEM, Gershom. *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and the Talmudic Tradition*, New York: Jewish Theological Seminary of America, 1965.
- SWIETLICKI, Catherine. *Spanish Christian Cabala: The works of Luis de León, Santa Teresa de Jesus and San Juan de la Cruz*, Columbia, Missouri: University of Missouri Press, 1986.
- TERESA DE JESÚS, Santa. *Moradas del Castillo interior* in *Obras Completas*, Madrid: Editorial Católica, 1951.
- LÓPEZ-BARALT, Luce. "Teresa of Jesus and Islam: The Simile of the Seven Concentric Castles of the Soul", in Hilaire KALLENBORG (ed.), *A New Companion to Hispanic Mysticism*, Danvers: BRILL, 2010, p. 175-199.

MÍSTICOS OCULTOS: A VIA MALÂMATI

Dra. Cecilia Cintra Cavaleiro de Macedo – UNIFES/NUR
(cavaleirodmacedo@uol.com.br)

Resumo

Embora os estudiosos ocidentais estejam acostumados a tratar o conjunto da mística islâmica sob a denominação genérica de Sufismo, se formos mais criteriosos, veremos que as expressões místicas que o Islam apresenta são muito diversificadas e esta riqueza é perdida quando utilizamos uma classificação tão geral, que passou ser aplicada indiscriminadamente. O termo original que foi aplicado para “mística islâmica” é *tasawwuf*, cujo praticante é um *mutasawwifah*, e o que atingiu seu objetivo, um *sufi*. Mas, historicamente, esta não é uma classificação precisa para todos os místicos e, na visão de muitos autores, os *Malâmati* não são considerados propriamente Sufis e, nem mesmo, místicos comuns. A chamada “via da reprovação” (*Malâmatiyya*) foi professada originariamente por um círculo de homens de Nishapur (circa IX d.C./ III da Hégira) e baseava-se na mais estrita sobriedade. Ao contrário dos caminhos que se apoiavam nas experiências extáticas, sua regra básica de vida era baseada na ocultação radical de seu caráter místico. Apesar de poucas referências confiáveis disponíveis sobre ela, despertou curiosidade, sobretudo, entre estudiosos ocidentais. A rigor, se excluirmos o trabalho de Sulami que expõe os princípios fundamentais desta corrente e o *Futûhât al Makkiya* de Ibn ‘Arabi que ressalta sua importância, as referências são muito esparsas. Mas, ainda que seja um pensamento pouco conhecido, em termos históricos, os princípios *Malâmati* influenciaram largamente as ordens sufis mais sóbrias, em especial a tradição Naqshbandi e, apesar de dificilmente comprovável, movimentos místicos posteriores reivindicam sua continuidade ainda hoje na Turquia e nos Bálcãs. Esta comunicação visa expor alguns pontos do extremo intimismo da regra de vida *Malâmati* e também discutir como exatamente estes místicos deveriam ser entendidos – como ordem, disposição espiritual ou enquanto grau de santidade – a partir dos elementos fornecidos por Sulami e Ibn ‘Arabi.

Introdução:

Nenhum homem alcançará o grau espiritual destas pessoas até que todas as suas ações apareçam a seus próprios olhos como hipocrisia e todos os seus estados interiores como pretensões vãs (Ibn Nujayd)

Embora os estudiosos ocidentais estejam acostumados a tratar o conjunto da mística islâmica sob a denominação genérica de Sufismo, se formos mais criteriosos, veremos que as expressões místicas que o Islam apresenta são muito diversificadas e esta riqueza é perdida quando utilizamos uma classificação tão geral, que passou ser aplicada indiscriminadamente. O termo original que foi aplicado para “mística islâmica” é *tasawwuf*, cujo praticante é um *mutasawwifah*, e o que atingiu seu objetivo, um *sufi*. Mas, historicamente, esta não é uma classificação precisa para todos os místicos e, na visão de muitos autores, os *Malâmati* não são considerados propriamente Sufis e, nem mesmo, místicos comuns.

A chamada “via da reprovação” (*Malâmatiyya*) foi professada originariamente por um círculo de homens de Nishapur (circa IX d.C./ III da Hégira) e baseava-se na mais estrita sobriedade. Ao contrário dos caminhos que se apoiavam nas experiências

extáticas, sua regra básica de vida era baseada na ocultação radical de seu caráter místico. Apesar de poucas referências confiáveis disponíveis sobre ela, despertou curiosidade, sobretudo, entre estudiosos ocidentais. A rigor, se excluirmos o trabalho de Sulami que expõe os princípios fundamentais desta corrente e o *Futûhât al Makkiya* de Ibn ‘Arabi que ressalta sua importância, as referências são muitas esparsas. Mas, ainda que seja um pensamento pouco conhecido, em termos históricos, os princípios *Malâmati* influenciaram largamente as ordens sufis mais sóbrias, em especial a tradição Naqshbandi (ver ALGAR, 1998) e, apesar de dificilmente comprovável, movimentos místicos posteriores reivindicam sua continuidade ainda hoje na Turquia e nos Bálcãsⁱ.

A mística islâmica: reflexões acerca do Sufismo

Conforme referido, não há consenso entre os estudiosos quanto a situar o movimento Malâmati no âmbito do Sufismo, ou atribuir-lhe um lugar particular no estudo da mística islâmica, tal como sugerido por autores como Sulamî e Ibn ‘Arabi. Para embasar esta discussão, cabe traçar uma breve idéia histórica sobre as origens do Sufismo. As explicações sobre as origens do termo, que não parece possuir precedente no idioma árabe, são listadas por QUSHAIRI (Risala, 468; *apud* NURBAKSH, 2005, p. 333) e apontam para a possibilidade de ser derivado de *sufah*, (alusão aos companheiros do Profeta), ou de *safâ* (pureza, sinceridade) ou *Sûf* (lã), ao lado da alternativa adotada por Biruni que defende proceder do grego *sophia*. Sem dúvida, a derivação a partir de *Suf* (lã) é a etimológica e historicamente mais plausível e mais aceita. Concretamente, ainda no século II da Hégira (séc. VIII d. C.) esta denominação designava certo grupo de ascetas de Kufa (Iraque), muito provavelmente porque se caracterizavam por usar um manto de lã (*sûf*) como sinal de penitência. Conforme indica a *tariqa Naqshbandi*, *tasawwuf* pode ser entendido também como um acrônimo de passos no caminho: *tawba* arrependimento, *Safa*, pureza, *wilaya*, proximidade de Deus e *fana*, aniquilaçãoⁱⁱ. Provavelmente esta idéia é já uma elaboração sobre a passagem de Junayd que explica o termo procedendo da palavra Suf “que se compõe de três letras, sad, waw e fá [ف, و, ص]. Sad é a inicial de *sabr* (paciência), *sedq* (Sinceridade) e *safa* (Pureza); waw é de *wudd* (concordia), *wird* (litania) e *wafa* (fidelidade); e com fá começam *fard* (desapego), *faqr* (pobreza) e *fana* (aniquilação/nadificação)” (JUNAYD, *apud* NURBAKSH, 2005, p. 335).

Apesar das grandes diferenças entre os diversos mestres considerados no âmbito do Sufismo, eles concordam entre si quanto ao caminho básico. Este deve ser baseado na purificação do coração pelo controle do ego e dos instintos básicos – o que implica numa postura ascética e em um comportamento correto – no amor devocional a Allah e na aproximação gradual a Allah através de uma hierarquia bem definida estados espirituais transitórios (*ahwâl*) e de estações espirituais estáveis e permanentes (*maqâmât*), que incluem os estados de êxtase.

Não podemos esquecer que há diferenças entre os ramos místicos sunitas e xiitasⁱⁱⁱ. Apesar de os místicos tendentes a ambas vertentes serem denominados indiferenciadamente Sufis, alguns advogam a existência de uma mística específica do ramo xiita, diferente daquilo que é denominado pelo termo *tasawwuf*. Esta seria caracterizada não pela abordagem ascético-devocional, mas por um conhecimento mais intelectual denominado *‘irfan* (gnose), desprezado por muitos dos adeptos do Sufismo.

Claro que, em muitos aspectos, *tasawwuf* e *'irfan* se sobrepõem e se relacionam, uma vez que o objetivo é o mesmo: o conhecimento direto de Deus. Mas há aspectos práticos do programa de estudos, por assim dizer, que os diferenciam. Tradicionalmente o *'irfan* possui dois aspectos, o prático e o teórico. O aspecto prático vai além de um modelo ético estático, sendo conhecido por *sayr wa suluk*. Pode ser entendido como uma “metodologia da progressão espiritual” que, como os termos *sayr* (viagem) e *suluk* (percurso) implicam, é dinâmico. Isto é, *'irfan* se refere a “um ponto de partida, um destino e os estágios e estações que, na ordem correta, o caminhante deve atravessar para chegar ao destino final” (Cf. MUTAHHARI, 1991). O termo *'irfan* está associado ao conceito muito próximo de *ma'arifa* (literalmente conhecimento, neste contexto, traduzido também por gnose), mas este último é utilizado no Sufismo em geral, sendo seu praticante um *'arif* (pl. *'urafa*). Por outro lado, na terminologia *Sufi*, o *'arif* (gnóstico) “é aquele que conhece a Deus através do desvelamento e da visão interior e não pelo intelecto e raciocínio, através do êxtase e estado espiritual e não por especulações e explicações verbais” (NURBAKSHI, 2005, p. 284). Nesse sentido é um “grau” do Sufismo, entendido este na sua acepção ampla, como misticismo islâmico. Frente a isso, esclarece o líder intelectual xiita: “em vistas desta distinção, os gnósticos, quando referidos enquanto pertencentes a certa disciplina acadêmica, são chamados *'urafa* e quando referidos em relação a um grupo social são geralmente chamados Sufis (*mutasawwifah*)” (MUTAHHARI, 1991).

Além desta diferenciação, muito expressiva no período medieval foi também a ação dos círculos *Ismailis*, e seus missionários (*dā'ī*, pl. *du'āt*), conhecidos genericamente como *batinis*. Após a queda do califado Fatímida e da fortaleza de Alamut, estes passaram a ser perseguidos, e uma das formas de sobrevivência que encontraram foi disfarçar-se sob a aparência e em companhia de Sufis^{iv}. A convivência entre estas diferentes vertentes místicas terminou por gerar uma troca real de experiências, ensinamentos, terminologia e metodologia. Temos como exemplo a adoção por parte de diversas ordens Sufis do *ta'wil batini* (exegese esotérica) de origem Ismaili, que confundiu ainda mais o estudo daquelas que teriam sido, originariamente, abordagens distintas (Cf. DAFTARY, 1999). Assim, além da diversidade de métodos encontrada entre os reconhecidos mestres *Sufis* particulares, há que levar em consideração a real extensão do Sufismo. Efetivamente, muitos místicos talvez não se sentissem à vontade ao serem classificados sob esta denominação, ou, por outro lado, não aceitassem outros, uma vez que diversos ramos do Islam sequer consideram a *shi'a Ismaili* como verdadeiros muçulmanos.

Malâmatiyya, Sufiyya, Qalandariyya: entre a extrema sobriedade e o espetáculo do êxtase arrebatador

Essa distinção entre Sufismo e outros tipos de mística islâmica deve ser apontada como presente desde sempre, e se aplica ainda a duas expressões específicas, movimentos, não raramente confundidos, mas, sob muitos aspectos, opostos: *Malâmatiyya* e *Qalandariyya*. Estas figuras são presentes no Islam muito antes do Sufismo ser agregado em “escolas” ou “ordens” tal como conhecemos hoje, o que ocorrerá a partir do séc. XII e XIII^v, apesar dessas ordens fazerem retornar sua linha de transmissão até tempos remotos, e mesmo até Abu Bakr e ao Profeta.

Movimento um pouco posterior ao *Malâmati*, o *Qalandar* é normalmente entendido como Sufi errante; é “aquele *darvish* desapegado de tudo e imerso em um estado de raptó, que se libertou de todas as correntes, que não se ocupa com sua vestimenta, nem com seus alimentos, nem com os atos de devoção, nem com as orações e preces, e que está acima do rechaço e da aceitação das pessoas” (NURBAKSH, 2005, p. 351-2). Já os textos medievais faziam a distinção e os diferentes autores, não raramente, apresentavam uma hierarquia entre eles, dependendo é claro de suas próprias preferências ou conhecimento sobre o assunto. Conforme Najm al-Din Razi, a denominação *Qalandar*:

Refere-se a alguém cuja essência se tornou despreendida e purificada dos desejos e desígnios humanos, das imagens comuns e dos atos infelizes que avançou até alcançar o nível do espírito e que se libertou das limitações das cerimônias rituais e das definições superficiais. Conseguiu desprender-se dos dois mundos e de seu eu e se dedica de corpo e alma à busca da Beleza e da Majestade de Deus até alcançar a Deus mesmo” (Najm al-Din Razi, *Mersad al-'ebad apud* NURBAKSH, 2005, p. 352)

Em virtude de seu desprezo pelos assuntos mundanos, nos quais se incluía também o descaso para com as práticas religiosas comuns, os modelos de comportamento e as orações comunitárias, os *Qalandar* foram muito mal compreendidos e mal vistos.

Os *Malâmati*, por sua vez, mantiveram uma série de posições distantes do ascetismo Sufi. Pode-se dizer mesmo que defendiam opiniões fortemente contrárias a muitas das teses e práticas das mais importantes e conhecidas confrarias *Sufis*. Talvez por esta razão, muitos dentre os místicos e os estudiosos acabaram por julgar as práticas dos *Malâmati* inferiores às dos Sufis.

A diferença entre *qalandar*, *Malâmati* e Sufi: o *qalandar* é aquele que está totalmente desprendido tanto do mundo quanto do eu e que se esforça por eliminar todos os costumes; o *Malâmati* é aquele que se esforça por ocultar seus atos devocionais e o Sufi é aquele cujo coração está totalmente distanciado da criação, de modo que seu nível é mais elevado que o dos outros dois. (Mohammed 'Ala ibn Tahanawi. *Kashaf Estelahat al-funum*, 1560. *apud* NURBAKSH, 2005, p. 353)

Foram acusados de hipocrisia, sob a alegação de que seu desprezo escondia uma secreta valorização, ainda que às avessas, das opiniões alheias. Assim pensou Hujwiri (1077):

Em minha opinião, a busca do *Malâmati* é, na realidade, uma falta de sinceridade e a falta de sinceridade é o mesmo que hipocrisia, no sentido de que o insincero age de forma tal que as pessoas o aceitem e o *Malâmati* age intencionalmente de modo que as pessoas o rechacem. Ambos se preocupam a respeito do que os demais dizem ou pensam sobre eles e sua atenção não vai além das criaturas. Em contrapartida, nada ocupa o coração do *darvish*, a não ser a recordação de seu Amado e o que a Ele importa, porque seu coração rompeu com as pessoas, ele está além de ambas as situações e nada afeta seu coração. (Hujwiri *apud* NURBAKSH, 2005, p. 312)

Concluimos, portanto, que a denominação Sufi não foi a denominação genérica de qualquer místico no Islam desde os seus primórdios. Pelo contrário, parece ter sido a denominação (ao menos durante os séculos IX e X), provavelmente auto-imputada, de um círculo específico de místicos de Bagdad e região. Desse modo, os termos *sûfi*, *sûfiyya* e *tasawwuf* designavam exclusivamente os mestres de Bagdad. Conforme Sviri, o que parece ter ocorrido efetivamente é uma concorrência entre duas linhas místicas, os *Sufis* de Bagdad e os *Malâmatis* de Khurasan-Nishapur. Esta hipótese da concorrência é corroborada pela total ausência de menção, nas obras dos místicos, aos autores ou à denominação da escola concorrente. A estudiosa aponta a ausência quase total de referências aos *Malâmatis* mesmo em muitas das compilações, nomeadamente a seu expoente Hamdûn al-Qassâr, e tampouco a Hakîm al-Tirmidhî, o qual, ainda que talvez não fosse propriamente um *Malâmatis*, mas possivelmente um *Uwaysi*^{vi}, manteve freqüente contato e estreita correspondência com os mestres *Malâmatis*. Sustenta que isto reflete a já estabelecida concorrência entre as escolas de Bagdad e Khurasan-Nishapur. Cita o comentário de Ja'far al-Khuldî recolhido no *Tabaqât al-sûfiyya* de Sulamî: "Eu tenho cento e trinta obras ímpares dos Sufis". Perguntei a ele: "Você tem alguma das obras de al-Hakîm al-Tirmidhî?" Ele disse: "Não, eu não o conto entre os Sufis". Em contrapartida, "De fato, no vasto corpus das obras de Tirmidhî não parece ocorrer sequer uma única referência a "Sufis" e ainda assim suas obras são profundamente místicas". Sviri conclui, portanto, que a extensão do significado da denominação Sufi a um termo genérico que designa a mística islâmica foi um processo muito posterior iniciado por algumas compilações ainda no século onze, mas estabelecido pelos historiadores e compiladores a partir do século quatorze:

Uma das surpreendentes deduções do estudo das várias fontes Sufis e não-Sufis é que entre os séculos nono e décimo nem todos os místicos muçulmanos eram conhecidos como Sufis. Intitular os místicos muçulmanos com o nome abrangente Sufi e identificar a mística islâmica com *tasawwuf* parece ter sido resultado direto da literatura compilatória do século quatorze e mais tardia, com o Kitâb al-Ta'arruf de Kalâbâdhi, Kitâb al-Luma' de Sarrâj, *Tabaqât al-sûfiyya* de Sulamî e também, *Al-Risâla fi 'ilm altasawwuf* de Qushayrî e o *Kashf al-mahjûb* de Hujwârî, pode-se traçar uma clara tentativa de apresentar um quadro amalgamado das diferentes escolas e centros, sem perder a perspectiva – embora sutil e tacitamente – da própria filiação e lealdade do compilador. (SVIRI, 1993)

A regra de vida *Malâmatis*

O movimento *Malâmatis* surgiu no mundo islâmico em torno do IX século da Era Comum (III da Hégira) e, pelo pouco que sabemos, era composto quase exclusivamente por pessoas originárias da cidade de Nîshâpûr^{vii}. A regra de vida desta corrente mística foi desenvolvida entre os séculos IX e X e, ainda que estes homens tenham se mantido voluntária e intencionalmente na obscuridade, algumas informações historicamente seguras acerca destes misteriosos personagens chegaram até nós graças ao mestre espiritual e historiador da mística Sheikh Abû 'Abd al-Rahmân al-Sulamî de Nîshâpûr (937-1021). Em sua obra *Risâlat al-Malâmatiyya*, Sulamî apresenta os pontos fundamentais das crenças e atitudes destes místicos, com base nas informações obtidas a partir da convivência direta com seu avô materno Ibn Nujayd e de círculos *Malâmatiyya* da segunda geração ativos em sua época. Seu avô fôra um *Malâmatis* discípulo de Abû 'Uthmân al-Hîrî, um dos principais *sheikhs* do círculo *Malâmatis* do final do século

nove. Sulamî adverte para o fato de que estes homens não escreveram nenhum tratado doutrinal ou obra biográfica e que não se encontra a seu respeito mais do que moral, virtudes e disciplina espiritual (*riyâda*) (SULAMÎ, 2003, p. 28).

Sulamî organiza sua obra com uma série de citações de diversos *Malâmati* a respeito da própria ordem, sua visão acerca do caminho espiritual e das regras que seguem. A seguir expõe os princípios que orientam a vida daqueles homens. Inicia sua epístola com um louvor que já nos adianta o modo como ele próprio vê os *Malâmati*:

Louvado Seja Allah, que escolheu entre seus servidores os homens que estabeleceu como guias espirituais (*Imam*) na Terra! Por efeito da adoração que a Ele professam, cobriu de beleza o que eles manifestam de sua pessoa em seu comportamento e graças ao conhecimento (*ma'rifa*) que têm D'Ele e ao amor (*mahabba*) que a Ele manifestam, iluminou seu ser íntimo. Fez com que eles compreendessem a natureza de sua alma carnal (*nafs*), fazendo-lhes capazes de dominá-la e instruindo-lhes em seus ardis e lhes ajudou a tratá-la com desdém e com desprezo. Assim, eles são os sábios (*'ulamâ*) em tudo o que se refere a Deus e às regras (*ahkâm*) que Ele promulgou e são eles os que mantêm a ordem (*amr*) que Ele estabeleceu e os que compreendem seus favores e “Deus reserva especialmente sua misericórdia a quem quer” (Corão II, 105 e III, 74). (SULAMÎ, 2003)

Em sua obra, Sulami divide os mestres espirituais em três categorias: A primeira categoria compreende aqueles que se consagram às ciências das regras gerais e que se dedicam a compilá-las, guardá-las, difundi-las e legá-las, mas não têm competência alguma naquilo que é o domínio da elite espiritual (*al-khawass*), as práticas místicas, as experiências interiores e a contemplação. São sábios da Lei e das tradições e guias da Religião.

A segunda categoria compreende a elite daqueles a quem Deus reservou especialmente o conhecimento e que estão separados das preocupações e dos desejos dos homens comuns. Deus é sua única preocupação e seu único desejo. Esses são a elite da elite (*khawass al-khawass*) aos quais Deus reserva especialmente todo tipo de favores excepcionais (ou carismas, *karâmât*); estes não existem mais do que para Ele, por Ele e em direção a Ele, o que ocorre depois que tenham seguido integralmente a via das práticas espirituais e tenham preservado sua alma carnal através de mortificações. A parte oculta de seu ser olha para a realidade divina (*al-haqq*) e para os mistérios divinos, enquanto seus membros estão revestidos com a beleza dos atos de adoração que realizam. Exteriormente nada neles está em desacordo com a Lei, ainda que interiormente não deixem de contemplar o mundo oculto. Estes são os homens do conhecimento de Deus. Conforme Sulamî, estes possuem um grau espiritual semelhante ao de Moisés, e nesta categoria estão os *Sufis*, que deixam que as luzes com as quais seu ser íntimo foi gratificado se manifestem.

A terceira categoria corresponde àqueles aos quais se dá o nome de *Malâmatiyya*, aos quais Deus revestiu com a beleza interior de seus favores excepcionais, gratificou com sua proximidade (*qurba*), com ser admitido em Sua presença (*zulfa*) e ser unido a Ele (*ittisâl*). Nestes, toda separação foi superada e são confirmados nos graus sublimes da união, da proximidade, das relações íntimas e do “enlace” com Ele. Assim, Deus zela por eles e os oculta do mundo, não mostrando às

criaturas nada mais do que seu aspecto exterior. Desse modo, eles aparecem ao mundo como separados de Deus, dedicados às ciências exotéricas, às disposições da Lei e dos bons costumes (*adab*). Em virtude de seu estado espiritual sublime, a realidade interior de seu ser não deixa qualquer rastro em seu exterior. Sulamî afirma que isso ocorreu com o Profeta Mohammad, que retornou falando às pessoas de coisas externas, sem que qualquer rastro desta proximidade aparecesse em sua pessoa.

Abu ‘Amr ibn Nujayd definiria o *Malâmati* como aquele que “exteriormente está desprovido de toda afetação; interiormente está desprovido de toda pretensão e nada (deste mundo) poderia habitá-lo”. (SULAMÎ, 2003, p. 55). Em outro momento do livro, retoma o tema, citando simplesmente “um *Malâmati*” que teria dito:

Ao criar os homens, Deus revestiu alguns deles de beleza: outorgou-lhes os dons de Suas luzes, concedeu-lhes o contemplar-lhe e estar em perfeita harmonia com Ele, prodigalizou o que Ele havia disposto para eles com solicitude desde toda a eternidade. A outros colocou nas trevas: as de sua alma, das suas tendências naturais e suas paixões. Aqueles que Deus adornou são “os homens do Tasawwuf”. Mas, eles mostraram ao mundo os favores excepcionais e começaram a alardear e falar deles, descobrindo às criaturas os segredos do Ser Divino. Mas, existe uma terceira categoria, a dos homens da reprovação: eles não mostram aos outros mais do que aquilo que lhes convêm. (...) em consequência não deixam ver aos outros mais do que o que pode desacreditá-los a seus olhos(...) Dessa maneira, desaprovados pelo mundo, salvaguardam ao mesmo tempo a pureza de suas obras exteriores e a da sua realidade interior. (SULAMÎ, 2003, p. 62)

Abu Nafs dizia que “os homens da reprovação têm o cuidado de preservar os momentos privilegiados (*awqât*) em que estão com Deus e de manter o controle de seus segredos mais íntimos, proibindo-se a si mesmos de manifestar o que quer que seja relacionado aos seus graus de proximidade” (SULAMÎ, 2003, p. 32). Apoiando-se na idéia de que a verdadeira vida interior é um segredo confiado por Deus a seus servos, devendo assim permanecer sempre oculta frente aos olhares mundanos, estes homens não se limitaram à discrição, mas defenderam a exposição à reprovação por parte dos demais. Ismâ’il ibn Nujayd dizia: “Ninguém alcançará seu grau espiritual até que todas as suas ações apareçam a seus próprios olhos como hipocrisia e todos os seus estados interiores como pretensões vãs” (SULAMÎ, 2003, p. 35).

Os *Malâmati* não permitem que seus aspirantes tenham pretensões espirituais, proibem-nos de falar de signos milagrosos ou carismas. O sheikh Abû Hafs de Nishapûr afirmava que “os discípulos dos homens da reprovação experimentam a “virilidade espiritual” (*rujûliyya*) sem o menor perigo para eles e lhes é impossível fazer aparecer nada que pertença a esta estação, pois seu comportamento exterior está descoberto, enquanto sua realização interior (*haqâ’iq*) permanece oculta (SULAMÎ, 2003, p. 33)”. Em contraposição, os *Malâmati* criticam os discípulos dos Sufis, no sentido de que eles seriam deixados livremente às suas pretensões durante o noviciado, manifestando grosseiras ilusões de suas realizações e carismas, “ridículas para todo espiritual sagaz”, nas quais nada há de verdadeiro. Com o tempo, os aspirantes acabam acreditando nestas pretensões e ilusões espirituais e vão se afastando cada vez mais dos caminhos da verdade de Deus.

Para os *malâmatis*, as experiências interiores (*ahwâl*) e os carismas (*karâmât*), considerados para a maioria dos *Sufis* como sinais da proximidade de Deus (*walâya*), são entendidos como ilusões e armadilhas. E, ainda quando forem legítimos, devem ser guardados como um segredo entre o místico e Deus: Conforme Abû Zakariya al-Sinjî, transmitido por Abû Ahmad Ibn Isa, “Os estados místicos, para aqueles que são gratificados com eles, são como depósitos confiados a seu cuidado e se os mostram saem dos limites permitidos ao depositário” (SULAMÎ, 2003, p. 39) e ainda, conforme Muhammad ibn Al-Hasan, a partir de uma comparação com as relações sociais:

Não se tornará a ter confiança naquele a quem se confiou um segredo e o tenha revelado publicamente, e jamais tornarão a fazer-lhe confidências. Será mantido afastado, não tornará a gozar da sorte das relações familiares e da intimidade em relação a ele se transformará em frieza distante. Portanto, não se pode escolher ninguém que divulgue os segredos. O afeto em relação a ele ficará daí em diante excluído, completamente excluído.

Os *Malâmatis* entendem os estados místicos, as estações espirituais, os dons especiais e os carismas como sendo propriedade do Ser Divino e bens confiados a eles como fiéis depositários. Nenhuma destas manifestações ou favores de Deus é própria dos místicos, mas um depósito com um determinado fim. Se o depositário trai a confiança do verdadeiro dono daqueles bens, não tornarão a ser dignos da confiança. Portanto devem ocultá-los do público e cumprir estritamente a missão para a qual aqueles dons foram confiados.

Mais do que tudo, advertem seus discípulos contra o prazer que advém das obras piedosas e atos de obediência a Deus, o que, para eles, consiste em grave falta. O *Malâmatis* fará de tudo a seu alcance para contrariar os desejos e prazeres da alma, não permitindo que esta se compraza sequer com as obrigações religiosas. Conforme refere Sulamî,

Aquele que desejar conhecer o grau de cegueira de sua alma e o estado de corrupção de sua natureza, que dê ouvidos aos elogios que lhe são dirigidos. Se descobrir então, em sua alma, a menor reação anormal, é que esta não foi feita para a Verdade Divina, posto que dá crédito complacente a louvores desprovidos de todo fundamento e se comove com uma crítica tão realmente imerecida. Mas, se tratar a sua alma em todo momento com o desprezo que lhe é devido, nenhum elogio terá já efeito sobre ele e não prestará a menor atenção às críticas; será então que chegará à condição espiritual dos homens da reprovação.

Os *Malâmatis* se vestem como os demais homens, se comportam como os demais homens, trabalham como os demais homens, não ostentando qualquer característica que os distinga.

O *Malâmatis* trata de não se destacar em nada que pudesse distingui-lo de outros homens, seja em sua forma de vestir, em sua maneira de andar ou de estar em uma reunião. Do mesmo modo, deve respeitar os preceitos da vida exterior quando está em companhia dos demais, mas sempre mantendo uma perfeita vigilância que lhe manterá em um perfeito isolamento íntimo, O que quer que manifeste de sua pessoa não apresentará nenhuma diferença aparente com a dos demais, mas, sua realidade interior não se dobrará a esta conformidade.

Associar-se-á com as pessoas para tudo o que for referente às coisas ordinárias e à vida normal e é dessa forma que nada o diferenciara dos outros (SULAMÎ, 2003, p. 60).

A questão profissional é um ponto importante (SVIRI, 1993, p. 599; TOUSSULIS, 2010, p. 76) sendo que muitos mestres e discípulos pertenceram a guildas e assumiram nomes que sugerem suas respectivas profissões. Isso indica que muitos deles ensinavam os conteúdos de seu caminho espiritual através das profissões que assumiam, como *al-Haddâd* (o ferreiro), *al-Qassâr* (o serralheiro), *al-Hajjâm* (o assistente dos banhos), *al-Khayyât* (o alfaiate). Assim, na Epístola Malâmatiyya, Hamdûn al-Qassâr diz a 'Abdullâh al-Hajjâm: É melhor para ti ser conhecido como 'Abdullâh al-Hajjâm (o assistente dos banhos) que como 'Abdullâh o Místico (*al- 'Ârif*), ou como 'Abdullâh o Asceta (*al-Zâhid*) (SULAMÎ, 2003, 56).

Ibn 'Arabi compara o modo de agir dos Malâmati ao do Profeta, assim como a reação a eles por parte do povo ignorante. Justamente em virtude deste comportamento comum e com aparência de despreocupação quanto aos assuntos religiosos, Ibn 'Arabi diz que o ignorante pode dizer do malâmî o que no Corão(25:7) consta que foi dito sobre o Profeta.

O malâmî, conforme Ibn 'Arabi o descreve, sabe a cada momento que Deus age sem causas secundárias, e não através delas, e que elas são então o véu do Uno sem Par. Mas Ele escolheu este véu e não cabe ao servo rompê-lo. Então o malâmî, como o homem comum – e ele é um homem comum no seu mais completo sentido, através de sua consciente e voluntária conformidade com a ordem divina das coisas – submete-se à cadeia das causas secundárias (CHODKIEWICZ, 1993, p. 110).

Como já foi apontado no início deste texto, houve uma séria incompreensão da postura *Malâmati*, tanto por parte da ortodoxia religiosa quanto por parte dos *Sufis*. Além do fato de serem dois núcleos místicos diferentes e concorrentes convivendo na mesma época, conforme apontou Sviri, esta incompreensão deriva do fato de que estes dois modelos místicos diferem consideravelmente entre si, em termos de ensinamento moral, postura em relação ao comportamento social, atitude frente ao êxtase e outros aspectos. Ao contrário do que propõe a crítica mordaz de Hujwiri, que atribui à postura *Malâmati* uma insinceridade que chega à hipocrisia, acreditamos que a busca da “virilidade moral” dos discípulos *Malâmati* pode ser atribuída a uma ética que mantém semelhanças com o Estoicismo (ver NOGALES, p. 202-204), cuja influência é identificada desde os primórdios do pensamento islâmico (ver JADAANE, 1968).

Sulamî lista os princípios seguidos pelos *Malâmâtî*, organizando-os em 45 tópicos. Em alguns deles estende a explicação utilizando para sua exemplificação citações de mestres da sua época e de anteriores, relatadas a ele por transmissão oral. Na obra de Sulamî notamos que há uma série de repetições, inclusive quanto aos preceitos, encontramos alguns muito semelhantes a outros. Por esta razão não cremos que seja necessário reproduzi-los todos aqui.

Cabe apontar que os *Malâmati* são considerados herdeiros da “cavalaria espiritual” (*Futuwwah*). *Fata/fityan* são termos usados no Corão denotando nobreza de caráter (Corão 21:60; 18:13). Com suas bases também definidas a partir de passagens

Corânicas, a *futuwwah* é tradicionalmente associada à figura de ‘Ali, considerado símbolo do comportamento perfeito. Seus princípios também foram compilados por Sulami no *Kitab al-Futuwwah*. Dentre as definições que cita temos: “*Futuwwah* é paz, generosidade, lealdade e modéstia” (Yahya ibn Mu’adh), ou “É caráter e comportamento superiores e pureza interior” (Abu Husayn al-Maliki). Sviri advoga que, ainda que *Futuwwah* e *Malâmatiyya* sejam relacionadas, estão longe de serem coincidentes. A relação estaria baseada em alguns pontos, como:

- 1) A *Malâmatiyya* se identifica com os *fityân* em relação à atitude de auto-sacrifício altruísta;
- 2) A *Malâmatiyya* mascarava sua vida mística sob a aparência do aspecto social da *futuwwa*. Muitos mestres e seus discípulos carregavam epítetos indicando artes e profissões.
- 3) A *Malâmatiyya* adotou o termo *futuwwa* como uma palavra-código para um dos estágios na hierarquia mística, talvez aquele que precede o estágio de Virilidade, maturidade (*rujûliyya*). Termos tais como ‘homem’ (*rajul*), ‘virilidade ou masculinidade’ (*rujûliyya*), ‘homens’ ou ‘perfeita masculinidade’ (*rijâl*), ‘completa maturidade’ (*kamâl al-rujûliyya*) aparecem freqüentemente nos escritos de Sulamî.

Sulamî, nesta obra cita muitos nomes de mestres dos primeiros séculos da mística islâmica, mesclando tanto Sufis quanto *Malâmati* em suas referências sobre a cavalaria espiritual. Dentre estas, selecionamos:

Futuwwah é considerar as ações das outras pessoas com tolerância enquanto olhas para as tuas próprias com desgosto; respeitar os direitos daqueles que são superiores, inferiores ou iguais a ti, e unir-te a teus amigos a despeito de seus erros, de suas más ações, porque quando tu amas alguém, sua crueldade deve incitar tua lealdade” (‘Abu ‘Amr al-Dimashqi, apud SULAMÍ, 2003, p. 84).

Notamos que esta referência assim como outras tantas relacionadas aos Sufis utiliza a palavra amor em relação às criaturas. Em todo o texto da *Risalat al-Malâmatiyya* de Sulamî, jamais vimos o termo amor aplicado a algo que não fosse diretamente a Allah e ainda assim são pouquíssimas vezes que o termo aparece. Mesmo na parte em que se dedica à irmandade, não menciona sentimentos ou emoções, mas somente prescreve o comportamento correto. No 45º princípio, onde Sulamî relata o pensamento *Malâmati* sobre as relações fraternas (*suhba*), lemos:

A perfeição dessas relações se traduz exteriormente da seguinte forma: Põe amplamente teus bens à disposição de teu irmão sem, por tua parte cobiçar os dele; dá provas de equidade em relação a ele sem exigir reciprocidade; segue seu parecer sem necessidade de que ele adote o teu; suporta que se mostre distante em relação a ti sem que faças o mesmo em relação a ele; atribui grande valor a seus menores méritos tendo os teus em pouca estima.

O êxtase da contemplação, o amor dedicado a algo deste mundo, os estados alterados que conduzem às lágrimas no Sama’, a súplica emocionada, todas estas posturas são veementemente condenadas pelos *Malâmati*, assim como a exteriorização de qualquer carisma, sinal de estado espiritual ou estação em que o místico se encontra. Esta condenação total e veemente não é postura freqüente entre os *Sufis*, tanto os do

tempo de Sulami e dos *Malâmati* quanto ao longo da história. Claro que, entre os Sufis medievais há as ordens mais ébrias e aquelas mais sóbrias. Mas, ainda que algumas ordens sejam extremamente caracterizadas pela sobriedade, nas quais estas práticas não são propriamente estimuladas, elas são toleradas senão consideradas comuns e próprias de um determinado estágio no desenvolvimento, não sendo consideradas totalmente condenáveis, especialmente em um ambiente controlado ou propício, como é o caso do *Sama*^{viii}. Entre os *Malâmati*, isso é completamente condenado, tanto nos casos em que a demonstração possa ser desencadeada pela alegria quanto, senão principalmente, quando for demonstração de algum tipo de aflição. Afirmam textualmente que deve:

Abster-se de chorar durante o *samâ*’, durante a invocação ou instrução espiritual, entre outras circunstâncias e esforçar-se por conter a aflição, o que, além disso, é uma disciplina recomendável para o corpo. (princípio 40)

Os *Malâmati* advogam a necessidade de negação e contrariedade da própria alma até que esta se torne vazia do mundo:

“Manter a alma sob suspeita em todas as circunstâncias e nunca aprovar seus atos ou defendê-la (princípio 7)”.

“O crente não tem alma, pois esta desapareceu. Partiu no momento do Pacto (*mubâya*’a) concluído com Deus, conforme suas palavras ‘Deus comprou dos crentes sua alma e seus bens, oferecendo-lhes em troca o Paraíso’(Corão 10:111)” Citando Sahl Ibn ‘Abd Allah. (princípio 12)

O homem deve ser adversário de sua alma, negando-lhe sua conformidade, sejam quais forem as circunstâncias: “ O crente é um procurador de Deus; [luta] contra sua própria alma em tudo o que lhe concerne: sua vida interior, suas obras, suas invocações e suas palavras profanas” (atribuído a Ali ibn Dawud al-Akkî). (princípio 19)

Para estes homens não há virtude sequer em demonstrar qualquer atitude apaixonada para com Deus, ou manifestações de proximidade através de estados místicos, mas qualquer traço de paixão deve ser aniquilado. As paixões, tanto as normalmente condenáveis quanto as louváveis, como a piedade, as demonstrações de humildade e outras devem ser extirpadas. Desse modo, podemos notar que o ideal *Malâmati* não é o da conversão da paixão e dos estados inferiores da alma em direção a estados superiores e a Deus, como diversas propostas místicas, mas sua total dominação através de uma disciplina inflexível até a aniquilação. Ou, conforme Nujayd, até que esteja “exteriormente desprovido de toda afetação, interiormente desprovido de toda pretensão e nada possa habitá-lo”.

Conclusão:

Pelo que foi exposto, podemos concluir que a *Malâmatiyya* consiste numa orientação espiritual definida por uma regra rígida de vida baseada na mais radical ocultação das aspirações místicas e das experiências de intimidade com Deus. Mas há divergências quanto à questão de poder-se falar acerca de uma “ordem” mística organizada ou tratar-se somente de uma via espiritual. Estas divergências decorrem de uma série de fatores, dentre eles: a escassez de fontes históricas sobre a organização

comunitária – se é que ela existiu – dessas pessoas; a influência dos princípios dessa via em ordens Sufis posteriores, como a Naqshbandi; o entendimento de Ibn ‘Arabi de que eles seriam representantes de um grau místico acima dos praticantes comuns do *tasawwuf*.

Quanto ao grupo de Nishapur, organizado em torno de Hamdun al-Qassar, diz Toussulis “É importante notar que ao mesmo tempo em que o caminho da reprovação foi visto geralmente como uma forma de disposição espiritual ou temperamento (*mashrab*), ficou também conhecida como uma escola mística organizada” (TOUSSULIS, 75). Mas o fato é que isso não conduz necessariamente a uma linha de transmissão ininterrupta a movimentos organizados em escolas posteriores como Bayrammiyya ou mesmo atuais como Nuriyya. Credo ou não que a *Malâmatiyya* se trata de uma “ordem” mística, qualquer instituição que se arrogue o direito de estabelecer hierarquias públicas ou restrições em nome de seu legado, definitivamente, deveria ser posta sob suspeita, uma vez que a divulgação do segredo do grau espiritual do praticante contraria os próprios princípios de vida dessa corrente.

Se tua ação vai acompanhada de um olhar de satisfação de tua parte, este é o sinal de que não foi aceita por Deus, pois a aceitação se te subtrai e se escapa, mas o que realizas sem consideração complacente de tua parte mostra que a aceitação é efetiva (atribuído a ‘Ali ibn al-Husayn). (princípio 15)

De algum modo, os *Malâmati* parecem acreditar em uma ordem cósmica necessária aliada a questões como o Destino e a Providência, temas que aparecem com grande força ao interpretarmos os princípios organizados por Sulami. Podemos notar isso até mesmo nas suas características principais, ou seja, na insistência na obscuridade, no segredo e na condenação à exposição de estados místicos. Isso indica uma postura geral de não intervenção no destino próprio dos homens, mas de simples seguimento da ordem que Deus dispôs para o mundo. Mostrar os signos milagrosos com os quais eventualmente são agraciados só induziria os demais homens à confusão. Por isso prescrevem:

Manter ocultos os signos milagrosos e os carismas e considerá-los como armadilhas e como afastamento da via que conduz ao ser divino. “Assim como Deus prescreveu aos Profetas que manifestassem os signos milagrosos e os carismas, prescreveu igualmente aos santos (*awliyâ*) que os mantivessem ocultos para não fazer com que os homens caíssem no erro”. (princípio 39)

Mais claramente, podemos notar esta postura de não intervenção que se estende até mesmo para a suspensão do julgamento das atitudes dos homens, em virtude do que foi determinado para elas por Deus no princípio 16:

O melhor dos homens é aquele que vê o bem nos demais e sabe que as vias que conduzem a Deus são numerosas, diferentes daquelas que ele segue. É assim como considera as imperfeições que estão nele, sem ver as imperfeições nem as insuficiências dos outros” (atr. a Abû Bakr al-Farisî, *al-tamastânî*). Ou “aquele que olha para as criaturas humanas com seus próprios olhos está sempre em litígio com elas, mas quem olha com os olhos do Ser Divino encontra a forma de escusá-las e sabe que não podem fazer mais do que foi determinado para elas” (atr. Shah al-Kirmanî) (princípio 16)

Desta ordem cósmica estabelecida por Deus, eles mesmos se consideram os conhecedores e, de certa forma, os guardiões, conforme relata Sulami: “Assim, eles são os sábios (*‘ulamâ*) em tudo o que se refere a Deus e às regras (*ahkâm*) que Ele promulgou, e são eles os que mantêm a ordem (*‘amr*) que Ele estabeleceu e os que compreendem seus favores”. E sobre si mesmos, e sua própria aceitação do destino, a mesma posição se repete.

Dedicar-se ao afã da busca de meios de subsistência é um sinal anunciador de desgraça, enquanto colocar-se nas mãos do destino que segue seu curso e repousar com confiança é um sinal anunciador de felicidade. (princípio 31)

Preceitos como o de jamais solicitar ajuda a qualquer criatura, ou mesmo coibir a prática da súplica (*du ‘â*) colaboram mais ainda com esta tese.

Convém abster-se de apelar a qualquer criatura humana e pedir-lhe ajuda. “Para uma criatura implorar a ajuda de outra criatura é agir como um prisioneiro que pede ajuda a outro prisioneiro” (Princípio 42).

Não pedir/suplicar a Deus (*du ‘â*) a menos que esteja na miséria total (*mudtarr*). Se estiver em tal condição que não tenha qualquer saída e que esta miséria lhe impeça de seguir sua vida interior e suas obras, a súplica é permitida e pode-se esperar que seja atendida. (Princípio 29)

Sulamî situará os *Malâmati* acima dos *Sufis* na hierarquia espiritual, como também o fará Ibn ‘Arabî nos *Futûhât al-Makkiyya* (IBN ARABI, *Futûhât*, cap.73, II). Mas, nós, como estudiosos acadêmicos, temos a tendência a jamais confiar naquilo que nos contam os místicos. E isso nos conduz a uma questão: ao invés de polarizar a discussão acadêmica entre a) considerar a *Malâmatiyya* como uma simples disposição espiritual – como a *Futuwwah* – e b) imaginar um caminho de ordens de desenvolvimento místico – como se tornou o Sufismo; não seria possível considerar a via *Malâmati* uma denominação de grau e função espiritual? Ou mais exatamente: seríamos capazes de vencer nosso orgulho, acreditar nos relatos e considerar que talvez exista uma irmandade secreta de místicos ocultos destinada à manutenção da ordem divina (*‘amr*) e ao cumprimento de um dever no mundo, como pensou Ibn ‘Arabî?

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALGAR, Hamid. “Éléments de Provenance Malâmâtî dans la tradition primitive Naqshbandî”. In. CLAYER, N.; POPOVIC, A.; ZARCONE, T. *Melâmis-Bayrâmis: Études sur trois mouvements mystiques musulmans*. Istambul: Les Éditions, Isis, 1998, 27-36.

CHODKIEWICZ, Michel. *Seal of the Saints: Profethood and Sainthood in the doctrine of Ibn ‘Arabi*. Cambridge: The Islamic Texts Society, 1993.

DAFTARY, Farhad. 'Ismaili Sufi Relations in Early Post-Alamut and Safavid Persia'. *In The Heritage of Sufism*. Vol III, Lewison, L.; Morgan, D. (eds.) Oxford/One World, 1999, 275-289.

IBN AL 'ARABI, The Meccan revelations (*Futûhât al Makkiya*) 2 vols.. New York: Pir Press, 2004.

IŞIN, Ekrem. “Quelques tekke Bayrâmî d’Istambul”. In. Clayer, N.; Popovic, A.; Zarccone, T. *op. cit.*, Istambul: Les Éditions, Isis, 1998,115-143.

JADAANE, FEHMI, L’Influence du Stoïcisme sur la pensée musulmane. Beirut, 1968.

MUTAHHARI, Shaheed Murtada, “An Introduction to Irfan”. In *Light Within Me*. Mutahhari, S.M.; Tabatabai, M. H.; Khumayni, R. (orgs). Karachi, Pakistan: Islamic Seminary Publications. 1991 Translated by: Mustajab Ahmad Ansari. Este texto foi publicado originariamente em Al-Tawhid Journal, Vol. IV No. 1.

NOGALES, Salvador Gómez, *Influjo del Estoicismo en la filosofía Musulmana*.

NURBAKHSH, Javad. *Simbolismo Sufi – Vol. 3*. Madrid: Editorial Nur, 2005.

POPOVIC, Alexandre. “La troisième phase des Melamis dans les Balkans”. In Clayer, N.; Popovic, A.; Zarccone, T. *op. cit.*, Istambul: Les Éditions, Isis, 1998, 179-205.

SULAMI. *La Lucidez Implacable: Epístola de los hombres de la reprobacion (Risalat al-Malâmatiyya)*. Barcelona: Ediciones Obelisco, 2003.

SVIRI, Sara. “Hakîm al-Tirmidhî and the Malâmatî movement in early Sufism.” In L. Lewisohn (ed.), *Classical Persian Sufism*. London: KNP. 1993, 583-613.

TOUSSULIS, Y. *Sufism and the way of blame*. Wheaton: Quest Books, 2010.

IBN 'ARABI, CAABA E QALB

Doutoranda: Sandra R. Benato - UNIFESP (sandra.benato@gmail.com)

Resumo

A circumbulação da Caaba, meta de todo peregrino que parte ao *Hajj*, mais do que mera obrigação religiosa, é, para Ibn 'Arabi, uma jornada ao coração do si mesmo. De fato, toda sua doutrina encontra no coração místico e no tema da viagem imagens que fundamentam uma metafísica da unidade do Ser onde indivíduos e toda multiplicidade do mundo fenomenológico são, para ele, existenciados a partir de aspectos singulares da identidade divina. O coração, assim como a Caaba, abriga a presença dos Nomes Divinos que epifanizam a singularidade de cada vivente em resposta ao chamado divino à existência (*kun!* sê!). Este processo, para o *Sheikh*, é ritualizado tanto na circumbulação da Caaba quanto no *soma* dos dervixes, já que a palavra coração, em árabe, *qalb*, vem da mesma raiz (*qlb*) da palavra *taqlib*, girar, voltar-se sobre si mesmo. Os Nomes Divinos, em resposta ao chamado primordial, giram, e este movimento rotatório leva à expressão da multiplicidade dos fatos da vida. O exercício espiritual tem, para Ibn 'Arabi, a função de dessensibilizar a identificação da consciência com os *nafs*, emoções ou estados psíquicos associados ao eu egóico, e buscar a submissão ou abertura completa do coração à presença dos Nomes do Real que formam uma epifania única em cada indivíduo. O processo é, portanto, individual, solitário e contínuo, e permeia todas as circunstâncias da vida cotidiana, onde tanto a oração ritual quando o *dhikr* são igualmente situações que oferecem possibilidades diferentes de experiência para indivíduos diferentes. A questão do espetáculo ritualístico fica então subordinada à do espelhamento enquanto "submissão" do indivíduo face ao seu "Senhor" particular.

Em 2013, quinze milhões de pessoas visitaram Meca para cumprir o rito de circumbulação da Caaba. Durante o *hajj* foram dois milhões simultaneamente.

Apesar do Alcorão afirmar : "para onde quer que você olhe, lá está a face de Deus". (2:115), é em direção à Caaba que outros milhões de muçulmanos oram diariamente. É a Caaba que aponta para o centro do aqui e agora, o momento (*waqt*) que mergulha no transcendente. É a Caaba o caminho e o lugar do não lugar, cúbico e circular, a "terra de Deus". Símbolo e sinal, ela mesma a *qibla*, a direção da identidade divina. Junto a ela os peregrinos se apresentam ao sagrado: *labbaikallahuma, labbaik*, aqui estou, meu Deus, aqui estou. Em torno dela circulam sete vezes em sentido anti-horário, retornando em outros dois circuitos de sete voltas cada, antes de seguirem seus próprios relógios.

A experiência é, sem dúvida, pessoal. Em 1202⁴¹⁶, Ibn Arabi, que ficou conhecido como o Mestre Maior, *al-Sheikhal-Akbar*, fez sua primeira circumbulação em torno da Caaba, experiência que nos rendeu seu imenso *Futuhátal-Makkiya* (Iluminações mequenses), com seus 560 capítulos. O livro surgiu do encontro espiritual com uma teofania em forma de um jovem, *fata*⁴¹⁷, que o acompanha durante a circumbulação e lhe revela o "segredo da Caaba". *Futuhát*, da palavra árabe *fatah*, significa aberturas, no plural, tal qual a sura *al-fátiha*, no singular, abre o Alcorão e as preces. *Makkiya* refere-se a Meca. Portanto, as aberturas, no sentido de revelações, iluminações recebidas em Meca.

O título do primeiro capítulo do livro esclarece: "do conhecimento do espírito cuja constituição detalhada apreendi e inscrevi neste livro e dos segredos compartilhados

⁴¹⁶ Segundo Claude Addas em Ibn 'Arabi ou la quête du Soufre rouge. Paris, 1989 e Ibn 'Arabi et le voyage sans retour, Paris, 1996.

⁴¹⁷ Fata, jovem, transeunte, cavalheiro (da mesma raiz da palavra futuwa, cavalaria, no sentido dos companheiros ou defensores do Profeta Muhammad.

entre ele e eu”⁴¹⁸. Ao começar o *tawaf*, o giro, Ibn 'Arabi vê a Caaba como uma "massa mineral sem vida, que não sente nem vê, que não é dotada de intelecto nem da faculdade de entender", e o ritual em si como orações ditas em torno a um defunto. Mas o jovem lhe avisa: "contemple a casa! Para os corações purificados sua luz brilha a descoberto!" e o convida a segui-lo na circumbulação e a observar os detalhes de sua própria constituição, a ordem de sua forma. Ibn 'Arabi vê então seu interlocutor como aquele que transcende o onde e o quando, o mensageiro que é em si mesmo a mensagem.

Segue-se um longo diálogo onde num determinado momento o jovem lhe pede para expor o que viu durante o *tawaf* e Ibn 'Arabi responde contestando tanto as normas religiosas tradicionais quanto aquelas do sufismo e o entendimento comum atribuído à experiência vivida pelo Profeta Muhammad e afirma: " a viagem espiritual - e , portanto, igualmente o *hajj*, - é uma ilusão. O sábio, diz ele, sabe que a viagem não o conduz senão a si mesmo e, portanto, permanece onde está". A resposta lembra um poema do *Kitabal-Isra*, escrito alguns anos antes pelo Sheikh: "ó tu que procuras o caminho que conduz ao segredo, retorna teu passo porque em ti se encontra o caminho e o segredo"⁴¹⁹.

Só se prolonga o caminho, diz ele, por causa do mundo manifesto: aquele que olha pela esquerda vê tão somente as criaturas, enquanto que aquele que vê pela direita retorna a si mesmo. Estas alusões, dentre outros conceitos, se referem, no caso da Caaba, ao próprio ritual: o giro deve começar no sentido anti-horário, o da interiorização à presença dos nomes da identidade que epifanizam a criatura, enquanto o olhar para fora, centrífugo, da esquerda, vê somente a forma. À direita da Caaba está a pedra negra, a pedra angular que, segundo a tradição, foi trazida a Abraão por um anjo para a construção da primeira Caaba.

Faz parte do ritual beijar, tocar ou ao menos acenar na direção desta pedra a cada volta cumprida. Quando o Sheikh chega a este ponto a pedra se estende como a "mão direita de Deus sobre a terra": o símbolo e aquilo que ele simboliza não são senão o mesmo. A forma da pedra, escreve Ibn 'Arabi, se transforma numa forma viva e exige um pacto de homenagem à forma, com seu *adab* (regra de comportamento, respeito)correspondente, enquanto ele se vê como uma forma morta.

Na seqüência, a cada volta, a pedra assume um por um dos sete atributos da essência⁴²⁰: vida, visão, intelecção, audição, palavra, vontade e poder, enquanto o Sheikh assume sua absoluta falta, ou seja, cegueira, ignorância, surdez, mutismo, fraqueza e impotência.

Sua impressão sobre a Caaba muda radicalmente: ela é luz sobre luz, o coração cúbico da existência, e ouve a voz de seu Senhor: "minha casa, a que me abarca, é teu coração que busca, aquele depositado em teu corpo visível. Os segredos são os que circumbulam ao redor de teu coração. Eles são, em relação a sua morada, teu corpo que gira ao redor destas pedras...não me busques dentro de ti pois te cansarás, nem me busques fora de ti pois não encontrarás proveito algum, nem deixes de me buscar, pois viverias em infortúnio...distingue entre eu e tu: certamente não me me vês, pois o que vês é tua própria entidade individual"⁴²¹. E conclui dizendo que se não O encontrar,

⁴¹⁸ al-Futuhát al-Makkiya - Las Iluminaciones de la Meca, tradução de Victor Palleja de Bustinza. Madrid, ediciones Siruella, 1995, 2005, pg.85.

⁴¹⁹ Ibn 'Arabi. Kitab al-Isra. tradução de Souad al-Hakim. Beirut, 1988. pg.59.

⁴²⁰ Detalhes em: Ibn 'Arabi, Kitab insha' ad-dawa'ir al-ihatiyya. La production des Cercles. Tradução de P.Fenton e M. Gloton. Paris, 1996.

⁴²¹ Idem (al-Futuhát al-Makkiya), primeiro capítulo, pg.100.

mesmo depois de busca-Lo, ao menos se fará honesto e sincero ao admitir que a "impossibilidade de conhecer já é um modo de conhecimento"⁴²².

Tendo relatado estes fatos ao jovem *fata*, este lhe responde que não lhe diz nada de novo, e o convida a entrar na casa de *hiyr*, muro ao redor da Caaba que, na época de Ibn 'Arabi, cobria a Caaba. O jovem então toca-lhe o centro do peito e inclina a cabeça. Com isto, diz o Sheikh "insuflou no ponto negro do meu coração"⁴²³ a totalidade dos seres criados. Minha terra separou-se de meu céu e conheci todos os meus nomes. Assim me conheci a mim mesmo e ao que é distinto de mim. Separei meu mal do meu bem. Distingui minha criação e minhas Realidades! ... Então disse-me o jovem: "eu sou o muro do pomar e o fruto que tudo reúne, levanta meus véus e examina minhas inscrições!". Assim, levantei os véus e observei. E uma luz que estava nele desvendou diante de meus olhos a ciência oculta que o contem e envolve. A primeira linha que li e o primeiro segredo que compreendi é o que vou mencionar no segundo capítulo".

A identidade deste jovem, por mais que Ibn 'Arabi tenha descrito em detalhes, não é clara. Vários autores entendem este personagem de modo diferente. Henry Corbin⁴²⁴ o identifica como um anjo, Michel Chodkiewicz⁴²⁵ com o *Verbum Dei*, o Interlocutor Divino, o Nome que chama à existência, e vários outros como um encontro com uma personificação do si mesmo de Ibn 'Arabi. Cremos que são realmente possibilidades, mas, por outro lado, para Ibn 'Arabi, nada é inanimado, tudo é, segundo o Corão, um sinal de Deus e tudo canta Seus louvores, daí que, diz ele, "cada coisa possível na existência deve glorificar a Deus numa língua compreensível e num dialeto que nem todos entendem. Contudo, o povo do desvelamento é capaz de ouvir-lhes enquanto aqueles da fé o aceitam com plena confiança"⁴²⁶.

A partir daí e de outros relatos de encontros do Sheikh com a Caaba, podemos admitir que a identidade deste jovem seja uma teofania da própria Caaba. De um modo ou de outro, deste encontro resulta uma obra que levará trinta anos para ser escrita, terá seis grandes sessões e 560 capítulos, cuja ordem e títulos já estariam especificados no primeiro volume do livro, muito tempo antes de serem efetivamente escritos. Cada uma das sessões corresponde a um atributo da essência, sendo que a introdução e o sumário, o primeiro volume dos *Futuhát*, corresponde ao *iman*⁴²⁷ dos Nomes, o eixo central do Ser, *al-hayy*, O Vivente.

O *tawaf* começa então com o Nome *al-hayy* que envolve e sustenta todas as criaturas. A expressão deste Nome é a vida, o que nos leva de imediato, segundo o *Sheikh*, a embarcar rumo ao *haji*, a peregrinação a Deus, onde não se chega a não ser através do si mesmo já que, como diz a Palavra divina, "o templo que me contém é teu coração", sinal e presença de vida. Esta Caaba-corção, no centro de cada um de nós,

⁴²² Dito atribuído a Abu Bakr, primeiro califa, e registrada por al-Gazzali. Abu Bakr era conhecido como al-Siddiq, O Veraz (sincero, honesto ou venerável).

⁴²³ ru' - termo da psicofisiologia árabe que designa o centro do coração, local do temor reverencial.

⁴²⁴ Corbin Henry. L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi, Paris, 1958. Tradução em inglês: Alone with the Alone - creative imagination in the sufism of Ibn 'Arabi, N.Jersey, Princetom, 1988.

⁴²⁵ Chodkiewicz, Michel. Le sceau des saints, Paris, 1986, cap.IX.

⁴²⁶ Mora, Fernando. Ibn 'Arabi, Vida y enseñanzas del gran místico andalusi. Barcelona, Editorial Kairos, 2011, pg.313.

⁴²⁷ *Iman*: literalmente, aquele que está à frente, o líder.

abriga a singularidade que nos é peculiar e que constitui, espiritualmente, a identidade de Deus no seu aspecto de "Senhor"⁴²⁸.

Para Ibn 'Arabi, o si mesmo é constituído por um grupamento de Nomes Divinos⁴²⁹ específico a cada indivíduo. Esta formação nunca se repete. Cada Nome afirma um aspecto da identidade divina através dos atributos da essência e manifesta poderes criativos que lhe são próprios, o que, em última análise, vai determinar o que um indivíduo é, como sua vida vai se desenvolver, desde os menores detalhes de sua realidade cotidiana até a expressão mais perfeita de suas possibilidades. O centro do coração é o *locus* do mistério, o segredo da predestinação e da singularidade entre as pessoas.

Tomados coletivamente, o relacionamento entre os Nomes e a potencialidade geradora de sua atividade cria o mundo tal qual o vemos. Isto implica que cada indivíduo ou cada criatura presente na vida é o portador de aspectos singulares da identidade divina e, pela expressão de sua própria vida, participa da "criação" do mundo tanto a nível de fenômeno quanto de consciência. Assim por exemplo, o Nome O Generoso dá lugar a situações de generosidade enquanto o Nome O Justo, a situações de justiça, O Tolerante, a situações de tolerância e assim sucessivamente.

Conhecer a si mesmo, disse o Profeta Muhammad, é conhecer seu Senhor. Para Ibn 'Arabi, o conhecimento dos nomes pessoais de cada indivíduo leva ao conhecimento da presença de Deus inerente àquela forma individual. Daí que, para ele, só se chega a Deus através do conhecimento deste Senhor particular. Allah, o nome potencial da unidade do Ser, ou seja, o Nome divino que abrange todos os nomes, designa a transcendência impossível de ser conhecida.

Deste modo, o Deus ao qual podemos nos referir é sempre o pessoal. Quanto mais caminhamos para a plenitude desta presença mais universal ela se torna, pois mais e mais denota a mesma identidade: tanto O Generoso quanto O Justo, tanto O Corajoso quanto O Tolerante se referem à mesma identidade sob modos de expressão diferentes. Assim, nenhuma compreensão de Deus é absoluta e, por derivação, rito algum ou religião alguma corresponde ao Absoluto. Para o Sheikh, quem adora a Deus sob uma forma em específico é a si mesmo que adora. Quem O nega numa forma específica desconhece o Real.

No entanto, diz Ibn 'Arabi, referindo-se ao divino: "aquele que Me vê e sabe que Me vê, não me vê", ou seja, para chegar ao Senhor é preciso esquecer de si mesmo, daquele aspecto de nós próprios que chamamos de eu. O Senhor só aparece em plenitude na medida em que o coração se abre a esta potencialidade. Isto implica na submissão do ego a seu Senhor, à sua *Haqiqa*, realidade fundamental. O eu e todo seu conteúdo, para o Sheikh são como os ídolos que devem se prostrar ao Real: as circunstâncias criadas devem se voltar aos Nomes dos quais emergiram, o caminho reto é o caminho circular, começa com a prostração e nela termina. O "retorno a Deus", para Ibn 'Arabi, está sempre no momento presente, na remissão contínua à presença do nome que existencializa ou dá 'identidade' ao fenômeno.

⁴²⁸ ver Ibn 'Arabi. *Fusus al-Hikam*, tradução de Caner Dagli, Chicago, Kazi Publications, 2004.

⁴²⁹ sobre os Nomes Divinos em Ibn 'Arabi ver; Futuhát, especialmente o 558: tradução de Pablo Beneito: *Il secreto dei 99 Nomi di Dio*, Roma, 2007. - ou *Los Nombres de Dios em la obra de Muhy-i-din Ibn 'Arabi*, ou: *Lo Secreto de los Nombres de Dios*, Três Fronteras, 2012. Outros livros de Ibn 'Arabi como: *La Production des Cercles*; Anqa Mughrib, sobre a 'assembléia' dos Nomes; e traduções de William Chittick em *The Sufi Path of Knowledge*, Albani, 1988.

O chamado à oração é o mesmo chamado à peregrinação e igualmente um chamado ao retorno. A *qibla*, a direção da oração é a resposta a este chamado. Isto equivale a dizer que a própria vida cotidiana é uma resposta ao chamado de um dos nomes da identidade divina. Dai que a palavra coração, *qalb*, tem a mesma raiz, *qlb* da palavra *qibla*, que significa girar, rotacionar sobre si mesmo, voltar-se, responder ao chamado, o que implica em submeter-se à infusão do nome divino que naquele momento chama. Por outro lado, o coração, como se situa entre o eu e seu Senhor, é um *barzakh*, um istmo que flutua em seus estados, conforme a criatura responda ao chamado.

Para lidar com esta realidade, o Sheikh aconselha em três níveis simultâneos: seguir a *shari'a*⁴³⁰ como obrigação religiosa, pois ela, sendo um comando divino, ordena a expressão dos Nomes; a recitação do *dhikr*, a lembrança dos Nomes de Deus que leva, por um lado, à invocação do Senhor por parte do servo e, por outro, à submissão do servo ao chamado do Senhor, abrindo passagem para a expressão de seu Nome. O *dhikr* deve ser feito sempre em forma de retiro, ou seja, a sós com o Senhor. Isto pode assumir um modo religioso de isolamento ou pode simplesmente ser um estado interior de proximidade e lembrança de Deus em cada instante do cotidiano. E por fim aquele que, talvez, seja o mais difícil dos conselhos: a consciência de si. O Sheikh praticava o exame de consciência a tal ponto que escrevia diariamente todos os seus atos e até mesmo seus pensamentos e submetia-os à análise, uma forma de "prestação de contas" a seu Senhor. A observância de atos e pensamentos não tem a finalidade paroquial de vigia moral sobre as próprias atitudes, mas a busca da perfeita sintonia ao chamado do Nome que se apresenta em cada circunstância, a busca da condição de *Abdullah*, de servo do Senhor, a prostração do coração.

Ibn 'Arabi escreveu vários tratados sobre estas práticas em resposta a pedidos de seus discípulos. No Livro da Quintessência (a respeito do que é indispensável a todo *murid*, o buscador que está no princípio de sua jornada espiritual), ele aconselha: "é indispensável estar continuamente consciente da correspondência entre seus pensamentos e impulsos e as exigências espirituais de cada momento...pratique a consciência espiritual (*wara'*) que é intuitivamente evitar tudo aquilo de ilícito que chega ao seu coração. Assim, seus atos serão purificados, suas condições internas e externas serão favoráveis, bênçãos de graças divinas virão até você e, sem dúvida, você estará a salvo pela proteção divina. Por Deus, meu amigo, pratique a consciência, consciência!"⁴³¹

De um certo modo, a prática da consciência espiritual cotidiana também é uma forma de circumbulação: passar progressivamente do exterior ao interior tendo como *qibla* a expressão do Nome de cada momento torna o coração em oração, a habilidade de sincronizar eu e senhor, de retornar à identidade essencial. O segredo do coração, tal qual o segredo da Caaba é conter o sopro do Todo Misericordioso que encompassa a tudo. A prática da prostração ao Senhor através da infusão de Seus Nomes, na condição

⁴³⁰ Preceitos e recomendações da religião formal, especialmente conforme dita o Alcorão. O significado literal da palavra é "avenida", "caminho largo" e rege sobre as atividades externas em relação ao mundo e à sociedade, as obrigações religiosas. É complementada pela *tariqah*, o caminho estreito, associado às ordens místicas, de trabalho interior e à singularidade espiritual de cada indivíduo.

⁴³¹ Ibn 'Arabi, *Kitab kung ma la budda minhu lil-murid*. Book of Quintessence - concerning what is indispensable for the spiritual seeker. trad. James Morris. Ainda o Risalat Al-Anwar, o Tratado das Luzes traduzido por Journey to the Lord of Power, segundo Tosun Bayrak, New York, Inner Traditions, 1981.

de Abd'Allah, nos leva à circuncular a Caaba celestial. Sobre isto, escreve o Sheikh: "eu mesmo aí adoro a Deus desde o ano de 590"⁴³² (1194).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADDAS, Claude. **Ibn 'Arabi ou la quête du soufre rouge**. Paris, Gallimard, 1989.
- 'ARABI, Ibn. **Fusus al-Hikam - The Ringstones of wisdom**. Tradução e notas de Caner K. Dagli. Chicago: Kazi Publications, 2004.
- _____. **Al-Futuhát al-Makkiya. The Meccan Revelations**. Vol. I e II. New York: Pir Press, 2004.
- _____. **Al-Futuhát al-Makkiya. Les Illuminations de la Mecque**. Tradução de Cyrille Chodkiewicz e Denis Gril. Paris: Michel Albin, 1977.
- _____. **Al-Futuhát al-Makkiya. Las Iluminaciones de la Meca**. Trad. Victor Pallejá de Bustinza. Madrid: Ediciones Siruela, 2005.
- _____. **Kitab al-Isra**. trad. Souad al-Hakim. Beirut. 1988.
- _____. **Kitab inshâ' ad-dawâ'ir al-ihâtiya. La production des cercles**. Tradução de Paul Fenton e Maurice Gloton. Paris: Éditions de l'Éclat, 1996.
- _____. **Risalat al-anwar. Journey to the Lord of Power**. tradução de Sheikh Manzaffer Ozak al-Jerrahi. New York: Inner Traditions, 1981.
- _____. **Kitab al-Tajalliyat. Le livre des Theophanies**. Trad. Stéphane Ruspoli. Paris: Les Éditions du CERF, 2000.
- _____. **Kitab al-Isfar. Le dévoilement des effets du voyage**. Trad. Denis Gril. Paris: Éditions de l'Éclat. 2004.
- _____. **Il segreto dei 99 nomi di Dio**. (capítulo 558 do Futuhát). Trad. Pablo Beneito. Roma: Simmetria edizioni, 2007.
- CHITTICK, Willian. **Sufi Path of Knowledge**. Lahore: Suhail Academy, 2000.
- _____. **The self-disclosure o God**. Lahore: Suhail Academy, 2000.
- CHODKIEWICZ, Michel. **An ocean without shore**. Lahore: Suhail Academy, 2004.
- _____. **Le Sceau des Saints**. Paris: Gallimard, 1986.
- CORBIN, Henry. **Alone with the Alone - creative imagination in the sufism o Ibn 'Arabi**. New Jersey: Princeton University, 1998.
- _____. **Face de Dieu, face de l'homme**. Paris: Flammarion, 1983.
- MORA, Fernando. **Ibn 'Arabi. Vida e enseñanzas del gran místico andaluzi**. Barcelona: Editorial Kairós, 2011.

⁴³² al-Futuhát al-Makkiya, cap.III, pg. 224. também em citação de Addas, Claude em *Quest for the Red Sulphur*, sobre *barzakh*: "É a Terra de Deus; aquele que vive nela realizou a verdadeira servidão com respeito a Deus; a este, Deus se agrega a ele, pois disse: "oh meus servidores, minha Terra é vasta, adora-me, pois" (29:57), aludindo à esta terra da qual falo. Eu mesmo adoro ali desde o ano de 590 (1192) e estamos hoje em 635. Esta terra é imperecível e imutável; por isto Deus fez dela a morada de seus servidores e o lugar de adoração...é uma Terra espiritual, inteligível e não sensorial".

ORDEM SUFI SHADHILIYYA-YASHRUTIYYA: RITO E PERFORMANCE DE SUA PRÁTICA DEVOCIONAL

Ms. Mário Alves da Silva Filho - CERAL/PUCSP (yezezide@terra.com.br)

Resumo

A Ordem Sufi Shadhiliyya-Yashrutiyya foi a primeira Ordem a se estabelecer institucionalmente no Brasil, nos anos 1960. Sua sede nacional fica no município de São Bernardo do Campo, no distrito de Riacho Grande, Grande São Paulo. Seus membros se reúnem semanalmente, aos domingos, para as práticas devocionais islâmicas próprias da Ordem. Esse artigo visa a apresentar um panorama histórico do nascimento da Ordem Sufi Shadhiliyya-Yashrutiyya na Palestina e seu estabelecimento no Líbano, apresentando um breve relato biográfico de seus criadores. Além disso, apresentaremos as práticas devocionais realizadas por seus membros quando de suas reuniões, abordando a questão da pertença árabe, o pouco envolvimento da Ordem com a divulgação da religião islâmica no Brasil, bem como a relação da Ordem Sufi Shadhiliyya-Yashrutiyya com as demais instituições islâmicas existentes, inclusive com outras Ordens Sufis que há em nosso país.

INTRODUÇÃO

Para este trabalho servir-se-á do termo Sufismo, em substituição ao árabe *Tasawwuf*, por força do senso comum. Modernamente, tem-se usado a palavra Sufismo para designar tanto o misticismo, quanto o esoterismo islâmicos, no sentido em que esses termos possuem para o Ocidente. Entretanto, diferente do senso comum, não se pode empregar a palavra Sufismo como tradução do termo árabe para misticismo, pois não existe misticismo no léxico semita, como bem aponta Cecília Cintra Cavaleiro de Macedo (2008, P. 144).

Talvez, por se entender que misticismo se refira a uma experiência divina, tradicionalmente descrita como um conhecimento adquirido no encontro pessoal com uma divindade ou ser sobrenatural, tenha se usado esse mesmo termo em relação ao Sufismo, traduzindo-o como misticismo islâmico, fazendo alusão à busca que os próprios praticantes do Sufismo desejam, que é o contato direto com Allah.

APROXIMAÇÕES AO SUFISMO

Apesar de existirem inúmeras tentativas de se definir o Sufismo este é praticamente impossível de ser definido, independentemente da profundidade que a definição possa alcançar, ainda mais quando o que se pretende é traduzir a conceitos e definições racionais, próprios do universo acadêmico, aquilo que é formado por intuições, experiências e verdades associadas ao impreciso, indescritível e irracional, como toda experiência religiosa e mística o é. Neste sentido, William C. Chittick observa que

atualmente no Ocidente, o nome [Sufismo] se tornou muito conhecido, mas sua realidade se tornou mais obscura do que jamais o foi no mundo Islâmico. O nome é um rótulo útil, mas a realidade não pode ser encontrada em definições, descrições e livros. (CHITTICK, 2008, p. 1)

O autor lembra que não há consenso entre os estudiosos que tentam definir o Sufismo, pois desde seu surgimento há uma tentativa frustrada de fazê-lo.

Estudiosos modernos do Sufismo refletem as divergências encontradas sobre a palavra nos textos primários. Os acadêmicos não concordam entre si quanto ao que o nome significa e qualquer número de definições e descrições pode ser retirado de seus estudos. (CHITTICK, 2008, p. 1)

Não se pode, então, falar em definição de Sufismo, respondendo à pergunta “o que é Sufismo?”, com um simplório “Sufismo é...”, mas, à exemplo das traduções do Alcorão, livro sagrado dos muçulmanos, a outras línguas, que não o árabe, dar significados à palavra, a fim de que, mesmo sem uma definição estanque, se torne compreensível.

Ibn ‘Arabi (1996, p. VII) diz que o Sufismo

é a adesão à cortesia espiritual, às boas maneiras (*adab*) prescritas na revelação (Alcorão), tanto externas (*zahir*) como internamente (*batin*). Essas boas maneiras são os divinos traços de caráter (*akhlaq ilahiyya*). Aplica-se, também, o termo ao cultivo das nobres qualidades e ao abandono das vãs.

Fetullah Güllen (2000, p. I) diz que o Sufismo é a aniquilação do ego individual, para revivê-lo sob as luzes de Allah, ou o intuito contínuo de purificar (aquele que segue esse caminho) de tudo o que é mal ou errôneo a fim de obter a virtude. O autor diz que se pode resumir o Sufismo como o

caminho seguido por um indivíduo que, tenha sido capaz de libertar a si mesmo dos vícios e fraquezas humanas, adquirindo qualidades angélicas e conduta agradável a Allah, vivendo de acordo com os requisitos do amor e conhecimento de Allah, resultando num deleite espiritual que disso advém. (GÜLLEN, 2000, p. XII)

Para nós o Sufismo pode ser considerado um corpo de ensinamentos e práticas relacionadas com as dimensões místicas e esotéricas do Islã. Esse misticismo e esoterismo, também encontrados em outras tradições religiosas, focam-se na experiência direta com Allah. Os *Shuyukh* (Mestres) Sufis instruem seus discípulos, os dervixes, em diversos exercícios espirituais que se acredita poderem ajudá-los a sentir a presença de Allah em si mesmos.

TARIQA: A ORDEM SUFI

A palavra árabe *Tariqa*, literalmente caminho, é o termo usado para nomear as Ordens Sufis, pois elas são consideradas o meio pelo qual seus discípulos, os

dervixes, serão conduzidos pelos Mestres ao encontro de Allah, sendo que os elementos considerados essenciais para o desenvolvimento do dervixe são:

- **A doutrina** (*Madhab*, base religiosa): o dervixe deverá aprender de um *Shaykh* versado na Lei e doutrina islâmicas (*Shari'ah* e *Fiqh*);

- **A Iniciação** (*bay'at*): o dervixe, na sua iniciação, sela um pacto com seu Iniciador (*Shaykh*), que representa, nesta cerimônia, o Profeta Muhammad. Nesta cerimônia ser-lhe-á transmitido o poder espiritual (*baraka*) que está em estado imanente no próprio Iniciador, que a recebeu de seu antecessor e cresceu face suas constantes práticas e exercícios espirituais. Esse poder espiritual deverá ser reconhecido pela comunidade, pois é ele que dá o *status* de Maestria ao dervixe;

- **Um método espiritual**: proporcionará os meios apropriados para um desenvolvimento espiritual, adaptado às condições do dervixe. O *Shaykh* deverá ter um profundo conhecimento para saber *o quê* e *a quem* transmitir o método. Cabe somente ao *Shaykh* decidir quando, como e por que transmitir algum exercício ao dervixe.

Modernamente, as *Turuq* (Ordens) assumem importância crescente como veículo de coesão social e unidade inter-regional. Grosso modo, uma *Tariqa* pode ser definida como uma instituição muçulmana hierárquica, com uma multiplicidade de níveis funcionais. Seus líderes podem usá-las em diferentes épocas e lugares para fins diversos. Em alguns casos, a Ordem Sufi pode ser a única instituição islâmica existente na comunidade, podendo assumir vários papéis, frequentemente se tornando uma organização versátil. Ela tem um proveitoso papel social a executar, muito além de suas funções puramente espirituais ou místicas. “Uma *Tariqa* pode se envolver na política, oferecer ajuda médica ou psiquiátrica; tratar de assuntos de magia ou astrologia para seus membros” (PACE, 2005, p. 187) e para a comunidade, “ou pode incluir em seu seio notáveis magos ou curandeiros, que oferecem seus serviços” a todos, indistintamente (MARTIN, 1972, p. 187).

O Sufismo demonstrou e ainda demonstra grande vitalidade social justamente porque em cada época soube e sabe manter, por assim dizer, “os pés nos dois estribos”: tensão elevada para a procura espiritual mais rigorosa, por um lado, e elaboração de éticas econômicas e sociais (e, às vezes, até de valor político) não indiferentes, portanto, “ao mundo” da vida cotidiana, pelo outro. (PACE, 2005, p. 187)

Observa-se que o Sufismo, através de suas Ordens, se transformou em uma instituição social que une pessoas de uma forma muito mais eficaz que o Islã não-Sufi. Isso se deve ao modo pelo qual as Ordens se estruturam, com os deveres e responsabilidades sociais muito bem estabelecidos aos seus seguidores. Isso fica evidente, como aponta Trimmingham (1998, p.91), ao observar que o Sufismo é a única instituição Islâmica que possui hierarquia e ritos de passagem, os quais estabelecem papéis muito maiores do que as comunidades muçulmanas não-Sufis.

Na maioria dos países islâmicos, ainda hoje o papel das *Turuq* não é insignificante. Sem dúvida são politicamente relevantes, especialmente na África Negra, no Afeganistão e nos países

sucessores das repúblicas soviéticas islâmicas. Nesses lugares, as *Turuq* eram, por rigorosas regras de admissão e noviciados, relativamente protegidas contra a subversão e espões. Assim, em muitas *Turuq* torna-se, novamente, claro que o Islã não conhece uma separação entre o religioso e o mundano. Por conseguinte, não são incomuns para as *Turuq* atividades políticas, até verdadeiramente militares, se forem necessárias. (ANTES, 2003, p. 90)

Pela obrigatoriedade de se praticar o bem e coibir o mal, como prescreve o Alcorão, os dervixes devem ter em si mesmos a crença de que o auxílio aos outros é uma obrigação religiosa, que deverá ser zelosamente observada por eles. Programas de auxílio são desenvolvidos por diversas *Turuq*, sendo que se pode citar as feitas pela *Tariqa Jerrahiyya* e *Qadiriyya* no auxílio às vítimas do terremoto no Paquistão e Turquia ocorridos no início de 2011, ou a distribuição de alimentos feita pela *Tariqa Naqshbandiyya* no Turcomenistão, Índia e Bangladeche ou o auxílio a estudantes em diversas faculdades pelo mundo feito pela *Tariqa Tijaniyya*.

IMIGRAÇÃO ÁRABE: RELAÇÃO DOS IMIGRANTES COM O SUFISMO

Não existem dados ou trabalhos acadêmicos que mostrem a presença de dervixes de origem árabe em São Paulo. Apesar de haver grande número de imigrantes árabes no Brasil, há pouco material que discuta a origem da imigração, como aponta Patrícia Dario El-Moor:

a escassez do material sobre o assunto e salientar que, apesar da grande quantidade de livros sobre o imigrante árabe no Brasil, o tratamento dado às investigações sobre este tema é, em boa parte, de cunho histórico e pouco elucidativo em relação ao processo de adaptação e integração ao novo local de residência. Dentre escritores de origem sírio-libanesa, muitos deles publicaram livros, em árabe ou em português, ou mesmo divulgaram artigos dispersos, em que trataram da vinda dos seus conterrâneos ao Brasil, sob vários aspectos. Porém, em geral, são trabalhos que visam ao elogio a certas famílias ou que se destinam para fins puramente pessoais. (EL-MOOR, 2011, p.2)

Se há pouco material que trata sobre a imigração, especialmente a imigração de muçulmanos, o que esperar do Sufismo, que muitas vezes é tratado como algo fora do Islã e visto como uma excentricidade. Em nossa pesquisa de campo identificamos apenas uma *Tariqa* de origem árabe, a qual se estabelece em São Bernardo do Campo nos anos 1960, a *Tariqa Shadhiliyya-Yashrutiyya*, trazida por imigrantes do sul do Líbano, sendo essa a única *Tariqa* identificada em nossa pesquisa que veio para o nosso país com a imigração árabe. Não identificamos nenhuma outra.

APORTES HISTÓRICOS DA TARIQA SHADHILIYYA-YASHRUTIYYA

A *Tariqa Shadhiliyya-Yashrutiyya* traça sua origem ao *Shaykh* ‘Ali Nur al-Din al-Yashruti, conhecido, também, como Abu Fatima al-Yashruti. Natural da Tunísia, onde nasceu em 1791, *Shaykh* ‘Ali Nur al-Din se dedicou, desde jovem, ao estudo das ciências islâmicas, sendo iniciado em algumas *Turuq*, no entanto, a que o tocou profundamente foi a *Tariqa Shadhiliyya*, na qual foi iniciado pelo *Shaykh* Muhammad Hasan Ibn Hamza Dhafer al-Madani. O conhecimento do Islã pelo *Shaykh* ‘Ali Nur al-Din o habilitava a ser Professor de várias disciplinas, incluindo a interpretação dos *Ahadith*⁴³³, princípios da religião Islâmica, *Shari’ah*⁴³⁴, lógica e teologia, bem como outras disciplinas (HANIEH, 2011, p.138).

Conta a tradição que *Shaykh* ‘Ali al-Din, enquanto fazia os atos da peregrinação (*Hajj*) a Meca, viu o Profeta Abraão, que lhe ordenou que fosse para Acre, na Palestina. Em 1850 se muda para Acre e 1862 estabelece uma *Zawiya*⁴³⁵ da *Tariqa Shadhiliyya* nesta cidade. Lá o *Shaykh* ‘Ali Nur al-Din se envolve profundamente nos debates contrários à Fé Bahai que eram bastante acalorados. Com isso aumenta o número de seguidores, bem como de detratores, que começam a discutir em praça pública, o que alarma as autoridades do Império Otomano, culminando no banimento do *Shaykh* ‘Ali Nur para a Ilha de Rodes. É perdoado cerca de dois anos depois, voltando para Tarshiha e, em seguida, para Acre, onde continua seu debate contra as doutrinas da Fé Bahai. Em 1899, com cento e oito anos, morre, sendo sua tumba, em Acre, um lugar de peregrinação para os dervixes da *Tariqa Shadhiliyya-Yashrutiyya* (HANIEH, 2011, p.139).

Após a morte do *Shaykh* ‘Ali Nur al-Din, sucedeu-lhe seu filho mais velho o *Shaykh* Ibrahim Ibn ‘Ali Nur al-Din, que falece em 1928; com sua morte assume o filho de Ibrahim, *Shaykh* Muhammad al-Hadi Ibn Ibrahim. Em 1948 o *Shaykh* Muhammad al-Hadi se muda para o Líbano, onde morre em 1982 (HANIEH, 2011, p.139).

Shaykh Muhammad al-Hadi assume a Ordem muito jovem, tornando-se *Shaykh* de direito, mas não de fato. Para auxiliá-lo vem em seu socorro a tia, filha do *Shaykh* ‘Ali Nur al-Din, Fátima Ibn ‘Ali Nur al-Din, considerada uma das *Wali* (amiga) de Allah, dada sua importância e erudição nas ciências islâmicas e no Sufismo. Sua obra *Rihla Ila al-Haqq* (Jornada pela Verdade) é considerada uma das grandes obras do Sufismo no Século XX. Foi considerada a nova Rabi’a al-‘Adawiyya⁴³⁶, com quem se dizia manter contato espiritual constante. Foi um dos raros casos em que uma mulher é considerada *Shaykha*, num Islã e Sufismo eminentemente dominados por homens, exercendo todas as funções que um Mestre espiritual Sufi exerce, com exceção ao comando das orações em comunidade (CADAVID, 2007, p. 175).

⁴³³ A *Sunnah*, tradição, é transmitida aos muçulmanos pelos *Ahadith* (plural, sing.: *Hadith*): literalmente, narrativas. São compilações feitas para registrar as palavras e os atos do Profeta Muhammad. O conjunto de narrativas (*ahadith*) foi recolhido junto aos companheiros do Profeta, chamados de *sahabah* (plural); para ser um *sahabiy* (singular) há duas condições que devem ser obrigatoriamente cumpridas: ter conhecido o Profeta pessoalmente e ter morrido muçulmano. Dessa forma os *ahadith* estão diretamente ligados à *Sunnah*.

⁴³⁴ Lei islâmica.

⁴³⁵ Templo.

⁴³⁶ Uma das maiores Mestras do Sufismo.

Quando o *Shaykh* Muhammad al-Hadi já possuía conhecimento e maturidade suficientes assumiu por completo a *Tariqa*, no entanto, nunca deixou de consultar a tia. Sob a direção do *Shaykh* Muhammad al-Hadi a *Tariqa Shadhiliyya-Yashrutiyya* teve grande expansão, alcançando o Líbano, Síria, Jordânia, Canadá, Estados Unidos, Tanzânia, Kenia, Uganda e Brasil, porém foi, ao mesmo tempo, uma fase bastante turbulenta, especialmente a questão que envolveu os conflitos entre árabes e israelenses, sendo ele um dos que mais trabalhou para evitar a violência. Sua posição dura contra ações terroristas o fez alvo de extremistas, que tentaram matá-lo, sem êxito. Logo após a criação do Estado de Israel pela ONU, em 1948, foi a vez dos israelenses perseguirem ao *Shaykh* Muhammad al-Hadi, com ataques à Mesquita central da *Tariqa*, o que o fez mandar fechar a *Zawiya* do Acre, movendo toda a comunidade para Beirute, no Líbano, estabelecendo neste país o local de direção da *Tariqa*, que depois foi mudado para Aman, na Jordânia.. No Líbano, o *Shaykh* Muhammad al-Hadi não abandonou seu viés político, participando ativamente na busca da paz, quando eclodiu a guerra civil, sendo respeitado por todos os contendores (HANIEH, 2011, p.140).

Na década de 1960 alguns dervixes, seguindo uma das ondas migratórias do Líbano para o Brasil, veem para cá e fundam a primeira *Zawiya* da Ordem na América Latina, segundo nossos informantes.

A TARIQA SHADHILIYYA-YASHRUTIYYA NO BRASIL

A *Tariqa Shadhiliyya-Yashrutiyya* foi a primeira Ordem a se estabelecer institucionalmente no Brasil. A sede da *Tariqa Yashrutiyya* é no município de São Bernardo do Campo, no distrito de Riacho Grande, Grande São Paulo, na Estrada dos Camponeses, nº 54. É uma bela Sede, com cerca de vinte mil metros quadrados, vários imóveis, campo de futebol, churrasqueira, quadras poliesportivas, imensa área verde (mata atlântica preservada), contando com amplo estacionamento. Suas reuniões são aos domingos, com início às 15:00h e término às 17:30h.

A *Tariqa Shadhiliyya-Yashrutiyya* se caracteriza, em nosso país, pela presença exclusiva de imigrantes árabes e de brasileiros árabe-descendentes. Não há brasileiros convertidos entre os membros da *Tariqa*. Os sermões realizados pelo *Shaykh* da Ordem, Sr. Ahmad Husein Hamoud, são todos em árabe. Durante nossa pesquisa de campo o *Shaykh* fez sermões em português, para que pudéssemos compreender o que dizia, uma rara exceção.

No local onde são realizadas as práticas devocionais há uma separação física entre homens e mulheres, como o que se vê em algumas Mesquitas. O *Hadra* (prática sufi coletiva) é realizado em um grande salão, com aproximadamente mil metros quadrados, dividido por uma parede, sendo a parte maior, destinada aos homens e a área menor às mulheres. Homens e mulheres não se veem durante a cerimônia. Há um complexo sistema de som, inclusive com uso de telão para que as mulheres acompanhem o ritual, repetindo os exercícios, da mesma maneira como fazem os homens.

O que nos chamou a atenção foi a desconfiança para responder as perguntas. Perguntamos a alguns deles se ali era um lugar de prática Sufi e me responderam que não, que ali se fazia algo mais do que Sufismo. Outros apenas me diziam que não conheciam o Sufismo, como se nunca houvessem ouvido falar sobre. Ficou claro que

havia um temor entre os dervixes que consultamos, pois sabem que não são bem vistos por parte da comunidade muçulmana. Perguntamos a um dos líderes da *Tariqa* sobre a questão dos *Salafin*⁴³⁷ brasileiros, respondendo-me que eles não se importavam com o que essas pessoas pensavam sobre o Sufismo. Acrescentou que todos os caminhos do Islã são válidos, inclusive o Salafismo e que os *Salafin* tinham como objetivo tornar a pessoa melhor e era isso que verdadeiramente importava. Outros líderes ouviram a resposta e concordaram, fazendo um meneio de cabeça.

Em todas as reuniões os dervixes vão chegando e fazem uma oração islâmica específica de chegada a uma Mesquita, em que são feitas duas genuflexões. Terminada a oração há o cumprimento das pessoas, em que todos beijam a mão direita e o rosto um do outro. Isso leva algum tempo, pois as reuniões têm, em média, cerca de trezentas pessoas do sexo masculino, entre adultos, jovens e crianças. Não pudemos fazer um cálculo do número de mulheres, pois não tínhamos acesso ao salão em que estavam, mas acreditamos que eram mais de cem.

A cerimônia começa com a oração da tarde, *Salatul Asr* e com a recitação de partes do Alcorão. Em seguida, iniciam-se os cânticos religiosos, em que a salmodia devocional é destacada. Durante os cânticos alguns dervixes se levantam e iniciam uma “dança” circular, em “roda”, enquanto vão entoando Allah, no mesmo ritmo em que os cânticos são realizados. O ritmo acelera pouco a pouco. Alguns saem da “roda” por não suportarem o ritmo forte que é empreendido. Os cânticos vão diminuindo de intensidade, assim como a “dança”, até pararem.

Há uma pequena pausa, para que as pessoas possam se recompor, algumas delas aproveitam para beber água e cumprimentar aos dervixes que ainda não haviam cumprimentado, com os citados beijos na mão e no rosto. Nesta pausa se recolhem as doações em dinheiro dos dervixes, feita pelos mais velhos. Todos contribuem. Após esse interregno, iniciam-se novas recitações do Alcorão e de poemas em louvor a Allah e ao Profeta Muhammad. Alguns dervixes, cujas vozes são muito elogiadas, são os principais elementos de atenção durante essa parte do ritual, em que todos ficam de cabeças baixas, contritos. Após, há as palavras do *Shaykh*. Durante nossa pesquisa ele falou de algumas passagens da vida do Profeta Muhammad e o seu significado para os muçulmanos em geral e aos membros da *Tariqa* em especial. Também chamou a atenção de alguns dervixes que não estavam se empenhando em seu trabalho comunitário em prol da *Tariqa*. Em outra ocasião ele falou sobre o Juramento (a Iniciação), dizendo que alguns não estavam aptos para isso. Dessa observação feita pelo *Shaykh* pudemos concluir que nem todos os que participavam da cerimônia eram dervixes propriamente ditos, ou seja, que haviam passado pelo ritual iniciatório da *Tariqa*. Perguntamos isso a um dos líderes da *Tariqa* e este nos informou que era assim mesmo. As reuniões eram abertas, no entanto havia outras destinadas apenas àqueles que eram iniciados e nem todos que iam às reuniões de domingo o eram. Tentamos obter mais informações sobre a iniciação e o que isso proporcionaria ao iniciado, mas percebemos que estávamos incomodando.

⁴³⁷ Os *Salafin* são seguidores do movimento ortodoxo político-religioso muçulmano chamado de *As-Salafiyya* (os predecessores, referindo-se aos primeiros companheiros do Profeta Muhammad, portanto os mais próximos de um Islã considerado ideal). Querem imitar a antiga pureza de comportamento dos primeiros muçulmanos, com a intenção de extirpar qualquer alteração que eles considerem como acréscimo à religião, chamada de *bid'a* (inovação). Para eles o Sufismo é uma inovação e deve ser combatido.

Após o sermão (*sohbet*) do *Shaykh* se inicia a chamada “Obrigação da *Tariqa Shadhiliyya-Yashrutiyya*”, prática específica desta *Tariqa* e a parte mais longa da cerimônia. Os praticantes encontram-se sentados, enquanto entoam a litania, após cerca de dez minutos todos se levantam, ficam de mãos dadas e “em roda”, círculos concêntricos, ficando o *Shaykh* no centro, dando o ritmo do *Dhikr*, enquanto todos vão repetindo Allah e *Ia Hay*. Este é clímax do ritual, em que há vários movimentos corporais, seguindo o ritmo dos poemas cantados, as vozes vão ficando mais altas e o ritmo mais acelerado, que vai aumentando enquanto os cantores entoam ainda mais rápido os poemas. Ao atingir um ritmo bastante forte, o *Shaykh* faz um sinal para os cantores, que começam a diminuir o ritmo do cântico. Isto faz com que haja uma “volta à calma”, enquanto as pessoas soltam as mãos uns dos outros e vão se sentando.

Ao final da “Obrigação” há novas recitações do Alcorão e o término do ritual. Alguns se despedem rapidamente e se retiram, outros, a maioria, permanecem conversando, socializando. Pudemos observar que a reunião não é só um ato religioso, é um evento social. As mulheres vão muito bem arrumadas e capricham na maquiagem, nenhuma delas usa o véu (*hijab*), que só é colocado quando se adentra ao salão destinado a elas, que é retirado logo após o término do ritual. Os homens conversam sobre vários assuntos, inclusive de comércio e familiares; pareceu-nos que a grande maioria possui fortes laços de parentesco.

Ao contrário das outras *Turuq* que existem, a *Tariqa Shadhiliyya-Yashrutiyya* tem forte presença na comunidade islâmica paulista: faz parte da União Nacional das Entidades Islâmicas e seu *Shaykh*, Sr. Ahmad Husein Hamoud, já discursou em nome da *Tariqa* na Assembléia Legislativa do Estado de São Paulo no dia 08 de março de 2010, quando se comemorou o “Dia da Comunidade Libanesa”.

Essa participação fez com que a *Tariqa* mudasse de denominação ao longo do tempo. Quando ela se instalou no Brasil ela se chamava *Comunidade dos Membros da Seita Cházuliya al-Yachrutiya*, quando passou a fazer parte das Associações Islâmicas aliado ao advento das normas do Novo Código Civil ela passou a ser denominada de “Sociedade Beneficente Muçulmana dos Membros da Seita Chazuliya al-Yachrutiya no Brasil” e, finalmente, hoje, ela é chamada de “Sociedade Beneficente Muçulmana dos Membros da Confraria Chazuliya al-Yachrutiya”. A mudança de Seita para Confraria nos chama a atenção. Questionamos sobre isso a um dos líderes da *Tariqa* e ele nos respondeu que quando a *Tariqa* chegou ao Brasil não havia um termo que traduzisse a palavra árabe *Tariqa* em seu sentido original para a língua portuguesa, sendo escolhido o nome Seita, termo que caiu em desuso e mudado para Confraria.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Pudemos perceber que a direção da *Tariqa Yashrutiyya* não tem preocupação com a divulgação do Islã, não procura cooptar novos membros para seus quadros e não possui um trabalho social ativo fora da *Tariqa*. Tudo o que faz é *interna corporis*, dirigido exclusivamente aos seus membros. Isso demonstra a forte identidade árabe encontrada nos dervixes da *Tariqa*.

Essa forte identidade de pertença faz com que os membros da *Tariqa Shadhiliyya-Yashrutiyya* sejam exclusivamente árabes ou árabe-descendentes, o que foge da ideia, muito propalada, de um Sufismo agregador. No caso da *Tariqa*

Shadhiliyya-Yashrutiyya o sentimento de pertença à comunidade árabe é muito maior do que o sentimento de pertença a uma comunidade Sufi. Isso é compreensível na medida em que os árabes temem perder sua identidade muçulmana em um país em que são minoria. Ao sentirem-se ameaçados vão procurar defendê-la e protegê-la dos “perigos” exteriores, ou seja, de não árabes, mesmo que estes sejam muçulmanos.

A realização da “obrigação” da *Tariqa Shadhiliyya-Yashrutiyya* é um momento em que os membros desta Ordem podem, sem dúvidas, sentirem-se pertencentes a um grupo que congrega das mesmas origens étnicas e religiosas, dando-lhes a possibilidade de terem sua “identidade” preservada.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANTES, Peter. *O Islã e a Política*. São Paulo: Ed. Paulinas, 2003.
- ‘ARABI, Ibn. *Los Secretos de los nombres de Dios*. Murcia: Editora Regional de Murcia, 1996.
- CADAVID, Leslie. Fátima al-Yashrutiyya: the life and practice of a Sufi Woman and Teacher. Em: CORNELL, Vincent (ed.). *Voices of Islam: Voices of the Spirit*. Londres: Praeger Publishes, 2007.
- CHITTICK, William C.. *Sufism: a beginner’s guide*. Oxford: Oneworld, 2008.
- EL-MOOR, Patrícia Dario. *O Reconhecimento da Presença Árabe no Brasil: na busca de uma identidade Nacional*. Anais do XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais, realizado em Salvador, de 07 a 10 de Agosto de 2011. Salvador: UFBA, 2011.
- GULLEN, Fethullah. *Key concepts in the practice of Sufism*. Virginia: Fountain, 2000.
- HANIEH, Hasan Abu. *Sufism an Sufi Orders: God’s Spiritual Paths Adaptation and Renewal in the Context of Modernization*. Jordan: Friedrich-Ebert-Stiftung, 2011.
- MACEDO, Cecília Cintra Cavaleiro de. *Influência Ismaili nos Batinis de Al-Andalus*. REVER - Revista de Estudo da Religião, São Paulo: PUC, nº 1, 2008.
- MARTIN, B. G. *A short history of the Khalwati Order of Dervishes*. In: KEDDIE, Nikki R.. *Scholars, Saints and Sufis: Muslim Religious Institutions in the Middle East since 1500*. California: University of California Press, 1972.
- PACE, Enzo. *Sociologia do Islã: fenômenos religiosos e lógicas sociais*. Petrópolis: Vozes, 2005.
- TRIMINGHAM, J. Spencer. *The Sufi Orders of Islam*. Londres: Oxford University Press, 1998.

GT16: BUDISMO E FILOSOFIA NA CONTEMPORANEIDADE**Coordenadores**

Dr. Deyve Redyson (DCR-UEPB) dredyson@gmail.com

Dr. Clodomir de Andrade (DECRE/PPCIR) clodomirandrade@yahoo.com

DHARMA/DAO OU DAO E NIRVANA: ELEMENTOS PARA UMA DIALÓGICA MINIMAMENTE VIÁVEL

Marcelo Santos -Universidade Federal da Paraíba (mont_rico@hotmail.com)

Resumo

Este artigo partirá de ensinamentos do Mestre Wu Jyh Cherng. O problema central é o de como a iluminação é atingida no âmbito do taoísmo. A base referencial se pautará em material disponível no sítio virtual da Sociedade Taoísta do Brasil, em cotejo com textos publicados em livros impressos e que já são utilizados em nossos estudos atuais sobre a cultura e o pensamento chinês, junto ao Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões (PPGCR-UFPB). Desse modo, trataremos da *alquimia interior* que é o fundamento da *meditação taoísta*, segundo a escola dos alquimistas chineses, para quem esse tipo de meditação é *o método da transmutação [que] é considerado o mais alto nível dentre todas as técnicas e, por isso, é chamado de Caminho*. Buscaremos, também, tanger a importância da astrologia e do *I-ching* em conjunto com o *alquimia interior*, de modo a aproximar a história do budismo na china e a relação deste com o dao (*dharma/dao*). Há um ditado popular chinês que diz: *Todo chinês é taoísta em casa, confucionista na rua e budista na hora da morte*. Na China essas três doutrinas se influenciam para formar um tipo de “religião” que só existe lá e que ajuda a entender o jeito chinês de ser. A partir dessa consideração, não é difícil inferir o quão complexa é a espiritualidade da nação mais antiga do mundo.

INTRODUÇÃO

Este artigo pretende divulgar uma resposta extraída do livro inédito: *Tao do Taoísmo II* do Mestre Wu Jyh Cherng. O problema central é o de como a iluminação é atingida no âmbito do taoísmo. Por tratar-se de texto ainda não impresso, a base referencial se pautará em material divulgado no sítio virtual da Sociedade Taoísta do Brasil em cotejo com textos publicados em material impresso e que já é material utilizado em nossos estudos atuais sobre a cultura e o pensamento chinês junto ao programa de Pós Graduação em Ciências das Religiões (PPGCR-UFPB).

Há um ditado popular chinês que diz: *Todo chinês é taoísta em casa, confucionista na rua e budista na hora da morte*. Na China essas três doutrinas se influenciam para formar um tipo de “religião” que só existe lá. Portanto, podemos admitir que essas três doutrinas influenciam-se para formar um tipo de “religião” que não existe em nenhum outro lugar do mundo. Isso nos serve de ajuda para entender o jeito chinês de ser⁴³⁸ e, a partir dessa consideração, não é difícil inferir o quão complexa é a espiritualidade da nação mais antiga do mundo.

Em seus 5 mil anos de história formal, a China teve a alma moldada pelos livros dessas três doutrinas, surgidas há mais de vinte séculos. Quem quiser entender a China de hoje precisa voltar o seu olhar para um passado distante. Nesse sentido, Confúcio, Laozi e Buda explicam muito sobre os chineses e sobre a sua relação com o mundo. Em vez de se excluírem, essas doutrinas se misturam como ingredientes de uma poderosa

⁴³⁸ Há um ótimo artigo sobre espiritualidade na china. Confira *A fé que move a China*, José Francisco Botelho. <http://super.abril.com.br/religiao/fe-move-china-447673.shtml>).

mistura espiritual denominada “religião tradicional chinesa”, que inclui desde “filosofia” e regras de etiqueta, à magia, talismãs e reencarnação. Essa tríade sagrada não poderia vir a ser formada sem raízes que se perdem na história oficial e rumam à lenda. Sobre a importância desses ensinamentos milenares, não devemos descuidar de que eles derivam de um composto de fluxos sapienciais que, ainda hoje, regem a vida de mais de um bilhão de pessoas.

DESENVOLVIMENTO

(Alquimia interior, taoísmo, budismo e iluminação)

O Segredo da Flor de Ouro é um importantíssimo clássico taoista acerca da *Alquimia Interior* e que busca seguir a mesma linha dos ensinamentos de *Laozi*, isto é, “a vivência do Tao por meio da técnica da respiração durante a meditação”.⁴³⁹ A famosa doutrina do *Elixir Interior* busca atingir o mesmo objetivo. A expressão chinesa *fuming*, que aparece no capítulo 16 do *Dao de Jing* trata de referir-se ao retorno à fonte primordial vida. Isto pode ser atingido por meio do controle da respiração durante a meditação profunda. O termo *ming* indica o destino final de toda vida e o reconhecimento do Grande e Eterno Uno.

Portanto, é fundamentalmente importante destacar, aqui, que esse termo do mandarim (*Ming*) nos remete à ideia de iluminação. Ora, desse modo, fica claro que a proposta do budismo indiano não foi, propriamente, uma novidade⁴⁴⁰ para a cultura sapiencial chinesa, ou seja, tratando-se de iluminação, já havia, na china, antigas tradições sapienciais que ensinavam técnicas de *sentar em silêncio* e praticar respiração para atingir harmonização perfeita com a Fonte da vida. É uma prática budista, sentar-se em *padmasana* e concentra-se nos *pranayamas* para atingir *Bodhi* (बोधि) um termo *pāli* e *sânscrito*, um substantivo para "desperto" ou "iluminado" e que é, normalmente, traduzido como "iluminação". Essa mente iluminada ou *bodhi chitta* é o que em chinês se diz, pelo atual sistema *pinyin* de transcrição fonética do mandarim tradicional, *Kāimíng de xīntài*.

Esse tema da *alquimia interior*, isto é, a essência da meditação taoista, é de grande importância para o taoísmo. Acerca disso, apresentaremos, a seguir, uma adaptação dos ensinamentos divulgados pela Sociedade Taoista do Brasil:

Segundo o mestre Wu Jyh Cheng, acerca da *escola dos alquimistas taoistas*, *alquimia interior é o método da transmutação considerado o mais alto nível dentre todas as técnicas e, por isso, é chamado de Caminho*.

⁴³⁹ Cf. p. 34, in MIYUKI, Mokusen. A Doutrina da Flor de Ouro. São Paulo: Editora Pensamento, 1990.

⁴⁴⁰ Considera-se que, muito provavelmente, o budismo tenha chegado à China por volta do século I d.C.

Quando o budismo entrou na China precisou de uma palavra para traduzir *Dharma* e escolheram a palavra *Fa*, para substituir-lo. Portanto, *Fa* era o termo utilizado no taoísmo. Então para os budistas o *Fa*, ou a Lei do taoísmo, seria *Dharma*.

Mas, para os taoístas, no entanto, a conotação é um pouco diferente: enquanto o *Dharma* basicamente representa o ensinamento do *Buddha*, aquilo que está de acordo com o que ele transmitiu para o povo, o *Fa* refere-se à lei do universo, à lei do espírito, à lei do sagrado, a lei da natureza e a lei da naturalidade que rege todas as coisas.

Destarte, percebemos que o modo indiano de conceber alguns aspectos “metafísicos” do universo dialoga muito bem com as concepções já existentes na China. Contudo, em termos de exatidão conceitual, esse diálogo deve ser entendido sempre como uma tentativa de aproximação entre cosmologias claramente distintas e, em última análise lexical e lingüística, amplamente inconciliáveis. Mas, isto somente não invalida as considerações dispostas no presente discurso, pois há outros elementos de aporte teórico cuja riqueza justifica o esforço desta pesquisa.

O taoísmo interessa-se por praticar a bondade e para tanto não é necessário conhecer uma técnica específica. Ora, isto é condição igualmente indispensável também ao budismo. Contudo, seguindo os ensinamentos do mestre Wu Jyh Cherng há, na visão taoista para alcançar a iluminação, diversos tipos de técnicas específicas: meditação, ritos e cerimônias, estudos e vivências filosóficas, artes, compreensão da vida. Estes são classificados em outros três níveis, chamados de Caminho, Lei e Arte.

O referido mestre destacou, ainda, que o taoísmo possui inúmeras técnicas místicas que visam levar ao estado de iluminação. A transformação, ou alquimia interior, faz com que a pessoa rompa suas barreiras, transcendendo as limitações das três fronteiras: desejo, forma e não-forma. Neste caminho, que é o próprio retorno ao *dao*, progressivamente, nos tornamos mais lúcidos, aperfeiçoamos nossa consciência, e atingimos um sentido de vida mais universal, com maior grau de harmonia e libertando-nos dos laços e das sombras da vida e da morte.

Para alcançar este resultado e tornar-se uma pessoa espiritualmente livre e libertada, prima-se pela prática da bondade. Há, ainda, diversos tipos de técnicas ou ferramentas que são basicamente os tipos apresentados acima. Muitas vezes utilizam-se outros recursos como astrologia, *Yi Jing (I Ching)* e outros conhecimentos similares.

Dao é o caminho da auto-realização. A palavra taoísmo deriva disto, e a própria meditação é classificada como caminho, pois, através dela, a pessoa assume uma postura para interiorizar-se, trabalhar e transformar-se. O propósito da meditação é através de uma, dentre as inúmeras técnicas corretas, a pessoa transformar-se mentalmente, emocionalmente, energeticamente e até fisicamente. Este tipo de meditação é chamado dentro do taoísmo de *Tang Ti Hai* que significa ramificação do elixir e do caldeirão. Este é o ponto mais elevado.

Nesta categoria chinesa *Fa*, correspondente ao *Dharma* do budismo - ou simplesmente Lei da natureza, a lei do céu e da terra, a lei espiritual e a lei universal - entra em foco o conhecimento dos ritos e cerimônias, porque todos os ritos e cerimônias taoístas são simplesmente técnicas e ferramentas para nos sintonizar com o que está acima, abaixo e em torno de nós. É a união de todas as coisas em perfeita sintonia,

através: dos cantos, dos mantras, da mentalização, da visualização, dos símbolos místicos, dos mudras, dos selos mágicos, das danças sagradas, dos traços mágicos. Ainda na categoria da Lei, toda essa parte “mágica” e ritualística recebe uma classificação. Este é o primeiro estágio abaixo de *dao*.

O termo *Shu* significa Arte ou Artes e refere-se a conhecimentos de origem espiritual que, uma vez desenvolvidos, funcionam como ferramentas de assistência, a saber: medicina, curas com as mãos, com as ervas, com a acupuntura e com a mentalização. Tudo isto são artes da cura. Há as artes de orientação, como o oráculo do *Yi Jing (I Ching)* e demais estudos sobre destinos. Este é o segundo estágio abaixo de *dao*.

Como podemos perceber a partir do que foi exposto até agora, seguindo-se com essas práticas taoistas para o caminho espiritual, vai-se assumindo uma vivência da Arte, da Lei e do Caminho. Na verdade, normalmente, um taoista tradicional possui conhecimento dos três estágios, simultaneamente. O que pode diferir entre um taoista e outro taoista é a sua maior especialização em alguma das técnicas, usando em maior ou menor grau o *Fa* e o *Shu* para complementar o seu Caminho. De qualquer forma, o principal conhecimento é o *dao*, o Caminho, pois, para fazer um bom trabalho na Lei ou nas Artes, é necessário espiritualizar-se. Através da meditação, pratica-se o *dao*, dando apoio aos outros trabalhos e, na mão inversa, utilizam-se os conhecimentos das Artes e da Lei para dar assistência ao Caminho.

É muito comum que os monges e especialistas em ritos e cerimônias, sejam solicitados a ajudar pessoas sobre questões da vida e do destino, que nada têm a ver com sua especialidade, então ele tem que possuir algumas capacidades de estudos das artes para auxiliar as pessoas ou, ainda, trabalhar com curas; ou, ao contrário, uma pessoa é especialista em artes, mas, para essa arte tornar-se eficiente, tem que ter certo grau de conhecimento da Lei e praticar meditação para que ela possa sempre estar bem para realizar curas nos outros.

Como a vida humana é muito curta, uns têm uma especialidade e outros, tem outra, pois, como é obvio, não haveria tempo de ser bom especialista em tudo. Por exemplo, um praticante de *Tai Chi* que está se especializado nisso, para fazê-lo bem e ainda sobrar tempo, talvez, para estudar um pouco de massagem e um pouco de meditação. Contudo, para ser um grande mestre de *Tai Chi*, grande astrólogo, grande mestre de meditação, grande médico, grande mestre de oráculos e ainda grande mestre de todos os ritos e cerimônias, seria necessário ser um imortal encarnado, viver seiscentos anos para aprender e depois para aperfeiçoar-se. Naturalmente, será necessário estabelecer prioridades, pois não é possível ser mestre aprimorado nos três níveis do taoísmo em uma única vida.

Mestre Cherg observou ainda que, há, por exemplo, pessoas da área das artes que são muito boas simultaneamente em astrologia taoísta, *Yi Jing (I Ching)* e *Feng Shui*. Elas meditam diariamente o suficiente para acertar o seu interior e possuem algum conhecimento mágico para, ao fazerem seus diagnósticos, saberem se defender e ajudar aqueles que procuram seus serviços. Apesar disso, elas não se consideram mestres de conhecimentos mágicos ou de meditação e, sim, mestres de arte, ou de destino.

Não é desnecessário esclarecer que os três níveis do taoísmo expostos até aqui, são aspectos indispensáveis ao praticante do Caminho. Ora, todo praticante está no rumo da iluminação.

Até este ponto foi apresentado uma síntese adaptada, dos ensinamentos essenciais preferidos pelo mestre Cherng. Buscou-se manter, o mais que possível, a íntegra daquilo que tem sido divulgado pela Sociedade Taoista do Brasil acerca das suas palavras sobre a alquimia interior.

Doravante, passaremos a conjugar informações de fontes diversas. O intuito é tornar ainda mais clara a relação entre as sabedorias de China e da Índia, no que concerne à noção de iluminação.

Tanto o taoísmo como o budismo chineses, ambos, valorizam a *arte de viver sabiamente*. A sabedoria chinesa baseia-se nos Três Ensinamentos (*San Chiao*). Neles trata-se dessa arte de viver sabiamente. Contudo, não há qualquer traço de dogmatismo religioso ou de moralismos repressores na moldura do *San Chiao*.

O que verdadeiramente importa para o sábio chinês é atingir o estado de *não-mente*, e isto nada demanda de práticas religiosas ou da necessidade de obtenção de um pacote de crenças. Serve-nos como exemplo, aquilo que ocorre no taoísmo, onde os rituais são facultativos. Desse modo, quem é ritualista ou quem não pratica rituais, ambos estão igualmente aptos a entrarem em harmonia com *dao*. Mesmo no confucionismo, prevalece um qualitativo ético como tônica em detrimento de qualquer ênfase ritualística.

Hsüan Hua foi um grande mestre chinês do *Dharma*, e para quem o desenvolvimento das mais diversas práticas corpóreas “importavam apenas por seu efeito sobre a mente. A mente é preeminente. A mente é soberana”.⁴⁴¹

Esse desenvolvimento das percepções sutis⁴⁴², que promovem o despertar da mente como condição transcendental de acesso ao estado de *não-mente*, é muito importante no âmbito do budismo e do taoísmo no contexto chinês. Em ambos os casos a idéia de uma re-ligação ou mesmo de uma união com algum tipo de deus criador personalista são inadmissíveis. Portanto, um termo como *yoga* taoísta, por exemplo, deve ser entendido com muita cautela, pois o sentido que ele assumiu no contexto ocidental e mesmo em muitas vertentes do hinduísmo antigo não se coadunam ao modo chinês taoísta e budista de conceber a aparição da humanidade e a totalidade dos fenômenos no mundo.

⁴⁴¹ Apud BLOFELD, John. In, O Portal da Sabedoria. Tradução de Márcia Epstein. São Paulo: Editora Pensamento, 1984, p. 17.

⁴⁴² Sabemos que em muitas abordagens do hinduísmo onde o yogue pratica *pranayamas*, *asanas* e *dhyana*, e isto é, muitas vezes interpretado como a busca da união com *atma-brahman-purusha* nas muitas modalidades de yoga que existem, mas Yoga é considerado um único *darshana*, dentre os seis existentes na Índia. Na China, contudo, essa visão não é similar, como ocorre com noção de *unio mystica* da mística ocidental. Os taoístas costumam referir-se a uma harmonização com *dao* e não em um tipo de absorção nalguma instância absoluta.

Uma vez que podemos admitir, no contexto do pensamento chinês, que todos os seres são fundamentalmente inseparáveis de *dao*. Portanto, não há qualquer necessidade se processar algum tipo de *re-ligare*, donde concluímos que toda religião e procedimentos ritualísticos são totalmente inócuos e sem sentido para alguma tentativa de salvação ou algo similar, tanto para o taoísmo como para o budismo chinês.

John Blofeld, estudioso e praticante em muitos ramos da espiritualidade oriental, esclarece-nos de que é possível estabelecer uma conexão entre taoísmo e budismo, através da concepção taoista de *natureza do universo*. Esse é um termo antigo, surpreendentemente poderoso, a um nível tal que, nos dias de hoje, os expoentes da nova física, isto é, da física quântica, já admitem que essa noção “espiritualizada” e tão antiga possa servir de princípio geral para complexas teorias integrais de modelos de realidade. Fritjof Capra e Amit Goswami são alguns nomes famosos, além do ainda muito atual Erwin Laszlo, quem apresentou-nos uma *teoria integral de tudo*. Ele merece um caloroso destaque aqui, devido a sua magistral capacidade de expor sutilezas desse novo modelo quântico de realidade, a partir do antigo conceito filosófico indiano de *akasha*.⁴⁴³

Nem o taoísmo e nem o budismo oferecem a possibilidade da existência de alguma teodiceia ou de um *Deus ex machina* como alguma solução inusitada para os problemas do grande “teatro” humano um tipo de criador dos mundos e companheiro pessoal dos homens e que, ao mesmo tempo, permanece separado de sua criação. Contudo, a dimensão do mistério é muito reverenciada no contexto chinês. Já no primeiro capítulo do *Dao de Jing*, o sábio *Laozi* adverte-nos de que somente o homem que se conserva sem desejos contempla o *dão* que não se pode nomear, misterioso princípio e infinita profundidade.⁴⁴⁴

Desse modo vemos que, o aspecto fenomênico do mundo oculta níveis mais sutis do real e, que tudo o que se desvela mantém velado *dao*. Ora, a natureza inerente a cada ser preserva sempre algo de inefável.

Nesse sentido, o princípio criativo natural dos seres e dos mundos pode ser reverenciado como mistério sagrado, mas, isto não implica na necessidade de uma reverência ritual. Portanto, não é exagero afirmar que não há a possibilidade de um *re-ligare* do *dao* desvelado com o *dao* velado. Em ambos os “aspectos” trata-se de único princípio no qual culminam todas as experiências fenomênicas e místicas.

A iluminação, tanto no budismo como no taoísmo é tida como um estado impessoal sempre presente e eterno. O budismo *mahayana* destaca a importância da compaixão como uma das atitudes fundamentais no caminho da iluminação. Desde as expressões mais antigas do hinduísmo vedanta, a expressão em sânscrito: *tat tvam asi* impõem-se como um tipo de fórmula máxima que esclarece tanto o sentido dessa verdadeira *mitleid*, ou compaixão, conforme consta na obra *O mundo como vontade e como representação* (1818). Pensadores ocidentais que souberam valorizar a cultura sapiencial do oriente, como Arthur Schopenhauer, autor da referida obra, souberam

⁴⁴³ LASZLO, Ervin. *A Ciência e o Campo Akhásico. Uma Teoria Integral de Tudo*. Tradução de Aleph Teruya Eichemberg & Newton Roberval Eichemberg. São Paulo: Editora Pensamento-Cultrix, 2008.

⁴⁴⁴Cf. p. 19, In LAO TSE. *Tao te ching. O livro do sentido da vida*. Tradução e introdução de Norberto de Paula Lima. Edição Bilingue. São Paulo: Hemus, S/D.

investir o tempo de suas reflexões na busca por entender tanto a importância da superação do sofrimento como a necessidade de não agir de modo a aumentar o sofrimento de qualquer ser. Destarte, um importante sentido para compreender a importância da iluminação, no contexto do modo de pensar ocidental, foi propiciado por esse filósofo germânico muito atento aos ensinamentos ditos orientalistas, no muito preconceituoso ambiente filosófico de sua época.

Desde então, a filosofia ocidental passou saber, mais detidamente, acerca do sentido de termos como *maya* ou ilusão e de como o sofrimento humano é potencializado por meio da ignorância e da concepção ilusória de uma vida pautada na mera satisfação dos desejos do ego. Esse homem do sofrimento, fortalecido pelo egoísmo é capaz de violências contra o seu semelhante, pois ele ignora ser, ele mesmo, nalguma medida, o outro a quem agride. Eis um importante sentido para compreensão da expressão sânscrita *tat tvam asi* (tu és isto).

No budismo admite-se - além da necessidade de agir com compaixão e para o benefício de todos os seres sencientes, no caminho do *bodddhisattva* – que tudo o que há no universo participa de um tipo de cooperação interdependente (*pratytiya samutpada*). A partir desta noção, as causas do sofrimento humano são apresentadas, numa visão que é conhecida como a psicologia budista, para os estudos ocidentais.

As chamadas práticas yógues taoístas e budistas aspiram a essa iluminação suprema, regresso precoce à fonte ou fundamento *akáshico* de todas as coisas, energia de ponto zero, para utilizar uma linguagem da nova física.

Em última análise, *dao*, *súnyata*, *akasha*, energia taquiônica ou de ponto zero estão presentes em todas as coisas como partícula e onda na velocidade do amor, algo da ordem de vinte e sete vezes a velocidade da luz. Obviamente que isto dispensa a necessidade que qualquer processo de *religare*. Ora, desnecessário é todo e qualquer tipo de empreendimento ritual com intuito salvacionista ou reconciliador do homem com *Deus*. Dito de outro modo: haveria como defender a necessidade de o ser humano se religar àquilo que está presente em todas as coisas?

Sabemos que jamais houve qualquer cisão ou separação na perfeição da natureza do universo. Nesse sentido, podemos afirmar que a essência ou o espírito é verdade, isto é, a natureza própria de tudo o que há *noumenica* e fenomenicamente, a um só tempo, o tempo *aiônico*, o *nunc stans*, eterno presente da suprema Vontade na natureza.

Tanto no taoísmo como no budismo, a matéria é meramente uma dentre as incontáveis manifestações da mente (*chitta*) ou espírito, apenas para utilizarmos um termo tão complexo quanto o anterior.

Para o taoísmo, a realidade cósmica é concebida como um todo mental-espiritual composto pelo equilíbrio *dao-yin-yang* que é perfeito. Ora, com base nisso não é sensato afirmar que o taoísmo ou que o budismo, que ambos sejam de orientação materialista, simplesmente alegando o fato de eles não professarem a idéia da existência de um *Deus criador*. Se a matéria é essencialmente espírito-mente, assim, neste ponto, estão de acordo taoístas e budistas.

No caso do taoísmo, temos que *dao* é o Caminho, mas é, também, a Fonte; é a Viagem e é, também, o Viajante e o Objetivo da Viagem. Alguém pode querer optar por concebê-lo como material ou espiritual, ou como ambos ou como nenhum. Tais distinções são válidas apenas enquanto o sujeito do conhecimento permanece muito tacinho na consciência, autoconhecimento e de visão de mundo.⁴⁴⁵

As manifestações invisíveis do *dao amorfo* implicam numa perspectiva cósmica de total indiferenciação do todo e de suas partes, uma visão *não-dual* da realidade. Muito embora saibamos que a noção de todo é sempre muito mais excedente qualitativamente do que a mera soma ou quantificação das suas “partes”. Neste ponto, nós aportamos em outra possibilidade de aproximação teórica entre taoísmo e budismo, pois, a noção de vacuidade, isto é, da qualidade do vazio (*súnyata*) budista corresponde perfeitamente com *dao amorfo* ou A mãe das dez mil coisas, a Mãe do céu e da terra. Vale destacar, ainda, que já citamos acima algumas informações sobre o termo *akasha* e algumas teorias da nova física que lançam mão dessa terminologia do vedanta indiano.

A idéia de desapego é uma atitude considerada das mais sábias, para ambas as tradições em escopo aqui. Desse modo, reforça-se a percepção de que nem taoísmo e nem budismo devem ser considerados como tradições meramente materialistas. Se há algum apego no taoísmo esse possui valor apenas quando dirigido à busca constante de harmonização com *dao*, similarmente àquilo que ocorre com um músico que participa de uma grande orquestra. No budismo, o *bodhisattva* “apega-se” a compaixão para com todos os seres e à meditação acerca da vacuidade.

Dao sempre está envolto em uma profunda dimensão mística que demanda respeito ao praticante do Caminho. Essa idéia de *dao amorfo* dirige-nos a uma impossibilidade de distinguir, isto é, a uma condição mental que diz respeito a *não-dualidade* no modo de ser e de conceber as coisas e os mundos. Nesse sentido, o diagrama *Taiji tu* nos auxilia a elevar e transcender a nossa concepção dual e binária do mundo. Ele nos convida a perceber e buscar vivenciar essa complementaridade dos opostos. Talvez, e muito provavelmente, um budista pudesse associar isto com a noção de *pratyti samutpada*.

CONCLUSÃO

No Brasil os estudos sobre o taoísmo ainda estão apenas no começo de uma expansão, e o mestre Cherng é um dos mais destacados contribuintes da divulgação desses ensinamentos na América Latina. Dada a profundidade dos ensinamentos referentes a esta tradição sapiencial e devocional chinesa, entendemos que o universo a ser explorado por pesquisadores brasileiros é praticamente inesgotável, muito promissor e relevante para o conhecimento acerca, não apenas da cultura asiática, mas do fenômeno humano universal.

Partindo dos ensinamentos do mestre Wu Jyh Cherng, podemos concluir que a idéia de iluminação, no âmbito do taoísmo, encontra muitos pontos de similaridade e aproximação com o entendimento budista acerca dessa noção.

⁴⁴⁵ Cf. BLOFELD, 1993, pp.24, 27.

Como foi exposto, na China existem três doutrinas que se influenciam para formar um tipo de “religião” endêmica, a saber: O confucionismo, o taoísmo e o budismo.

Por fim, definimos que, a noção de iluminação, tanto no budismo como no taoísmo relaciona-se intimamente com a compaixão e a prática da bondade e pode referir-se a um estado sempre impessoal, presente e eterno. As chamadas práticas yóguicas taoístas e budistas aspiram a essa iluminação suprema, regresso precoce à fonte ou fundamento *akáshico* de todas as coisas, energia de ponto zero, para utilizar uma linguagem da nova física e a ideia de desapego é uma atitude considerada das mais sábias, para ambas as tradições.

REFERÊNCIAS

BLOFELD, John. *Mantras. Palavras Sagradas de Poder*. Tradução de Isa Silveira Leal & Miroel Silveira. São Paulo: Editora Pensamento-Cultrix, 1991.

BLOFELD, John. *O Portal da Sabedoria*. Tradução de Márcia Epstein. São Paulo: Editora Pensamento, 1984.

BLOFELD, John. *Taoismo: O Caminho para a Imortalidade*. Tradução de Gílson César Cardoso de Souza. São Paulo. Pensamento. 1995.

CHUANG TZU. *Ensinamentos essenciais*. Traduzido e organizado por Sam Hamill e J. P. Seaton. São Paulo. Cultrix. 2005. p. 15.

DONG, Yu; FANG, Zhong & XIAOLING, Lin. *A Cultura Chinesa*. Beijing: Câmara Brasil-China de comércio, indústria, cultura, ciência, tecnologia e informações, 2004.

GRANET, Marcel. *O Pensamento Chinês*. Tradução de Vera Ribeiro. São Paulo: Editora Contraponto, 2008.

LAO TSE. *Tao te ching. O livro do sentido da vida*. Tradução e introdução de Norberto de Paula Lima. Edição Bilingue. São Paulo: Hemus, S/D.

LASZLO, Ervin. *A Ciência e o Campo Akháshico. Uma Teoria Integral de Tudo*. Tradução de Aleph Teruya Eichenberg & Newton Roberval Eichenberg. São Paulo: Editora Pensamento-Cultrix, 2008.

LIU, Da. *T'ai Chi Ch'uan e Meditação*. Tradução de Rubens Rushe. São Paulo: Editora Pensamento, 1989.

MIYUKI, Mokusen. *A Doutrina da Flor de Ouro*. São Paulo: Editora Pensamento, 1990.)

RAWSON, Philip & LEGEZA, Laszlo. *Tao. Mitos, Deuses, Mistérios*. Madrid: Edições del Prado, 1997.

WATTS, A. *Tao: O Curso do Rio*. Tradução de Terezinha Santos. São Paulo. Pensamento. 1995. p. 26.

YUTANG, Lin. *A Importância de Compreender*. Tradução de Milton Amado. São Paulo: Círculo do Livro, 1981.

YUTANG, Lin. *Sabedorias da China e da Índia*. Irmãos Pongetti Editores, Rio de Janeiro, 1945.

WEB

<http://super.abril.com.br/religiao/fe-move-china-447673.shtml>). A fé que move a China, José Francisco Botelho.

<http://sociedadetaoista.com.br/blog/sociedade-taoista/jornal-tao-do-taoismo/como-alcancar-a-iluminacao/> (Consultado em 05 de out. 2013 às 23.43h.)

BUDA COMO PRECUSSOR DE UMA ÉTICA AMBIENTAL

Roberto Pereira Veras – UFPB (robertoveras_cg@hotmail.com)

Resumo

Este trabalho intenta explicitar como os ensinamentos do príncipe [Siddhartha](#) Gautama, (*Buda Shakyamuni*) *supostamente fundamentaram* uma propedêutica ética ambiental, sobretudo nos aspectos; alimentares, culturais e utilitaristas compreendidos na atualidade. Para tanto, iremos confrontar alguns ensinamentos oriundos da *Tripitaka* com o pensamento filosófico contemporâneo de Peter Singer, em sua obra *Ética Prática* de 1979.

Qual seria o verdadeiro sentido da vida? Essa pergunta metafísica, surge no mundo clássico e tenciona os pensadores que admitem um ponto inicial para edificação concreta da origem dos seres vivos. Essa questão é muito complexa, e aqui queremos sumariamente mostrar como o valor da vida tem profundos significados no âmbito ético e moral da sociedade até os dias atuais. Assim procedendo, iremos compreender que o sentido da vida era uma questão discutida a princípio no oriente com os ensinamentos, aqui, especificamente, apresentados no budismo. Por outro lado, partimos por uma perspectiva autêntica, no qual o filósofo Peter Singer propõe um pensamento que pode ser vivenciado de maneira explícita cotidianamente.

As questões éticas ambientais surgem de fato na *década de 70* com o aumento da população, bem como as problemáticas relacionadas aos atos deliberativos dos agentes morais reflexivos. Os filósofos produziram a partir dessa época vários tratados, artigos e antologias discutindo as questões mais subsistentes na atualidade sobre a preservação ambiental. Existem quatro periódicos profissionais que desenvolvem pesquisas e debatem temas relacionados à realidade ambiental constantemente⁴⁴⁶. Mas afinal o que seria a ética ambiental? Poderíamos afirmar que esse tipo de ética proporciona um alargamento sistemático acerca das relações humanas com seu próprio ambiente de vivência. Em outros termos mais específicos, o sujeito através da autonomia reflexiva estabelece não somente o bem-estar e os valores morais para o ser humano, mas também para a natureza e tudo aquilo que participa efetivamente do conjunto de espécies de plantas, animais e ecossistemas oriundos de sua própria necessidade de convívio.

Assim, através da reflexão das ações estabelecidas por ele mesmo, o homem propõe a preservação, bem como a preocupação da qualidade ambiental das múltiplas formas de vida que o planeta dispõe. Com isso, a ética prática, promove uma perspectiva plenamente atuante, uma vez que, não obstante, se faz necessário tanto a parte ideológica como uma atividade metodológica para conseguir respostas e ações concretas na defesa da natureza. “Em maior profundidade, porém, a ética ambiental é mais radical na “ética aplicada” (como muitos defendem) fora do setor dos interesses humanos.” (BUNNIN; TSUI-JAMES, 2002, p. 558)

A ética atual, torna-se mais flexível ao ponto de englobar: pobres, ricos, mulheres, homens e gerações atuais e posteriores. Com isso, podemos perceber que apesar do modelo ético grego clássico tratar de questões do *ethos*, isto é, costumes

⁴⁴⁶ Cf. A Sociedade Internacional para Ética Ambiental (International Society for Environmental Ethics - ISEE) possui 400 membros em 20 países. Um congresso mundial de filosofia (1998) que dedicou quatro seções à filosofia ambiental, com vários periódicos. O referencial teórico na Internet do ISEE com 8 mil artigos referindo-se as questões ambientais. (BUNNIN, TSUI-JAMES, 2002, p. 557-558)

da vida em conjunto, a problemática no cotidiano aborda assuntos com os animais, terras e valores atribuídos à natureza em geral. Isso porque são recursos que sustentam a própria conservação e subsistência do homem. Os humanos precisam conservar o ambiente, no qual está incluso. Na medida em que isso acontece, a qualidade de vida consegue ser edificada constantemente.

O aumento da população, o aquecimento global e a forte industrialização juntamente com a tecnologia proporcionam uma ruptura brusca com os elementos da natureza, causando um desequilíbrio natural da capacidade de subsistência harmoniosa na terra. Temos como exemplo, os grandes produtores de alimentos industrializados, que através de produção em massa de animais não reflexivos conseguem gerar e distribuir lucro juntamente com sofrimento para os seus fornecedores até a mesa de cada cidadão. “A ética ambiental, nessa visão, baseia-se no que podemos chamar de um direito humano à natureza.” (BUNNIN; TSUI-JAMES, 2002, p. 560)

Dessa forma, podemos caracterizar uma necessidade de que todos os seres vivos possuem o direito de participar de um meio ambiente digno, cuja sua vida esteja fidedigna para um bem-estar contínuo. Assim, não somente o ser humano, mas todos os seres vivos precisam de liberdade e interesses éticos ambientais para o auxílio do desenvolvimento do bem-estar saudável.

Os animais não humanos, ou seja, aqueles que não exercem um tipo de raciocínio concatenado lógico-sistemático ante essas séries de mudanças reflexivas eram tido como subespécies que não tinham direito algum sobre uma boa qualidade de vida. Porém, com os altos questionamentos envolvendo múltiplos seres vivos, os animais também adquirem espaço nesse contexto ético social, como seres que valorizam a vida e os elementos do mundo, no qual se encontra inserido. “Um animal valoriza sua vida pelo que é em si, sem uma referência adicional, embora é claro, habite um ecossistema do qual depende a sustentação de sua vida. Os animais são capazes de valores, capazes de valorizar as coisas em seu mundo [...]” (BUNNIN; TSUI-JAMES, 2002, p. 560) É sabido que mesmo os animais não humanos tendem a valorizar seu próprio ambiente, uma vez que é dele que tiram a comida, bebida e moradia. No habitat natural, qualquer espécie consegue se reproduzir, assim não gerando a extinção.

Podemos afirmar que os animais possuem valores reais a respeito da consideração entre o ambiente e o ecossistema que estão situados. Os filósofos tem pensado a natureza por milênios, desde a Grécia até a Ásia. Eles têm a ética implícita na maneira de verem o mundo, mas não era desenvolvida evidentemente uma ética ambiental. Após o iluminismo, com as revoluções científicas, a natureza e a filosofia ocidental chegaram a ser considerado um reino sem valor, governado por força causal, apenas por critérios secundários. (BAKER; RICHARDSON, 1999, p. 409 [nossa tradução])

A natureza foi se tornando tema de reflexão na medida em que os problemas foram surgindo como aquecimento global, extinção de várias espécies e a escassez de alimentação e água para algumas regiões. Dessa forma, o problema foi sendo repercutido com mais ênfase servindo como alerta de conscientização da população mundial. A necessidade de alimentar-se cotidianamente com carne foi algo que também pode ser encarado como problema ambiental. Isso porque é notório que as mesmas substâncias que existem na carne podem ser encontradas em outros alimentos, e assim não precisando matar animais para alimentação. “A ética ambiental é concedida através da relação moral entre humanos e o mundo natural. A ética é o princípio que governa e determina as relações, os deveres, as obrigações e responsabilidades que regem o mundo natural, ambiental e as plantas” (TAYLON, 2011, p.03 [nossa tradução])

Dessa maneira, o homem na medida em que toma consciência de si mesmo diante do mundo repleto de outras unidades de vida consegue por meio da reflexão partir de um ponto de vista subjetivo para proporcionar benefícios para si e para outro. Por outro lado, os critérios financeiros, bem como os investimentos abusivos na tecnologia e na indústria promovem um consumismo exacerbado de produtos oriundos da natureza. Essa prática comum na atualidade estabelece um desgaste constante do solo, ar, água, sobretudo os animais que são reproduzidos em grande escala.

Uma das alternativas mais interessantes que podemos apresentar aos homens é algum tipo de orientação sobre os problemas e as possíveis soluções que envolvem o meio ambiente, a saber: uma reciclagem e educação sobre a natureza. Assim, conseguimos preparar as novas gerações para uma boa conduta ética e moral das ações humanas no ecossistema. Segundo Rai e Shama, (2011, p.37 [nossa tradução]) “[...] A inclusão ambiental pode ser uma forma de educação ambiental nos níveis escolares, ainda que um pouco de necessidades inovadoras de abordagens no currículo e sua avaliação.”

As questões sobre o ambiente não somente pode ser tema discutido em aulas e palestras, como está sendo fundamental nos diversos campos de aprendizagem. O homem precisa respeitar a natureza, pois sem os elementos básicos para o exercício da vida, sua existência será ceifada instantaneamente por si mesmo. Doravante, tentaremos laconicamente inserir os debates sobre a ética ambiental numa perspectiva budista primitiva e posteriormente o mesmo tema sobre uma ótica completamente contemporânea e utilitarista.

Dessa maneira, iremos prosseguir nossa exposição mostrando que as questões sobre o homem e a natureza sempre fora colocadas a partir do mundo clássico oriental, aqui neste trabalho vamos recortar somente a religião budista que por si mesmo, é bastante abrangente e merece ser legitimamente explicitada. Isso porque, no século VI antes de Cristo, o *Buda Shakyamuni* aparece com seus ensinamentos para uma difusão de sabedoria. Nesse sentido, o praticante do budismo, em termos gerais, seria aquele sujeito que estaria em harmonia e perfeita condição mental para não causar sofrimento para si e para o outro. “O budismo é uma religião não-teísta, isto é, não há um deus que dirige o universo e está configurado numa série de convenções e ensinamentos baseados na mensagem de Siddhartha Gautama, o Buda que nasceu por volta de 622 a.C em Kapilavastu [...]” (REDYSON, 2012, p.91) Em outras palavras, o budismo propõe uma libertação do estado de consciência para uma condição de possibilidade de acesso ao *Nirvana*. Podemos exibir o *Nirvana* literalmente como uma palavra mágica, que significa *apagar* e *extinguir*. É um estado de perfeita tranquilidade, onde se chega por meio da meditação e da sabedoria correta. Esse estado é caracterizado por extinguir completamente as corrupções e desejos mundanos, no qual o homem é aprisionado e condenado a sofrer. Aqueles que conseguem atingir esse estado são chamados de Budas. O príncipe Siddhartha Gautama, conseguiu chegar ao estado de iluminação com 35 anos de idade. Mas, acredita-se que ele tenha atingido o estado do *Nirvana* somente após a morte física, isso porque mesmo com a mente focada na pura meditação ainda existem resquícios de humanização através do corpo físico. Mas afinal o que é Buda? Qual seu fundamento e porque ele se apresenta nesse mundo?

Raramente, um Buda aparece no mundo. Quando isso acontece ele atinge a Iluminação, ministra o Dharma, rompe as malhas da dúvida, elimina, em sua raiz, os engodos dos desejos, obstrui a fonte do mal; e, completamente livre, caminha à vontade neste

mundo. Nada há de mais grandioso do que reverenciar Buda. Buda surge neste mundo de sofrimento, porque Ele não pode abandonar os homens que sofrem; Seu único propósito é disseminar entre eles o Dharma e protege-los com sua Verdade. (KYŌKAI, 1998, p. 29)

Buda, é amigo de todos os seres nesse mundo. Isso porque, no budismo existe uma ligação interpessoal para que todos tenham uma vida sem sofrimentos. Podemos afirmar que, a figura de Buda não é material, uma vez que esse termo surge para aquele que consegue uma elevação da mente por meio da meditação. Assim, o estado búdico é perfeitamente conhecido por não abandonar a verdade e a perfeita paz interior. Os homens que seguem as leis do *Dharma*, estão propriamente seguindo Buda, não obstante, encontrarão o caminho para sanar o sofrimento de si e do outro.

Nesse sentido, a busca da verdade é uma condição *sine qua non* na caminhada árdua para o praticante do budismo. A relação entre consciência desagregando-se do mundo, proporciona uma real possibilidade de extinguir o sofrimento que é inerente na vida de todos os seres. Para que essa atividade meditativa seja feita, é preciso termos conhecimento de como é feito, bem como foi proposto por Buda, em suas próprias palavras para um melhor esclarecimento do caminho a seguir.

O *Dharma* é a palavras de Buda. É o meio, no qual o praticante do budismo se relaciona com os escritos antigos que versam sobre os principais elementos búdicos que o príncipe Siddhartha Gautama proferiu em sua caminhada até a iluminação. Em termos mais originais, conseguimos definir o *Dharma* como uma forma primordial ética dos caminhos budistas. A três tipos de cânones que são mencionados no budismo, são eles: *Sutras* (o principal *Dharma* ensinado pelo Buda), os *Vinayas* (que descrevem a disciplina dos monges), e *Abhidharmas* (são comentários e discussões sobre os Sutras e os Vinayas discutidos e comentados pelos sábios de épocas posteriores). Assim, esses três cânones constituem aquilo que podemos chamar de *Tripitaka*. *Dharma* é uma das Três joias do budismo. (KYŌKAI, 1998 [grifo nosso]).

Dessa forma, o budismo apresenta as *Quatro Nobres Verdades* para o caminho meditativo correto, no qual é possível alcançar paz interior e ausência de sofrimento. A *Tripitaka* mostra que a verdade é possível de ser compreendida, na medida em que se acredita em verdades que o próprio Buda apresentou. O caminho das *Nobres Verdades* e o *Nobre Caminho Óctuplo*. O primeiro caminho de Nobres Verdades, trata da condição que o homem se insere no âmbito das Quatro Verdades absolutas que o Buda proferiu.

Aqueles que buscam a Iluminação devem entender as Quatro Nobres Verdades. Se não as entender, perambularão interminavelmente no desconcertante labirinto das ilusões da vida. Todos aqueles que conhecem as Quatro Nobres Verdades são chamados de “pessoas que adquiriram os olhos da Iluminação”. Por essa razão, aqueles que quiserem seguir os ensinamentos de Buda deverão concentrar suas mentes nestas Quatro Nobres Verdades e procurar entendê-las claramente. Em todas as épocas, um santo, se verdadeiramente um santo, é aquele que as conhece e as ensina aos outros. Quando um homem conhece claramente as Quatro Nobres Verdades, o Nobre Caminho afastará de toda cobiça. Uma vez livre da cobiça, ele não lutará com o mundo, não matará, não roubará, não cometerá adultério, não trapaceará, não abusará, não

invejará, não irritará, não se esquecerá da transitoriedade da vida nem será injusto. Seguir o Nobre Caminho é como entrar num quarto escuro com uma luz na mão: a escuridão se dissipará e o quarto se encherá de luz. Aqueles que compreendem o significado das Nobres Verdades, que aprenderam a percorrer o Nobre Caminho, estão de posse da luz da sabedoria que dissipará e o quarto se encherá de luz. (KYŌKAI, 1998, p. 39-40)

A primeira nobre verdade é que existe o sofrimento (*dukkha*). Em termos mais específicos, podemos afirmar que no budismo, o primeiro fator que deve ser considerado é que o mundo é sofrimento. Para que isso possa ser revertido, devemos praticar outro caminho, isto é, buscar as nobres verdades que auxiliam o homem à prática de outras atividades que não prejudiquem a si, e ao outro. Segundo o pensamento de Dalai Lama (2010, p.37 apud REDYSON, 2012, p. 107) “A primeira nobre verdade é a verdade do sofrimento, o fato de que nossa felicidade esta constantemente acabando. Tudo que nós temos está sujeito à impermanência. Nada dentro do que comumente acreditamos ser real é permanente.” Tudo que temos apego, ira e ignorância geram algum tipo de sofrimento.

A segunda nobre verdade é de como entender o sofrimento (*samudaya*). Em outras palavras, o desejo é a origem de todo o sofrimento, e por isso devemos compreender e buscar outro caminho. Nesse sentido, devemos aceitar o sofrimento intrínseco ao mundo. Dessa forma, precisamos aceitar as condições em que vivemos e abraçar o sofrimento, uma vez que tentaremos posteriormente reagir contra o mesmo constantemente. A Segunda Nobre Verdade, diz-nos que existe uma origem para o sofrimento e que essa origem se encontra nos três tipos de desejo: o desejo de prazeres sensoriais (*kama tanha*), o desejo de ser (*bhava tanha*) e o desejo de não ser (*vibhava tanha*). Esta é uma declaração sobre a Segunda Nobre Verdade, ou seja, é o que podemos afirmar que a origem do sofrimento se encontra no apego aos desejos e as coisas materiais, o de ser e não ser. (SUMEDHO, 2007, p.28-29)

Esse primeiro tipo de desejo é notável de ser percebido em simples atos do cotidiano, na medida em que como uma fruta ou bebo algum tipo de bebida que seja agradável ao paladar, pode na maioria das vezes despertarmos um desejo de mais um pouco. É um desejo que já não mais tem objetivo de satisfazer a fome, é algo mais, isto é uma *Kama Tanha*, que corresponde ao desejo do querer. A segunda forma de desejo, é voltada para as questões que envolvem o querer humano de ser alguma coisa. Isto é, quando temos o desejo de abandonar o mundo e tentarmos seguir outro caminho de meditação, nesse caso, são as aspirações ambiciosas que não podem mais surgir. Isso é um *Bhava Tanha*! A *Vinhava Tanha* é constituída de uma realidade na vida espiritual daquele que a conhece, isso porque, o homem que pratica essa verdade pode se libertar e aniquilar as contaminações da mente, e assim livrando-se dos desejos inconvenientes e maus vibrações que originam dor e sofrimento. Podemos afirmar que convém ter em mente que estas três categorias de *kama tanha*, *bhava tanha* e *vibhava tanha*, elas são apenas convenientes métodos para contemplarmos o desejo daquilo que podemos escolher. Elas não são formas de desejo totalmente diferentes, mas sim em diferentes aspectos do mesmo. (SUMEDHO, 2007, p.30)

A terceira Nobre verdade é o desaparecimento do sofrimento (*Nirodha*). Sua forma inicial busca contemplar um horizonte de negação dos desejos. Primeiramente, conseguimos identificar que existem desejos, em seguida percebemos o apego aos desejos é que geram sofrimento, e por último reconhecemos que conseguimos se libertar

e expulsar todos os tipos de desejos que são oriundos da mente humana por meio da meditação. Por isso essa revelação é alcançada somente pela mentalidade. “A nobre verdade acerca da cessão do sofrimento. (*dukkha-nirodham ariya-sacam*) Justamente a completa impassividade à, e a cessação dessa sede, a renúncia a ela e seu abandono, a libertação e a independência dela.” (REDYSON, 2012, p.108)

A quarta Nobre verdade é do caminho que conduz a cessação do sofrimento (*Magga*). Aqui podemos afirmar que existe uma forma de sair do sofrimento por meio da prática do *Caminho Óctuplo* (*atthangika magga*) – que surge como saída do sofrer. Esse caminho foi o qual Buddha deixou para que aquele que tivesse rigor e disciplina tanto na vida prática como na meditação pudesse conseguir o estágio de tranquilidade da alma, bem como a cessação do sofrimento, em que qualquer pessoa poderá se adaptar. “[...] Justamente este nobre Caminho Óctuplo, a saber: visão correta, propósito (ou intenção) correto, fala correta, ação correta, meio de vida correto, esforço correto, plena meta-ação correta e concentração correta.” (REDYSON, 2012, p. 108)

No Nobre Caminho Óctuplo, podemos apresentar o caminho mais reto a ser seguido. Isso porque, esse caminho está ligado diretamente com a Quarta Nobre Verdade que, não obstante, é a abertura para a libertação do sofrimento. Os oito caminhos surgem de uma só verdade que é apresentada em três grupos, a saber: sabedoria, moralidade e mentalidade. Segundo Redyson, em sua obra *Schopenhauer e o Budismo* (2012, p. 109-110) conseguimos identificar os caminhos tripartites e subdivididos em oito categorias, são eles:

- 1) Visão correta (*adhipannā-sikkha*) – ver a realidade como ela é, não apenas como parece ser, isto é, entender as quatro nobres verdades;
- 2) Propósito correto (*sammā-sankappa*) – propósito de abnegação, de renúncia a liberdade e a inocuidade, não ter má vontade e estar livre da crueldade; *silā* (*adhisilā-sikkha*) – é a moralidade superior, a abstenção de atos noviços;
- 3) Fala correta (*sammā-vācā*) – Abstenção da fala mentirosa e preservação da fala não ofensiva, abandono da calúnia;
- 4) Ação correta (*sammā-kammanta*) – agir de maneira não prejudicial, abstenção de agredir ser vivo, roubar e má conduta sexual;
- 5) Meio de vida (*sammā-ājīva*) – obter a subsistência por meio que não sejam prejudiciais aos seres vivos; *samādhi* (*adhicittā-sikkha*) – mentalidade superior, meditação;
- 6) Esforço correto (*sammā-vāyāma*) – evitar maus estados mentais e superá-los, fazer esforço sempre para melhorar;
- 7) Plena mentação correta (*sammā-sati*) – contemplação do corpo, sentimento, mente e objetos mentais;
- 8) Concentração correta (*sammā-samādhi*) – concentração sob um único objeto de maneira a induzir a certos estados especiais de consciência em meditação aprofundada.

A Visão correta, inicia a forma pela qual Buddha apresentou o caminho correto a ser seguido. Ela é à base das verdades, pois é através da visão que podemos abranger e assimilar tudo que está diante de nossos olhos. A visão é responsável pela compreensão das Quatro nobres verdades. É uma maneira de meditação vinculada à própria

humanidade, que, por sua vez estabelece uma auto reflexão de quem somos e como somos na existência.

O Propósito correto, mostra uma forma de liberdade e desapego as coisas que não fazem bem para si e para outros. Em outras palavras, é a forma pela qual conseguimos o desprendimento das unidades pormenores que causam problemas relativos a convergências dos múltiplos pensamentos que a mentalidade humana pode direcionar. Esses pensamentos nocivos podem se tornar atos desastrosos que não favorecem o caminho do homem para a iluminação.

A Fala correta é a condição básica de comunicação com os outros. Através da contemplação da verdade é possível subtrair os vícios que a má linguagem proporciona para o homem. Essa verdade está ligada diretamente com o Entendimento correto e a visão correta. Nesse sentido, começamos a entender que devemos ter cuidado nas coisas que falamos e nas mentiras, que por mais que sejam pequenas elas podem prejudicar alguém.

A Ação correta é uma forma, pela qual o sujeito não prejudique a vida do outro ser vivo. Isto é, a não perturbação de outro. Geralmente os praticantes do budismo estão preocupados com a conduta ética e moral de não prejudicar ninguém. Essa forma é sugerida para todos os seres vivos, como insetos, plantas e animais não humanos. O adultério sexual, não é uma forma correta de agir, pois fará o sofrimento do companheiro (a).

O meio de vida aqui para o nosso trabalho é muito importante assim como o último caminho mencionado, pois é sobre não prejudicar os seres vivos para poder subsistir. Em outras palavras, no budismo não é correto matar um animal para se fazer uso de seu corpo em favor da alimentação. Nesse aspecto, podemos determinar um grande fator que iremos destacar mais adiante que será o fio condutor de nossas investigações acerca do pensamento budista com a atual ética ambiental.

O esforço correto é notadamente fundamental para a sustentação da busca pela reta do agir. Ela é necessária no sentido de expor uma parte mais interna, isto é, mental. A concentração é parte dessas três últimas formas que servem para o caminho da verdade segundo os elementos búdicos.

A plena meditação correta, traz a lume um ponto arquimediano em relação ao homem enquanto consciência, isso porque, na medida em que a meditação está acontecendo à mente e o corpo se transformam em uma estrutura homogênea sem que perceba-se qualquer alteração das estruturas físicas. Apenas a força da mente é capaz de desprender a realidade empírica dos efeitos subjetivos da mente.

Por fim, a concentração correta é o fundamento máximo na concatenação de um indivíduo que pretende seguir as aberturas do Buddha. Uma vez que a forma de meditação está sendo praticada corretamente, o sujeito consegue imergir na concentração pura daquele estado de consciência plena. Não será fácil atingir esses oito estágios, porém não necessariamente precisa ser somente em uma única vida.

Neste Óctuplo Caminho os oito elementos são como oito pernas a suportar-te. Não é como: 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8 numa escala linear; é mais como, um trabalho em grupo. Não é que primeiro desenvolves *pañña* e só depois, quando tens *pañña*, desenvolves o teu *sila*; e uma vez que o teu *sila* esteja desenvolvido, aí adquires o *samadhi*. É assim que pensamos, não é? 'Tens de ter um, depois dois e depois três.' Como realização propriamente dita, desenvolver o Óctuplo Caminho é uma experiência num momento. Todas as partes estão a trabalhar como um forte

desenvolvimento; não é um processo linear, podemos pensar que assim é porque só podemos ter um pensamento de cada vez. Tudo o que disse acerca do Óctuplo Caminho e das Quatro Nobres Verdades é somente uma reflexão. O que é verdadeiramente importante é que tu percebas mesmo o que estou a fazer quando reflecto em vez de te apegares às coisas que estou a dizer. É um processo de trazer o Óctuplo Caminho à tua mente, usando-o como ensinamento reflectivo para que possas considerar o que realmente significa. Não penses que o compreendes somente porque sabes explicar, '*Samma ditthi* significa Entendimento Correcto. *Samma sankappa* significa Pensamento Correcto.' Isto é entendimento intelectual. Alguém pode dizer, 'Não, eu penso que *samma sankappa* significa...' e tu respondes, 'Não, no livro diz Pensamento Correcto. Tu estás errado.' Isso não é reflexão. (SUMEDHO, 2007, p.60-61)

Para todos os efeitos, o budismo proporciona essa abertura de que a vida não se resume somente nessa atual, pois devemos saber que no budismo temos outras oportunidades para fazer o caminho certo para a iluminação. Todos esses ensinamentos e caminhos que percorremos de forma bastante abrangente, surgem na ótica budista como a verdades que Buddha percorreu, assim podemos ter uma noção maior da disciplina que é necessária para atingir a iluminação.

Neste terceiro momento, iremos centralizar nossa problemática que foi lançada anteriormente com a seguinte questão: A preocupação com os seres sencientes já é notadamente apresentado nos elementos búdicos? A relação entre esse problema é resgatado na contemporaneidade? Como o homem percebe que a relação com a vida pode ser mais proveitosa? A vida tem sentido nos dias atuais??

Essas questões são apresentadas no decorrer de nossa existência, e são precisamente indagações que serão confrontadas para uma melhor compreensão do tema proposto. Isso porque na contemporaneidade a filosofia prática de Peter Singer (1946) apresenta uma série de discussões acerca do valor da vida em geral. Para ele, o posicionamento do homem destruído a natureza, isto é, os seres sencientes estão causando danos irreversíveis para a humanidade, bem como para o ecossistema. A forma pela qual o homem subtrai da natureza seus alimentos está cotidianamente destruindo a fundamentação ética e moral das sociedades, racionais ou não.

Sabemos que as questões que envolvem o homem e os animais não racionais continuam sendo polêmicas, e que pouco avanço ocorreu durante a história da humanidade. Dessa forma, Peter Singer em sua obra *Ética Prática* de 1979 apresenta uma compilação de artigos que o filósofo australiano apresentou durante grande parte de suas conferências. Uma de suas teorias básicas para o entendimento de seu pensamento é o “princípio de igual consideração de interesses”. Em outras palavras, podemos afirmar que por meio desse princípio conseguimos entender as múltiplas diversidades e igualdades que os casos de ética prática podem se deparar no decorrer da vida. “A essência do princípio da igual consideração significa que, nossas deliberações morais, atribuímos o mesmo peso aos interesses semelhantes de todos os que são atingidos por nossos atos.” (SINGER, 2002, p.30)

Esse princípio funciona como uma balança que pensa necessariamente nos interesses. Assim, podemos converter esses tipos de interesses no maior número de pessoas possíveis, sem que ocorra nenhuma complicação ética para o grupo. A grande

dificuldade da Ética prática é a pluralidade de casos em que os resultados podem ser diferentes, porém a prioridade pelo igualitarismo é sempre presente. Podemos ilustrar os acidentados de um tsunami em que *A* sofreu pequenos ferimentos e *B* está com a perna esmagada. Somente está disponível duas doses de morfina para o alívio da dor. Segundo o princípio de Igual consideração de interesses, é necessário aplicar as duas doses de morfina em *A* pois os resultados iriam ficar mais igualitários pois *A* iria sentir a mesma dor de *B*, e assim através da balança esse caso seria resolvido.

O princípio diz, então, que a razão moral fundamental para o alívio da dor é simplesmente a indesejabilidade da dor enquanto tal, e não a indesejabilidade da dor de *X*, que pode ser diferente da indesejabilidade da dor de *Y*. É claro que a dor de *X* poderia ser mais indesejável que a dor de *Y*, pelo fato de ser mais forte, e então o princípio de igual consideração atribuída um peso maior ao alívio da dor de *X*. De novo, onde as dores são iguais, outros fatores podem ser relevantes, sobretudo se outros forem afetados. Se houvesse um terremoto, talvez déssemos prioridade ao alívio da dor de um médico, de modo que ele pudesse cuidar de outras vítimas. Mas, em si, a dor do médico só conta uma vez, e sem ter um peso maior. O princípio de igual consideração de igual consideração de interesses atua como uma balança, pesando imparcialmente os interesses. As verdadeiras balanças favorecem o lado em que o interesse é mais forte, ou em que vários interesses se combinam para exceder em peso um menor número de interesses semelhantes; mas não levam em consideração quais interesses estão pensando. (SINGER, 1994, 30-31)

Assim, podemos afirmar que esse princípio é fundamental para a compreensão do capítulo que Peter Singer destina para a igualdade dos animais. Esse princípio tem como objetivo o benefício para o maior número de seres possíveis. Essa tese singeriana é a condição necessária para que todos os seres vivos sencientes almejem um bem-estar. Como é possível um autor tentar tratar da igualdade entre os animais, se o mesmo não ocorre entre os seres humanos?

Essa pergunta é fundamental para exprimirmos o pensamento acerca do bem-estar animal. Isso porque todos os seres vivos estão interessados em não sofrer dor. Para os especistas, somente pelo fato de serem humanos, eles afirmam que a vida do homem é mais significativa do que os animais não racionais. Eles caracterizam que a dor do homem é muito mais forte é dolorosa do que um porco ou rato. “[...] as comparações do sofrimento entre membros de espécies diferentes não podem ser feitas com exatidão; a esse respeito, também não se pode ser feita com exatidão qualquer comparação entre o sofrimento de diferentes seres humanos.” (SINGER, 1994, p. 71) O sofrimento é algo que nenhum ser quer possuir, inegavelmente é algo que ocorre sem o desejo de outrem, por outro lado, é incabível sabermos o valor da vida. Nem mesmo os seres humanos dotados de racionalidade estabelecem essa linha, que para muitos não existe. Portanto, a vida deveria ser mais preservada independentemente de que espécie seja. A vida animal não racional é sempre mais desfavorecida, uma vez que as defesas especistas assumem um papel de superioridade diante do todo.

Com isso, a vida animal teria algum sentido? A carne animal e luxo ou necessidade? Eles são importantes por si mesmo?

Sabemos que a grande maioria da população que vive nas sociedades hodiernas e urbanizadas, tem como principal meio de contato com os animais na hora das refeições. A utilização de animais na refeição é uma prática antiga, mas sabemos que isso não é mais necessário hoje. Isso porque, atualmente os cidadãos da sociedade não precisam mais dos nutrientes que estão contidos na carne e que os médicos admitem uma problemática na saúde a respeito do consumo da carne.

A criação de animais com a utilização de grãos não são prejudiciais a saúde, e que em vários alimentos consegue-se provar cientificamente a não necessidade da alimentação animal. Portanto, “A sua carne é um luxo, e só é consumida porque as pessoas apreciam-lhe o sabor.” (SINGER, 1994, p.73)

Segundo Peter Singer, o princípio de igual consideração de interesses afirma que não é correto o sacrifício de seres menores em benefício de seres maiores. A vida é única, todos precisam de bem-estar. A alimentação do homem é feita ao puro prazer do gosto da carne. Essas afirmações estão consolidadas aos animais que são produzidos abruptamente sob uma formação plenamente industrializada, no qual o benefício lucrativo e prioritário ante as múltiplas vidas que são extinguidas a cada dia.

CONCLUSÃO

Nesse artigo, conseguimos apresentar de maneira sintética as questões que envolvem o mundo clássico oriental e o contemporâneo. Primeiramente, conseguimos nortear o problema ambiental que surge nos dias atuais que preocupa todas as pessoas no contexto mundial. A falta de conscientização da maioria da população faz com que a natureza sofra grandes impactos e, conseqüentemente nós mesmos estamos inseridos e contribuindo com a destruição dos seres não humanos, bem como nosso próprio habitat natural.

A partir dessa premissa, conseguimos concatenar e detectar a ideia de ética ambiental presente nos elementos búdicos. Isso porque através dos grandes ensinamentos de Buddha a relação entre Os caminhos para as Nobres Verdades, bem como os óctuplos caminhos designam uma propedêutica que feita corretamente preserva a natureza e todos os seres vivos existentes.

Nesse sentido, essas mesmas questões utilitaristas da atualidade estão em evidência no cenário problemático em que vivemos, surge também no budismo. A relação entre homem e natureza é um problema que poderão durar várias gerações. Isso porque o homem enquanto ser dotado de racionalidade conseguiu sobressair-se ante os outros seres e assim ele consegue dominar a natureza. Essa prática começa a ser industrializada e conseqüentemente capitalista. Nesse âmbito, a produção animal não parece ter sofrimento algum. Os animais são tratados de maneira avassaladora, pois a vida desses animais, segundo a classe especistas não tem valor algum. A alimentação de carne para os cientistas não é mais necessária, pois o homem desenvolveu proteínas necessárias para o abandono deste consumo. A produção em massa de aves e bois está descontrolada e vários tipos de hormônios aparecem nesses alimentos. Será que a prática vegetariana seria uma solução? Até onde a prática do sofrimento a favor de uma luxúria vai ser permitida?

Em suma, aqui nessa pesquisa desenvolvemos uma consideração acerca do pensamento budista em relação ao não sofrimento e a possível tentativa de não obter sustentação alimentar sob a vida de outro ser. Isso é possível, na medida em que os efeitos do mercantilismo não mais sobressaem diante da vida de um ser que necessariamente precisa de um bem-estar. Esse tipo de paz interior está muito distante de surgir, pois as grandes indústrias e o próprio homem não se sensibilizam para uma

boa conservação do próprio planeta. Para tanto, seria interessante se conscientizar e conhecer um pouco da cultura oriental, sobretudo os aspectos budistas que proporcionam uma ótica bastante respeitosa para os seres vivos.

O homem, no âmbito geral, está preocupado em problemas financeiros ou questões pouco importantes para seu futuro. A ética ambiental surge como mecanismo de reflexão para as ações humanas visando tanto o bem-estar da sociedade quanto o não sofrimento dos animais não racionais. A perspectiva da vida precisa ser respeitada – se isso for de contra partida – podemos está destruindo as futuras gerações.

REFERÊNCIAS

- BAKER, E; RICHARDSON, M. Ethics and the Environment. **Ethics Applied**, New York, Edition 2, 407-437, 1999.
- BUNNIN, N; TSUI-JAMES, E. **Compêndio de Filosofia**. Tradução de Luiz Paulo Rouanet, São Paulo: Loyola, 2002.
- KYŌKAI, B. **A doutrina de Buda**. São Paulo: RR donnelley, 1998.
- RAI, A; SHARMA, R. Environmental Ethics Education: A Necessity to initiate Environment Oriented Action. **SPIJE**, New Delhi, Vol 1, 33-37, January 2011.
- REDYSON, D. **Schopenhauer e o budismo: a impermanência, a insatisfatoriedade e a substancialidade da existência**. João Pessoa: Editora Universitária, 2012.
- SINGER, P. **Ética Prática**. Tradução de Jefferson Luiz Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 1994.
- _____. **Ética Prática**. Tradução de Jefferson Luiz Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- SUMEDHO, A. **As quatro nobres verdades**. Tradução de Kōncano Bhikkhu. Inglaterra: Amaravati, 2007.
- TAYLON, P. **Respect for Nature: a theory of environmental ethics**. Princeton: University Press, 2011.

A CRÍTICA NIETZSCHIANA AO ASCETISMO BUDISTA

Aline Grünewald (alinegrunewald@hotmail.com)

Fernanda Winte (winter.fernanda@gmail.com)

Resumo

A concepção Nietzscheana do que verdadeiramente é a vida e a fisiologia humana – em síntese, as contradições inerentes à existência, traduzidas nos epítomes dos deuses gregos Apolo e Dionísio - pressupõe uma postura afirmativa perante os fatos da vida, uma aceitação de sua realidade objetiva, ao que o filósofo denomina *Amor Fati*. É nesse sentido, que o caminho da renúncia proposto pelo ascetismo segue a corrente contrária à proposta de Nietzsche, uma vez que, segundo o mesmo, o asceta trata a vida “como um erro que se refuta”. Percebemos, portanto, dois movimentos contrários frente à constatação da fugacidade e inexatidão da vida: o de afirmação, tomado pelo filósofo; e o de negação tomado pela via ascética presente na filosofia budista. Nietzsche considerava que essa ideologia ascética, além de problemática, não poderia ter outro encaminhamento a não ser o niilismo. É tendo como foco essa dialética vivencial que o presente trabalho tem o intuito de expor a crítica do filósofo alemão Friedrich Nietzsche ao ideal ascético da tradição budista.

Introdução

O filósofo alemão Friedrich Nietzsche é conhecido como crítico tenaz do cristianismo, da sociedade moderna e de sua tradição filosófica. Nietzsche se opunha a quaisquer tentativas moralistas e idealistas que, segundo ele, promovem uma espécie de fuga dos fatos da vida, negando esta existência em nome de um ideal niilista de um mundo transcendente. Para o filósofo o homem deveria cultivar a vida como um valor sagrado e experimentá-la de maneira afirmativa. O incômodo frente às posturas de abnegação da existência e do que ela possui de mais factível e natural, o corpo, levou o pensador a considerar o cristianismo bem como o budismo como “religiões da decadência”.

Em *O Anticristo* (2007), sua obra mais radical de crítica aos valores cristãos, Nietzsche se refere ao budismo como religião superior ao cristianismo por sua constituição realista, fria e objetiva da realidade. Tal afirmação poderia nos levar a crer em um simples elogio nietzschiano ao budismo, uma certa afeição a uma tradição dita verídica quanto à intuição sensível ao sofrimento da existência. No entanto, deve-se considerar que o elogio ao budismo é, nesta obra, uma forma de ataque profundo ao cristianismo, não significando que ele também não seja uma religião da decadência. Ambas são religiões niilistas, pois desvalorizam a existência de alguma maneira e propõem um caminho que culmina na falta de sentido, nas palavras do filósofo, intencionam ao nada, porém se diferenciam perceptivelmente.

Enquanto o cristianismo se fixa em conceitos morais, numa concepção degenerada de Deus e na ideia de pecado que colocam o centro da vida no além metafísico e desconsideram a realidade, o budismo é hipersensível ao sofrimento, objetivo e lógico em sua análise e não necessita de conceitos como o de pecado, pois admite o “caso normal”⁴⁴⁷, ou seja, “diz simplesmente o que sente: ‘sofro’” (NIETZSCHE, 2007, p.33). Fidedigno à realidade, o Budismo apresenta então como questão impulsionadora a condição de sofrimento da existência, sob a qual são fundados seus ensinamentos cuja finalidade é estancar a dor de existir. O sofrimento existe e é onipotente, sublimar a dor é o objetivo, criar possibilidades de condições de superá-lo é

⁴⁴⁷ “O budismo não é uma religião em que simplesmente se aspira à perfeição: a perfeição é o caso normal” (NIETZSCHE, 2011, p. 31).

a prática. Uma práxis alicerçada pela percepção da realidade de sofrimento, que não a nega, mas procura em seus meios o fim na serenidade, alcançado pela ausência do desejo e, conseqüentemente, do sofrimento.

O conteúdo do sofrimento é a centralidade tanto na tradição budista quanto na concepção filosófica de Nietzsche, contudo, se especificam e se distinguem com relação ao modo de ser neste enredo de angústia. Com a observação do sofrimento, o budismo objetiva atingir a serenidade no desaparecimento dos desejos, o que se traduz, no entanto, numa busca e num cultivo que, segundo Nietzsche, não deixa de ser niilista, pois é fundada em uma prática avessa aos fatos da vida, a prática ascética.

Percebe-se de tal forma que o cerne da crítica do filósofo alemão ao budismo se encontra no ideal ascético desta tradição, isto porque, partindo de sua concepção do que verdadeiramente é a vida e a fisiologia humana, a questão da ascese é, para ele, a marca de uma postura negativa diante da realidade.

1. Nietzsche e o Budismo.

Como anteriormente fora enunciado, o budismo é utilizado por Nietzsche, em “O Anticristo” como instrumento de ataque à religião cristã. Ao distinguir essas duas tradições, o filósofo aponta que a decadência do cristianismo está em afirmar como verdade um mundo ilusório e em formular-se a partir de conceitos morais, e da noção de pecado. O budismo, ao contrário, não move para o além o centro da vida, ele lida com a realidade, com isto não luta senão contra a onipotência do sofrimento na existência. Neste aspecto, a religião budista é superior ao cristianismo, mas não deixa de ser uma religião decadente por ser igualmente niilista, ou seja, por objetivar o nada.

Não desejava, com a minha condenação ao cristianismo, ter prejudicado uma religião similar que, até pelo número dos que a professam, lhe é superior: o Budismo. Ambas se equiparam enquanto religiões niilistas – são religiões da *décadence* –, mas divergem do modo mais notável. [...] O Budismo é cem vezes mais realista do que o Cristianismo; tem em si a herança de saber formular os problemas de modo objetivo e frio. (NIETZSCHE, 2011, p. 29).

Tanto a crítica ao mundo ilusório do cristianismo quanto ao niilismo budista são constituídas a partir de um mesmo critério, o ponto de partida da Grécia pré-socrática. Nela, o autor encontra o cerne da existência, o que para ele é a verdadeira vida, e que lhe dá base para a crítica às concepções religiosas da realidade.

Para o pensador, a vida não é nada além da relação de harmonia entre o espírito apolíneo e o espírito dionisíaco, marca da Grécia mítica. Aparentemente contraditórios, eles expressam as dualidades e os conflitos da condição humana – instinto e razão, sofrimento e alegria, vida e morte, e estão relacionados com as figuras dos deuses Apolo e Dionísio. Apolo é o deus da racionalidade, da harmonia, da moderação, da beleza e da ordem, enquanto Dionísio se expressa na embriaguez, na força instintiva, na paixão sensual, e na relação do homem com a natureza. Unidos um ao outro eles se completam e se contrabalançam, convivem em harmonia. Essa articulação é o que constitui a vida humana, o princípio fisiológico, um não pode estar sem o outro, pois sozinhos levariam ao caos, ao abandono de uma parte da vida, transformando-a em superficialidade.

Vê-se que a concepção nietzschiana da vida, da fisiologia humana, é o equilíbrio de dualidades, que, como já dito, representa os princípios opostos da existência, dentre eles o conflito fundamental: do sofrimento e da alegria. Segundo o filósofo, o princípio da

vida é a dor e não há meios de escapar disto, nessa tentativa o humano só poderia se desviar de sua fisiologia, negando aquilo que é a realidade. Assim como Nietzsche, o budismo também nos mostra uma sensibilidade à realidade, uma nova visão acerca da existência, formulada na Primeira Nobre Verdade: a existência é sofrimento. No entanto, a semelhança se esgota neste ponto, a partir do segundo postulado budista a distinção entre o filósofo e a tradição considerada se inicia, isto porque o budismo admite que existe a possibilidade de superação do sofrimento, que implica em mais dois postulados referentes à atitude daquele que pretende escapar da dor da existência, a saber, encontrar a origem da dor, o desejo, e abraçar uma práxis que impulsione ao objetivo final: alcançar o estado de iluminação onde não há dor.

A tradição budista defende, assim, a possibilidade da cessação do sofrimento a partir de um esforço pessoal de renúncia aos prazeres mundanos. É justamente em relação à essa postura ascética que Nietzsche critica a tradição budista.

1. *Duḥkha* e a senda budista do ideal ascético.

Para o budismo, a vida como a maioria das pessoas conhece e experimenta é dor/sofrimento (*duḥkha*) e, portanto, o coração da ortodoxia budista, se é que podemos considerar o *dharma* ou o conjunto de ensinamentos budistas assim, é a erradicação deste sofrimento. O conceito de *duḥkha*, como a intuição sobre a verdadeira natureza da realidade, é o postulado fundamental para a compreensão da práxis budista. Erradicá-lo envolve, no entanto, compreender sua causa que se fundamenta, para o budismo, no desejo. Ao desejarmos sofremos porque transformamos o alvo do desejo numa realidade separada e cristalizada e conferimos a ela uma condição ilusória de eternidade, esperando que o prazer proporcionado dure para sempre.

Para o Budismo, a Origem é uma rede infinita de causas e, portanto, é interdependente. Nada deve ser entendido de modo separado, pois tudo o que existe é uma cristalização do infinito. A realidade é fluida, provisória e não substancial, por isto, tudo deve ser considerado como uma totalidade, um aglomerado de causas, tudo o que existe surgiu como consequência de uma cadeia de inter-relações. Porém, ao crer em uma suposta permanência do “eu” e ao não aceitar o fato de que tudo está em constante transformação, o ser humano equivocadamente cristaliza a natureza dos objetos. Exatamente a ignorância desta matriz transitória da natureza desencadeia o sofrimento humano. Diante da configuração apresentada parece-nos impossível a libertação deste ciclo de dor, pois estamos a todo o momento desejando e sucumbindo às dores e prazeres resultantes deste ato.

Segundo a doutrina do Buda, contudo, este não é um labirinto sem saída, uma vez que é possível se libertar do sofrimento atacando sua própria causa: o desejo. O desejo é o que mantém o ser humano inserido na perpétua roda do *samsara*, enredo permanente de desejos e insatisfações, “ao desejar e não obter as coisas se sofre (*duḥkha*). (...) A esta ciclotimia recorrente de desejos, dores, alegrias breves e sonhos permanentes, a tradição budista chama de *samsara*” (ANDRADE, 2013, p. 47).

Para que o carma deixe de acontecer e para que se saia do ciclo de renascimentos, é preciso acabar com o desejo que movimenta toda a engrenagem do *samsara*. Como? Através do nobre óctuplo caminho. Essas são as asserções, superficialmente descritas, a serem seguidas por aqueles que querem alcançar o nirvana, a libertação. Esses axiomas são chamados pela tradição budista de “as quatro nobres verdades”. Abraçar as quatro nobres verdades e seguir a senda budista implica, portanto, seguir os oito passos que formam a ortopraxia budista, são eles: i) visão correta; ii)

pensamento correto; iii) fala correta; iv) conduta correta; v) vida correta; vi) esforço correto; vii) atenção correta; viii) meditação correta.

Abraçar essa senda exige, portanto, uma conduta de vida ascética, pois implica necessariamente um não se entregar aos desejos. Somente é possível perceber a verdadeira natureza de todas as coisas ao não desejá-las, pois assim podemos entendê-las como condições efêmeras da existência e não como objetos que podem ser possuídos ou manipulados.

A comunidade budista sempre foi composta de leigos e monges e as regras de conduta variavam, obviamente, para ambos, sendo as exigências da vida monástica bem mais severas. Embora as regras não fossem tão rigorosas para os leigos, a adesão ao óctuplo caminho e aos desdobramentos práticos de cada passo envolvido, deveria valer tanto para a adesão leiga quanto monástica. Isso poderia nos levar a afirmar que a adesão à senda do Buda implicava de uma maneira ou de outra uma conduta de vida ascética que envolvia necessariamente uma negação desta vida e deste mundo.

É possível que o próprio Buddha e que muitos sendeiros, no entanto, discordassem desta visão, argumentando que sua doutrina, chamada yāna “veículo ou barca”, fosse apenas um método capaz de conduzir à libertação da dor, uma travessia necessária para se chegar à outra margem, à margem onde o véu da ilusão é retirado e o navegante passa a compreender corretamente a dinâmica da vida. Assim como uma barca, tão logo o navegante chegue à outra margem ele deve imediatamente abandoná-la, carregá-la consigo seria tolice. Portanto, até mesmo o conceito de sūnyatā que afirma que tudo que existe é vazio de substância, só tem eficácia enquanto elemento propedêutico capaz de ampliar a viseira da ignorância que todos carregamos. O iluminado é aquele que silencia, pois “atitudes de afirmação e negação pertencem a seres mundanos que estão na margem de cá da ignorância e a criaturas devotas que navegam na barca – lotada – da doutrina” (ZIMMER, 1986, p.337).

A prática ascética de negação do mundo não deixa de ser parte fundamental da senda budista, por mais que ela não seja o estado almejado pelo praticante, sem ela não há iluminação, não se cumpre a jornada do caminho búdico. Essa atitude de abnegação que trata a vida como uma doença a ser tratada e, no limite, extirpada, foi alvo de crítica do grande filósofo contemporâneo Friedrich Nietzsche que embora não se opusesse à convicção budista de perceber a vida como sofrimento, considerava que a vida deveria ser exaltada e aceita como ela é, afinal para o filósofo, “Ajustamos para nós um mundo em que podemos viver (...) a vida não é argumento; entre as condições para a vida poderia estar o erro.” (NIETZSCHE, 2012, p.135).

2. A crítica nietzschiana ao ideal ascético

O ascetismo budista é uma práxis que visa o fim do sofrimento a partir da saída do ciclo cármico, da roda da existência, da ciclotimia de prazeres e sofrimentos na qual o ser humano está inserido. Para Nietzsche, no budismo se pretende sair da vida, uma vez que ela é um enredo de insatisfação. Segundo o autor, “o asceta trata a vida como um caminho errado, que se deve enfim desandar até o ponto onde começa; ou como um erro que se refuta” (NIETZSCHE, 2009, p. 98). Fincado no que o filósofo chama monstruosa forma de valorar o existir, o asceta, marcado pelo desgosto de si, propaga a hostilização da vida. Assim, pode-se dizer que a essência da crítica nietzschiana à vida asceta consiste naquilo que o autor considera ser uma contradição: o asceta é um indivíduo tomado pela vontade de poder que deseja se apropriar da vida e, para isso, a nega. No embate contra a vitalidade fisiológica, busca-se o erro no cerne onde reside o instinto da

vida, o corpo e a dor são tidos então como ilusões que, nesta condição, podem ser superados.

Em “*A Genealogia da Moral*” (2009), o filósofo afirma que “o ideal ascético nasce do instinto de cura e proteção de uma vida que degenera” (NIETZSCHE, 2009, p. 101). Ao culpabilizar a vida, o asceta defende que apenas o sacrifício desta garante o paraíso e, para Nietzsche, essa ilusão que menospreza a vida terrena culmina no niilismo. O estado supremo representa, para o autor, uma vontade de paz que exige sacrifícios que, por sua vez, levam ao suicídio justificável e consciente através das práticas ascéticas.

A cultura do nada e o ódio contra a vida representam a decadência daqueles que se apavoram com o próprio corpo. Sendo que não aceitar o corpo significa, segundo o filósofo, não estar preparado para a existência. Assim, ao fazer do ressentimento e da culpa a sua forma de ver o mundo, o asceta através de uma mentira inicia sua tentativa de domínio. Através do afastamento do mundo, da incapacidade de domínio social, e da fraqueza física, o indivíduo crê conseguir isentar-se da vontade e da dor, sendo que é nisso que consiste a vida. Portanto, não há forma de se escapar do que é a realidade da existência e, para Nietzsche, só há uma maneira de se viver exaltando a vida com toda sua alegria e sofrimento, viver na perspectiva do *Amor fati*, ou seja, viver de forma plena, amar os fatos da vida e o destino, amar sua existência a tal ponto que seja possível desejá-la sempre.

Segundo Nietzsche, o ser humano, incapaz de lidar com o sofrimento inerente à existência, interpreta a realidade de maneira a reparar o incômodo da vida. Assustados com o fato próprio da realidade, preferem almejar o nada do que aceitarem a existência. Lutando contra a angústia, a dor, a melancolia, a incerteza, e o vazio, distorcendo a realidade, se vêm superiores a este mundo e escolhem a existência contrária à verdadeira vida humana, negando-a ao invés de experimentá-la. O que imprime à realidade esta capa de superficialidade, dando à vida uma ordem e um sentido que a justifique é, de acordo com o filósofo, toda moral definida pelo ideal ascético.

Na terceira dissertação da obra “*A Genealogia da Moral*” (2009)⁴⁴⁸, o ascetismo é problematizado como modo de degeneração da vida humana, o tipo de atitude que estagna o homem frente à realidade, que inverte o valor da vida. A luta do asceta é mesmo pela valoração da vida, mas uma vida posta em contraposição a uma outra existência transcendente, sendo esta existência apenas uma ponte. É o que o filósofo chama ‘monstruosa forma de valorar o existir’, uma contradição: o asceta é um indivíduo tomado pela vontade de poder que deseja se apropriar da vida e, para isso, a nega. Doentes de si, exaustos, fatigados, fartos, os seres humanos criam condições que propiciam a vida através de *sua* estranha valoração do existir. O erro é aqui identificado no instinto da própria vida, o corpo e a dor são tidos como ilusões que podem ser superados. O ascetismo é a hostilização da vida, é desarmônico em relação a vitalidade fisiológica.

Ao culpabilizar a vida, o asceta defende que apenas o sacrifício desta garante o paraíso e, para Nietzsche, essa ilusão que menospreza a vida terrena culmina no niilismo. O estado supremo representa, para o autor, uma vontade de paz que exige sacrifícios, que, no limite, levam ao suicídio justificável e consciente.

Segundo (WILLIAMS et al, 2012, p.30) o discurso budista assemelha-se a fórmulas de diagnósticos médicos, “(...) ele aponta a doença, a origem da doença, sua cura e, finalmente, o método que trará a cura.” A doença, como já citado, é o sofrimento

⁴⁴⁸ Utilizando de um método genealógico, de um estudo histórico dos valores morais, Nietzsche pretende, nesta obra, evidenciar o problema do valor. Quais os tipos de valores são intensificados pela moral, e o que objetivam? Para ele, visam o nada e distorcem a vida.

que, por sua vez, tem origem no desejo e sua cura na cessação do mesmo e, o método, é o nobre óctuplo caminho. No entanto, a extirpação da origem desse sofrimento - o desejo - implica, no limite, na anulação do próprio corpo e de suas funções fisiológicas.

Ao nos depararmos com um dos mais relevantes e divulgados discursos do Buddha, o Mahāsatiṭṭhāna Sutta - conhecido no ocidente como “Os Fundamentos da Atenção Plena” -, temos a sensação de estar diante de uma descrição médica sobre a fisiologia do corpo, especialmente no ponto quatro quando o iluminado elenca detalhadamente os órgãos e fluidos corpóreos, intencionando que os monges da comunidade atenham-se à contemplação do corpo tal como ele fisicamente é: “(...) Há neste corpo: cabelo da cabeça, cabelo do corpo, unhas, dentes, pele, carne, tendões, ossos, medula, rins, coração, fígado, pleura, baço, pulmões, intestinos, mesentério, garganta, fezes, bile, fleuma, pus, sangue, suor, gordura sólida, lágrimas, gordura líquida, saliva, muco, líquido sinovial, urina.” (THERA, 1996, p.120).

Ao dissecar a realidade do corpo, se desconstrói o todo harmonioso e potencial objeto de desejo. Ao ressaltar as imperfeições e as características repulsivas evidencia-se que a forma aparentemente bela não passa de uma ilusão criada pelos olhos do desejo. A esse tratamento do corpo, Nietzsche denomina “espécie de medicação sacerdotal culpada”, ao que o filósofo questiona: “Querendo-se com ela exprimir a idéia de que um tal sistema de tratamento melhorou o homem, não discordo: apenas acrescento que, para mim, “melhorado” significa o mesmo que “domesticado”, “enfraquecido”, “desencorajado”, “refinado”, “embrandecido”, “emasculado” (ou seja, quase o mesmo que *lesado*...)” (NIETZSCHE, 2009, p. 122). Para o filósofo, mesmo que o desejo em si seja combatido, o impulso desse desejo continua latente ainda que reprimido ou controlado.

A cultura do nada e o ódio contra a vida representam a decadência daqueles que se apavoram com o próprio corpo. Sendo que não aceitar o corpo significa, para o filósofo, não estar preparado para a existência. Assim, ao fazer do ressentimento e da culpa a sua forma de ver o mundo, o asceta através de uma mentira inicia sua tentativa de domínio. Através do afastamento do mundo, da incapacidade de domínio social e da fraqueza física, o indivíduo crê conseguir isentar-se da vontade e da dor, sendo que é nisso que consiste a vida.

Considerações Finais

Nietzsche classifica o budismo como religião da *décadence*, assim como o faz com o cristianismo. No entanto, o filósofo considera o budismo como uma religião mais realista por analisar a realidade de maneira objetiva, ao passo que o cristianismo enxerga a realidade a partir de suas lentes dogmáticas e moralistas.

O princípio do equilíbrio fisiológico expresso em Nietzsche através dos epítomes dos deuses gregos Apolo e Dionísio, ou seja, no equilíbrio da racionalidade e da instintividade devem ser respeitados para proporcionar ao ser humano uma vida de maior equilíbrio e fruição da natureza. Por essa razão, o principal alvo da crítica nietzschiana está no ideal ascético da religião budista, já que todo ascetismo é para ele uma fuga e uma dificuldade de aceitação dos fatos da vida.

Para o budismo, o epicentro do grande problema da vida humana - o sofrimento - é o desejo. Ao desejar distorcemos a realidade das coisas, uma vez que o sentimento de posse ou de aversão sobre os objetos distorcem a própria realidade que os constitui. Tudo o que existe é, na concepção budista, efêmero e vazio de substância, ou seja, as coisas não existem *per se*, mas sim numa cadeia de inter-relações, tudo o que surge tem

como causa um fenômeno já existente que, por sua vez, fora também causado pela incidência de outro fenômeno. A existência nada mais é, portanto, que um emaranhado de causas, fato denominado pelo budismo de originação interdependente. Acreditar que aquilo que desejamos é algo único e infinito é o que nos faz sofrer, justamente porque essa crença nada mais é que uma distorção da realidade, uma ilusão.

Em resposta à esse movimento ilusório de onde mina toda angústia e sofrimento, o budismo propõe uma conduta de vida asceta no intuito de neutralizar aquilo que nos impulsiona em direção à esse mundo de ilusões e dor. Neutralizar o desejo implica, no entanto, anular a sua própria fonte de manifestação, o corpo. A disciplina budista abarca, conseqüentemente, práticas de meditação, atenção e vigília, no intuito de impedir que os instintos corpóreos, os desejos, possam tomar as rédeas de nossas vidas.

Negar o corpo e os desejos por serem fontes de sofrimento é para Nietzsche uma dificuldade de aceitar a realidade, os fatos da vida, e não um caminho para a iluminação e eliminação da dor. Desejar é, para o filósofo, parte fundamental da natureza humana, negar esse fato é se afastar de sua humanidade, lutar contra seu instinto mais natural, ou seja, sofrer. A chave de uma vida equilibrada não está, na concepção nietzschiana, na negação da vida, do corpo e de sua natureza, mas sim, na aceitação de seus fatos, na manifestação livre dos espíritos apolíneos e dionisíacos, na prática do *Amor Fati*.

Quero cada vez mais aprender aver como belo aquilo que é necessário nas coisas: assim me tornarei um daqueles que fazem belas as coisas. *Amor fati* [amor ao destino]: seja este, doravante, o meu amor! Não quero nem mesmo acusar os acusadores. Que a minha única negação seja *desviar o olhar!* E, tudo somado e em suma: quero ser, algum dia, apenas alguém que diz Sim! (Nietzsche, 2012, p.166).

Referências bibliográficas

- ANDRADE, Clodomiro Barros de. **A Não Dualidade do Um (Brahmadvaita) e a Não Dualidade do Zero (Sunyatadvaya) na Índia Antiga**. 2013. 210 f. Tese (Doutorado em Ciência da Religião) – Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2013.
- NIETZSCHE, Friedrich. **A gaia Ciência**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- NIETZSCHE, Friedrich. **A genealogia da moral**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- NIETZSCHE, Friedrich. **O anticristo: maldição ao cristianismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- THERA, Nyanaponika: **The heart of buddhist meditation**. San Francisco: Weiser Books, 1996.
- WILLIAMS, Paul, TRIBE, Anthony, WYNNE, Alexander: **Buddhist Thought**. Oxford: Routledge, 2012.
- ZIMMER, Heinrich. **Filosofias da Índia**. São Paulo: Palas Athena, 1986.

BUDISMO EM WAGNER: O PRÓLOGO DE O “ANEL DO NIBELUNGO” E O SOFRIMENTO HUMANO

Alexandre Freitas Ceistutis (af_ceistutis@yahoo.com.br)

Resumo

Algumas poucas dissertações apontam a relação Wagner/Religião, em uma profunda influência da religião budista: Urs App, “Richard Wagner and Buddhism”, afirmando ser Wagner o primeiro de foco propriamente oriental em suas Operas; Bryan Magee em “*The Tristan Chord: Wagner and Philosophy*” procura analisar as influências filosóficas, apontando e dando pistas sobre os enfoques pessimistas e orientais na obra de Wagner; Carl Suneson, em sua magistral “*Richard Wagner und die indische Geisteswelt*” desvenda as origens, buscando em meio a diários autobiográficos, do autor, o que envolvia a vida do autor e sua relação com o Budismo; Deryck Cooke desmembra os mitos nórdicos se deparando com vertentes bem típicas de religiões orientais. A comunicação se atém ao foco de estudo a um recorte temporal e espacial de tal universo, restrito, pois, a primeira parte de nome “O Ouro do Reno”, de 1848, e ainda de análise e investigação minuciosa apenas do prólogo, chave encadeadora das demais cenas, possuindo elementos budistas de relevância. A presente comunicação pretende abordar:

- Que características do budismo, ou ao menos a leitura que Richard Wagner fizera sobre este, aparecem ao longo do Prólogo do “Anel do Nibelungo”;
- Como essas características apareceriam em uma mídia de propagação mundial desde o século XIX e, na música, que influenciaria o mundo no Séc. XX, tanto em aspecto cênico-musical, quanto socialmente.

APRESENTAÇÃO

Com esta frase emblemática “tornei-me budista sem querer”⁴⁴⁹, um dos maiores compositores da música romântica do sec. XIX, Richard Wagner, deixa para a posterioridade traços e marcas de uma profunda influência para sua vida e também em suas obras. Este momento muito especial, meados de 1859, além de uma fase de crise financeira, o que mudaria ao menos os rumos de escrita de suas Operas e visão política, ainda daria gênese de uma de suas maiores obras – a Tetralogia de o “Anel dos Nibelungos”.

A partir daí, dessa fase conturbada da vida do compositor, várias foram às influências de escritos e pensamentos voltados a uma moral e credo religioso, em maior parte e concentração ainda ao orientalismo, com defesa de pontos de vista que o ligariam ao budismo. Autores como Nietzsche e Schopenhauer, além de manuscritos traduzidos fariam parte do cotidiano deste autor, o que daria uma “imersão” num universo totalmente novo, musicalmente falando.

Vários são os escritos sobre Richard Wagner, mas a maioria de dissertações e teses sobre ele e sua obra cercam o entorno musical, nuances particulares de uma construção mais métrica, comparações literárias, ou de que maneira o autor lidaria com os textos originais, as lendas e mitos nórdicos, alterando-os para a construção do “Anel”, sem se ater muito sobre o foco religioso.⁴⁵⁰

⁴⁴⁹ SUNESON, 1989, p. 36.

⁴⁵⁰ Nota do autor: em consulta do dia 4/3/2014, como palavra-chave “Richard Wagner”, são computadas apenas uma tese e três dissertações com temas correlatos no site <http://bancodeteses.capes.gov.br/>.

Como vimos nenhum deles dita ou menciona especificamente partes e características de quais maneiras o universo musical criado por Wagner no “Anel” se assemelha com o budismo, sendo a maioria da informação mais genérica, ou seja, quais escritos budistas e em quais épocas Wagner os lera ou mencionara o pessimismo filosófico do séc. XIX, que bebera em tal fonte.

Para a ciência da religião, que ao longo das últimas décadas vem se aproximando cada vez mais em tentar entender seus objetos além dos textos sagrados e noções experimentais sociais, busca incluir em sua pesquisa expressões humanas até então não consideradas relevantes, como a relação do binômio música/religião⁴⁵¹.

A estética e a sociologia da religião desta forma vêm tentando quebrar esses “tabus”, diz-se isso, pois, há pouco interesse em se demonstrar o quanto a música, e escritos operísticos são mais do que uma expressão artística, mas sim grande foco de intencionalidade religiosa. A busca por se entender símbolos, de composição social em torno da música vem crescendo constantemente como uma disciplina mais autônoma e interdependente, podendo assim entender este vasto caminho que a mídia vem tomando a cada dia.

Acredita-se que uma das primeiras formas de um indivíduo iniciar o processo de socialização, mesmo ainda em família seja por palavras arcaicas, sons que representam um estado de ser, de estar e de querer de cada um de nós. Esses sons mais lembram música e, acredita-se também que esta Arte seja uma das primeiras formas de aprender, de focar e se mirar em uma sociedade, proporcionando até uma boa construção em personalidade⁴⁵².

Nesse entendimento lógico, a música, o mito e a sociedade formariam uma tríade indissociável. Diria Lévi-Strauss, que com o passar do tempo mito transformaria-se em sinônimo de mentira, com a crescente de uma pensamento tipicamente e exclusivamente científico negatório, mas de que uma única vertente traria para si a responsabilidade de manter a gênese de nossas histórias: a Música⁴⁵³.

Por si só, a análise então de um texto narrativo como o prólogo do “Anel” e sua investigação mais apurada, de quais maneiras o budismo aparece neste, já seria uma boa garantia de estudo ao campo das Ciências da Religião.

Grande autor de temas míticos, Richard Wagner ainda é considerado parte desta “dinastia” de autores *non gratos*, quer seja por sua inconsistência musicalmente incompreendida no século XIX ou ainda pela ligação, *post mortem* do mesmo como um dos ícones da política nazista.

Sua música, independentemente das cismas da academia criaria um viés normativo explícito e intencional (para muitos a música de Wagner renderia a grupos uma linguagem de determinar ação e modos de agir), aos poucos se tornando uma realidade do fim do Século XIX, com maior margem ao início do XX, mais do que simplesmente um compositor erudito, um referencial em escrita musical e um visionário de uma nova forma de pensar esta arte.

Buscando em antigas lendas nórdicas, celtas, linguagem minuciosa de nuances oriental, como temas hindus e budistas, Wagner criaria uma bricolagem⁴⁵⁴ de temas, reflexo da sociedade europeia, como uma síntese de povos, para alinhar suas obras. A maior e mais titânica seria “O Anel dos Nibelungos”, Ópera dividida em quatro partes,

⁴⁵¹ HOCK, 2002, p. 191.

⁴⁵² BERNSTEIN, Leonard. 1976.

⁴⁵³ LEVI-STRAUSS, 2007, pp. 43-44.

⁴⁵⁴ Termo este utilizado como a vertente de Lévi-Strauss a define, como a composição de inúmeros elementos, de diversas culturas que acabam por criar um novo cenário cultural, produto da miscigenação de outras.

que evidencia esses temas e, que moldaria formas de pensar e agir em uma sociedade nascente do século XX.

A obra o “Anel dos Nibelungos”, principal e notória construtiva de Richard Wagner, desde seu libreto até a construção cênica primordial, fora um megaprojeto, iniciado em meados dos anos de 1848 e, encerrado em 1874, portanto 26 anos da vida dele foram ligados a esta obra.

A obra está inserida em um panorama social sem precedentes, em que o autor além de ter acesso a textos diversos vindos de todas as partes do mundo, graças a ascendente ideia de teóricos interessados na religião oriental, como Max Müller, de traduzir os originais. 1848 a 1874 marcariam profundas transformações na Europa e no mundo: a escrita de “Manifesto do Partido comunista”; processo de libertação de colônias nas Américas e a Primavera dos Povos.

É uma Gran-Ópera, isto é, Opera composta por quatro partes interligadas por uma mesma história, que é determinada com o prólogo e que se estende até os últimos acordes, com diversas nuances. Entretanto, ele não se dedicou exclusivamente a isso durante esse período. As óperas que compõem o ciclo do anel são em ordem cronológica do enredo: *Das Rheingold (O Ouro do Reno)*, *Die Walküre (A Valquíria)*, *Siegfried e Götterdämmerung (O Crepúsculo dos Deuses)*. Apesar de elas serem apresentadas como obras individuais, a intenção de Wagner era apresentá-las em série.

A primeira apresentação de todo o ciclo aconteceu em [Bayreuth, 13 de agosto de 1876](#). *Das Rheingold* já havia estreado em Munique em 1869, a contragosto do autor.⁴⁵⁵

O presente projeto se atém ao foco de estudo a um recorte temporal e espacial de tal universo, restrito, pois, a primeira parte de nome “O Ouro do Reno”, de 1848, e ainda de análise e investigação minuciosa apenas do prólogo, chave encadeadora das demais cenas.

O prólogo se comporta como chave para o entendimento central para a Tetralogia do “Anel” e, possui por si só diversos elementos de nuances budistas de relevância, para se poder comparar a obra a esta religião.

A grande Opera “Anel dos Nibelungos”, projeto este que levaria décadas a ser completado, seria um trabalho influenciado tanto pela visão pessoal do autor, quanto de um panorama mais complexo, de relação com contexto social da Europa do séc. XIX.

Para tal, analisar o conteúdo simbólico ou mesmo filosófico que cerca a obra, em busca das notações da religião oriental (o budismo) nos faz refletir um pouco a respeito de quais parâmetros contribuiriam para a escrita desta obra.

Como a música de Wagner e a linguagem religiosa oriental budista se relacionam? Que elementos desta religião seriam apropriados pelo autor para criar sua própria concepção sobre mito e linguagem religiosa em torno de “O Anel”?

Por fim, se a obra de Wagner foi um fenômeno social e, sabe-se que a intenção do autor era de propagar seus pensamentos para todo o mundo, quais desdobramentos históricos e culturais de relevância a obra tomaria principalmente no séc. XX?

⁴⁵⁵ GREGOR-DELLIN, 1980, p.55.

1. O Anel dos Nibelungos: Síntese Motivacional

Em 22 de Maio de 1813, nasce e é registrado pelo nome de Wilhelm Richard Wagner, batizado na igreja de São Tomé ao fim de Agosto. História, ficção de suas obras e sua vida mesclar-se-ão com o passar dos anos.

É visível o quanto, ao longo dos relatos de Wagner em sua biografia (em citações *My Life*), o amor e bagagem cultural que seu tio lhe daria em muito talvez utilizado fosse utilizado em meio à construção da grandiosa Tetralogia do “Anel”, foco maior deste estudo, em que construções míticas são justificadas por nuances musicais e até mesmo psicológicas, adiantadas pelo próprio Wagner.

Pelas próprias palavras do autor, a vida dele seria a intensa busca por uma manifestação da totalidade, isto é, sua arte é, ao mesmo tempo, a maneira que vê o mundo e como este pode ser apresentado por suas obras.⁴⁵⁶ A magia que o teatro exerceria sobre o autor, as fantasias, a montagem do cenário, e toda a família com certa formação musical e o fascínio dele pelos temas da mitologia⁴⁵⁷ fariam de sua vida uma busca pela chamada “Arte Total”.

Segundo a literatura mais cronológica sobre Wagner, há uma convenção prática de divisão das composições do autor por fases, estas de mais ou menos “amadurecimento”, isto é, de encontro a um “eu” mais presente, mais de “persona musical”, sendo, pois:⁴⁵⁸

- Uma fase de formação, indo de 1832 a 1840, em que suas primeiras obras ainda refletem muito as influências de outros autores, bem como do anseio de qualquer autor por vendê-las no mercador musical. Estas incluem ainda: “As fadas” (1834), “A Proibição de amar” (1836) e Rienzi (1840);⁴⁵⁹
- Uma fase mais de transição, muito ligada à época de crise financeira e político-religiosa do autor, entre os anos de 1839 a 1848, indo da Ópera “O Navio Fantasma” (1841), “Tannhäuser” e “Mestres Cantores de Nuremberg” (ambas em 1845) e Lohengrin (1848);
- E sua maturidade compositiva, indo da escrita de o “Anel” (em 1848) até Parsifal (1882), em que o autor sairia de um esboço de Arte Total, chegando ao que consideraria seu grande auge.
“O homem é o aperfeiçoamento de Deus; Os deuses eternos são os elementos que formam os homens”⁴⁶⁰.

“[...] não seria Deus produto dos homens, a imagem acabada de uma individualidade? E o “Amor de Deus” não seria no fundo somente o infinito amor humano, que se encontra na sua suprema confirmação no seu sofrimento?”⁴⁶¹

Para Wagner, sua grande religião seria a arte, ou como costumava se referir à própria arte. A cada passo para as novas produções ele se manteria mais próximo de

⁴⁵⁶ GREY, T S. *Wagner*. 2008, p. 5.

⁴⁵⁷ WAGNER, R. p. 10.

⁴⁵⁸ COELHO, Lauro M. 2000, p. 225

⁴⁵⁹ Nota do autor: esta fase de formação a única retirada com afirmativa ao pensamento de Lauro M. Coelho, pois, as demais fases há divergências de início e término das mesmas.

⁴⁶⁰ GREGOR-DELLIN, M. Cf. p. 19.

⁴⁶¹ *Ibidem*. p. 207.

uma linguagem determinista, crente de que o produto histórico de nossa atualidade seria a soma dos nossos desejos, somente sendo possível a Arte de outrora, a música a grande herdeira em um processo de libertação e de redenção. Seria esta, o veículo modificador da nova era de um ciclo já bem desgastado de guerras.

Já em meados do ano de 1848, ao longo da leitura de mitologia alemã e nórdica e, em 04 de Outubro, após ajuda de seu fiel escudeiro, o maestro Hans Guido Freiherr von Bülow (1830 – 1894), da leitura da “Canção dos Nibelungos” e, da releitura de o “Mito dos Nibelungos”, todos contos e lendas de autoria desconhecida, terminara seu esboço para o “Anel dos Nibelungos”, previamente chamado de “A Fábula do Anel”.

[...] o tom do ensaio sobre os Nibelungos soara como uma mescla de Fourier, Proudhon, C. G. Jung, Borges e Lernt-Holenia. Mas não era senão as raízes do que se tornaria “O Anel do Nibelungo” [...] ⁴⁶²

Sua grandiosa obra tem de ser atribuída a vários nomes, mesmo por Wagner, que a considerava uma mescla de várias leituras de mundo, desde os originais esboçados até a era revolucionária de Proudhon, Hegel entre outros. O espírito renovado de Wagner nesta nova fase, de mais maturidade, daria à síntese pessimista, contida ainda na influência de Arthur Schopenhauer (1788 - 1860), uma nova moldagem. Para o autor, a vida humana é, na realidade, a escala do sofrimento, descrita no decorrer do “Anel”, matéria esta trágica por excelência.

[...] a história universal é um processo que na verdade não chega a ser possível sem um sujeito ativo, socialmente identificado com uma causa, que poderia dominar e guiar este processo; mas para cada época e para cada povo tem-se suas próprias particularidades [...] ⁴⁶³

“Descobri uma semelhança com o objeto central nos mitos do Nibelungo e Siegfried, exercendo uma poderosa atração para mim [...]” ⁴⁶⁴

Nos estudos míticos, tanto do Anel tendo influência oriental, como base do sofrimento e desdobramentos, o ideal pela perfeição presente na mitologia grega é superado, uma vez que este conduziria a uma sociedade estratificada e destruída, como a capitalista, a de classes, segundo a visão wagneriana ⁴⁶⁵.

A história criada por Wagner em “O Anel do Nibelungo” é na realidade um desdobramento de seu Prólogo, isto é, todas as ações e fatos posteriores decorrentes da ação inicial, que em síntese contam a história do “Anel”, a saga de quem seria o detentor deste objeto mágico que daria ao seu dono poder sobre todas as coisas.

O foco principal é a questão do anel, feito por um anão de nome Alberich, o protagonista segundo o título, que roubaria este ouro nas proximidades do Reno, quando suas protetoras, as ninfas, estavam distraídas. Vários brigariam pela posse do anel, mesmo Wotan, o deus dos deuses.

2. O Prólogo Do Anel Dos Nibelungos

⁴⁶² GREGOR-DELLIN, M. Cf. p. 246.

⁴⁶³ HEGEL, F. In. GREGOR-DELLIN, M. Cf. p. 251.

⁴⁶⁴ WAGNER, R. Cf. p. 660.

⁴⁶⁵ GREGOR-DELLIN, M. Cf. p. 331.

O Prólogo, segundo o próprio autor, é o fio condutor de toda a obra e, por isso como o grande Leitmotiv e sentido total, o selecionado para posterior análise. Ele apresenta um único cenário com diversas interações, resumidamente descritas por Cooke, em oito elementos: o Reno; as damas do Reno; Alberich; o insucesso do anão em conquistar as Damas; o ouro do Reno; o segredo do poder em confeccionar um anel a partir deste, renunciando o amor; e o roubo do anel por Alberich.⁴⁶⁶

A cena do prólogo é descrita neste como as damas, ou filhas do Reno estão brincando, quando são surpreendidas por um anão, Alberich, da raça dos Nibelungos. Ele tenta a todo custo chegar até elas, mas não o consegue. Por fim, cansadas com esta perseguição, as ninfas revelam-no o segredo que guardam: do ouro do Reno, se fosse feito um anel, seu possuidor teria poderes ilimitados. Uma tranquiliza a outra, advertindo de que ninguém se atreveria e tampouco teria vontade de roubar o ouro. Alberich ouve tudo e escala uma pequena encosta, onde se vê o bloco do ouro, roubando-o e prometendo negar o amor em nome deste poder absoluto!

Por esta mesma época, muito influenciado por escritores do niilismo, da filosofia romântica do sec. XIX Wagner moldaria de certa forma os textos originais, de sua fundamentação, para tratar das problemáticas mais atuais da sociedade. O mundo como vontade e representação (1819), de [Schopenhauer](#), mexeria com o autor em suas entranhas filosóficas, diria até ser este um dos maiores autores, daqueles que conseguem tratar de temas fundamentais desde seu princípio e parecer solucioná-los⁴⁶⁷. Suas conclusões e sistemática, tão logo seriam defendidas por Wagner. A ideia de sofrimento e perda casaria com o Prólogo.⁴⁶⁸

Muito absorvidos pelos relatos e escritos provenientes das nações do extremo oriente, principalmente do domínio inglês, francês e alemão sobre estas no neocolonialismo⁴⁶⁹, certamente os autores teriam acesso. Escritos estes dos mais variados possíveis, como as primeiras vistas dos Vedas do hinduísmo, do pensamento Theravada, Mahayana e Hinayana budistas.⁴⁷⁰

Em meio a este caldeamento cultural e mais a base nos textos originais, de autoria indefinida, nos poemas medievais de “a canção do nibelungo”, de 1200, “a saga dos nibelungos” e os antigos “eddas”⁴⁷¹, Richard Wagner moldá-los-ia para a construção de uma nova mitologia, podendo ser elevado a um padrão mitológico para a humanidade da contemporaneidade, desde seu libreto, até o empreendedorismo de um teatro e vestimentas para essa peça. De certa maneira, “O Anel” é o espelho com o qual Wagner enxergaria a humanidade, ou ao menos tentaria propô-la uma alternativa positiva.⁴⁷²

Em 1855, em meio à escrita de três materiais distintos: “Os vencedores”, “Tristão e Isolda” e “O ouro do Reno”, Wagner se aproximaria em definitivo da linguagem budista e proferira: “...a vida de sofrimento de um herói ou de uma heroína no passado é ligada imediatamente ao presente. Vejo que esta reminescente existência na música pode ser descrita perfeitamente nas emoções, coisa esta que mantereí no

⁴⁶⁶ COOKE, Deryck. 2002, p. 134.

⁴⁶⁷ Ibidem, p. 875.

⁴⁶⁸ MILLINGTON, Barry In. GREY, Thomas (Org). 2008, p.80.

⁴⁶⁹ KINDERSLEY, Dorling. *History Atlas*. 2ª Edition. London: DK, 2005, p. 94-95.

⁴⁷⁰ DUMOULIN, Heinrich. Buddhism and Nineteenth-Century German Philosophy. University of Pennsylvania Press: *Journal of the History of Ideas*, Vol. 42, No. 3 (Jul. - Sep., 1981), pp. 457-470, Accessed: 25/02/2009 14:33, p. 458.

⁴⁷¹ COOKE, Deryck. 2002, p. 85-90.

⁴⁷² MILLINGTON, Barry In. GREY, Thomas (Org). *Wagner*. 2008, p.82.

texto, como uma missão bem agradável. Mantereí essas sugestões nos meus dois projetos atuais, além do gigantesco projeto dos “nibelungos”⁴⁷³

CONCLUSÃO

“E ali onde pensávamos encontrar uma abominação, encontraremos uma divindade; onde pensávamos matar alguém, mataremos a nós mesmos; onde pensávamos viajar para o exterior, atingiremos o centro de nossa própria existência; e onde pensávamos estar sozinhos, estaremos com o mundo inteiro.”⁴⁷⁴ – Joseph Campbell

E assim um bravo maestro conduziria a sua jornada, como realmente a de um herói, vilão até mesmo para outros. Wagner nunca fora uma unanimidade: desde suas primeiras composições, criticado de início por ser um plagiador de estilos; quando de seu primeiro alçar voo de uma nova estética musical foi considerado um megalomaníaco e autor de uma super-arte para poucos; ao fim de sua vida, por muitos um mito do luxo e da ostentação, bem como de ser um traidor de seus próprios ideais revolucionários, como afirmaria Nietzsche, ao ver Bayreuth como um antro de burgueses mesquinhos e sem essência, e ao resgatar os mitos cristãos em Parsifal.

Uma verdade deve ser dita, Richard Wagner revolucionou o mundo musical e até mesmo literário com sua nova visão por composição. Por meio de sua “arte total” e de seus “temas” musicais, parte integrante e indissociável das próximas composições aos séculos XIX e XX, o romantismo teria seu grande expoente na Alemanha.

Além, da questão do sofrimento, implícita e estruturante ao budismo, outros conceitos se veem presentes do prólogo e seguintes ao “Anel”: as quatro nobres verdades são listadas no terceiro capítulo visivelmente implicitamente; a ideia de karma, reproduzida como decorrente da ação do personagem Alberich, para toda a condução, como fio temático no decorrer da Tetralogia; a linguagem musical wagneriana e a mitosfera criada é por excelência normativa e ética e, se assemelhando a proposta religiosa do budismo, para muitos até não vista como uma religião, mas uma filosofia ética religiosa; e, a futura apresentação de um constructo na jornada do herói, para Wagner em Brünnhilde, que se comportaria como um *Boddhisatwa*, aspirante à iluminação.

Sua influencia, sua semente essencial se veria frente aos trabalhos posteriores de Anton Bruckner (1824-1896), César Franck (1822-1890), Jules Massenet (1842-1912), Gustav Mahler (1860-1911) e Arnold Schoenberg, (1874-1951) em se tratando de música; criaria e moldaria os estilos de regência e estilização orquestral com Hans von Bülow (1830-1894), Arthur Nikisch (1855-1922), Wilhelm Furtwängler (1886-1954) e Herbert von Karajan (1908-1989); e moldaria por fim a estética cinematográfica e de composição na atualidade.

É também certo que sua música e suas obras não possuiriam totalmente os dogmas das religiões orientais, mas, pelo levantamento feito neste trabalho, vimos que, ao menos superficialmente, o autor “beberia” desta fonte, como base estrutural, por certo em “O Anel dos Nibelungos”, tendo em vista a vida como sofrimento, a questão do uso de Leitmotiv como nuances, que nos lembram do fio kármico acionário dos seres e a busca por uma extinção, uma libertação deste estado de espírito, desta condição.

O trabalho também mostrou uma significância notação, além de atributos simbólicos dos mais variados e possíveis de se extrair dos elementos centrais em meio

⁴⁷³ WAGNER, Richard. *My Life*. Volume 1, p. 908.

⁴⁷⁴ CAMPBELL, Joseph. 1992, p. 31-32.

ao prólogo: características essas que nos lembram de que a obra poderia ser vista como um metabolismo humano, e que cada constituinte da Ópera é um arquétipo em potencial, como sugerem alguns autores levantados. Cada um ao assistir este ciclo, presente na vontade do autor no teatro, no santuário por ele vislumbrado e construído, teria poderes suficientes para renovar o mundo e transmitir esta mensagem ao mundo, sendo assim um catalisador vivo da revolução.

BIBLIOGRAFIA

App, Urs. *Richard Wagner and Buddhism*. Kyoto: UniversityMedia, 2011.

BERNSTEIN, Leonard. *The Unanswered Question - Six Talks at Harvard by Leonard Bernstein*. Kultur Video: US, 1976.

CAMPBELL, Joseph. *O Herói de Mil Faces*. São Paulo: Cultrix, 1992.

COELHO, Lauro Machado. *A Ópera Alemã*. São Paulo: Perspectiva, 2000.

COOKE, Deryck. *I Saw the World End*. 1ª Reimpressão. Londres: Oxford, 2000.

DUMOULIN, Heinrich. Buddhism and Nineteenth-Century German Philosophy. University of Pennsylvania Press: *Journal of the History of Ideas*, Vol. 42, No. 3 (Jul. - Sep).

GREGOR-DELLIN, Martins. *Richard Wagner*. Madri: Allianza, 1980.

GREY, Thomas (Org). *Wagner*. 1ª Edição. Londres: Cambridge, 2008.

HOCK, Klaus. *Introdução à ciência da religião*. São Paulo: Loyola, 2010.

KINDERSLEY, Dorling. *History Atlas*. 2ª Edition. London: DK, 2005.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Mito e significado*. São Paulo: Record, 2007.

MAGEE, Bryan. *The Tristan chord: Wagner na philosophy*. New York: Metropolitan Books, 2002.

SUNESON, Carl. *Richard Wagner und die indische Geisteswelt*. Leiden: E.J. Brill, 1986.

WAGNER, Richard. *My Life* — Volume 1 Projeto Gutenberg. Página visitada em Dezembro de 2013

UMA JANELA PARA O ORIENTE: INCIDÊNCIAS DO ZEN-BUDISMO NO CATOLICISMO BRASILEIRO

Elenilson Delmiro dos Santos – UFPB (elenilsondelmiro@gmail.com)

Resumo

Atualmente, temos assistido o despertar de um Budismo que se faz cada vez mais presente no universo religioso ocidental. Inserido, pois, em um campo religioso, até então predominantemente católico, no entanto, profundamente transformado, onde se percebe que as diferentes formas de expressão religiosa que tem se instaurado em seu próprio seio tem feito com que esta, numa tentativa de se manter em sua condição hegemônica no mundo religioso ocidental, se veja obrigada a lidar com questões que até então fugiam da sua aceitabilidade institucional e teológica. Neste caso, a busca por Deus e pela própria libertação, seja individual ou coletiva, tem passado por experiências místicas que geralmente incorpora valores de outras tradições espirituais, de modo particular o Zen-Budismo. Ou seja, abri-se dentro do catolicismo uma janela para o Oriente. Deste modo, o pretense artigo tem por premissa problematizar esta dinâmica religiosa na qual a Mística Zen, mesmo que de uma forma às vezes subliminar, tem se encontrado cada vez mais presente na cultura e nas práticas religiosas dos fiéis católicos. Por se tratar de uma breve análise do diálogo existente entre duas religiões milenares detentoras de textos sagrados, bem como de uma ampla literatura contemporânea permeada por construções filosóficas, o método hermenêutico se fará essencial para esta pesquisa.

1. Introdução

A literatura acadêmica especializada no trato das religiões tem privilegiado, nos últimos anos, os conflitos e os diálogos existentes entre as tradições religiosas e porque não dizer, hoje, os conflitos e os diálogos existentes dentro da própria Religião. Nesse sentido, Catolicismo e protestantismo têm se mostrado um campo fértil. Porém, nessa perspectiva o Budismo tem ganhado força, e se tornado, mesmo que de uma forma ainda modesta, cada vez mais comum a presença de pesquisas que apontem para a existência de budismos fora de seu campo cultural Oriental.

No Ocidente, Albuquerque vai dizer que existem duas linhas mestras que organizam a compreensão histórica do budismo no Brasil. “Numa, estão os Budismos dos imigrantes japoneses e na outra, a descoberta dos intelectuais do Budismo genérico e, também, os encontros de muitos desses intelectuais com os imigrantes e seus ensinamentos” (ALBUQUERQUE, 2011, p.05). A influência cultural e intelectual se tornou inevitável.

No quesito religiosidade, os imigrantes japoneses sofreram uma forte influência da tradição cristã. Entretanto, com o passar dos anos a ruptura com o monopólio religioso católico fez surgir um fenômeno conhecido como pluralismo religioso, permitindo, que a partir de então houvesse uma redefinição de papéis entre quem influencia e quem é influenciado.

De modo gradativo, seja pela via do processo migratório, seja pelo campo intelectual, destaca-se o Zen-Budismo. Por ser esta uma “religião” que valoriza a paz, o respeito e principalmente o diálogo não será difícil para a mesma uma aproximação com a nossa sociedade. Sem querer reduzir o Zen a simples preceitos morais, é fato que este

tem conseguido estabelecer uma forte conexão com as fontes culturais do nosso país, em especial, no que diz respeito ao campo religioso, e particularmente, com o campo católico.

Sendo assim, este breve texto não pretende discutir amplamente o Zen-Budismo e sua inserção no universo Católico, pelo contrário, o mesmo se apresenta como um convite para iniciarmos um diálogo a respeito dessa questão.

2. Uma Religião que não estar nas palavras

“Entrar no mundo do Zen-budismo é como atravessar o espelho de Alice. A pessoa se encontra num país das maravilhas de pernas para o ar, onde tudo parece louco – encantadoramente louco na maior parte, mas de todo mundo louco” (SMITH, 2002, p.132). Talvez seja esta a sensação de quem se aventura pela primeira vez no mundo Zen. É um mundo de Diálogos desconcertantes, paradoxos, conclusões irracionais, porém daí provém o mais importante, tudo isso conduzido da forma mais alegre possível e revestida de grande sabedoria.

Embora não seja nossa pretensão criar qualquer perspectiva, podemos dizer que “O Zen não tem nada a ver com letras, palavras, ou sutras” (SUZUKI, 1988, p.67). As palavras, quando mal utilizadas, podem, no pior dos casos, construir um mundo no qual os verdadeiros valores podem ser camuflados, reduzindo assim as pessoas a meros estereótipos. É exatamente nesse ponto que o Zen se coloca, com a preocupação central de quebrar as ambiguidades que podem estar nas palavras. Segundo o Zen, tal premissa provém do próprio Buda, que de acordo com a tradição, foi quem primeiro enfatizou este preceito por meio do Sermão da Flor⁴⁷⁵, no qual não se utilizou de qualquer expressão verbal para transmitir seus ensinamentos.

Desse modo, podemos dizer que “o Zen se afasta muito mais de nós quando tentamos explicá-lo com papel e tinta, prendendo-o numa armadilha verbal e lógica” (SUZUKI, 1988, p.67). Na verdade, para o Zen, a riqueza da vida não pode se limitar a formas escritas como livros ou teorias, existem exemplos até de mestres que mandam rasgar suas próprias escrituras em milhares de pedaços numa tentativa de evitar palavras como Buda ou nirvana como se elas fossem indecorosas.

“O Zen-budismo não está interessado em teorias sobre a iluminação; ele quer a própria iluminação. Por isso grita, esbofeteia e repreende, sem o menor vestígio de má vontade. Tudo o que ele quer fazer é forçar o estudante a romper a barreira das palavras” (SMITH, 2002, p.134). Pode parecer uma percepção exagerada, mas o Zen encontra sua verdade no lado prático da vida. Sua lógica e sua descrição só fazem sentido a partir de uma experiência que se torne perceptível nos caminhos que percorremos no dia a dia.

3. Um encontro entre culturas, e também entre Religiões

⁴⁷⁵Sentado no alto de uma montanha com os discípulos a sua volta, Buda não recorreu às palavras. Simplesmente levantou nas mãos um lótus dourado. Ninguém compreendeu o significado desse gesto eloquente, exceto Mahakasyapa, cujo leve sorriso, indicando compreensão fez Buda designá-lo seu sucessor.

Ao prefaciocar o livro introdução ao Zen-budismo de D. T. Suzuki, Jung vai dizer que “O Zen e sua técnica podem somente surgir com base na cultura budista que ele pressupõe a todo instante” (SUZUKI, 1988 p.28). Nesse caso, considerando que no Ocidente, conforme lembra Usarski já é possível falarmos, por via de três classes de fenômenos⁴⁷⁶, de um “Budismo Ocidental” (USARSKI, 2009, p.55). Isso demonstra que o Budismo no Ocidente já se mostra como uma experiência religiosa consolidada. Não restam dúvidas de que a atmosfera espiritual Zen tem encontrado um campo fértil no Ocidente, em especial no Brasil.

No campo da literatura, as descobertas iniciais do Budismo assinalam um momento que alguns pesquisadores descrevem como sendo o de um Proto-Budismo. Assim como na Alemanha, Schopenhauer foi quem primeiro começou a difundir os primeiros sinais do Budismo naquele país, no Brasil Machado de Assis (1839-1908); Augusto dos Anjos (1884-1914); Olavo Bilac (1865-1918) fizeram em suas obras literárias referências a termos do Budismo. Nenhum deles foi praticante do Budismo, porém, foram responsáveis, mesmo que de uma forma marginal, pelos primeiros sinais do Budismo no Brasil e não os filósofos ou os acadêmicos.

Assim, por distintas vias de acesso, o Zen-Budismo adentrou na cultura brasileira. Entre estas, podemos citar o *Haikai*, como exemplo. Trata-se de um pequeno trecho poético cuja origem remonta ao Japão, geralmente formado por um paralelo de três linhas e poucos caracteres. Pode ser considerado como uma rota de encontro entre a poesia japonesa e a cultura brasileira. É forte a influência que esta forma de expressão poética, geralmente associada ao Zen, provocou nos literatos brasileiros. “A dimensão e o gosto pelo *haikai* pode ser vista numa antologia reunindo um elenco de 100 autores, na maioria brasileira natos, de idades, formações e gostos variados” (ALBUQUERQUE, 2011, P.08). A associação entre o *haikai* e o Zen-Budismo passa a ser uma ideia amplamente difundida.

Ainda em termos de difusão, a década de 60 corresponde a um período chave para a implementação do Zen-Budismo no Brasil. É neste período que se deram as primeiras traduções de textos e livros referentes ao Zen-Budismo para o nosso idioma. Da mesma forma, temos registros das primeiras construções de templos budistas, especialmente em São Paulo, e são estes que vão promover em definitivo a vinda, não de imigrantes, como aconteceu anteriormente no pós-guerra, mas de monges budistas.

Considerando, pois, que o contexto cultural no Brasil, neste referido período, passava por um momento de impacto e transformações tanto no âmbito político como no religioso, a abertura para novas reordenações, sejam elas institucionais ou não, parece ter sido uma constante. No campo da Religião, a busca por novas experiências religiosas, fora do catolicismo predominante, vai ser reforçada pelo próprio Concílio Vaticano II (1962 – 1965) que tornou público e oficial que a Igreja católica estava aberta ao diálogo para com o mundo moderno, assim como, igualmente aberta ao próprio diálogo inter-religioso.

⁴⁷⁶ Primeiro, o Budismo Ocidental existe em complementação ao Budismo asiático; Segundo, o Budismo Ocidental é predominantemente representado por conversos, isto é, pessoas que não nasceram budistas, mas seguem o Budismo devido a uma opção deliberada a favor de uma religião não prevista pela tradição familiar; Terceiro, o Budismo Ocidental não é idêntico a movimentos que surgiram em diversos países asiáticos como alternativas a interpretação convencional dos veículos clássicos do Budismo sob rótulos como modernismo budista ou Budismo protestante.

Nesse horizonte, encontram-se os pressupostos para o diálogo inter-religioso. E no quesito Diálogo poucas Religiões desfrutaram de uma imagem e de uma capacidade tão natural para o Diálogo quanto o Budismo, “e assim se iniciou o intercâmbio espiritual entre o Cristianismo e o Zen-Budismo” (TOKUDA, 1985, p.01). No entanto, antes mesmo de qualquer ato institucional, podemos perceber a partir de leituras como as de São João da Cruz, Meister Eckhart e Thomas Merton uma aproximação com a experiência mística Zen. Não é por menos que os dois primeiros foram condenados pela Igreja, afinal como diz Boff “a instituição não gosta de místicos. Ela gosta das pessoas que falam em nome do papa, do bispo, da doutrina...” (BOFF, 2010, p.85).

Da mesma forma, Padres e teólogos contemporâneos, como é o caso de Leonardo Boff e Frei Betto, tem demonstrado em algumas de suas publicações, como faz sugerir o livro *Mística e Espiritualidade*, escrito por ambos, uma teologia cheia de inspirações holísticas, uma visível expressão desse Diálogo. Em face deste indicador, “o livro escrito é avaliado pelos ‘conservadores’ da Igreja como tendo ‘um pé no sincretismo e relativismo religioso’” (CAMURÇA, 1998, p.95).

Portanto, talvez as propostas dos “Zen-Católicos”, seja tão somente, vislumbrar por outras experiências religiosas ou até mesmo filosóficas, novos horizontes para a vida, para o amor de si mesmo, e não abdicar de suas concepções prontamente estabelecidas, mas ampliar seu campo de visão para novos caminhos.

4. A mística Zen-Budista na obra Cristã de Mestre Eckhart e Thomas Merton

Quase seis séculos separam Meister Eckhart (1260–1328) de Thomas Merton (1915-1968) No entanto, a mística Zen os torna bem próximos. A experiência espiritual refletida na obra desses dois baluartes da mística cristã os torna mais do que próximos do Zen. Na verdade, a leitura de ambos nos leva a incursões que nos aproxima com uma das ideias básicas do Zen que é “entrar em contato com os trabalhos íntimos do nosso ser da maneira mais direta possível, sem necessitar de alguma coisa externa superimposta” (SUZUKI, 1988, p.65).

Eckhart nos faz pensar que o tema central da vida do homem estar no “desprendimento ou na liberdade que o homem pode ter de si mesmo e de todas as coisas” (SOUZA, 2012, p.114). Tomemos esta expressão não em seu sentido existencial. O referido místico propõe uma verdadeira ascese até Deus, e no final mais do que chegar a Deus é descobrir ele dentro de si mesmo.

Este tipo de intimidade com Deus exige passar por certas purificações, trata-se de um caminho que como diz Tokuda, “tem que ter aquela experiência mística do Zen ou do Cristianismo, ou seja, tem que passar por aquela união com Deus” (TOKUDA, 1985, p.02). Encontra-se, nesse ponto, o verdadeiro significado do desprendimento em Eckhart. No caso, uma participação em Deus.

O que define o sentido do desprendimento eckhartiano é, numa última instância, o fato de que ela não qualifica somente uma negação pura e simples da realidade exterior, porque o que ela visa é negar a oposição entre Deus e criatura, entre unidade e multiplicidade – o que pode ser caracterizado como uma

abertura para além do próprio Deus, conquanto este é ainda determinado pela criatura. (SOUZA, 2012, p.115).

Com sua vivência mística, Eckhart vai se aproximar e muito do que é proposto pelo Zen chegando, inclusive, ao ponto de criar um paralelo entre a mística cristã e a mística Zen. Suzuki certa vez afirmou “A experiência de Meister Eckhart está bem próxima do Zen, ele teve a experiência Zen” (SUZUKI apud TOKUDA, 1985, p.01).

Em tempos mais recentes, a sintonia Zen-Budista com o Catolicismo vai ocorrer por intermédio da mística de Thomas Merton. O prosseguir deste Diálogo acontece em um período em que a sociedade é assolada por transformações e transgressões de ordens políticas e civis. Naquele contexto, o Zen-Budismo pregava o desapego à compaixão e à iluminação, em outros termos, pregava a libertação do homem.

Embora seja pouco comentado, existiram casos de católicos, além de Thomas Merton, que se deixaram vislumbrar pelo Zen, a exemplo de Enomiya-Lassale (1898-1990), jesuíta alemão que chegou ao Japão em 1929 para se tornar vigário numa Igreja em Hiroshima. Outro jesuíta que enveredou pelos caminhos do Oriente foi Heinrich Dumoulin (1905-1995).

Voltando a Merton, o que o torna interessante é que, enquanto monge católico, em nenhum momento ele se viu preocupado com os avanços do Zen Budismo. Ao contrário, ele viu no Zen a possibilidade que lhe fazia bastante sugestiva em prol do Cristianismo, ou seja, fazer com que o catolicismo voltasse a reencontrar aquilo que ele perdeu ao longo da sua história. No caso, a capacidade de contemplar e compreender as coisas mais simples e interiores do ser humano, de acordo com sua própria natureza.

Merton se fez aberto ao Diálogo na medida em que conseguiu perceber os elementos que tornam estas religiões semelhantes, não que isso agrade ao conservadorismo católico, mais ainda assim, procurou expor que estas doutrinas transmitem a mesma mensagem, só que por meios e linguagens diferentes.

Veremos como o Kerigma sobrenatural e a intuição metafísica dos fundamentos do ser estão longe de ser incompatíveis. Pode-se dizer que um prepara o terreno para o outro. Bem podem completar-se mutuamente e, por essa razão, o Zen é perfeitamente compatível com a fé cristã e, mesmo com o misticismo cristão (MERTON, 1993, p.71).

O Zen, portanto, encontrou os ambientes favoráveis para sua aceitação. Assim, a natureza, a técnica e a prática Zen conseguiram se firmar em um ambiente que até então lhe parecia completamente contrário, não se tornando submissa ao catolicismo, mas, se impondo sem causar danos e ocupando seu espaço sem tirar o espaço de outras.

4. Considerações Finais

Para o Zen Budismo, a iluminação ocorre no agora, no instante, e se dá de forma simples, muitas vezes através de ações. Talvez seja esse ideal, livre da ideologia do

controle e das determinações reguladoras de uma instituição religiosa como o catolicismo que tem feito com que muitos de seus adeptos comecem a vislumbrar no Zen-Budismo algo que almejam, porém, se tornam incapazes ou impedidos de conseguir no ambiente institucional católico.

Em função disso, o caminho Oriental, o caminho do Zen tem se apresentado como uma opção complementar, não oposta. “Eles nos ajudam a descobrir a riqueza da nossa dimensão espiritual” (BETTO, 2010, p.242). Com isso não queremos virar orientais no mundo Ocidental, complicando assim nossas próprias tradições. Mas, assim como Meister Eckhart e Thomas Merton conseguiram criar uma sintonia com o caminho do Zen, da mesma forma, muitos católicos tem enxergado o Zen por uma nova janela.

Referências

- ALBUQUERQUE, Eduardo Basto de. Os intelectuais e o budismo japonês no Brasil. Disponível em: www.abhr.org.br/plura/ojs/index.php/plura/article/view/336/pdf_14 Acesso em: 28 fev 2014.
- BETTO, Frei; BOFF, Leonardo. *Mística e Espiritualidade*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.
- CAMURÇA, Marcelo Ayres. Sombras na Catedral: A influência New Age na Igreja Católica e o Holismo da Teologia de Leonardo Boff e Frei Betto. In: *Numen: revista de estudos e pesquisa da religião*. Juiz de Fora, MG: UFJF, 1998. v. 1, n.1 p. 85-125.
- MERTON, Thomas. *Zen e as aves de rapina*. São Paulo: Cultrix, 1993.
- SMITH, Huston. *As religiões do mundo: Nossas Grandes Tradições de Sabedoria*. São Paulo: Cultrix, 2002.
- SOUZA, Adriana Andrade de. O exterior mais interior que o mais íntimo: Eckhart e a excelência de Marta. In: TEIXEIRA, Faustino. (Org.). *Caminhos da mística*. São Paulo: Paulinas, 2012.
- SUZUKI, D. T. *Introdução ao Zen-Budismo*. São Paulo: Pensamento, 1988.
- TOKUDA, Ryotan. *Mística Cristã e Zen: Porque Deus se fez homem? A Rosa!* Disponível em: http://www.sotozencuritiba.org/deus_e_a_rosa.php Acesso em: 4 fev 2014.
- USARSKI, Frank. *O budismo e as outras: encontros e desencontros entre as grandes religiões mundiais*. Aparecida, SP: Ideias e letras, 2009.

A PEDAGOGIA DO OLHAR NA TRADIÇÃO THERAVADIN

Dr. Clodomir B. de Andrade - DECRE/PPCIR//UFJF (clodomirandrade@yahoo.com)

Resumo

Dada a centralidade da dimensão visual na cultura do espetáculo da sociedade global contemporânea e a intimidade da experiência espiritual, o presente texto pretende explorar um dos pólos fundamentais desta tensão: o olhar, a mirada humana, tanto em seu aspecto individual (o modo como cada qual enxerga a realidade), como em seu contexto budista (i.e., como a tradição compreende e idealiza aquele olhar individual otimizado para a práxis do despertar). Ora, tradicionalmente, ao se abordar o fenômeno do olhar nas diversas tradições budistas, somos imediatamente referidos ao primeiro e, supostamente, um dos mais importantes membros do nobre óctuplo caminho: a visão correta (*samma ditti/samyak drsti*). Tal referência se consubstancia na compreensão de que a visão correta seria uma modalização fundamental e incontornável da práxis soteriológica budista, sendo aquela visão correta recorrentemente explicitada através das três características (*tilakkhana/trayalaksana*) de todos os seres condicionados: *anitya* (impermanência), *anatman* (insubstancialidade) e *dukhka* (sofrimento); vale dizer, toda e qualquer explicação acerca da visão correta deve necessariamente contemplar aquelas “verdades” budistas acerca da natureza dos seres. Ora, sem divergir da importância do balizamento conceitual tradicional, objetivamos aqui, nesta proposta de apresentação, valorizar a referida “visão correta” a partir de uma abordagem mais prática do que conceitual. Para tanto, pretendemos responder à seguinte questão: “o que representa, em termos práticos, aquela visão correta?”, utilizando dois textos da tradição Theravadin: *Udana I, 10* e *Visuddhimaggo I, 52-8; 100*. Nestes textos, o tratamento dado à questão do olhar se diferencia, e muito, da abordagem conceitual tradicional que contempla as referidas três características. Ora, sabemos da enorme importância dada pela tradição às estratégias meditativas que objetivem a superação da dor oriunda de uma má condução de nossa sensibilidade. Neste sentido, nossa proposta busca ampliar a discussão da moderação da sensibilidade no ambiente budista com a importância de uma pedagogia do olhar. Portanto, para desarmar o potencial de sofrimento implícito em cada experiência humana (*Samyukta Nikaya XXXVI.11/iv, 213*: “*yani kiñci vedayitam tam dukkhasmin*”), se faz necessária uma práxis meditativa que des-substancialize o *namarupa* fenomênico não só à partir da constante reflexão acerca daquelas três características de todos os seres condicionados, como também, e principalmente, orientações para uma técnica prática de como se deve, de fato, abordar sensivelmente – neste caso, literalmente - “enxergar” os fenômenos e a própria realidade.

Introdução

Dada a inegável centralidade da dimensão visual na cultura contemporânea globalizada, por vezes até mesmo caracterizada como sendo uma “cultura do espetáculo” e a sua tensão inerente em relação à intimidade da práxis e da experiência espiritual, o presente texto pretende explorar um dos pólos fundamentais desta tensão: o olhar, a mirada humana em seu contexto budista theravadin – isto significa que este texto pretende problematizar como a tradição budista theravadin compreende e idealiza aquele olhar otimizado para a práxis do despertar; em outras palavras, este texto objetiva responder a seguinte questão: como se pode compreender o sentido ou os sentidos nos quais a tradição theravadin compreender este “olhar correto”? Ora, tradicionalmente, ao se abordar o fenômeno do olhar nas diversas tradições budistas, somos imediatamente remetidos ao primeiro e, supostamente, um dos mais importantes

membros do nobre óctuplo caminho: a “visão correta, o olhar correto” (*sammādiṭṭhi*). Contudo, sem divergir da importância do balizamento conceitual tradicional, objetivamos, aqui, valorizar a referida “visão correta” a partir de uma abordagem mais instrumental. O que significa, na prática, este “olhar correto”, como aplicar esta “visão correta”? De que maneira a tradição theravadin idealiza essa abordagem sensorial da realidade? Para tanto, como um encaminhamento para tal exploração, faz-se necessária uma pequena apresentação dos problemas envolvidos, destacando, brevemente, a abordagem tradicional da questão.

Um dos pilares sobre o qual o budismo se assenta é o conjunto de princípios conhecidos como *ariyasaccāni*, “as quatro nobres verdades”: (i) a onipresença do sofrimento (*dukkha*): nascimento, velhice, doença e morte; os desejos e apegos são sofrimento; estar longe do que se deseja e perto do que não se deseja, enfim, sobre absolutamente toda e qualquer situação existencial estende-se a potencialidade da sombra funesta do sofrimento; porém, é possível detectar (ii) a origem do sofrimento (*dukkhasamudaya*), cujo epicentro gravita ao redor da ampla palheta do desejo: desejo de vida, de prazer, o apego aos seres e às situações; essas duas primeiras características renderam ao budismo a pecha de “pessimista”, todavia, tal acusação parece um tanto quanto despropositada se considerarmos as “verdades” seguintes: (iii) a possibilidade de se escapar deste ciclo recorrente de dor (*dukkhanirodha*): seria a possibilidade de pacificação, de neutralização da dor, o que implicaria necessariamente no renunciar ao prazer; e, finalmente, (iv) abraçar um modo de vida que permita escapar da onipresença da dor (*dukkhanirodhagāminīpaṭipada*), que se consubstancia no nobre óctuplo caminho (*ariya aṭṭhangika magga*) e cujo percorrer integral removeria, supostamente, a dor. Estes quatro postulados, essas “quatro nobres verdades” (*ariyasaccāni*) representam intuições vitais, incontornáveis e estruturais do budismo: (i) a de que de fato a dor existe e é onipresente em todas as criaturas conscientes; (ii) a verdade de que a origem desse sofrimento é o desejo; finalmente a boa notícia, (iii) a verdade de que é possível a libertação deste estado, (iv) através do trilhar de uma senda que nos conduziria a um porto seguro contra a dor e o desejo, e que se subdivide em oito práticas (*ariya aṭṭhangika magga*); ora, ocorre que a primeira dessas oito práticas é intitulada, justamente, *visão correta (samma diṭṭhi)*. Segundo o Buda: “*e o quê, monges, significa esta visão correta? é o conhecimento do sofrimento, é o conhecimento da origem do sofrimento, é o conhecimento da cessação do sofrimento e o conhecimento do caminho da prática que leva à cessação do sofrimento*”.⁴⁷⁷

Ou seja, o círculo se fecha e se funde: a visão correta implica no vislumbrar, no ver as quatro nobres verdades; ora, a última daquelas quatro nobres verdades é o trilhar do óctuplo caminho, lembrando que o primeiro passo do óctuplo caminho é a *prática* da visão correta. Como vemos, o próprio Buda relaciona visão correta e as quatro nobres verdades. Salta aos olhos – sem intenção de trocadilho – a importância de uma educação do olhar, e aqui poder-se-ia entender essa “visão” como sendo simbólica e estender de forma lata essa compreensão como sendo uma pedagogia para todo o campo da sensibilidade humana. Visão correta implica, portanto, em educar o olhar – a sensibilidade – e, num certo sentido, o budismo pode ser compreendido exatamente como isso, como uma paidéia da sensibilidade, ou seja, na capacidade individual de desenvolver a possibilidade de modalizar propedeuticamente os nossos canais de comunicação sensíveis com a realidade. Explicitar esta visão, esta condução correta da sensibilidade em termos de uma práxis espiritual será, como dito anteriormente, o cerne deste trabalho. Todavia, como também anunciamos anteriormente, pretendemos aqui

⁴⁷⁷ *Satipaṭṭhānasutta*, ii 312. in *Majjhima Nikāya*, 10.

seguir outra trilha possível na literatura theravadin, utilizando dois textos da tradição que também se debruçam com vagar sobre a visão correta: *Udana* I, 10 e *Visuddhimaggo* I, 52-8; 100. Nestes textos, o tratamento dado à questão do olhar se diferencia, e muito, da abordagem conceitual tradicional que relaciona a visão correta com as referidas nobres verdades. Ora, sabemos da enorme importância dada pela tradição às estratégias meditativas que objetivem a superação da dor oriunda de uma má condução de nossa sensibilidade. Começamos pelo primeiro texto, que conta as aventuras e desventuras do impaciente – com razão, como veremos – Bāhiya.

Desenvolvimento

“Me ensine o *dhamma*, Sugata: é difícil compreender as coisas, me ensine o *dhamma*, para o meu bem e minha felicidade permanente.” Bāhiya estava sendo inconveniente. Era a terceira vez que ele importunava o Buda, o Sugata, com insistentes pedidos de esclarecimento. Era a hora do almoço e o Buda estava em plena ronda de mendicância. Como se já não fosse difícil o suficiente mendigar o alimento e agradecer a dádiva com um pequeno discurso ao benfeitor ou à benfeitora, Bāhiya estava azucrinando o Tathagata justamente na hora de sua única refeição diária. Compreende-se, porém, a sofreguidão de Bāhiya. Ele estava viajando há meses em busca do Buda, desde que ele havia tido uma revelação de que a sua realização espiritual era medíocre e que os estados meditativos que ele alcançara, ao contrário do que ele mesmo acreditava, eram absolutamente comuns. O porta-voz da revelação havia sido uma generosa deidade que, ao ler a mente do soberbo Bāhiya, lhe instruíra a procurar o Buda, naquela época vivendo em Savatthi. Ora, Bāhiya se encontrava à beira-mar, muito, muito longe do Buda. Contudo, imbuído da mais alta determinação e animado com a possibilidade de ouvir da própria boca do Buda um ensinamento específico para as suas mazelas, ele resolve cruzar metade da Índia para encontrar o Buda. Depois de uma enorme e cansativa viagem, finalmente ao encontrar o Tathagata, Bāhiya imediatamente lhe implorou por ensinamentos. O momento, contudo, como vimos, não era o melhor, - bem na hora da refeição do Buda. Porém, provavelmente devido à insistência daquele e à capacidade clarividente do Sugata em ver o destino de Bāhiya, depois de admoestá-lo gentilmente dizendo que o momento e a situação não eram propícios nem adequados, o Buda, finalmente, capitulou; ele interrompe o seu almoço e dirige a Bāhiya um ensinamento, como sempre, bem específico e especialmente voltado para aquele seu interlocutor. *Evam mayā śrutam*. Assim eu ouvi. “Bāhiya, você deve praticar o seguinte: naquilo que é visto, você deverá ficar somente naquilo que é visto...pois se você permanecer somente naquilo que é visto, você não ficará “com aquilo”, nem “naquilo”...você não ficará nem aqui nem lá nem entre os dois...este é, de forma simples [o caminho d]o fim das dores...tendo instruído Bāhiya, o Tathagata se retirou”⁴⁷⁸, provavelmente para terminar o seu almoço interrompido.

Foram palavras muito interessantes, porém, muito misteriosas. O que quererá ter dito o Buda com elas: “naquilo que é visto, permaneça somente naquilo que é visto”: um convite à atenção plena (*sati*)? Uma admoestação sobre os perigos dos *vikalpas*, aquela imaginação descontrolada, desejosa, oriunda dos dados sensíveis? Uma sugestão para testemunhar somente o conteúdo direto dos elementos da sensibilidade (*dhamma*)? Infelizmente não podemos saber. Nem pelo Buda, nem por Bāhiya, já que, ao se afastar do local do encontro com o Buda e cruzar um campo, Bāhiya foi atacado por uma vaca que acabara de parir e morreu imediatamente no local. Ao retornar de sua ronda de

⁴⁷⁸ *Udana* I, 10.

mendicância pelo mesmo caminho e ver a aglomeração, o Buda parou e, ao ver o corpo morto de Bāhiya e saber do ocorrido, ordenou aos discípulos que dessem um enterro digno a Bāhiya, já que, segundo o Buda, “Bāhiya havia sido um sábio que buscara ardentemente o conhecimento e havia atingido, finalmente, o *nibbāna*”. Contudo, além de a história claramente apontar para as perigosas implicações kármicas de se interromper a refeição de um Buda, como podemos entender aquela ênfase do Sugata em se restringir a percepção sensível ao campo da própria sensibilidade (*gocara*)? Ou, pelo contrário, o que Sakyamuni estava enfatizando era simplesmente a necessidade de se limitar o fenômeno cognitivo à *consciência da percepção sensível*?

Ora, o *Satipaṭṭhāna Sutta* – talvez um dos sutras mais importantes e citados de todos aqueles do cânone páli - começa com uma declaração impressionante do Buda: “*Monges, este é o único caminho (ekayāna) para a purificação dos seres, para a superação da infelicidade e das lamentações, para o desaparecimento da dor e da mágoa, para se atingir o verdadeiro caminho, para a experiência da libertação (nibbāna): as quatro fundações da consciência.*”⁴⁷⁹ As quatro fundações, as quatro vigas, as quatro pilastras para a consecução da experiência da libertação são: a consciência do corpo (*kāyānupassanā*), a consciência dos sentidos (*vedanānupassanā*), a consciência da mente (*cittānupassanā*) e a consciência dos elementos constitutivos da experiência (*dhammānupassanā*). Nos afastando conscientemente da interessantíssima discussão do nexos entre *sāmata* (meditação) e *vipassanā* (análise), gostaríamos de destacar aqui somente, por limitações de espaço e tempo, dois aspectos: em primeiro lugar, o quê o Buda quer dizer quando ele afirma que “este é o *único caminho (ekayāna)*”? Talvez no sentido de unificação (*ekatā*), de não-difrença (*advāya*) entre contemplação, consciência e esforço numa única dinâmica meditativa ou ainda na perspectiva de que somente a combinação dos três conduziria a condição do despertar?

Porém, mais importante ainda - e penetra-se agora no coração do problema e no próprio cerne deste texto: qual é o melhor expediente (*upāya*), qual é a melhor técnica, qual é a melhor abordagem para a condução da consciência tanto nas esferas da sensibilidade e da subjetividade para a realização da experiência do despertar? Em suma: o que fazer com a sensibilidade? A resposta para tal questão não é nem simples e nem fácil, porém, ela marcará a conclusão desse texto e, idealmente, a conclusão das dores e dos sofrimentos para a tradição budista de extração theravadin.

Conclusão

“Melhor, monges, arrancar um olho com um ferro em brasa do que apreender os sinais particulares de objetos visíveis cognoscíveis pela visão”.⁴⁸⁰ Essa passagem, que se encontra no início do famoso Discurso do Fogo aponta com clareza toda a potencialidade de sofrimento possível numa condução irrefletida da sensibilidade. Driblando, por enquanto, toda a ênfase ascética do sutra – que não é o nosso objetivo imediato, apesar de servir de baliza exemplar para se pensar aquela discussão no ambiente budista – e recordando a passagem similar no Novo Testamento onde Jesus afirma que “se nosso olho nos causa mácula é melhor arrancá-lo”, fica nítida a preocupação do Buda com os mecanismos de “cuidado” em relação ao perigoso

⁴⁷⁹ *Majjhima Nikāya* 10.2.

⁴⁸⁰ *Saṃyutta Nikāya* IV, 19-20; 168.

mundo sensível. Ora, um dos temas recorrentes da ampla palheta discursiva do Buda se assenta exatamente sobre os cuidados que se deve ter em “guardar” os canais de contato com o mundo sensível. O próprio *Satipaṭṭhāna Sutta*, já invocado acima, apresenta um verdadeiro roteiro e elenco de procedimentos práticos para tutelar aquele contato. Convém recordar aqui a noção de “atenção plena, consciência” que fundamenta não somente aquele texto como também boa parte das diferentes tradições meditativas budistas theravadins. A atenção, como vimos acima, centrada no corpo em suas diversas posturas e dinâmicas, a atenção na mente e em seus processos, a consciência dos elementos que constituem a experiência, todo este leque de modalizações da nossa estrutura psíquica em termos de uma vigilância constante sobre esse inimigo onipresente – o arrepio da sensibilidade – é diagramado e exaustivamente analisado em um dos mais importantes manuais da tradição do Abhidharma theravada, o *Viśuddhimagga* de Buddhaghosa (séc.V e.c.).

Lá, o “caminho da pureza” é mapeado e os sentidos – sempre eles – são destacados como um dos principais óbices para o trilhar seguro do caminho budista. A topografia deste caminho é exaustivamente descrita por Buddhaghosa, e das várias passagens onde o tema da condução correta da sensibilidade é enfatizado, destacamos somente uma passagem de modo a exemplificar como se deve praticar aquele “puro olhar” recomendado pelo Buda ao desafortunado Bāhiya.

Agora, no que tange a virtude da restrição das faculdades... ao ver um objeto visível com o olho... não se deve apreender nenhuma característica particular... nem característica de homem nem de mulher, ou qualquer característica que possa ser motivo de impureza, tais como beleza etc... ele [o monge] deve parar simplesmente *naquilo que é visto*...⁴⁸¹

Chegamos ao ponto-chave. Buddhaghosa amplia a exegese:

Ele [o monge] não [deve] apreender nenhuma característica particular... mão, pé, sorriso, risada, fala... os chamados particulares (*anubyañjana*)... que assim são chamados porque particularizam (*anu anu byañjanato*) as impurezas... ele só [deve] apreende[r] o que realmente está lá.⁴⁸²

Não obstante a glosa, ainda não fica *realmente claro*, pelo menos para mim, o que tanto o Buda quanto Buddhaghosa querem dizer com “o monge deve parar naquilo que é visto”. Afinal, mãos, pés, bocas, sorrisos não são *vistos*? Talvez pensando nos espíritos mais lentos, Buddhaghosa oferece uma aplicação prática do que deve ser feito. Ele ilustra o tema com uma história, que é mais ou menos a seguinte.

Um dia o *thera* Mahātissa saiu de Cetiyaṭṭhāna em direção a Anurādhapura para sua ronda de mendicância. Em direção oposta vinha uma jovem – segundo

⁴⁸¹ *Viśuddhimagga* I, 53-4.

⁴⁸² *Idem*.

Buddhaghosa muito bem vestida e debochada - que acabara de brigar com o seu marido e retornava para a vila da sua família. Ao cruzar com o venerável, a moça, por algum motivo, deu uma gargalhada. Distraído de sua meditação – lembremos que de acordo com as regras do *Pratimokṣa* o monge deve sempre caminhar olhando para um ponto no chão há cerca de dois metros de distância – o venerável levantou a sua cabeça e, ao ver os dentes da moça, que, de acordo com história, eram muito feios, atingiu o primeiro estágio de um *arhat*, aquele que não retornará mais a este mundo. Todavia, a história não termina aí. Logo depois surge o marido da jovem e, ao cruzar com Mahātissa, lhe pergunta: “Venerável, por acaso o senhor não teria visto uma mulher neste caminho?” O *thera* respondeu: “Se era homem ou mulher eu não reparei, mas por esta estrada passou um monte de ossos”.⁴⁸³ Além do admirável autocontrole do ancião, podemos agora especular acerca daquele “puro olhar” com mais subsídios. Para tanto, retomemos o conjunto de práticas elencadas no *Mahāsatipaṭṭhāna Sutta*: a consciência do corpo (*kāyānupassanā*), a consciência dos sentidos (*vedanānupassanā*), a consciência da mente (*cittānupassanā*) e a consciência dos elementos constitutivos da experiência (*dhammānupassanā*). Eu gostaria de, como conclusão, me alongar um pouco mais acerca do último quesito, o dos elementos constitutivos da experiência (*dhammānupassanā*).

A desconstrução da identidade, da substância dos seres (*anattā*), como sabemos, é uma das teses cardiais do budismo. Fica nítida a possibilidade de se imaginar que a melhor forma de modalização – e moderação - do olhar é o esforço de incorporar à visão sensível a navalha da insubstancialidade de todos os fenômenos a partir da decomposição elemental dos fatores constitutivos da experiência. Não obstante a controvérsia no próprio ambiente abhidhárnico acerca do número exato desses fatores e desses elementos, resta pacífica a necessidade de instrumentalizar recorrentemente tal arcabouço principiológico à dimensão experiencial de cada indivíduo. Tal esforço, ao incorporar esta analítica existencial ao projeto de suspensão da resposta sensorial imediata aos fenômenos que excitam a nossa estrutura sensível conduziria, idealmente, assim imagino, às condições de possibilidade de se evitar a reificação ontológica daquilo que, efetivamente, nada mais é do que uma relação interdependente de agregados elementais transitórios (*anicca*), insubstanciais (*anattā*) e, potencialmente, dolorosos (*dukkha*): as três características fundamentais de todos os seres condicionados. Tal exercício, acredito, seria a materialização prática do “caminho da pureza”.

BIBLIOGRAFIA

Dīgha Nikāya. The long discourses of the Buddha. Translated by Maurice WALSHE, Sommerville: Wisdom Publications, 1995.

Majjhima Nikāya: The middle length discourses of the Buddha. Trans. Bhikkhu ÑĀNAMOLI and Bhikkhu BODHI. Sommerville: Wisdom Publications, 1995.

Saṃyutta Nikāya. Trans. by Bhikkhu Bodhi. Sommerville: Wisdom Publications, 2000.

The Udāna and The Itivutakka. Trans. By John Ireland. Kandy: Buddhist Publication Society, 1997.

Viśuddhimagga, The path of purification. Onalaska: Pariyatti publishing, 1999.

⁴⁸³ *Ibidem*.

ASPECTOS FILOSÓFICOS DO DHAMMAPADA

Mestranda: Karla Samara dos Santos Sousa - UFPB (karlinharock7@hotmail.com)

Resumo

Este trabalho tem por intuito analisar os aspectos filosóficos presentes no *Dhammapada* a partir da percepção da natureza fundamental da realidade apresentada pelo Budismo em suas origens históricas. Para tanto, enfoca-se principalmente a questão do sofrimento, pois este aparece como pano de fundo de todos os ensinamentos budistas. Ademais, considera-se o *Dhammapada* um dos livros mais conhecidos do *Cânone Páli* ou *Tipitaka*, um longo acervo de textos, cujo qual compila os inúmeros discursos do Buda. Por conseguinte, presume-se que tais textos foram preservados integralmente pela tradição *Hinayana*. Em termos gerais, revela-se, sobremaneira, nos discursos do Buda o modo ignorante e *egóico* do homem conceber a realidade, de onde se produz o sofrimento em toda vida. No *Cânone Páli*, particularmente no *Dhammapada*, constam-se ideias e doutrinas orientais como *tanha*, *dukkha*, *nibbana*, impermanência, originação interdependente, quatro nobres verdades, caminho óctuplo. Tais ideias e doutrinas contribuem para o conhecimento e fecundidade dos ensinamentos budistas, seja através de uma de suas partes, sob o prisma *Dhammapada*, seja na totalidade, sob o a ótica do *Cânone Páli*.

1 Introdução

A leitura que pretendemos fazer acerca do Budismo é notável, pois busca constatar alguns de seus aspectos filosóficos mais fundamentais. Neste propósito, tal leitura toma como referência os ensinamentos históricos do Buda inscritos no *Cânone Páli*. Dada a amplitude e densidade deste corpus literário, optamos por analisar os aspectos filosóficos do *Dhammapada*, presente no cânone. Vale salientar que o Budismo não é unívoco, pelo contrário, ele engloba diversas tradições e formas de pensar que só podem ser entendidas “em função da ‘teoria dos dharmas’ e das sucessivas críticas a que a teoria foi submetida na história do pensamento budista” (MONTEIRO, 2013, p. 44). Ou seja, seguindo o raciocínio de Monteiro, fica clara a necessidade de determinarmos dentro da multiplicidade de pontos de vistas do Budismo, um em particular, que delimite nossa investigação. Nossa análise considerará apenas os aspectos filosóficos da Tradição *Hinayana*; deste modo, todas as articulações que fizerem referência ao pensamento budista, devem ser interpretados sob o prisma desta tradição.

A tradição *Hinayana* é a única escola budista a conservar integralmente os textos no *Cânone Páli* ou *Tipitaka*; neste, estão compilados os inúmeros discursos do Buda, incluindo os éticos, metafísicos, epistemológicos e tantos outros. O *Cânone Páli* divide-se em três partes, o *Vinaya Pitaka*, o *Sutta Pitaka*, e o *Abhidhamma Pitaka*. É no *Sutta Pitaka* que se encontra o *Dhammapada*, ocupando a segunda ordem da coleção de textos do *Khuddaka Nikaya* (*do Sutta Pitaka*), que na língua *páli* significa ‘coleção dos textos curtos’.

O *Dhammapada* é considerado o livro ético, por excelência da filosofia budista. Em sua grande maioria, o *Dhammapada* está voltado à dimensão imanente do mundo, dando ênfase às ações humanas e sinais da existência. Como já fora mencionado, estes versos foram reunidos a partir de discursos proferidos pelo Buda. Em todo o *Cânone Páli* ou no próprio *Dhammapada* constam-se ideias e doutrinas orientais como *tanha*,

dukkha, *nibbana*, impermanência, originação interdependente, quatro nobres verdades, caminho óctuplo.

2. Algumas considerações sobre o Dhammapada

O Dhammapada possui um teor simples, no sentido de conter versos claros e concisos. Estes versos foram reunidos a partir de discursos proferidos pelo Buda. Estruturado na forma de símiles, os versos do Dhammapada são facilmente compreendidos se referindo, por exemplo, a sombra de um homem, a um poço profundo, às flores, a água. Através desses versos, o Buda exorta os homens a alcançarem a maior de todas as conquistas, a conquista de si mesmo. Conforme o mestre, o caminho não é outro, senão escapando dos males da paixão, do ódio, da ignorância, da ilusão dos desejos e cessando o ciclo dos renascimentos. Saddhatissa considera invulgar a precisão das declarações feitas neste livro. Para ele, o Dhammapada contém a mensagem central do Buda, e por isso ocupa a posição única no Budismo (SADDHATISSA, 1977, p. 114). Cada estrofe do Dhammapada contém uma verdade, uma exortação, um conselho, o próprio Dhamma.

O nome Dhammapada é uma palavra composta: dhamma +pada; dhamma significa entre outras coisas, virtude, ensinamento, doutrina, lei, verdade, retidão, etc; pada tem o significado de senda, caminho, trilha, traço, pé, passo, etc. Aqui o nome que a presente tradução recebeu foi “A Senda da Virtude”; este nome se harmoniza com o caráter geral da obra (COHEN, 2004, p. 259).

No Dhammapada, o Buda transmite essa denominação “Senda da Virtude”. Na estrofe 44 do capítulo intitulado ‘Das flores’ Buda inicialmente questiona quem, de fato, conquistará a bem ensinada ‘Senda da Virtude’, isto é, quem será com ações virtuosas, capaz de subverter a sentença da velhice, da doença e da morte, trocando infernos por recompensas⁴⁸⁴. Já em seguida, na estrofe 45 do mencionado capítulo, Buda sugere que somente o verdadeiro discípulo poderá alcançar a ‘Senda da Virtude’.

Quem conquistará esta terra e o mundo
do Rei da Morte⁴⁸⁵ e este mundo dos devas?
Quem colherá a bem-ensinada Senda da Virtude,
Assim como o perito (-jardineiro) uma flor?

45. Um discípulo conquistará esta terra, e o mundo do

⁴⁸⁴ Sobre isso analisar a doutrina do ciclo dos renascimentos da doutrina budista.

⁴⁸⁵ Aqui Cohen esclarece-nos como *Yama*, um elemento da antiga crença popular indiana que o Budismo reteve e transformou, imbuindo-o de novas características. Velhice, doença e a morte que se aproxima são seus mensageiros, enviados como advertência aos homens para não levarem vidas descuidadas e imorais. Ao morrerem, os homens são examinados quanto à atenção que teriam dispensado a estes mensageiros; se não dispensaram, são então despachados aos vários infernos apropriados. O *Yama*, assim, representa em termos populares e mitológicos, a ideia budista de que as ações morais de um homem inevitavelmente trazem suas apropriadas recompensas ou penalidades (COHEN, 2004, p. 231).

Rei da Morte e este mundo dos devas.
Um discípulo colherá a bem-ensinada Senda da
Virtude, assim como o perito (-jardineiro) uma flor.
(Dhammapada, 2004, p. 39).

Nos versos acima, depreende-se que a bem-ensinada Senda da Virtude consistirá na maior conquista do homem no mundo, e esta conquista é a superação de sua *egoidade* e/ou libertação do ciclo dos renascimentos. Essa é a questão mais importante da doutrina búdica. A exortação do Buda atenta-nos a se esforçar diligentemente para este objetivo; conforme ela, ao nos mantermos presos à teia dos renascimentos e a ilusão do ego, estaremos sentenciados ao sofrimento.

O Dhammapada possui 423 estrofes divididas em 26 capítulos ou seções (*vaggas*), conforme o tipo de assunto a ser tratado. No geral, o texto é um acervo antológico de ditos ou máximas, dispostos em versos sobre os principais ensinamentos éticos e morais difundidos pelo Buda. Além disso, encontramos no Dhammapada aspectos metodológicos e estéticos peculiares que demonstram a acuidade do trabalho do seu compilador; este seu dimensionamento, invade a leitura da obra.

Quem lê o Dhammapada percebe a sutileza de aspectos nele contido, que em sua inteireza, são harmônicos. Entre alguns casos isso pode ser claramente apontado. Cohen observa no primeiro capítulo intitulado ‘*Os Versos Gêmeos*’, por exemplo, que as estrofes se unem mesmo abordando questões opostas de um enunciado singular. Em outros momentos, as estrofes e os arranjos parecem arbitrários; o capítulo ‘Miscelânea’ está no meio, e o do ‘Buda’ não está no fim, como alguns esperariam, mas pelo conjunto da obra e seu sentido, a disposição que aparece é esta (COHEN, 2004, 260).

Quanto a sua composição, não há registros que assinalem a autoria dos versos. Sabe-se apenas que foram reunidos por diversas fontes por volta do século 3º a.C. Todavia, podemos considerar o Dhammapada uma obra genuína dentro da esfericidade da literatura budista, pois somente cerca de 26% das estrofes que o compõe foram retirados de outros textos do Cânone Páli. Em todo caso, o Dhammapada provoca um impacto peculiar sobre o leitor, igualmente fizeram outros textos deste porte. Observamos que esta coletânea quase poética instiga algo além da sensibilidade ético-religiosa.

O Dhammapada radica-se no bojo dos textos orientais, e como tal, está permeado por uma conotação espiritual e filosófica. Através de ideias e doutrinas, os ensinamentos budistas presentes nesta antologia e em todo o cânone, conduzem o indivíduo não só ao reconhecimento do sofrimento, mas, sobretudo, a lucidez da mente.

3. Aspectos Filosóficos do Dhammapada

Conforme muitos teóricos, a história de vida do príncipe *Siddhattha Gotama*, o Buda, é constituída de características míticas, ideias e ensinamentos filosóficos, que, embora evidentes, tornaram-se inseparáveis. Anterior a “Iluminação”, por exemplo, identificamos na vida do Buda um dado filosófico fundamental. Quando o príncipe Siddhatta Gotama renunciou os prazeres ofertados pelo mundo, abandonando sua família e riqueza, abdicando do poder que lhe fora conferido, drasticamente ele revolucionou seu modo de percepção da realidade. Em tese, podemos dizer que o Buda acordou ou saiu do estado de ‘alienação’ e ignorância que anteriormente este imerso. O despertar do Buda, significaria neste caso, sua nova maneira de ver a realidade e suas

formas funcionamento. Segundo a percepção do Buda, o mundo que antes constituído por coisas substanciais e permanentes (riqueza, poder, família) transformou-se num mundo preenchido por coisas efêmeras, insubstanciais e impermanentes.

Essa mudança de percepção, que mais parece uma virada de cunho epistemológico indica-nos a primeira percepção filosófica dos ensinamentos budistas. Se confrontada com a ‘alegoria da caverna’⁴⁸⁶ do pensador grego Platão, logo constatamos suas semelhanças. A alegoria grega narra à vida de alguns homens que nasceram e cresceram dentro de uma caverna, contemplando apenas a luz que refletia sobre ela. Essa luz resplandecente formava sombras de imagens no fundo da parede. A realidade não ultrapassava nada fora desse plano. Porém, certo dia, um desses habitantes resolveu caminha até o lado de fora da caverna e, perplexo, descobriu ‘outro mundo’, com imagens, cores, tudo diferente da realidade que estavam habituados a ver.

Por meio de alguma disposição interna, razão que não precisamos ao certo, se não por curiosidade ou angústia existencial, o príncipe Siddhartha saiu em busca de respostas e soluções para os enigmas da vida, em circunstâncias parecidas a narrativa da alegoria platônica. Até os 29 anos de idade, o príncipe não conhecia a vida fora dos muros do palácio, isso porque seu pai não permitia que ele tivesse convívio com a realidade exterior. Fato é que,

Ao sair com um amigo do palácio teve uma primeira visão que o atormentou: um velho. Em seguida questionou o amigo o que era aquilo, o amigo informou que era um ancião e que todos, inclusive ele chegaria aquela forma. Em seguida, Shiddharta viu o doente, da mesma forma que perguntou sobre a visão anterior questionou esta e obteve a primeira resposta. Por fim, viu o morto, e obteve também a mesma resposta. A figura de temor tomou de conta do jovem Shiddharta que avistou um asceta mulambo, o amigo lhe disse que aquele mulambo era um homem que abandonou o mundo em busca da verdade (REDYSON, 2012, p. 97-98).

Em ambos os casos, não só o fator físico impedia que houvesse a percepção do mundo como ele é. Por outro lado, também podemos dizer que a caverna e o mundo tornam-se elementos simbólicos, pois representam o modo ‘ilusório’ de como concebemos a realidade. Tanto a narrativa alegórica, quanto as descobertas do príncipe *Siddhattha* após a saída do palácio, evidenciam ‘visões’ díspares da realidade, ricas e complexas que incluem características acerca de sua natureza. Em Platão a alegoria da caverna possui um significado: o mundo pode ser percebido sob duas faces, uma sensível captada pelos sentidos e outra inteligível, apreensível pelas ideias, sendo que, a seu ver, o primeiro remete a imperfeição e o segundo a verdade. Já a respeito do Buda, o relato da busca pessoal descrito anteriormente abre caminho para a compreensão da natureza do mundo na doutrina budista.

Buda, movido por indagações internas sobre a condição humana e sentido da vida, decide sair em sua busca existencial. Sob o ponto de vista filosófico, essa busca passa necessariamente pelo viés do confronto, pois nem sempre são coincidentes a percepção do mundo como ele é e como ele se mostra ser. Na busca pela verdade, Buda resolve seguir práticas ascéticas, entretanto, conclui que nem os prazeres em excesso

⁴⁸⁶ Platão, 2012.

nem os rigores do ascetismo foram capazes de apaziguar suas inquietações. Contrariamente, depois de viver e experimentar os dois, os excessos e as deficiências (prazer e privação), Buda ensina que a compreensão da realidade encontra-se no “Caminho do Meio”, entre os extremos desses dois lados. No Parque do Gamo, Buda assim se dirigiu ao grupo de cinco bhikshus⁴⁸⁷:

“Bhikshus, há esses dois extremos aos quais aquele que abandonou a vida em família e seguiu a vida santa não deve se entregar. Quais dois? A busca da felicidade nos prazeres sensuais, que são baixos, vulgares, grosseiros, ignóbeis e que não trazem benefício; e a busca da mortificação, que é dolorosa, ignóbil e que não traz benefício. Evitando esses dois extremos o Tathagata despertou para o Caminho do Meio, que faz surgir a visão, que faz surgir a sabedoria, que conduz à paz, ao conhecimento direto, à iluminação, a Nibbana”⁴⁸⁸.

Com efeito, o ‘Caminho do Meio’ ensina-nos que todas as formas de exagero são perniciosas e incapazes de canalizar as dores inerentes à condição humana. No mais, elas provocam uma debilidade física no indivíduo ou deixam-no mentalmente perturbado. De um lado, a realidade disfarçada na satisfação incomensurável de prazeres oculta uma percepção significativa, a transitoriedade das coisas no mundo. De outro, as práticas mais enérgicas também não atingem o fim esperado.

Estamos persuadidos, portanto, da necessidade de um caminho mediano, constituído de uma nova ‘percepção’ filosófica, percepção esta que seja ‘verdade’ na sua forma de ver o mundo e entender seus fenômenos. Trata-se de uma leitura metafísica do mundo que dá início a mensagem da doutrina. A partir dessa leitura, Buda apresenta como seu ‘Primeiro Discurso’ um dos mais relevantes ensinamentos da doutrina budista: as Quatro Nobres Verdades (*cattari ariya-saccani*). Assim ele afirmou,

“Agora, bhikkhus, esta é a nobre verdade do sofrimento: nascimento é sofrimento, envelhecimento é sofrimento, enfermidade é sofrimento, morte é sofrimento; tristeza, lamentação, dor, angústia e desespero são sofrimento; a união com aquilo que é desprazeroso é sofrimento; a separação daquilo que é prazeroso é sofrimento; não obter o que se deseja é sofrimento; em resumo, os cinco agregados influenciados pelo apego são sofrimento.

“Agora, bhikkhus, esta é a nobre verdade da origem do sofrimento: é este desejo que conduz a uma renovada existência, acompanhado pela

⁴⁸⁷ Monge medicante da ordem budista – Sangha. “Um biksku é alguém que se tem devotado à tarefa de seguir o Caminho pela renúncia às distrações dos afazeres mundanos. Ele fia para sua sustentação, nas dádivas dos discípulos leigos, não estando sob nenhuma obrigação de dar qualquer coisa em retorno; mas frequentemente dedica parte de seu tempo ao ensinamento secular e religioso. Um bikshu observa os Dez Preceitos e sua vida é governada pelos 227 regulamentos do Código Disciplinar (*patimokkha*)”. Glossário in *Dhammapada*, p. 245.

⁴⁸⁸ Samyutta Nikaya, Sacca- Samyuta, Dhammacakkapavattana Sutta (Colocando em Movimento a Roda do Dhamma), LVI, N 11, in *Acesso ao Insight*.

cobiça e pelo prazer, buscando o prazer aqui e ali; isto é, o desejo pelos prazeres sensuais, o desejo por ser/existir, o desejo por não ser/existir”.

“Agora, bhikkhus, esta é a nobre verdade da cessação do sofrimento: é o desaparecimento e cessação sem deixar vestígios daquele mesmo desejo, abrir mão, descartar, libertar-se, despegar desse mesmo desejo”.

“Agora, bhikkhus, esta é a nobre verdade do caminho que conduz à cessação do sofrimento: é este Nobre Caminho Óctuplo: entendimento correto, pensamento correto, linguagem correta, ação correta, modo de vida correto, esforço correto, atenção plena correta, concentração correta⁴⁸⁹”.

As “Quatro Nobres Verdades” podem assim ser resumidas: a primeira verdade considera que tudo na vida envolve sofrimento; a segunda verdade nos diz que o sofrimento tem uma origem ou uma causa; a terceira verdade admite que o sofrimento pode ser superado, e a quarta e última verdade aponta um caminho capaz de nos conduzir ao fim do sofrimento, o “nobre caminho óctuplo”.

A Primeira Nobre Verdade é a verdade do sofrimento – *dukkha* na língua páli. Essa verdade afirma: ‘Em tudo há *dukkha*, em toda parte há sofrimento’. Nascer, crescer e envelhecer envolve o *dukkha*. Ou seja, em todas as fases da vida o sofrimento está aí presente. Laumakis enfatiza que a experiência do *dukkha* se multiplica e tende a aumentar ainda mais pelos processos do crescimento e da maturidade. (LAUMAKIS, 2010, p. 71). Com efeito, toda tentativa de neutralizar o *dukkha* se torna vã se não nos tornarmos cientes de como as coisas realmente são. Daí que surge a ignorância. A ignorância parte fundamentalmente da noção de um *eu permanente* na realidade. A doutrina budista considera que essa percepção do *eu* está estritamente ligada ao problema do sofrimento. Aquilo que se apresenta ao homem como sua personalidade, seu ego nada mais é que um *conjunto de agregados* em constante mudança.

Buda ensina-nos ainda que toda realidade é marcada por três sinais: a impermanência (*anicca*); a insatisfatoriedade ou sofrimento (*dukkha*) e a insubstancialidade (não ego) (*annata*). No Dhammapada são assim expressos:

277 “Todas as coisas compostas são impermanentes”.

Tão logo alguém vê (isto) com sabedoria,
Então do sofrimento ele se enfastia; este é o Caminho
da Purificação.

278 “Todas as coisas compostas são insatisfatórias”.

Tão logo alguém vê (isto) com sabedoria,
Estão do sofrimento ele se enfastia, este é o Caminho
da Purificação.

279 “Todas as constituições da natureza são insubstanciais”

Tão logo alguém vê (isto) com sabedoria,
Estão do sofrimento ele se enfastia, este é o Caminho
da Purificação.
(Dhammapada, 2004, p. 153)

⁴⁸⁹ Idem.

Os três sinais da existência são condição *sine qua non* de toda realidade. Em outras palavras, isso significa que, segundo o Budismo, nada poderá existir de forma permanente, nada poderá existir sem sofrimento e nada poderá existir por si mesmo. Por outro lado, quando concatenamos a percepção dos três sinais da existência a análise lógica e metafísica da doutrina da originação interdependente - *paticca-samuppada*, os ensinamentos budistas mostram-se mais coerentes e sistemáticos. O que seria a doutrina da originação interdependente? Segundo a tradição budista é o ensinamento da causalidade. O propósito dos ensinamentos budistas é tornar cognoscível a interdependência da relação causa/efeito, dado que por essa máxima os efeitos indesejados podem ser erradicados pelo conhecimento de sua causa.

Buda compreende que os fenômenos estão interligados e interdependentes, entrelaçando-se por causa ou por efeito, e nesse ciclo de causalidade o budismo não postula uma causa primeira, mas uma série de elos emaranhados, que unem os homens na roda do sofrimento. Nos termos do *Paticca-samuppāda*, as experiências, os acontecimentos, os processos ocorrem segundo a lei da causalidade condicionada dos fenômenos.

Além dessas considerações, Buda também entende que existem outros ensinamentos importantes que podem clarificar nossa percepção da natureza; a doutrina do Kamma – Carma é um deles. Somos aquilo que fazemos, isto é, somos os resultados de nossas ações, eis a fórmula simplificada do *Kamma*⁴⁹⁰ - carma budista. Com base nessa doutrina, o budismo considera os indivíduos ‘independentes’, no sentido de não estarem ligados a nenhum *atman*, como assim é chamada a noção de alma ou ‘eu imaterial’ na linguagem indiana. Cohen nos diz que o carma possui um “significado prático de feito como expressão da vontade do fazedor, e assim o fator causal na condição ou estado do fazedor. Carma torna-se, desta maneira, uma lei de cujo funcionamento ninguém escapa” (COHEN, 2004, p. 245). Sobre isso, a estrofe 127 do Dhammapada, denota:

127 Nem nos céus, nem no meio do oceano, nem se
refugiando do antro d’uma montanha,
Não se conhece lugar nenhum nesta terra onde,
permanecendo, possa um homem escapar
(das consequências) da sua má ação.
(Dhammapada, 2004, p. 79).

O grau de eficácia da lei cármica, todavia, não segue o princípio segundo qual tudo no universo está pré-estabelecido, de tal forma que o comportamento humano seja pré- determinado, e a liberdade não passe de uma mera ilusão. A lei cármica afirma a liberdade da pessoa dentro das circunstâncias que seu próprio carma produziu, ou seja, em dada situação a pessoa poderá agir para melhor ou para pior, mas não será o carma que determinará a resposta, ele só lhe mostrará os elementos da situação em si. Além disso, ressalta Cohen “é a volição, mais do que a ação sozinha, que é, no entender do Budismo, de maior importância e relevância na produção de carma novo” (COHEN, 2004, p. 246).

⁴⁹⁰ Literalmente “ação” ou “proeza”; esse termo se refere ao fato de que as ações, intenções, volições e, em geral os estados da mente têm ou produzem consequências. A explicação budista básica dele é que tendências ou hábitos mentais adequados ou inadequados, saudáveis ou prejudiciais, geram ações que fundamentalmente produzem furtos ou consequências (LAUMANKI, 2010, p. 107).

Retomando o contexto das “Quatro Nobres Verdades” lembramos que o desejo/*tanha* aparece como uma sede insaciável. Pela ação do desejo ocorre fluxo de mudanças das coisas no mundo e deste o caminho da frustração, da incompletude. As estrofes 180 e 251 do Dhammapada fazem referência a isso:

180 Naquele em que não há o desejo sedutor, envolvente,
que possa para qualquer lugar desviá-lo,
Eis, o Buda, de esfera ilimitada e sem rasto, por que
trilha vós podereis (da sua conquista) afastá-lo?

251 Não há fogo parecido à paixão, não há amarra parecida
ao ódio,
Não há desejo parecido a desilusão, não há rio parecido
ao desejo.

Nestas breves passagens, podemos perceber a chave essencial da segunda nobre verdade da doutrina búdica. Falar do sofrimento cuja origem surge do desejar ‘ignorante’, é falar dos obstáculos que impede às pessoas de encontrarem a bem-ensinada Senda Virtude. Segundo o Buda, as mentes purificadas e ‘silenciadas’ encontram perfeitamente este ponto de equilíbrio a partir do Dharma. Em outras palavras, o desejo/*tanha* não deve ser temido, assim como o sofrimento, mas *compreendido*.

Após ter enunciado a verdade do sofrimento e sua origem - *dukkha*, Buda indicou a possibilidade de cessação do sofrimento - *dukkha*. Portanto, a terceira nobre verdade é a verdade da cessação do sofrimento. Pela supressão dos desejos e apegos interrompe-se a dor, o sofrimento. Segundo Trungpa, “o Buda disse que o sofrimento deveria ser conhecido; dever-se-ia renunciar à origem do sofrimento; a cessação do sofrimento deveria ser alcançada; e o caminho deveria ser considerado a verdadeira solução” (TRUNGPA, 2013, p. 93). A quarta nobre verdade apresenta-se como o “Caminho do Meio”, o ponto intermediário dos dois extremos mencionados, destacou Buda. O caminho óctuplo é o que leva a supressão do sofrimento, nele Buda afirma:

“Agora, bhikkhus, esta é a nobre verdade do caminho que conduz à cessação do sofrimento: é este Nobre Caminho Óctuplo: entendimento correto, pensamento correto, linguagem correta, ação correta, modo de vida correto, esforço correto, atenção plena correta, concentração correta”.

De acordo com o pensamento budista, o caminho que conduz a libertação do sofrimento, ao *Nibbana*, é constituído por oito passos, não necessariamente consecutivos, e por isso também é denominado de nobre “caminho óctuplo”. A tarefa central de quem deseja seguir o nobre caminho óctuplo é o aperfeiçoamento dos aspectos mais frágeis do caráter ou da vida, podendo um deles estar em pleno desenvolvimento mais que os outros. Os oito passos são interdependentes e significam essencialmente o correto, a busca do caminho completo ou perfeito.

Referências

Acesso ao Insight. Disponível em: <http://www.acessoainsight.net/>. Acesso em: outubro/novembro 2013.

Dhammapada. Trad. Nissim Cohen. São Paulo. Palas Athena. 2004.

LAUMAKIS, Stephen. *Uma introdução à filosofia budista*. São Paulo. Madras. 2010.

MONTEIRO, A. Joaquim. *Schopenhauer e Harivarman: uma possível confrontação*. DEYVE REDYSON (Org). *Filosofia e Budismo*. São Paulo. Fonte Editorial. 2013.

PLATÃO. *A República*. Tradução J. Guinsburg. Manaus. 2012.

REDYSON, Deyve. *Schopenhauer e o Budismo*, a impermanência, a insatisfatoriedade e a insubstancialidade da existência. João Pessoa. Idéia. 2012.

SADDHATISSA, H. *O caminho do Buda*. Rio de Janeiro: Zahar, 1977.

TRUNGPA, Chögyam. *As 4 Nobres Verdades do Budismo e Caminho da Libertação*. São Paulo. Cultrix. 2013.

Dia 09/04, sala 402 (Área II - Bloco D)

GT17: ARQUEOLOGIA DE RELIGIÕES MILENARES: EXPRESSÕES RELIGIOSAS NA ANTIGUIDADE

Coordenadores

Dr. Pedro Paulo A. Funari (UNICAMP) ppfunari@uol.com.br

Doutorando Filipe de Oliveira Guimarães (UMESP) filipeoligui@gmail.com

POPOL VUH: ESCRITOS DA RELIGIÃO MAIA ACERCA DO TI PITZIIL

Elis Candido de Vasconcelos (E-mail: elisvasconcelos@yahoo.com.br)

Resumo

Este trabalho propõe-se ao estudo da religião maia, entre os séculos VI e VIII d.C., enfocando o papel que esta desempenha nos ritos, costumes e representações durante o período clássico. Para isto, procuramos através do terceiro canto narrado no *Popol Vuh* (livro que explica o mito quiché da origem do mundo e a história dos soberanos maias) retratar uma das práticas rituais mais bem representadas na relação religiosa com o cotidiano social: o *Ti Pitziil* (jogo de bola em língua maia clássica). Enfim, visa-se verificar o valor das práticas sociais e a visão do cosmos através do tempo e do espaço sagrado, pois acreditamos que a vida cotidiana e suas práticas diárias estão fortemente vinculadas ao sagrado e a visão de mundo desta sociedade.

A ESTELA MOABITA: TESTEMUNHO DA GRANDEZA DE ISRAEL, NORTE

Doutorando: Elcio Valmiro Sales de Mendonça – UMESSP

(elcio.mendonca@hotmail.com.br)

Resumo

A história bíblica narrada nos dois livros dos Reis apresenta Israel (Norte) de forma negativa e pejorativa. Isto se deu porque a redação final dos textos foi feita pelos judaítas, desta forma, Judá foi favorecida na redação da história bíblica. Em pesquisas recentes, através do avanço da arqueologia, podemos recontar histórias bíblicas, tendo por base os testemunhos materiais e menções em textos não bíblicos. A Estela Moabita, escrita em paleohebraico, parece se referir à história narrada em 2Rs 3.4-8, onde Moabe aparece pagando tributos a Acabe, rei de Israel. Quando Acabe morre, o rei moabita se revolta contra Israel, procurando sua libertação e independência. Nesta Estela Omri, rei de Israel, aparece citado na linha 4b e 5, onde diz “Omri, rei de Israel, oprimiu Moabe muitos dias”. Omri também aparece na linha 7, onde diz que Israel pereceu nas mãos de Moabe. Este é um importante registro extrabíblico acerca dos limites de Israel, Norte.

Um registro como este, da Estela Moabita, mostra que embora os narradores bíblicos apresentem os problemas e fracassos dos omridas, Omri e Acabe estão entre os soberanos mais talentosos, já que diante dos problemas políticos internos e externos era exigido elevado grau de prudência e diplomacia. Eles foram capazes de governar Israel entre as turbulências políticas e econômicas da época, expandindo seu território até as terras de Moab. Israel era próspero e desenvolvido, com muitas conexões internacionais. Também possuía solos férteis e um clima mais ameno, temperado. Judá, o reino do Sul, possuía uma região montanhosa e uma pequena população, era pobre, com uma economia de subsistência. Judá só passou a ter importância e maior desenvolvimento depois do fim do reino do Norte, Israel. Estas informações são possíveis de reconstruir baseados em achados arqueológicos como o da Estela Moabita.

ARQUEOLOGIA DA RELIGIÃO: PROPOSTA METODOLÓGICA

Doutorando: Filipe de Oliveira Guimarães – UMESP (filipeoligui@gmail.com)

Resumo

A raça humana, diferente de qualquer espécie, deseja saber como era o comportamento dos seus semelhantes na antiguidade. A Arqueologia da Religião é uma vertente, ou braço, da ciência arqueologia que preocupa-se em estudar o aspecto religioso das comunidades antigas partindo da cultura material encontrada. Ou seja, quando nos referimos à Arqueologia da Religião, estamos afunilando o campo de pesquisa arqueológico. Nosso interesse é apenas uma área, um recorte, uma amostragem da amostragem da vivência passada: a religião. Conhecer esta esfera da vivência humana na antiguidade é salutar, sobretudo quando entendemos que a religião não exercia um papel secundário no estilo de vida das pessoas, mas um papel determinante. O presente trabalho visa apresentar uma metodologia para o estudo da arqueologia da religião na academia brasileira.

O PREFETA BALAAO NOS FRAGMENTOS DE DEIR ‘ALLA NA JORDÂNIA

Doutorando: Geraldo de Oliveira Souza – UMESP (goshalom@uol.com.br)

Resumo

O objeto desta comunicação é pesquisar sobre a descoberta feita na primavera de 1967, por uma expedição holandesa, de um sítio arqueológico, onde foram encontrados fragmentos em gesso em Deir ‘Alla na Jordânia. De acordo com especialistas, os escritos parecem ser em aramaico ou alguma língua antiga próximo ao hebraico bíblico. No entanto, foi a descoberta de um texto que menciona Balaão, profeta não-israelita citado no livro bíblico de *Números* 22-24 que mais nos interessa. O texto refere-se às visões que Balaão teve sobre a destruição futura do mundo por meio das divindades em um palavreado próximo ao da Bíblia. Temos alguns exemplos, quando lemos sobre os *Shaddai* “os deuses”, uma expressão que está vizinha ao texto bíblico *El Shaddai*, que normalmente é traduzido como “Deus Todo-Poderoso”. Por outro lado, o panorama do momento vivido pelo profeta não é monoteísta: encontramos no texto, por exemplo, a narrativa sobre um encontro de um grupo de deuses. A palavra *elohim*, que na Bíblia refere-se a um só Deus (mesmo sendo plural), refere-se a mais de um deus no texto de Deir ‘Alla. Recuperando o conteúdo, temos uma ideia de que Balaão compreende pelos deuses que o mundo será destruído, em um evento apocalíptico, que é descrito por meio de metáforas. Entretanto, de alguma forma, Balaão e seu povo parece ter evitado tal catástrofe.

Dia 10/04, sala 402 (Área II - Bloco D)

GT17: ARQUEOLOGIA DE RELIGIÕES MILENARES: EXPRESSÕES

RELIGIOSAS NA ANTIGUIDADE (continuação)

UMA VISÃO ARQUEO-ASTRONÔMICO/ASTROLÓGICA PELA INTERPRETAÇÃO SEMIÓTICA DA DATAÇÃO DO NASCIMENTO DE JESUS

Mestrando: Giuliano Martins Massi – UFJF (giuliano.massi@ufjf.edu.br)

Resumo

As datas de nascimento e morte de Jesus estão relacionadas a um número considerável de eventos astronômicos, tais como o eclipse na morte de Herodes (“O Grande”), a primeira Lua Nova na primavera de Nissan (a Páscoa judaica) e a aparição de um “astro” comumente associado à “Estrela de Belém”. A correlação entre esses eventos, contudo, permanece um enigma que a arqueoastronomia, a semiótica e a hermenêutica

podem ajudar a revelar. Há 2000 anos, a disposição de corpos celestes tinha extraordinária importância. Era um “signo”, um referencial interpretativo natural que foi facilmente compreendido por personagens extra-judaicos: astrônomos/astrologos, cujas ações teriam ficado registradas objetivamente (porém descontextualizadas) no primeiro Evangelho, único a narrar a peculiar e “estranha” visão “astronômica” desses personagens. Se há uma “arqueohermenêutica” a ser considerada, aqui, é a dos “magos” do Oriente, principalmente diante de um ainda pouco difundido achado, interpretável através de uma combinação sintático/estrutural (significativa aos magos) com uma semântica intercultural coerente mas, pelos indícios, totalmente discrepante entre a pragmática babilônica e a “halaká” judaica, em Mateus: este evangelista claramente desconhece o tipo de “astro” que “uns magos” avistaram (i.e., instrumentalizaram!). De fato, simuladores (softwares) demonstram um signo judaico formado por astros entre julho e agosto do ano 5 a.C., cujas formação e datas de aparição se enquadram nos dados disponíveis tanto nos evangelhos quanto na datação histórica de outros eventos relacionados à época, inclusive no tocante ao polêmico “deslocamento” (aparente) entre Jerusalém e Belém.

O PREÇO DA VERDADE: SOBRE A PARRESÍA NOS CONTEXTOS HELÊNICO E CRISTÃO

Doutorando: Leandro de Paula Santos – UFRJ (psleandro@gmail.com)

Resumo

O texto objetiva comentar o investimento teórico empreendido pelo filósofo Michel Foucault em torno da noção da *parresía* como prática ética definidora da experiência cultural helênica. Buscamos localizar esse gesto no panorama da obra crítica de Foucault, debatendo a ideia do *cuidado de si* como uma chave de acesso às relações entre sujeito e verdade no contexto antigo. Tematizamos a *parresía* como um ato de *fala franca* inerente à consolidação do espírito da democracia, que coloca em risco a relação entre dois sujeitos ao instituir a verdade como um processo de alteridade. Para tanto, cotejamos as características singulares da *parresía* em relação a outros modos de veridicção, a exemplo do *dizer-a-verdade* próprio da profecia, da sabedoria ou da docência. Essas referências lastreiam a circunscrição da *parresía* no âmbito de uma *estética da vida* que terá um desenvolvimento paralelo à *metafísica da alma* fundada pelo platonismo e posteriormente encampada pela teologia cristã. Avaliamos então as nuances entre a estilística da existência desenvolvida pelo movimento cínico e aquela observada no cristianismo primitivo para, enfim, elegermos a figura histórica de São Paulo como exemplo de *parresiasta*. Valendo-nos das observações do filósofo Alain Badiou a respeito da novidade discursiva e política encarnada pelo apóstolo dos gentios, exploramos a conjugação entre vida e verdade na trajetória deste mártir.

O CALDEIRÃO DE GUNDESTRUP: SUA INFLUÊNCIA NA RELIGIÃO WICCA GARDNERIANA

Mestranda: Silvana chaves da silva – UFPB (silvanachsilva@gmail.com)

Resumo

Nas religiões, o uso de instrumentos em rituais é algo comum e bastante usado como uma das formas do ser humano se comunicar com o que ele considera sagrado. Geralmente são usados quando a linguagem oral não consegue expressar a experiência de fé vivida pelo homem. A vertente arqueológica religiosa tem auxiliado o homem na busca do conhecimento das possíveis práticas religiosas dos povos antigos através dos vestígios encontrados; na busca de possíveis respostas ou apresentando novas perguntas através desses achados arqueológicos. O caldeirão de Gundestrup, provavelmente de

origem celta, é uma peça bastante conhecida no universo acadêmico com muitas imagens e interpretações as mais variadas. A wicca é uma religião nova, porém com influência dos povos celtas e essa afinidade pode ser constatada através do caldeirão utilizado em suas práticas ritualísticas como forma de conexão com o sagrado. Nosso interesse maior com o caldeirão de Gundestrup é fazer um paralelo entre esse achado arqueológico e as práticas religiosas dos antigos povos celtas e a moderna religião wicca, tendo como um dos elo de ligação um elemento de grande significado para ambas as religiões.

CATACUMBAS: MITO E REALIDADE

Dra. Wilma Steagall De Tommaso - PUC/SP (wilmatommaso@uol.com.br)

Resumo

A comunicação tem como objetivo apresentar a arte mural cristã a partir do século II, tempo em que os cristãos eram perseguidos e apareceram as primeiras imagens cristãs nas catacumbas, cujos temas tanto os simbólicos como os diretos correspondem a textos sagrados do Antigo e Novo Testamento, litúrgicos e patrísticos. Fundamentar como surgiu uma arte funerária de influência pagã que se revestia de alegria, pois se a morte é inexorável, para os cristãos havia a certeza da ressurreição. Esclarecer como o mito romântico de que os cristãos eram uma minoria pobre, perseguida e obrigada a viver na clandestinidade caiu, devido às descobertas do meio social em que viviam aqueles que encomendavam as obras aos artistas coveiros, os fóssores, que podiam ter um coração cristão, mas a imaginação permanecia pagã, daí entender como essa simbiose de imaginários é um dado bem desconhecido em nossa tradição ocidental, razão pela qual a exposição pretende destacar a importância dos estudos arqueológicos nesses sítios que se iniciaram a partir do século XIX e desde então, prosseguem a desvendar uma Roma subterrânea. Para demonstrar esses aspectos, além das imagens a serem apresentadas, serão destacados textos de trabalhos arqueológicos.

Dia 09/04, sala 404 (Área II - Bloco D)

GT18 – JUVENTUDE, RELIGIÃO E ESPETÁCULO

Coordenadores

Dr. Flávio Munhoz Sofiati (FCS/UFG) sofiasi@gmail.com

Doutorando Wellington Cardoso de Oliveira (PPGS/FCS/UFG) wcotom@yahoo.com.br

A FETICHIZAÇÃO DA FÉ: O USO DA MÍDIA NO PROSELITISMO CATÓLICO E PENTECOSTAL

Doutoranda: Daniele de Jesus Oliveira – USP (djo_c@yahoo.com.br)

Resumo

O campo religioso brasileiro possui uma característica de mobilidade, cujas consequências são sentidas no âmbito econômico, cultural e social como um todo, todavia essa mobilidade ainda se restringe numericamente a dois grupos, especificamente, católicos e protestantes (pentecostais), e nesse sentido a juventude assume importante papel, uma vez que é entre os jovens onde mais ocorrem os chamados processos de “conversão”, sobretudo no caso da adesão da crença pentecostal, tendo em vista o acelerado crescimento dos pentecostais no país a partir dos anos 90, consequência de um amplo trabalho evangelístico por parte das igrejas desta corrente, somado a crise vaticânica e ao processo de redemocratização do país, paralelamente, as igrejas pentecostais começaram usar a mídia para evangelizar em massa, com a aquisição de emissoras de rádio e televisão com grades específicas para o

público jovem, principalmente através da música gospel que mobiliza milhões atualmente, mas se de um lado o pentecostalismo avançou, a igreja católica preocupada com a situação, também se lançou no mercado dos bens simbólicos religiosos, cujo alvo também era a juventude, daí a renovação carismática católica, ainda que a contragosto do Vaticano ser hoje o maior canal de ligação entre os jovens e a igreja. Deste modo é que nosso trabalho pretende analisar como a juventude interpreta ou reinterpreta o sentido do “ser religioso” a partir do discurso elaborado pela “mídia cristã”, tomando esses dois grupos como análise já que são os maiores representantes da sociedade do espetáculo cujas consequências extrapolam o espaço atemporal.

ENTRE “CONVERTIDOS” E “DESVIADOS”: CONCEPÇÕES DE JOVENS PENTECOSTAIS SOBRE O PECADO, O DIABO E A SANTIDADE

Mestranda: Réia Sílvia Gonçalves Pereira - Universidade Federal do Espírito Santo (pereirasilvia015@gmail.com)

Resumo

Na sociedade contemporânea diversificam-se as possibilidades de pertencimentos religiosos. Desta feita, a adesão à determinada vivência religiosa não mais se restringe à religião herdada da família. Tal fato radicaliza-se quando observado no contexto das juventudes das camadas populares com pertencimentos pentecostais. A proposta deste artigo é investigar as concepções sobre como questões cernes da cosmologia pentecostal são interpretadas por jovens que vivenciam dois tipos distintos de trajetórias religiosas. Aqueles que, nascidos no seio pentecostal, afastaram-se da religião. E aqueles que optaram pela adesão pentecostal, mesmo quando esta não é a opção da família da qual fazem parte. Como base empírica, essa comunicação trará depoimentos de jovens identificados com “perfil” proposto, os quais apresentarão suas visões de mundo sobre representações acerca do “pecado”, do “diabo” e da “santidade”. O objetivo é colocar em evidência um complexo processo de subjetivação, destacando que a religiosidade é uma expressão cultural, e por isso, dinâmica e heterogênea, sendo interpretada de forma distinta por cada sujeito.

JUVENTUDE, RELIGIOSIDADE, MÍDIA E ESPETÁCULO

Dr. Júlio César Adam - EST (julioadam@est.edu.br)

Resumo

Trata-se de um estudo com base em pesquisa de campo realizada pelo autor, com jovens do ensino médio, analisando a relevância do acesso e dos conteúdos da mídia (cinema, TV, música e internet) como uma forma de religiosidade espetacular. A pesquisa tomou como referencial teórico a chamada religião vivida (Wilhelm Gräb), segundo a qual o religioso transpõe as fronteiras do próprio religioso e se faz presente no espetáculo midiático seja como dispositivo ou conteúdo. A pesquisa de campo buscou averiguar em que medida esta religião presente na mídia, configura-se uma religiosidade juvenil.

FACE’S & FACE’S: RELIGIOSIDADE DOS ACADÊMICOS DE DIREITO DO VALE DO JURUENA/MT

Cristiano Norberto Tomasini - Faculdade de Ciências Contábeis e Administração do Vale do Juruena - Juína-MT (tomasinien@yahoo.com.br)

Ms. Marina Silveira Lopes - Faculdade de Ciências Contábeis e Administração do Vale do Juruena - Juína-MT (marinaslopes@terra.com.br)

Sônia Mara Rogoski – Faculdade de Ciências Contábeis e Administração do Vale do Juruena - Juína-MT (smrogoski@hotmail.com)

Resumo

Desde as mais antigas das civilizações, observa-se diversos tipos de adoração, que trouxeram as mudanças de hábitos bem como novos hábitos. Tais ritos, e sua maioria, estavam atrelados ao contexto religiosos, mostrando a dialética entre religião e o ser humano. Nos dias atuais a internet, tornou-se um dos meios de comunicação mais importantes da sociedade mundialmente. Através dela, e em especial, das redes sociais a comunicação entre as pessoas tornou-se sem fronteiras. Tal como nos primórdios, todo contato imediato, via web, também impôs mudanças de hábitos, inclusive no campo religioso. Com o intuito de levantar subsídios do campo religioso de Juína/MT, buscamos, aqui, a análise das postagens no *Facebook* de um grupo de dez acadêmicos do curso de Direito conforme calendário 2014/01. O recorte temporal dar-se-á no período de 15 dias face esse grupo ter se utilizado cotidianamente desse site de relacionamento como meio de divulgação e propagação de suas crenças religiosas, onde muitas vezes manifestam-se contra essa ou aquela religião. Procuramos refletir até que ponto esse viés religioso poderá interferir em uma postura profissional, pois diante de um Estado Laico, como é o caso do Brasil, o profissional do direito, é alvo de imparcialidade em suas decisões, e isso atinge o campo religioso em interação com o jurídico.

A ESTRATÉGIA DA ASSEMELHAÇÃO: BENS RELIGIOSOS PRODUZIDOS PARA O PÚBLICO JOVEM

Mestrando: Anderson Severino de Oliveira Tavares – UFCG
(andersontavares.cs@gmail.com)

Resumo

O abalo na posição hegemônica da Igreja Católica, a alta competitividade entre as religiões e a não religião e a diminuição da força da tradição nas escolhas dos indivíduos, segundo Guerra (2003), caracterizam a *situação de mercado* no atual campo religioso brasileiro, submetendo as religiões à competição entre sistemas de legitimação e significação do mundo, oferecidos aos indivíduos sob uma lógica operativa analógica à do mercado secular. Enquanto um conjunto de elementos simbólico-práticos a religião, em contato com a cultura do consumo, tende a transformar tudo em produto para consumo. Com isso, as organizações religiosas têm experimentado uma pressão crescente para moldar suas práticas em referência à demanda dos fiéis como estratégias de sobrevivência, sustentação e expansão. Dentre as estratégias mais comuns no mercado religioso brasileiro, Guerra (2000) apontou, o que Berger também indicou no seu trabalho, a tendência à assemelhação entre as organizações religiosas e entre essas e instituições não religiosas de sucesso. Assim, ao concorrer pelos mesmos segmentos de mercado, as organizações religiosas procuram imitar os produtos de sucesso ao mesmo tempo em que procuram uma diferenciação marginal capaz de garantir sua identidade religiosa. Dessa forma, procuramos nesse trabalho colocar sob exame os pressupostos analíticos dos autores citados, analisando em que medida encontramos a assemelhação, através de uma pesquisa no ciberespaço, dos bens religiosos oferecidos aos jovens da Igreja Católica com os oferecidos pelos seus principais concorrentes e pela esfera secular, tendo como principal objeto empírico as Paróquias da Diocese de Campina Grande-PB.

A JORNADA MUNDIAL DA JUVENTUDE NO BRASIL: EXPRESSÃO RELIGIOSA E ESPETACULARIZAÇÃO

Doutorando: Paulo Ferreira – UMESP (paulo.ferreira@metodista.br)

Resumo

O pêndulo da religião moderna inclina-se, hoje, para uma igreja condicionada – ou pelo menos adepta – à lógica do espetáculo e o que chama a atenção é a presença dos jovens

como protagonistas neste processo. A institucionalização do Dia Mundial da Juventude em 1985 e as Jornadas Mundiais da Juventude (JMJ) – encontros promovidos pela Igreja Católica a cada dois ou três anos em diversas partes do mundo com centenas de milhares de jovens (ou milhões, em algumas edições) – retratam tal fenômeno e mostram como esta Igreja contemporânea está rompendo os limites de sua influência dogmática ou doutrinária atingindo a todos indistintamente em uma arena de interculturalidades. As JMJs apresentam números instigantes: dez anos após a primeira edição em 1985, que reuniu 200 mil jovens, quatro milhões de jovens concentraram-se em Manila, nas Filipinas. A última edição, ocorrida no Rio de Janeiro em julho de 2013 foi estimada com a participação de três milhões de pessoas. Embora não seja possível inferir que tais massas juvenis sejam formadas por rebanho exclusivamente religioso, como explicar tal fenômeno com base no trinômio religião-juventude-espetáculo? Quais são os pontos comuns do trinômio que, alinhados ou justapostos, criam as condições e fomentam tal fenômeno de mobilização de massas ocorrido no Brasil?

JUVENTUDE, RELIGIÃO E ESPETÁCULO: AS EXPRESSÕES RELIGIOSAS DA JUVENTUDE E A ESPETACULARIZAÇÃO DA FÉ

Flávio Munhoz Sofiati – UFG-PPGS

Wellington Cardoso de Oliveira – UFG -PPGS

Resumo

A religião sempre teve um papel de destaque na vida dos indivíduos, principalmente no que tange a formação de uma visão de mundo e de sua organização. No caso da juventude, por muito tempo a religião herdada dos pais, sempre teve enorme influência na forma com que os jovens viam e percebiam o mundo. Entretanto, nas últimas décadas tem sido possível perceber transformações na forma com que os jovens e expressam e reafirmam suas crenças religiosas. O presente trabalho pretende discutir o lugar da religião na vida dos jovens, e como a juventude atual tem expressado sua religiosidade. Para isso, utilizar-se-á dados recentes do censo do IBGE sobre religião e sua configuração na sociedade atual.

GT19 RELIGIÃO, POLÍTICA E ESPAÇO**Coordenadores/as**

Dr^a. Zeny Rosendahl (UERJ) zeny.rosendahl@gmail.com

Dr^a. Cristina Carballo (Universidad Nacional de Luján – Argentina)
ccarballo@sion.com

Doutorando Rodrigues de Oliveira (UERJ) jeffersongeouerj@yahoo.com.br

ASHURA: LUTO E ENCENAÇÃO NA CIDADE DE SÃO PAULO

Karina Arroyo – UERJ (Kary_arc@yahoo.com.br)

Resumo

Considerando a possibilidade de análise de uma comunidade religiosa, fecunda em representações revivalistas, que são teatralizadas publicamente em momentos de clímax emocional e coletivo, cabe à geografia cultural, reconhecer e analisar esse espetáculo, que recria e alimenta a ligação eterna com o sagrado. Para tal, recorta-se um determinado espaço ritualístico de ação e *performance*, que condensa o ato simbólico capaz de demarcar as identidades sociais. Logo, esta comunicação pretende explorar uma determinada localidade analisando o sagrado e suas formas expressivas sem se afastar das categorias antropológicas, corroborando a intrínseca relação entre sagrado e natureza; A cerimônia de Ashura é a encenação da Tragédia de *Karbalah* (Iraque) em 661 d.C, que revive o luto e o martírio do Imam Hussein, neto de *Muhammad* (Maomé) fundador da religião islâmica. Seu martírio representa uma luta divina entre o sagrado e o profano e a vitória eterna contra a tirania e a opressão da secularização. A cidade de São Paulo, que desde 1880 recebe imigrantes de origem libanesa *shiita* e hoje conta com mais de 7 milhões de descendentes é anualmente palco das representações de *Ashura*. Este resumo, que futuramente será estendido a um caráter mais analítico, nos permite a utilização de uma classificação profícua às ciências humanas, especialmente à Geografia Cultural Renovada, pós 70, que se utiliza das classificações sócio-antropológicas para reordenar o espaço. Logo, este trabalho nos permitirá encetar uma reflexão geográfica capaz de desvendar as apropriações culturais do espaço sagrado e as relações sociais mediadas por elementos simbólicos.

1. INTRODUÇÃO

Quando se perpassa a Geografia Cultural e a transformamos em substrato teórico para a compreensão de uma prática de subjetividades identitárias, corrobora-se a compreensão de que ela como campo de investigação científica indaga sobre os movimentos espaciais no passado e no presente, qualificando e quantificando as regularidades encontradas, relacionando tais processos à formação de identidades que não são apenas reflexos da dinâmica social, mas sim condições dentro das quais se constroem agrupamentos e redefinições contínuas de pertencimento.

As apropriações espaciais e sua leitura simbólica por determinado grupo sintetizam o referenciamento espacial que compõe uma determinada identidade sociocultural.

Logo, o campo a ser analisado é a cidade de São Paulo, inserido em um contexto migratório que oportunizou aos muçulmanos shiaas⁴⁹¹ oriundos de algumas regiões do Oriente Médio, especificamente o sul do Líbano, e que identificados e coesos a partir da religiosidade partilhada utilizaram o espaço da Mesquita Muhammad Mensageiro de Deus (Mesquita do Brás), encontrando, portanto, as referências socioculturais capazes de lhes trazer a referência da pátria materna como se nunca tivessem saído de sua região de origem.

⁴⁹¹ Xiitas. Do árabe *shiat Ali* (partidários de Ali), primo e genro do profeta Muhammad, considerado o melhor sucessor por pertencer aos Ahlul Bayt (Casa Profética ou família do Profeta), pois estes têm um caráter sagrado e a liderança da comunidade religiosa deveria estar a eles ligada, no entanto, após a morte do Profeta seu sucessor foi Abu Bakr, companheiro (sahaba) e sogro do Profeta.

A formação de uma comunidade árabe expressiva remonta ao final do século XIX e primeiras décadas do século XX, quando milhares de imigrantes de fala e cultura árabe, provenientes, em particular, do Líbano, Síria e Palestina chegaram ao país. Trouxeram como consequência facilitadora de inclusão, sua bem sucedida instalação e adaptação que são uma resultante de dois fatores: a exogamia, e em grande parte, da atividade econômica exercida: o comércio.

Embora não existam estatísticas confiáveis, uma vez que o censo brasileiro não permite o registro de identidades étnicas, apenas de identidades raciais, as estimativas do número de árabes e seus descendentes no Brasil variam de três a dezesseis milhões de pessoas (HILÚ, 2010, p.15), números altamente expressivos e capazes de configurar uma comunidade crescente capaz de reproduzir nos seus territórios culturais discursos e práticas específicas. Além disso, Oswaldo Truzzi (1997) oferece uma quantificação diferente que justifica em larga escala, a contabilização em número inferior ao proclamado por instituições oficiais. Ele afirma que até 1908 os imigrantes vindos do Oriente Médio eram classificados em “outras nacionalidades” e que, somente após essa data, eles apareceram como “turcos”. Truzzi coloca o termo “libanês em 1920 e o termo “sírio” em 1922. (Ibidem, p.49)

De maneira concisa, a vinda em massa de imigrantes do Oriente Médio, iniciou-se a partir de 1880, nas últimas décadas do Império Otomano⁴⁹². Após a década de 1950, a imigração declinou e não foi mais composta majoritariamente por cristãos como nas décadas anteriores, e sim por muçulmanos sunitas e xiitas, sendo que, desde 1980 a principal região de destino dos imigrantes passou a ser São Paulo e Paraná e, em 2010, o número de muçulmanos estava estimado em um milhão (HILÚ, 2010, p.24) Portanto, é exatamente em São Paulo, na comunidade islâmica xiita, que privilegio em minha análise sócio-espacial e seus desdobramentos expressivos.

2. A COMUNIDADE

Uma análise dos modelos interpretativos e do universo discursivo da bibliografia sobre os árabes no Brasil revelou que tanto os estudos acadêmicos quanto os não acadêmicos seguem um fio condutor de ascensão e integração sistemáticos e lineares dos imigrantes na sociedade brasileira, onde o resultado final seria sua assimilação completa e irreversível, pelo abandono sistemático dos elementos culturais árabes. Esse modelo de assimilabilidade foi elaborado a partir do comprometimento das ciências sociais brasileira com a criação de uma “cultura nacional”, homogênea e integradora dos diversos grupos sociais, tornando-se o quadro teórico dominante nos estudos sobre imigração e etnicidade realizados desde os anos de 1940 (Ibidem, p.17)

Portanto, essa visão de identidade étnica atrelada a objetos e conteúdos especificamente árabes já foi abandonada pelas ciências sociais e conseqüentemente para qualquer outro ramo da ciência que tenha seu aporte nos aspectos sociais inseridos em seu objeto de estudo, haja vista, o modelo teórico que representa a etnicidade como o resultado do processo de organização das diferenças culturais através de fronteiras

⁴⁹² O processo de emigração deu-se principalmente na área geográfica conhecida como Bilad Al-Cham (Territórios de Damasco) ou Suriya (Síria). O termo Síria era utilizado desde a Idade Média por geógrafos árabes para designar o território que hoje corresponde ao sudoeste da Turquia, Síria Líbano, Israel/Palestina e Jordânia. Algumas subdivisões regionais tinham uma identidade geográfica, cultural e histórica própria, como a Palestina (Filistin) ou o Monte Líbano (Jabal Lubnan), embora também fossem vistas como parte integrante da Síria. (Ibidem, 2010, p.22)

simbólicas, é que de fato, exemplifica as configurações observadas entre os imigrantes árabes muçulmanos tanto de origem sunita como xiita. Ainda assim, os próprios grupos estão em constante fluxo de criatividade e diferenciação entre as gerações, e mesmo entre os indivíduos do mesmo grupo, haja vista, são as codificações dos geossímbolos e das expressividades cotidianas que reconfiguram continuamente as fronteiras exteriores e simbólicas, trazendo maior porosidade ou encrudescimento social.

As questões, motivações e contextos migratórios da população árabe que aqui chegavam constituem um instrumental analítico necessário para compreender melhor o universo religioso e civilizacional do mundo muçulmano, portanto, fez-se necessária esta ordenação cronológica para que as representações revivalistas sejam respaldadas na intenção dos imigrantes árabes muçulmanos de preservação identitária. Na cidade de São Paulo, no bairro do Brás, em 1987 foi construída a Mesquita Muhammad Mensageiro de Deus, situada na rua Elisa Witacker, 17, Brás, e administrada pela Associação Religiosa Beneficente Islâmica do Brasil (ARBIB)⁴⁹³. Imbuída do espírito de salvaguardar a tradição xiita, minoria nas migrações pós 1980, fundada por libaneses do sul, representa anualmente a Tragédia de *Karballah* através de dois elementos expressivos: *ta'ziya*⁴⁹⁴ e *atbir*⁴⁹⁵.

Estes elementos transcendem a materialidade dos símbolos presentes no ritual. A teatralização da Ashura traz a relação entre as estruturas expressivas e as estruturas sociais. As manifestações corporais e a invocação oral são expressões simbólicas que recriam o sentimento de luto, corroborando o pertencimento aos partidários de Ali. Tais elementos embora presentes em quase todas as celebrações de Ashura não devem ser considerados demarcadores indispensáveis do espetáculo, em grande parte porque afirmar a existência de uma essência islâmica xiita a todas as celebrações seria demasiadamente simplista e ideológica, devido a gama de pluralidades de interpretações, experiências e vivências. Cabe aqui recorrer a dois conceitos da fenomenologia husserliana, *noesis* e *noema*, característica da geografia humanista, onde a primeira denota a idéia e a significação fulcral de determinado objeto e a segunda às diversas interpretações e vivências psico-sensoriais, muito embora, a História que embasa o espetáculo é determinante na emoção coletiva, no compartilhamento do luto, da tristeza e do sentimento de compaixão ao mártir Hussein. Recuperar os significados codificados na paisagem é condição *sine qua non*, conforme afirma Cosgrove (2012, p.220) para a interpretação das práticas sociais e, principalmente, reler os códigos na paisagem de Karbalah, nos fornece toda uma cosmovisão que permite compreender a lógica do ritual de Ashura.

3. O ESPETÁCULO: RITUAL DE LUTO E MEMÓRIA

“A Revolução do Imam Al Hussein(A.S)⁴⁹⁶, lutou contra a tirania e a injustiça, o desvio e o pecado. Ela não foi simplesmente um acontecimento histórico isolado no ano 61 hejrita, em Karbalah no Iraque. Jamais foi um evento que se encerrou, e nunca teve seus objetivos

⁴⁹³ Retirado de <http://www.mesquitadobras.org.br/?op=33> em 12/03/2014

⁴⁹⁴ Lamentação, elegias.

⁴⁹⁵ Representação corporal, teatralização do luto. Geralmente com batidas cadenciadas no peito ou na cabeça.

⁴⁹⁶ Sigla que significa *Alaihi Salam*, ou “que a paz esteja sobre ele”. Usado após o nome dos Imames da família do Profeta.

alcançados. Esta revolução é um movimento, uma ação e um método que iluminou as gerações futuras.”(KHAZRAJI, 2008, p.9)

O movimento Husseinita teve sua história inicializada na cidade de Madinah, Arábia Saudita, quando os agentes do governo da época quiseram impor que Imam Hussein desse seu voto de fidelidade para o governador despótico Yazid ibn Mu'awiyah, e ele recusando o pedido segue seu caminho para Meca e depois Karbalah, palco da Tragédia. O luto derivado da morte do Imam é baseado na representação de um binômio que se contrapõe e expressa dois juízos de valor eternos: bondade/maldade ou tirania/liberdade. É uma revolução de ordem espiritual que se refere diretamente à identidade islâmica, principalmente nos ambientes em que estes podem ser hostilizados. Imam Hussein apesar da perseguição por propor um modo de vida islâmico publicamente e de representar a minoria da população, preocupou por seu carisma e capacidade de coesão. Carisma é, inclusive, característica intrínseca dos *marjas*⁴⁹⁷ shiaas até hoje. Como Hussein, não abriu mão dos princípios islâmicos e permaneceu firme negando seu voto de fidelidade, acabou fomentando a perseguição à família profética. Tal ação emblemática representa a luta eterna do ego, das facilidades, da tirania contra a valorização do *din*⁴⁹⁸, e conseqüentemente do Quran.

Khazraji (2008) ressalta que a Revolução do Imam Hussein, foi abrangente, não tendo nenhuma limitação em termos de tempo e espaço, e exatamente essa plasticidade espaço-temporal que permite a sensação profunda de luto e a lembrança anual do martírio do Imam como se nas terras paulistanas fosse a sofrida e sagrada Terra de Karbalah. Logo, ela pode ser transportada para qualquer espaço e ser revivida com a mesma intensidade do que um muçulmano em solo iraquiano. Pois a Tragédia é um protótipo eterno e imutável aplicável a qualquer espaço onde se dê uma luta entre o bem e o mal ou entre a verdade contra a opressão.

É necessário fazer uma distinção conceitual importante, tendo em vista a multiplicidade de conceitos que perpassam a Tragédia. A Batalha de Karbalah, foi o combate derradeiro entre o Imam Hussein contra um governo despótico anti-islâmico, corresponde ao último dia da Revolução que durou dez dias. Hussein não aceitou submeter-se a uma legislação corrompida e profana. A Ashura, portanto, refere-se aos dez primeiros dias de Muharram, o primeiro mês do calendário islâmico.

Após a morte do Imam, decapitado por seus inimigos, os sobreviventes da família foram arrastados como prisioneiros até Damasco na Síria. A irmã de Hussein, frente à Corte do Governador Mu'awiyah, profere um grande discurso, uma lamentação, ouvida por centenas de pessoas, que gera uma profunda comoção. Portanto, surge de Zainab Al-Kubra, a tradição anual da lembrança de Ashura, da lamentação, das elegias e da teatralização da dor e do sofrimento. Imbricados no amálgama simbólico, podemos elencar alguns elementos materiais que evocam a lembrança do luto, da associação entre a paisagem e o significante, dentre eles têm-se a água, que representa a sede sofrida por todos os participantes da Batalha, incluindo mulheres e crianças. Hussein ficou sitiado à margem do Rio Eufrates, impedido de chegar às margens, caso contrário, seria dolorosamente assassinado(Ibidem, 146). Logo, no período correspondente à Ashura água é distribuída em abundância e existe um dito reproduzido após a morte de Hussein

⁴⁹⁷ Figura carismática. Líder religioso com profundo conhecimento Teológico.

⁴⁹⁸ Modo de vida islâmico completo, pode ser traduzido por obediência. Neste caso, obediência às leis Divinas.

entre os Ahlul Bayt ⁴⁹⁹ de que toda vez que se bebe água deve se lembrar de Hussein. Isso vai a reboque da valorização dos recursos naturais, um dos princípios islâmicos mais caros. Há também uma culinária específica, biscoitos feitos em fôrma própria com ingredientes particulares, de fácil aquisição, que trazem a questão da escassez de recursos alimentares e a valorização do conforto usurpados à época de Hussein. Há outros doces próprios, que só devem ser fabricados nesta época, exatamente para o paladar ter um caráter associativo profundo e garantir uma sinestesia profícua. Ver, sentir, falar, pulsar, com mãos, pés e cabeça, eis o conjunto associativo e característico que se apropria dos espaços e recria, revive com o corpo e a memória o passado. É na publicidade da dor que se firmam as identidades e finalmente, são erigidas fronteiras simbólicas. Portanto, a idéia de que um Imam, neto do Profeta e que inocente morreu martirizado sob penosas circunstâncias, gera uma sensação inacabada de que há uma Justiça Divina, piedosa e inquebrantável, no entanto, ela reverbera naqueles que se apiedam dessa Tragédia e reúnem sob uma forte comoção os seguidores de um Imam mártir e eterno. Nesse ínterim, a frase universal de que “*Todo dia é Ashura, toda Terra é Karbalah*”, confere um caráter universal e eterno aos fatos e aos ritos.

Partindo da universalidade simbólica, tendo como princípio a terra querida e sagrada eternizada como um mapa mental pode-se relembrar as considerações tuaninas (1883), que abordam a identidade enquanto conceito geográfico. “Quase todos os grupos humanos tendem a considerar sua pátria como centro do mundo” (Tuan, 1983, p. 165). Para que haja o conceito de pátria é necessário que haja uma localização e uma consciência coletiva de pertença àquele povo e àquele lugar.

“Em diversas partes do mundo esse sentido de centralidade se torna explícito por uma concepção geométrica do espaço orientada para os pontos cardeais. O lar está no centro de um sistema espacial astronomicamente determinado. Um eixo vertical, ligando o céu ao mundo inferior, passa pelo lar. As estrelas são percebidas como movendo-se ao redor da própria moradia; o lar é o ponto focal de uma estrutura cósmica” (Tuan, 1983, p. 165).

A centralidade ligada ao reconhecimento de um núcleo simbólico familiar foi abordado por Bonnemaïson (In: CÔRREA, ROSENDAHL, 2012, p.13), como espaço vivido em determinada territorialidade que emana da etnia, constituindo-se em relação cultural vivida entre dado grupo social e uma trama de lugares hierarquizados e interdependentes, originando um sistema espacial, isto é, um território. Ainda, segundo ele, é pela existência de uma cultura que o território é criado; e é pelo território que uma cultura se fortalece, exprimindo-se a relação simbólica entre cultura e espaço.

O espaço vivido na Mesquita do Brás, reproduzidor num determinado tempo da Karbalah martirizada, pode ser o expoente máximo de uma heterotopia atual. No espaço Sagrado da Mesquita, territorializado principalmente durante a teatralização do luto, ele é capaz de condensar seu núcleo e cristalizar momentaneamente suas franjas. É um ponto nodal de revivalismo religioso e de supervalorização espacial, de delimitação de território.

⁴⁹⁹ Designa a família do profeta. Literalmente: “Povo da Casa”.

4. CONCLUSÃO

As celebrações de Ashura declinaram na primeira metade do século XX, quando eram associadas a um tradicionalismo popular e rural. Elas foram proibidas por governos autoritários modernizadores, como o do Xá Reza Pahlevi, no Iran, ou hostis à expressão pública das identidades xiitas, como o de Saddam Hussein, no Iraque. No entanto, os rituais e procissões de Ashura ganharam novos significados e força cultural durante a revolução Iraniana de 1979, quando foram mobilizados para expressar oposição ao governo do Xá, e durante a Guerra Civil Libanesa (1975-1990), quando serviram para afirmar a identidade xiita dentro do universo político e cultural do Líbano. (HILÚ, 2010, p.26)

No século XVI, na Dinastia Safávida, que fez do xiismo a forma oficial de Islam no Iran, os rituais tornaram-se símbolo de nacionalidade e adquiriram expressões mais dramáticas e foram amplamente publicizadas, incluindo a expressão de golpes perfurantes no peito e na cabeça (*latam*), tornando o *tatbir* agressivo, sendo intencional verter sangue. Foi também através da teatralização, iniciada no Iran que as famílias puderam compreender a história religiosa e tornou-se um paradigma à população, servindo, sobretudo, como um método de divulgação e expansão do xiismo. Nesse ponto é que as diferenças rituais e interpretativas entre os xiitas e sunitas no seio do Islam tornaram-se mais profundas.

Em São Paulo, a Ashura é comemorada de acordo com o calendário islâmico, lunar e, portanto, móvel, e representa principalmente uma identidade religiosa, minoritária, no entanto, muito presente e ativa nas celebrações sociais. Participar da preparação dos alimentos no período de Ashura, sua distribuição, comparecer aos 10 dias sem ausências injustificadas, bem como participar das elegias (mulheres) - *ta'ziah* e das teatralizações – *tatbir* (homens), conferem capital simbólico aos indivíduos, demonstram piedade e observância religiosa. Portanto, ainda cabem muitas análises de interesse geográfico a este fenômeno religioso, expoente físico de rituais identitários, bem como as migrações e adaptações espaciais entre Karbalah-São Paulo.

5. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

CÔRREA, R.L, ROSENDAHL, Z. **Geografia Cultural: Apresentando uma Antologia.** In: CÔRREA, R.L, ROSENDAHL, Z. (org.) Geografia Cultural – Uma Antologia. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012

COSGROVE, D. **A Geografia está em toda parte: cultura e simbolismo nas paisagens humanas.** In: CÔRREA, R.L, ROSENDAHL, Z. (org.) Geografia Cultural – Uma Antologia. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012

HILÚ, Paulo. G. Islã: Religião e Civilização – Uma abordagem Antropológica. Aparecida, SP: Santuário, 2010

_____. Árabes no Rio de Janeiro: uma identidade plural. Rio de Janeiro: Cidade Viva, 2010

KHAZRAJI, Taleb, H. **A Revolução do Imam Hussein: Motivos, Fatos e Resultados**. São Paulo: Arresala, 2008

MERVIN, Sabrina. **HISTOIRE DE L'ISLAM: FONDEMENTS ET DOCTRINES**. Paris: Flammarion, 2000

NETO, Hélión, P. FERREIRA, Ademir, P. **Cruzando Fronteiras disciplinares: Um panorama dos estudos Migratórios**. Rio de Janeiro: Reva, 2005

TUAN, Yi-Fu. **Espaço e lugar: a perspectiva da experiência**. São Paulo: Difel, 1983

TRUZZI, Oswaldo Mário Serra. **De mascates a Doutores: Sírios e libaneses em São Paulo**. São Paulo: HICITEC, 1997

VIDAL DE LA BLACHE, Paul. **As características próprias da Geografia**. In: CHRISTOFOLETTI, Antônio (Org.). **Perspectivas da Geografia**. São Paulo: Difel, 1995

CONEXÃO BRASIL-TURQUIA: O CYBER ESPAÇO COMO PROMOTOR DE CASAMENTOS ENTRE BRASILEIRAS E MUÇULMANOS TURCOS

Andréa Pasqualin

Dra. Francirosy Campos - FFCLRP/USP (franci@ffclrp.usp.br)

Resumo

Esta comunicação se propõe refletir sobre as necessidades de se tomar, também, o campo virtual como campo empírico de estudo para compreender os casamentos que ocorrem entre brasileiras (muçulmanas ou não) e muçulmanos turcos. No *cyber* espaço, encurta-se o tempo e ampliam-se as oportunidades de tornar próximo o distante. Nesta sociedade globalizada, a facilidade de comunicação contribui para o crescente aumento dos casamentos interculturais. A mídia eletrônica, por sua vez, passa a integrar um complexo mecanismo de construção do imaginário cultural e assume um importante papel na construção dos mundos cognitivos, assim como na expressão da cultura e na leitura e interpretação dessas culturas, o que inclui o olhar para a religião do outro. No Brasil, assim como nos demais países do Ocidente, existe um modelo uniformizado de Islã que negligencia as práticas e vivências contextuais, e embora não se tome conhecimento de suas nuances, ele existe e acaba por “conectar” e propiciar novas formas de relacionamentos. Para tal investigação, optou-se pelo método etnográfico convencional e virtual. Como campo empírico convencional de estudo, a pesquisa conta com a participação do Centro Cultural Brasil-Turquia (CCBT) e o Colégio Belo Futuro, ambos localizados na cidade de São Paulo. No campo virtual, o estudo conta com *blogs* pessoais e comunidades existentes no *Facebook*, de brasileiras casadas com muçulmanos turcos. Dessa forma, espera-se compreender os casamentos que se originam dos encontros virtuais e assim, entender essa faceta da religião islâmica no Brasil.

Introdução

Esta comunicação pretende refletir sobre o casamento intercultural realizado entre brasileiras e muçulmanos turcos, tendo o campo virtual como campo empírico de estudo.

Na medida em que aumentam os avanços dos meios tecnológicos, encurta-se o tempo e ampliam-se as oportunidades de tornar próximo o distante por meio da invenção de um novo local de encontro, e se faz necessário incluir esse espaço – o *cyber* espaço⁵⁰⁰ – nas pesquisas atuais.

Essa facilidade de comunicação e locomoção contribuiu para o crescente aumento dos casamentos interculturais.

Os turcos⁵⁰¹, que outrora denominavam os árabes que aqui chegavam, hoje, chegam diretamente da Turquia e mostram-se cada vez mais presentes em nosso cotidiano via internet.

⁵⁰⁰ *Cyber* espaço é um espaço existente no mundo da comunicação em que não é necessária a presença física do homem para que ocorra a transmissão da mensagem, a comunicação se dá por meio da tecnologia. Apesar da *internet* ser o principal ambiente do ciberespaço, devido a sua popularização e sua natureza de hipertexto, o ciberespaço também pode ocorrer na relação do homem com outras tecnologias: celular, pagers, comunicação entre rádio-amadores e por serviços do tipo “tele-amigos”, por exemplo. (JUNGBLUT, 2004; GUIMARÃES JR., 1999). Disponível em: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Ciberespa%C3%A7o> Acessado em 05.03.2014.

⁵⁰¹ Segundo Gilberto Abrão, em Olatoeiro’s Blog, quando os turcos otomanos dominavam o Oriente Médio, muitos árabes saíram de seus territórios durante a segunda metade do século dezenove. Não existiam ainda os países árabes geográfica e politicamente definidos como hoje. A Síria, por exemplo, compreendia o território dos países de hoje: Jordânia, Israel (Palestina), Líbano e Síria. Esses emigrantes vinham com um documento chamado “*laissez passer*” (do francês “Deixai passar”) emitido pelo governo turco que dominava aquela região. Eram, portanto, considerados turcos, embora não

Desde 2010, o Brasil vem estreitando seus laços econômicos com a Turquia, o que promove o intercâmbio de empresas, produtos, turismo e, por conseguinte de pessoas. De acordo com matéria publicada por Valle (2013) no jornal Folha de São Paulo, em abril de 2013, entre os anos de 2010 e 2012, o número de brasileiros que foram a Istambul, principal cidade turca, aumentou 36%, passou de 65,2 mil para 88,9 mil em dois anos. Desde julho de 2012, em resposta ao interesse crescente dos brasileiros, a *Turkish Airlines* (companhia de aviação turca) passou a voar diariamente de São Paulo para Istambul.

Segundo Haydu (2009), nos dias atuais, há grandes fluxos migratórios, fenômeno comum nas grandes metrópoles que, impulsionados por fatores variados, como por exemplo, desastres naturais e conflitos políticos e/ou ideológicos trazem pessoas de diferentes locais do mundo. Rittiner (2006) apresenta que, o contato entre os povos também acontece devido às migrações de turismo, aos estágios ou aos estudos em países estrangeiros. A autora coloca que o fato de se poder deslocar com mais facilidade de um local para o outro, aumenta a possibilidade de encontros entre pessoas de culturas diversas contribuindo assim, para que aconteçam casamentos interculturais.

Os dados do Censo Demográfico (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, IBGE, 2010), no ano da pesquisa, mostrou o aumento no número de imigrantes no país, sendo que nos últimos dez anos, foi de 86,7%. Assim como, neste mesmo ano, 491.645 brasileiros residiam no exterior. Do total de residentes em 193 países do mundo, 53,8% eram mulheres e 46,1% homens, com idade entre 20 e 34 anos, uma população jovem em idade de casamento.

Se o trânsito de pessoas pelo mundo aumentou, certamente, podemos imaginar o trânsito que existe entre elas nas redes cibernéticas.

Outro fenômeno social se faz presente em nosso país nos últimos tempos é a projeção da religião islâmica após o 11 de setembro de 2001. De acordo com Pinto (2010), embora o Islã tenha chegado por aqui com a vinda dos escravos malês, ele ganhou notoriedade entre a população depois que a mídia (muitas vezes único meio de informação de muitos brasileiros) passou a divulgar os atentados terroristas contra os Estados Unidos ocorridos na data referida.

Assim, passamos a ser “bombardeados” com inúmeras notícias advindas do telejornalismo internacional e nacional que, de acordo com Porto e Chaves Filho (2011), contribuiu para que o olhar do telespectador se tornasse cada vez mais dependente das informações e estereótipos advindos da imprensa, sendo que esta, raras vezes, ouviu um praticante da religião.

Entretanto, se durante as notícias veiculadas sobre o ataque terrorista juntou-se o Islã à violência, em contrapartida, nessa mesma época, despontava outro sucesso televisivo no Brasil: a novela *O Clone*, veiculada pela Rede Globo de 01 de outubro de 2001 até 15 de junho de 2002, a qual uniu os mesmos personagens – árabes e muçulmanos – de uma forma divertida e estereotipada.

Segundo Ferreira (2009), mesmo que alguns estereótipos ainda tenham permanecido, o enredo trazia alegremente alguns costumes marroquinos e aspectos da religião que agradaram o gosto do público, como o marido Said (interpretado pelo ator Dalton Vigh) que além de representar um galã, cobria a esposa de joias e provia o sustento da casa.

A mídia integra um complexo mecanismo de construção do imaginário cultural, assumindo um importante papel na construção dos nossos mundos cognitivos e igualmente, como expressão de cultura e como leitura e interpretação dessas culturas (ALLIEVI⁵⁰², 2003 apud MARQUES, 2011, p. 35).

soubessem dizer três palavras na língua do império. Disponível em: <http://olatoeiro.wordpress.com/2010/03/13/por-que-os-arabes-sao-chamados-de-turcos/>. Acessado em 10.05.13.

⁵⁰² ALLIEVI, Stefano, 2003, “The media”, em Brigitte Maréchal, Stefano Allievi, Felice Dassetto e Nielsen Jorgen (orgs.), *Muslims in the Enlarged Europe*. Leiden, Brill, 289-330.

O cyber espaço como ponto de encontro

Compreender este novo local de encontro – o *cyber* espaço – torna-se fundamental para nos aproximarmos do entendimento dessas novas uniões entre brasileiras e muçulmanos turcos, pois o mundo social da internet é tão diverso e contraditório quanto a própria sociedade (CASTELLS, 2003).

De acordo com o autor citado acima, o surgimento da internet faz emergir um novo meio de comunicação e com isso se promove novos padrões de interação social. A comunicação *online* desvincula a necessidade de se estar no mesmo local para se poder socializar. “A era da internet foi aclamada como o fim da geografia” (CASTELLS, 2003, p.170). A internet tem uma geografia própria, feita de redes e nós que processam fluxos de informações gerados e administrados a partir de lugares (CASTELLS, 2003).

Estudos de sociólogos urbanos como Suzanne Keller, Wellman e Claude Fischer mostraram que redes substituem lugares como suportes da sociabilidade nos bairros e nas cidades (CASTELLS, 2003).

Contudo, desde que a internet tornou-se pública em vários países, entre os anos de 1990 e 1995, e ainda hoje, várias críticas acadêmicas são tecidas sobre esse novo modo de comunicação sob a alegação de que a falta de contato físico entre os indivíduos promove um isolamento do social do usuário, como também promove uma sociabilidade aleatória, criação de identidades falsas e a indução de pessoas a viverem fantasias *online*.

Castells (2003), no entanto, afirma que esses estudos distorcem a política social da internet dizendo que ela é um terreno fértil para as práticas de fantasias sociais. Diz ele que, a internet é “uma extensão da vida como ela é” (p. 100).

Turkle (1995) e Bayam (1998) dizem respectivamente, através de seus estudos que, a noção do real existe nas comunicações *online*, *assim como* muitos usuários criam personalidades compatíveis com suas identidades *offline*.

Castells (2003) atribui as reações negativas da internet ligadas ao período de adaptação ao novo ambiente tecnológico.

Contudo, não podemos negar que, na ”caça” ao parceiro ideal, existem sim muitos “perfis” falsos sendo criados no mundo virtual. Inclusive há comunidades de brasileiras no *Facebook*⁵⁰³ que trabalham para divulgar e apresentar às demais brasileiras que se encontram em namoros virtuais com turcos, os falsos pretendentes, que muitas vezes possuem mais de um perfil ou já são homens casados. Nesses locais, as brasileiras disponibilizam as fotos dos homens turcos com os vários nomes que eles se apresentam. Como também, quando recebem pedidos de amizade via *Facebook*, antes de aceitarem, divulgam o nome e a foto do cidadão e perguntam as demais “*Este turco é de alguém?*”

Domingues (2004, s/p) acrescenta que “durante os rituais interativos, o corpo é chamado a agir conectado a um sistema preparado para responder às suas ações. Assim, a interatividade caracteriza-se por construir um sistema de relação do corpo com os sistemas artificiais.”

De acordo com Lévy (1996) o movimento de virtualização afeta hoje não apenas a informação e a comunicação, mas também os corpos e os coletivos da sensibilidade.

Segundo Pierre Lévy (1999, p. 26) “acreditar na disponibilidade total das técnicas e de seu potencial para indivíduos ou coletivos supostamente livres, esclarecidos e racionais seria nutrir-se de ilusões”.

⁵⁰³ *Facebook* é um site e serviço de rede social que foi lançada em 4 de fevereiro de 2004, operado e de propriedade privada da Facebook Inc.³ Em 4 de outubro de 2012 o Facebook atingiu a marca de 1 bilhão de usuários ativos.⁴ Em média 316.455 pessoas se cadastram, por dia, no Facebook, desde sua criação em 4 de fevereiro de 2004. Disponível em: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Facebook>. Acessado em: 04/03/2014.

As Redes Sociais Online, os blogs e a pesquisa científica

A Internet, segundo Guimarães Jr. (1997), conhecida como "rede das redes", constitui-se em uma técnica que condensa várias características do *cyber* espaço, conceito que lhe é anterior e designa o espaço criado pelas comunicações mediadas por computador (CMC's).

Compreender o espaço virtual como um modo de conceber a etnografia – etnografia virtual, de acordo com Hine (2000), surge em resposta a uma necessidade de estudar comunidades em que a comunicação se dá por meios eletrônicos, podendo complementar a etnografia convencional, a qual se dá por meio presencial do pesquisador na comunidade.

Nesse sentido, entende-se por redes sociais online uma estrutura social composta por pessoas ou organizações que possuem interesses em comum e estão conectadas via internet, no *cyber* espaço. Sabe-se que as redes online operam em diferentes níveis como, por exemplo, redes de relacionamentos (*Facebook, Skype, Orkut, MySpace, Instagram, Twitter, Badoo*), redes profissionais (*LinkedIn*), dentre outras. Já os blogs são uma espécie diário online, contrariando a privacidade existente em sua ideia inicial, na internet ele apresenta, publicamente, relatos pessoais sobre determinado assunto. Um blog pode combinar texto, imagens e links que dão acesso para outros blogs ou páginas da Web.

Ao procurar literatura sobre este tipo de casamento intercultural em bancos de dados como Periódicos Capes, Scielo, Teses USP, Google Acadêmico e livros, utilizando o cruzamento das seguintes palavras chave: Islã ou *Islam* ou Islão *versus* casamento ou *married*. A surpresa foi que, apesar de amplamente discutido por leigos internet (blogs e redes sociais), encontramos apenas um trabalho sobre o relacionamento de mulheres brasileiras com muçulmanos estrangeiros, sendo uma dissertação de mestrado, na área da antropologia, que embora se refira a esse relacionamento, o foco do trabalho está na construção do *self* dessas mulheres em relação à reversão ao Islã (BARROS, 2012). Nos últimos dez anos é possível encontrar no cenário brasileiro uma crescente produção, ainda que pequena, nos estudos referentes ao Islã.

No Brasil, dentro das Ciências Humanas, áreas como a história, a ciência da religião, a sociologia e a antropologia dominam os estudos realizados sobre Islã, abordando em sua grande maioria questões referentes à identidade, conversão/reversão, jurisprudência e gênero (uso do véu islâmico). Já na psicologia foi possível encontrar apenas dois trabalhos, sendo o primeiro deles sobre saúde mental em imigrantes palestinos (ZAIA, 2006), embasado na psicologia intercultural. E, o segundo sobre a relação entre a simbologia arquitetônica islâmica inspirada pelo sufismo e as concepções psicológicas de Jung (RAFFAELLI, 2012).

Com efeito, se a ausência de trabalho científico sobre os casamentos entre brasileiras e muçulmanos (em geral) são quase inexistente, encontrar dentro desta temática trabalhos científicos que ainda levassem em consideração o *cyber* espaço foi uma busca nula.

Abu-Lughod (1986) diz ser preciso estarmos alertas à necessidade de entendimento do sistema social tendo em conta homens, mulheres e o seu relacionamento, uma vez que, a gestão da vida pessoal se intersecta com a vida no grupo e toma dimensões políticas na medida em que se cruzam fronteiras físicas e psíquicas, e acrescentamos agora, as fronteiras virtuais.

Dessa forma, compreender o casamento intercultural, que tem como viés a união com um muçulmano turco, torna-se importante tanto para tomarmos conhecimento dessa faceta da religião islâmica no Brasil, como também para entendermos as vivências existentes nesses novos lares islâmicos que são formados em grande maioria, pelos contatos estabelecidos no *cyber* espaço.

O Casamento Intercultural

Os casamentos interculturais não são um modelo recente, mas a globalização e as redes sociais têm facilitado o encontro de parceiros de origens diversas. Segundo Medeiros (2011,

p. 57) “[...] as pessoas ainda buscam sua felicidade através do casamento, apesar do grande aumento no número de divórcios.”

Goldenberg (2011) coloca que as brasileiras repetem, insistentemente, que “falta homem no mercado”, e as que se mostraram mais satisfeitas com suas vidas, entre as brasileiras pesquisadas, são aquelas casadas há muitos anos. No entanto, de acordo com os depoimentos das participantes em sua pesquisa, a autora constata a existência de uma riqueza extremamente valiosa para as brasileiras: o marido.

Nesse sentido, podemos pensar, então, que devido à “crise interna” no mercado de casamentos as brasileiras buscam esse companheiro no “mercado” externo? Utilizam a internet para facilitar e agilizar a busca do amor ideal?

Togni e Raposo (2007) diz que o casamento intercultural sempre foi visto como problemático na sociedade, pois a endogamia parece ter sido a “tendência natural” e uma regularidade normativa. O autor ainda sustenta que, estudos contemporâneos sobre parentesco e família têm incutido em suas análises uma variedade de grupos familiares: como por exemplo, as famílias mono/homo parentais, a coabitação, os arranjos formais e informais de pais adotivos e, no entanto, essas mudanças são, em vários momentos, contestadas tanto na sociedade como na comunidade científica, sendo a família nuclear o ideal de modelo na vida institucional e política.

De acordo com Truzzi (2008) desde os anos 1980 do século passado, estudiosos vêm defendendo a tese de que a família no Brasil não pode ser compreendida apenas por traços homogêneos acomodados em um padrão singular que evoluiu da família patriarcal à família conjugal moderna, mas sim a partir de arranjos diferenciados, segundo especificidades de classe, gênero, idade e, acrescenta o autor, etnia e religião.

Goldenberg (2003) também nos alerta que não há um modelo ocidental, mas vários. No entanto, devo discordar quando diz que homens e mulheres continuam querendo casar e constituir famílias, sem reproduzir o modelo tradicional de conjugalidade. O que vemos neste campo de pesquisa é exatamente o contrário, no setor feminino. As mulheres com quem temos contato, a princípio, buscam um homem “nos moldes antigos”; provedor e cuidador da casa – mesmo que após o casamento isso não venha a acontecer. A própria Goldenberg coloca como um dos resultados de suas pesquisas que, homens e mulheres nutrem um ideal romântico de relacionamento e possuem expectativas de relacionamento estável, sério, fiel e duradouro, padrões encontrados, na nossa sociedade, nos casamentos antigos. Ideais estes que, facilmente podemos ouvir quando o assunto é casamento com muçulmanos (sejam eles turcos ou não), como podemos ver a seguir: *“Os árabes são muito gentis, educados, talvez como aquele homem à moda antiga, que não há mais. É um ponto que encanta a mulher”*. (V.S, brasileira, 32 anos, casada com egípcio).

Quesitos como romantismo e gentileza também são pontos fortemente atribuídos aos turcos. Outra fala muitas vezes ouvida em campo é: *“os muçulmanos casam, os brasileiros não querem se casar”*.

Mas, o que sabem as brasileiras sobre um homem muçulmano?

Muitas vezes, é possível ver, claramente, nos blogs a confusão entre cultura árabe ou turca e religião islâmica. Na tentativa de conhecer o universo do amado as brasileiras buscam informação em outros blogs, sites e revistas não especializadas e atribuem certas características que são do homem muçulmano a toda uma etnia, ou vice e versa.

O Islã

De acordo com a proposta da autora Vitória Peres de Oliveira (2006, p.2) de que é preciso “tentar entender o Islã entre nós”, no campo religioso brasileiro, é que se reforça a importância deste estudo. De acordo com Marques (2008), no Brasil, embora os muçulmanos continuem sendo minoria é necessário, neste momento histórico, maior atenção do meio

acadêmico para essa vertente, uma vez que fazem parte de uma comunidade global de fé que vem crescendo, quer seja em função de deslocamentos migratórios propiciados pelas integrações globais, quer seja pelo maior contato com a religião através dos meios eletrônicos – mídias e *Internet* – ou pela conversão. E, acrescentamos aqui, em função também da vinda de homens muçulmanos (sejam eles turcos ou não) para se casarem com mulheres brasileiras.

Ainda que muçulmano não seja sinônimo de árabe, e que a maioria dos religiosos estejam fora do Oriente Médio, concentrando-se no continente asiático, na dissertação de mestrado de Barros (2012), ela apresenta que grande parte das mulheres brasileiras revertidas, com quem teve contato, manifestavam seu gosto pela cultura árabe (dança do ventre, comidas, roupas). E acrescenta que, de acordo com Said (1990) sobre a ideia de *orientalismo* que introduziu no ocidente representações do oriente como algo exótico, esse imaginário orientalista, constitui o pano de fundo do encontro e da relação entre essas mulheres e seus respectivos “amigos” ou “pretendentes”, definindo seu interesse por uns e não por outros homens com quem interagiram (ou ainda interagem) *online*. Segundo a autora, embora essas mulheres tenham conhecido homens de várias religiões e nacionalidades, no espaço da internet, foram dos homens muçulmanos estrangeiros que elas se aproximaram e se encantaram.

Na medida em que, as fronteiras tornaram-se permeáveis e a mobilidade contemporânea movimentada para além de pessoas, ideias e símbolos culturais que provocam uma grande transformação na vida social (APPADURAI, 2004).

Segundo depoimento, coletado em atividade de campo, do Sheik Jihad Hammadeh, ele nos contou que durante a veiculação da novela “O Clone”, algumas brasileiras procuravam as mesquitas para saber onde poderiam fazer dança do ventre. Fato esse que mostra o total desconhecimento entre cultura e religião. Também é possível assistir em vídeos amadores, feito por brasileiras que orientam as demais, alertas sobre o “Sonho de Jade⁵⁰⁴”, pois muitas brasileiras desconhecem a religião islâmica e tomam por base conhecimentos televisivos, que algumas vezes se apóiam na realidade mas a contornam com adereços para ganhar a atenção do público.

A sociedade turca, que embora sua história política (pós Kemal Atatürk⁵⁰⁵) seja uma tentativa de se aproximar do mundo europeu, ela ainda possui arraigada no seu cotidiano um modo de vida que pouco se parece ao modo de vida europeu no que se refere a emancipação das mulheres, principalmente quando se sai de grandes centros como Istambul e Izmir.

O Islã é muito mais que uma religião, ele suplementa modos de uma vida social e política de seus fieis. Para os muçulmanos, o casamento é parte da religião, sendo um dos preceitos proferidos pelo Profeta Mohammed e, portanto, casar-se para um homem muçulmano é estar em acordo com os preceitos de sua religião, talvez isso explique o porque dos muçulmanos se casarem mais que os brasileiros. Entretanto, as mulheres muçulmanas não podem casar fora de sua religião, já os homens podem, uma vez que a religião é transmitida pelo pai e assim os filhos serão muçulmanos.

El Hajjami (2008) acrescenta que a questão da igualdade entre os sexos, questão muito presente no ocidente, confronta o referencial islâmico e coloca o mundo muçulmano em questão no que tange as relações sociais entre os sexos, principalmente na esfera privada. Para a autora, as condições de inferioridade que estão confinadas boa parte das mulheres nas sociedades muçulmanas são oriundas principalmente da hegemonia de uma mentalidade historicamente patriarcal que faz mau uso das leituras corânicas para legitimar as situações de dominação, de violência e de exclusão em relação às mulheres.

⁵⁰⁴ Uma bela e romântica muçulmana, personagem da novela “O Clone” vivido por Giovanna Antonelli que se casa com Said o marido muçulmano ideal, bonito e provedor da casa.

⁵⁰⁵ Importante líder político que laicizou a política na Turquia.

Bouhdiba (2006, p. 279) afirma que “a feminilidade encontra-se reduzida a uma espécie de avesso da masculinidade” nas sociedades islâmicas e a mesma encontra-se negada por todos os lados, deixando para a mulher esconder-se e buscar refúgio na mulher “do lar” ou “da noite”.

Embora na sociedade turca, principalmente nas grandes cidades, seja possível ver mulheres muçulmanas turcas que são casadas e fazem faculdade ou trabalham, como também vemos brasileiras (muçulmanas ou não) casadas com muçulmanos turcos que levam uma vida próxima a que viviam no Brasil, ainda assim, segundo depoimentos de interlocutoras, o papel da mulher é bem definido pela sociedade turca, sendo seu papel mais importante o de esposa e mãe, por mais que essa mulher seja uma ótima profissional, são seus atributos domésticos que serão valorizados pela família, em especial pela sogra. E vale lembrar, que para a família turca tradicional o peso da opinião dos pais pode mudar o rumo de qualquer história de amor.

Considerações Parciais

Por meio dos estudos realizados até o momento e das trocas de informações com as colaboradoras e os colaboradores da pesquisa percebe-se a necessidade da construção de um corpo de dados que auxilie na compreensão desses novos casamentos interculturais, que em grande maioria acontecem via internet.

Até o momento, foi possível perceber um aumento no fluxo de muçulmanos estrangeiros que chegam ao Brasil para fugirem das crises internas em seus países, principalmente os que sofreram e ainda sofrem as conseqüências da Primavera Árabe como os egípcios. No caso dos turcos, devido ao aumento nas transações comerciais entre Brasil-Turquia e a mobilidade de brasileiros em terras turcas nos últimos tempos despertou o interesse dessa população pelas terras brasileiras. Assim como, o crescimento, ainda que moderado do Islã no Brasil contribui para o intercâmbio de estudantes e sheiks muçulmanos no país.

Contudo, o *cyber* espaço aparece nos relatos das brasileiras como o local que propicia esses encontros e gesta as ideias para que a “conexão” seja feita não apenas de forma virtual, mas já em terras reais e estrangeiras. Ora são as brasileiras que cruzam o mar para contrair matrimônio em terras turcas. Ora são os turcos que chegam ao Brasil para se casarem.

É possível notar que os homens muçulmanos, neste caso o turco, encontram consonância nas suas buscas por brasileiras para contrair matrimônio. Os turcos em especial, ressaltam sempre a beleza da mulher brasileira como um dos atrativos e algumas brasileiras casadas com turcos dizem serem “cobradas” pelos maridos para estarem sempre em boa aparência. Eles dizem para elas quando não estão arrumadas “*você não é brasileira?*”. Já as brasileiras sentem-se atraídas pelos homens turcos porque dizem serem estes sedutores, românticos e educados e também como apontou a pesquisa, a facilidade como estes homens se casam.

Contudo, nesse casamento intercultural entre brasileiras e turcos muçulmanos não parece existir apenas encantos, principalmente quando os namoros acontecem exclusivamente ou em grande parte de forma virtual e pouco se conhece sobre a cultura e religião do marido. Durante as conversas mantidas pelo casal, em grande parte usando o inglês como idioma principal para se comunicarem, muitas idéias e conceitos escapam ao entendimento e ressurgirão quando dividirem o mesmo teto. Também a ânsia em fazer tudo dar certo e acreditar que tudo pode ser modificado e resolvido no comportamento alheio é outro fator que contribui para o fracasso.

No campo virtual, tanto nos blogs quanto em comunidades existentes no *Facebook* é crescente o aumento de mulheres que, tem ou tiveram experiência de namoro ou casamento com muçulmanos turcos. Muitos desses espaços são criados para informar as demais

brasileiras sobre os golpes e as dificuldades que encontram ou encontraram nesses relacionamentos.

Também há vários vídeos sendo gerados na rede e postados em canais do *YouTube* que são criados por brasileiras residentes na Turquia que, apesar de viverem bem com seus respectivos maridos, ou já terem feito suas vidas pós separação com um turco, orientam as demais conterrâneas sobre as dificuldades e problemas que assistem diariamente por lá ou por meio de mensagens que recém de demais internautas a procura de esclarecimentos. Dentre os problemas que aparecem com maior frequência estão, ordenadamente, reclamações sobre a inconstância de temperamento dos turcos, dependência material de algum membro da família (mãe ou irmão mais velho, um amigo mais próximo ou dependência de um tio), agressão verbal e/ou psicológica, inflexibilidade de pensamento, insensibilidade aos problemas da esposa, imaturidade (Independente da idade), agressão física, incapacidade de lidar com problemas, grosseria e falta de educação (com pessoas desconhecidas ex: garçom, porteiro) e às vezes com as próprias amigas da esposa, insistência para conversão ao Islam. E por fim, maldade ou desgosto por animais.

Vale ressaltar que, nenhuma das reclamações citadas acima é característica de um grupo étnico, todas elas são passíveis de serem encontradas em qualquer povo ou raça, no entanto, a frustração das expectativas depositadas no casamento intercultural, somada as dificuldades de expressão de pensamento pelo uso de dois ou mais idiomas na relação, juntamente com a dificuldade de adaptação em uma cultura ou outra fazem aparecer os desencantos dessa união.

Com efeito, o *cyber* espaço nos convida a viajar e experimentar novas sensações seja no mundo real ou virtual e para todas elas se faz necessário conferir nossa “bagagem” para saber até onde podemos ir e levar sempre um “plano B” no bolso, como dizem as internautas.

Referências Bibliográficas

ABU-LUGHOD, L. (1986) **Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin society**. Berkeley, University of California Press.

APPADURAI, Arjun. Dimensões culturais da globalização. Lisboa: Teorema, 2004.

BARROS, L.D. (2012) **YA HABIBI: Crise de vida, afeto e reconfiguração do self religioso na conversão de mulheres ao islã, na Mesquita da Luz**. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal Fluminense, Niterói – Rio de Janeiro.

BAYAM, N. (1998) The emergence of on-line community em Steve Jones (org.). **Cybersociety 2.0: Revisiting Computer Mediated and Community**, CA: Sage.

BRASIL. **Censo Demográfico 2010**. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Disponível em: <http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2010/>.

BOUHDIBA, A. (2006) **A sexualidade no Islã**. São Paulo: Globo.

CASTELLS, M. (2003). **A galáxia da internet: reflexões sobre a internet, os negócios e a sociedade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

DOMINGUES, D. M. G. (2004) Ciberespaço e rituais: tecnologia, antropologia e criatividade. **Horiz. antropol.**, Porto Alegre, v. 10, n. 21, June 2004. Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-71832004000100008&lng=en&nrm=iso>. access on 05 Mar. 2014. <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-71832004000100008>.

EL HAJJAMI, A. (2012) A condição das mulheres no Islã: a questão da igualdade. **Cad. Pagu**, Campinas, n.30, June 2008. Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010483332008000100&lng=en&nrm=iso>. Acesso 09 Nov.

FERREIRA, F. C. B. (2009) Mais de mil e uma noites de experiência etnográfica: uma construção metodológica para pesquisadores-performers da religião. **Etnográfica**, Lisboa, v. 13, n. 2, nov. Disponível em <http://www.scielo.gpeari.mctes.pt/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S087365612009000200009&lng=pt&nrm=iso>. acessos em 09 nov. 2012.

GOLDENBERG, Mirian. (2003) **Novas famílias nas camadas médias urbanas**. In: Tribunal de Justiça do Estado do Rio de Janeiro/ Divisão de Psicologia da 1 Vara da Infância e da Juventude da Comarca da Capital do Estado do Rio de Janeiro. (Org.). Terceiro Encontro de Psicólogos Jurídicos. Rio de Janeiro: EMERJ/ESAJ, 2003, v. 1, p. 18-26.

GOLDENBERG, M. (2011) Afinal, o que quer a mulher brasileira?. **Psicol. clin.**, Rio de Janeiro, v. 23, n. 1. Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010356652011000100004&lng=en&nrm=iso>. access on 09 Nov. 2012. <http://dx.doi.org/10.1590/S0103-56652011000100004>.

GUIMARÃES JR., (1997) **M. J.L. A Cibercultura e o Surgimento de Novas Formas de Sociabilidade**. Trabalho apresentado no GT "Nuevos mapas culturales: Cyber espacio y tecnologia de la virtualidad", na II Reunión de Antropologia del Mercosur, Piriápolis, Uruguai, de 11 a 14 de novembro de 1997. Disponível em: <<http://www.cfh.ufsc.br/~guima/ciber.html>>.

HAYDU, M. (2009) Refugiados angolanos em São Paulo: entre a integração e a segregação. **Ponto-e-Vírgula**. 5: 157-184.

HINE, C. (2000) **Virtual Ethnography**. London: Sage.

LÈVY, P. (1996) **O que é virtual?** São Paulo: Editora 34.

LÈVY, P. (1999) **Cibercultura**. São Paulo: Editora 34.

MARQUES, V. L. M. (2011) Os muçulmanos no Brasil. **Etnográfica**, Lisboa, v. 15, n.1, fev. Disponível em <http://www.scielo.gpeari.mctes.pt/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S087365612011000100002&lng=pt&nrm=iso>. acessos em 09 nov. 2012.

MEDEIROS, M. das G. L. (2011) Trajetórias, Formas de Conjugalidade e Relações Sociais de Gênero entre Casais Binacionais. **Revista Latino-americana de Geografia e Gênero**. Ponta Grossa, v. 2, n. 1, p. 56-64, jan. / jul.

PINTO, P. G. H. R. (2010) **Islã: religião e civilização: uma abordagem antropológica**. São Paulo: Editora Santuário.

PORTO, C. H. Q. ; CHAVES FILHO, J. E. (2011) Imagens do Islã na televisão brasileira: telejornalismo e novela "O Clone". **História Agora: a revista da história do tempo presente**. pp.239-272.

RAFFAELLI, Rafael. Jung, Mandala e Arquitetura Islâmica. **Psicol. USP**, São Paulo, v.20, n.1, mar. 2009. Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S167851772009000100004&lng=pt&nrm=iso>. acessos em 13 nov. 2012.

RITTINER, M. E. N. **Ser Estrangeiro: a construção das múltiplas identidades nas relações afetivo conjugais interculturais**. Dissertação apresentada ao Programa de PósGraduação em Antropologia para Universidade Federal de Pernambuco como parte dos requisitos para a obtenção do grau de Mestre sob a orientação do Prof^o Russell Parry Scott PhD.

SAID, E. W. (1990) **Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras.

TOGNI, P. C; RAPOSO. (2007) **Os fluxos matrimoniais transnacionais entre brasileiras e portugueses: gênero e imigração**. Lisboa: Alto Comissariado para a Imigração e Diálogo Intercultural. Coleção Observatório da Imigração. 193p.

TRUZZI, O. (2008) Redes em processos migratórios. **Tempo Social**. Revista de sociologia da USP, v. 20, n. 1

TURKLE, S. (1995) **Life on the screen: Identity in the Age of the Internet**. Nova York: Simon and Schuster.

VALLE, M. D. (2013) Conheça a Istambul que vai além da novela "Salve Jorge". **Folha de São Paulo**. Caderno de Turismo. Publicado em 18/04/2013. Disponível: <http://www1.folha.uol.com.br/turismo/2013/04/1263993-conheca-a-istambul-que-vai-alem-da-novela-salve-jorge.shtml>

ZAIA, M. C. (2006) **O véu não cobre pensamento: imigrantes muçulmanas em São Paul.**, Programa de Ciência da Religião da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, SP, 2006.

FUNDAMENTALISMO RELIGIOSO NO ISLAM COMO (RE)CONSTRUÇÃO DE IDENTIDADE: O USO DO DISCURSO RELIGIOSO NO FUNDAMENTO DE UMA NOVA IDEOLOGIA SOCIOPOLÍTICA

Patrícia Prado – PUC Minas (ppsprado@hotmail.com)

Resumo

A busca pela unidade em meio à diversidade tem sido um dos caros anseios dos grupos étnicos, das comunidades em geral. Neste cenário, onde os diversos atores revezam seus discursos a fim de adaptarem a nova realidade, a religião, como produtora de sentido, surge como fundamento ideológico atuando em instâncias da vida pública e privada gerando reações e movimentos distintos. A identidade, assim, vai se resignificando em nuances que tendem a cada vez mais refletir o novo, que faz ponte entre a tradição e a releitura da tradição. O sentimento de pertença se organiza não mais a partir da identificação nacional, mas sim na identificação étnica que é o sentido de pertença independente da origem: é negro quem se sente negro, é muçulmano quem se identifica como muçulmano. E desta forma, os grupos se fortalecem e ao mesmo tempo precisam se organizar para que haja uma identificação comum dentro das diferenças. Dentro desta dinâmica o fundamentalismo como um tipo de discurso da unidade utiliza-se do que é comum a todos: a exclusão; e assim, o social se torna o grande palco onde as identidades performáticas vivenciam seus dramas e como em um rito, caminham em busca de uma resposta. O discurso fundamentalista entra como o diretor deste ato dramático e real. A presente comunicação tem como objetivo discutir o fenômeno do chamado fundamentalismo religioso no Islã e como este pode se configurar em uma ação de (re) construção de um tipo de identidade entre os grupos que professam tal fé.

Introdução

Na construção identitária a religião tem um papel preponderante. Como elemento que agrega, a religião atua na reconstrução do mundo ideal, pois a sua linguagem simbólica traz elementos que respondem a anseios e expectativas que se não forem para esta vida será no porvir.

Ao se pensar na religião como instituição⁵⁰⁶, mesmo em Estados laicos, essa entrará na disputa pelo espaço público social ao tornar-se mediadora dos que buscam um sentido de pertença. A religião torna-se um elemento catalizante de identidade étnica, por isso pode-se pensar que a religião atua como um agente político e como tal estará em uma disputa constante com outros agentes sociais.

Nesse sentido, é que se pode dizer da religião como ideológica que ao agregar indivíduos sobre a base de um determinado *ethos* altera não apenas sua forma de pensar a vida, mas de viver a vida coletiva.

Interessante é que a separação entre Estado e vida privada, que pode ser lida também como religião, é uma característica dos tempos modernos, um tempo que trouxe as chaves que abriram as portas da individualização, da liberdade dos

⁵⁰⁶ A diferença que se faz aqui é a de religião e experiência religiosa. A religião como instituição daria mais do que o arcabouço simbólico para a vivência da experiência com o Sagrado, ela entraria também, na vivência cotidiana e social influenciando diretamente nas tomadas de decisões frente aos acontecimentos sociais.

pensamentos opressores, como os produzidos pela religião cristã medieval. Porém, ao propor a emancipação da sociedade colocando-se, agora, à frente de todos os domínios da ação, a modernidade não conseguiu responder a todas as suas demandas resultando em uma crise de sentido.

E é nesse momento, em que as incertezas produzidas pela crise vêm à tona, que as instituições de cunho religioso-moral reaparecem no cenário social como resposta. Produtoras e distribuidoras de sentido, essas instituições agregarão indivíduos distintos em movimentos que poderão ser de respostas por demandas pessoais ou coletivas. A importância, assim, da religião no mundo moderno talvez possa ser dita que se encontra no fato de que ela colabora para o minimizar da crise de sentido ao (re)encantar o mundo.

Percebe-se assim, que a modernidade ao gerar uma busca pela autonomia sobre os processos vivenciais e uma libertação da consciência que outrora era regida por uma ética pautada no discurso religioso, leva a produção de uma força contrária que se manifesta em movimentos que buscam um reavivar da fé. Tais movimentos podem ser vistos nos chamados fundamentalismos que reacendem a ideia da necessidade a um retorno aos fundamentos da fé como respostas ao desencantamento com o mundo.

Mas o que seria realmente o fundamentalismo? Onde nasce e como se manifesta? É um fenômeno que ocorre em todas as religiões? E no caso de religiões como a Islâmica, todos os movimentos originários de entre os seguidores do Islã podem ser nomeados como fundamentalistas?

1- O fundamentalismo religioso no Islã como categoria estrangeira de nomeação

O fundamentalismo como uma reação que se caracteriza pelo fechamento em um modo de pensar único reflete uma ideologia conservadora e se apresenta em distintas esferas da sociedade tais como a política, a econômica e a religiosa. Logo, o correto seria dizer que há vários tipos de fundamentalismos a fim de não gerar uma ideia generalista sobre o mesmo como alerta Panasiwicz (2007 p.51-52):

O termo fundamentalismo tem sido vastamente utilizado nos últimos anos e muitas vezes de maneira imprecisa, pois tem servido para justificar atitudes religiosas fanáticas, um retorno à sociedade pré-moderna ou mesmo práticas violentas. É imprescindível que esse termo seja usado no plural, porque existem diferentes fundamentalismos. [...] Ter consciência de sua pluralidade é resguardar as várias especificidades que o fenômeno vem produzindo.

No caso do fundamentalismo religioso, historicamente é um fenômeno que tem sua raiz no protestantismo americano. Na linha do contra-discurso os protestantes militaram contra a Teologia Liberal⁵⁰⁷ que propunha uma leitura contextual das

⁵⁰⁷ Utilizando-se do método histórico-crítico os defensores da Teologia liberal, acreditavam que o cristianismo deveria buscar os valores positivos da modernidade, como o conhecimento

Escrituras. A resposta a essa veio em forma de um documento redigido em Niagara Fall o qual cunhou o nome do grupo. O fundamentalismo religioso pode ser entendido como

[...] um movimento intensamente anti-modernista, que se manifesta em todas as religiões especialmente na chamada religiões *do livro*: cristianismo, islamismo, judaísmo. [...] Faz alusão à reação das religiões em face aos processos de modernização, reação provocada pelo medo produzido pelos câmbios culturais e sociais e pela perda de referentes simbólicos e míticos do sistema de valores. Em qualquer caso, propicia uma ideologia da intolerância e do fanatismo. (RUIZ, 2000, p.363)

Pace e Stefani (2002, p.36) chama à atenção para um novo tipo de fundamentalismo ou neo-fundamentalismo que faria ponte entre a questão religiosa e política com sua atenção voltada para a questão moral apresentando-se assim,

[...] não só como um movimento de tipo religioso, mas também, como verdadeiro sujeito político cuja intenção é reagir contra a presumível perda de valores da sociedade [...] contra a degeneração da democracia, inquinada pela tolerância laxista da moralidade, pela fragilização do papel tradicional da família [...]. (PACE; STEFANI, 2002, p.36)

Buscando mais precisamente o momento em que o termo *fundamentalismo religioso* passa a ser usado como categoria descritiva de ações dentro do Islã⁵⁰⁸ pode-se pontuar o seu início na década de 70 com os eventos da Revolução no Irã, mas será após o 11 de setembro, quando ocorre o ataque ao World Trade Center nos Estados Unidos, que este termo ganhará força e retornará como categoria estigmatizante sobre um grupo. Marilene Chauí (149) comenta que:

científico, o racionalismo moral e a democracia política. Para esses teólogos a utilização de métodos como o histórico-crítico e as modernas ciências humanas era necessária a fim de purificar o texto sagrado das mitologias que sedimentavam com o tempo no texto; para os teólogos conservadores essa ação alteraria a integridade da verdade do escrito por isso se opunham a tais métodos. (PRADO, 2010, p.1164).

⁵⁰⁸ Segundo Pierucci (1999, p.177-178) o termo fundamentalismo começou a ser aplicado ao Islã em 1979 com a Revolução Iraniana. “A confusão terminológica veio a tona quando o aiatolá Khomeini derrubou o Xá. [...] Para desafio das classificações correntes na mídia e nas ciências sociais, o clero tomara poder político central de um país estratégico do Oriente Médio, e além disto, para apertar ainda mais na peculiaridade, eram clérigos. intransigentes [...] as categorias ocidentais correntes no comentário político não conseguiam dizer bem o que era aquilo que a muitos de nós parecia um enorme retrocesso”. A demarcação do 11 de setembro no presente texto não está ligada ao deslocamento do termo para o Islã mas ao crescimento de aplicação nesta religião.

Depois desta data, islamismo e barbárie identificaram-se e a satanização do bárbaro consolidou-se numa imagem universalmente aceita e inquestionável. Fundamentalismo religioso, atraso, alteridade e exterioridade cristalizaram-se na nova figura da barbárie e, com ela, o cimento social e político trazido pelo medo.

Encontra-se neste fragmento da reflexão de Chauí o grande problema na categorização do Islã com o termo *fundamentalismo*, pois este perderá todo o seu significado primeiro revelando assim que o próprio termo passará pela invenção da tradição: se fundamentalismo era uma categoria de análise hoje, ao ser aplicado como categoria ao Islã, ele se tornou sinônimo de terror. Para Kepel (1991, p.13) essa transposição do termo ocorre por que:

[...] o costume é partir do estudo das religiões ocidentais e elaborar as noções ou conceitos de que nos servimos para pensar no que surge em outros lugares. Visto de Paris ou de Nova York, os acontecimentos no mundo islâmico geralmente são reduzidos ao “integrismo muçulmano” ou ao *muslim fundamentalism*, sem que nem sempre nos demos conta de que o integrismo e o fundamentalismo são duas categorias nascidas respectivamente nos universos católico e protestante e não adquirem valor universal simplesmente por um jogo metafórico. Eu, pelo contrário, creio que são as categorias simplificadoras e oblíquas que atrapalham o conhecimento que temos desses fenômenos como um todo.

Assim, chamar de “fundamentalismo” os movimentos que ocorrem no Islã além de ser uma categoria “estrangeira” leva ao generalismo das ações. Para compreender o que ocorre entre os vários grupos que surgem e são formados por seguidores do Islã “[...] é preciso entendê-los no contexto de sua prática social e esclarecer um através do outro, num vaivém contínuo.” (KEPEL, 1991, p.23).

Ao observar alguns grupos contemporâneos percebe-se que nada ou pouco há de fundamentalista, no sentido que carrega o termo, mas sim de grupos políticos que por serem partidários da religião são categorizados erroneamente de fundamentalistas⁵⁰⁹. Hezbollah e Hammas, por exemplo, são considerados, por alguns analistas, como grupos de resistência⁵¹⁰ que agem dentro de seus territórios em prol de uma causa

⁵⁰⁹ Alguns autores, como cita Castro (2007, p.103), “defendem o uso do conceito ‘Political Islam’ no lugar do termo ‘fundamentalismo islâmico’[...]” “O motivo da mudança do termo estaria na fragilidade que o mesmo carrega no que tange a significação e aplicação.

⁵¹⁰ Por resistente entende-se ser todo aquele que dentro de seu estado nacional luta pela libertação da opressão de governos internos ou externos. Sua atuação limita-se ao território de origem. Os alvos nunca são civis. Os terroristas, por sua vez, agem em lugares distintos e seus alvos são aleatórios: civis, crianças, soldados todos são inimigos de uma causa pouco clara e

política e de libertação. Al-Qaeda, por sua vez, apesar de seus integrantes se nomearem muçulmanos a maneira como planejam e a abrangência de suas ações os colocam na categoria de terroristas.

Assim, é possível dizer que fundamentalismo e terrorismo são categorias distintas e complexas tanto na análise quando na categorização o que leva as indagações: quem tem as categorias analíticas próprias para categorizar como fundamentalista, terrorista ou resistência uma ação? Os distintos fenômenos que ocorrem em meio ao Islã como radicalismo, resistência e os tantos revivalismos de cunho fundamentalista religioso seriam uma resposta à secularização e a perda dos referenciais primeiros que fundamentaram a *ummah* dos tempos do Profeta ou seria apenas respostas possíveis a modernidade?

2 - No discurso da unidade religiosa a construção de uma ideologia sociopolítica

Um dos conceitos recorrentes no Islã é o de comunidade. Desde os primórdios da religião os muçulmanos fundamentaram-se sob o ideal de coletividade o qual contribuiu para que o Islã mantivesse a ideia de grupo em meio à fragmentação interpretativa da tradição, algo que se tornou possível por estar dentro de um sistema e não de uma hierarquia eclesiástica.

Segundo Hourani (2006, p.37) a ideia de “comunidade” surge em Medina em um momento de confronto entre poder político e defesa da fé, uma característica que acompanhará posteriormente a história e desenvolvimento do Islã. Nesse momento de embate ideológico e pragmático o sistema (*din*) ganha seus contornos finais e a mensagem profética o tom da universalidade.

Ainda hoje os muçulmanos identificam seus grupos por comunidade que resumidamente pode ser compreendido como o grupo de fiéis do Islã. Além da identificação da comunidade local, que leva o nome da localidade ao ser descrita – comunidade islâmica de São Paulo, comunidade do Rio, Comunidade de Foz, por exemplo - existe outra identificação a da comunidade universal ou Internacional chamada de *ummah*.

A característica geral da *ummah* é sua carga ideológica de unidade em meio à diversidade: todos os muçulmanos, independente da sua vertente, são participantes ou membros da *ummah* e a base para a união é a crença religiosa o que torna a comunidade real no que tange a universalidade da mensagem.

Por definição, todo muçulmano pertence à Ummah, onde quer que ele se encontre. Desse modo, a noção de Ummah não se refere a uma comunidade específica, mas a uma supracomunidade integrada por todos os muçulmanos. [...] Em abstrato, nessa acepção, a comunidade deve-se fundamentar exclusivamente na crença religiosa. Não obstante, nem todas as comunidades muçulmanas particulares se definem apenas a

compreendida. É importante pontuar que ainda não há consenso na definição internacional sobre o termo refletindo assim, uma dificuldade não somente na classificação mas também nas ações sobre eles.. Por exemplo, o grupo Hezbollah é classificado como terrorista pelos EUA e Canadá, mas não pela União Europeia. Sobre essa informação ver: VONDRA (2009).

partir do vínculo religioso, algumas destacam uma origem étnica comum, como ser descendentes de árabes, ou possuir uma língua árabe comum. (MONTENEGRO, 2000, p.41).

A *ummah* como uma comunidade imaginada se torna “real” pela força do discurso apreendido no trânsito religioso que se manifesta seja nas distintas áreas fronteiriças de uma nação, seja no encontro dos distintos fiéis em uma das maiores manifestações coletivas: a peregrinação à Meca. Ali, no umbigo do mundo, a identidade coletiva religiosa se faz presente em meio às diferenças.

Pensando na relação entre fundamentalismo religioso, Islã e *ummah* verifica-se que uma das grandes marcas dos movimentos fundamentalistas é a segregação e o separatismo que se alicerça na premissa de uma verdade única, além de uma busca pelo retorno aos fundamentos da fé. Por isso, não é correto categorizar os movimentos que ocorrem no Islã como fundamentalista, no sentido de retorno aos pressupostos da fé, pois não houve uma perda dos fundamentos. O que se busca, nesses movimentos é a afirmação da identidade que perpassa no sentido da *ummah*. Isso fica claro quando se pensa que “a situação da *ummah*, a comunidade muçulmana, é um valor religioso tão crucial no islamismo quanto uma fórmula doutrinária no cristianismo”. (ARMSTRONG, 2001, p.250).

O sofrimento dos que fazem parte da *ummah*, a comunidade universal dos muçulmanos, toma assim, a proporção de um *jihad* que chama a ação, não a um Estado, mas uma nação de crentes que se identificam com o sofrimento de seus irmãos na fé, independente de sua etnia ou nacionalidade. A ideia fundamentalista a qual alguns grupos se organizam remete ao fim da injustiça, opressão e subserviência, o que demarca uma diferenciação deste para outros movimentos, como por exemplo, o cristão, que nada ou quase nada se envolvia em questões políticas.

Mas contra o que lutam os chamados “fundamentalistas islâmicos” afinal? A questão é ampla e não deve ser generalizada, pois cada movimento se estrutura e reivindica algo dentro de seu contexto local e político, mas pode-se dizer que os movimentos estão inseridos em uma dinâmica entre Estados imperialistas e governos locais envolvidos em políticas e arranjos ligados aos interesses das elites e não da população. Nessa disputa a religião entra como ideologia tendo no apego aos mitos sua arma de ataque ao pensamento e ação liberal.

Dentro de contextos como esse, a luta revolucionária vai agregando elementos religiosos que a legitimam e o *jihad*⁵¹¹ ganha significados que o colocam não em um

⁵¹¹ Armstrong (2001) diz que o uso do conceito de *jihad* como luta armada, legitimada na vida do Profeta Muhammad ao organizar a primeira *ummah* é totalmente contrário ao que a história relata, o que leva a inferir que alguns movimentos ao usarem a tradição para legitimarem seus atos, estão “lendo” a tradição a partir de uma ideologia própria e que pouco ou nada responde efetivamente ao interesse da comunidade universal dos crentes. A necessidade local toma o discurso do universal gerando assim reações radicais e intolerantes. As biografias tradicionais deixam claro que, embora a primeira *ummah* tivesse de lutar para sobreviver, Maomé conquistou a vitória não pela espada, e sim com a engenhosa tática da não-violência. O Alcorão condena a guerra em geral e permite apenas a de autodefesa. Opõe-se firmemente ao uso da força em questões religiosas. Tem uma visão inclusiva: reconhece a validade de toda religião corretamente orientada e enaltece todos os grandes profetas do passado. “Ao pregar à comunidade pela última vez, Maomé recomendou aos fiéis que utilizassem a religião para compreender os outros, pois somos todos irmãos.” (ARMSTRONG, 2001, p.276).

ideal de conversão dos infiéis ao Islã, mas de uma luta pelo bem de toda uma comunidade. A ideologia que se assegura em ideias como a de uma unidade fundamentada no ideal da *ummah* perfaz assim o trajeto entre o mito e a realidade em um caminho que ora dialoga com a tradição ora com o conhecimento moderno.

E é nesse espaço de conflito que as ideias vão ganhando corpo, e o espaço de atuação se torna ilimitado, pois a proposta que nasce de uma mudança interna toma proporções universais. O chamado em prol da *ummah* alcança as comunidades muçulmanas diaspóricas em um discurso que se pauta no retorno as tradições.

Mas, como esse discurso, que é forjado em locais onde a ideia de comunidade tem vínculos mais fortes e visíveis, chegam aos que se encontra em diáspora? O discurso fundamentalista é capaz de gerar uma unidade fora de contextos de origem?

3 - A produção de uma unidade além-fronteiras através do discurso religioso

Entre os movimentos diaspóricos a identificação promovida pela ideia de etnicidade será um importante meio de fortalecimento da identidade coletiva além de gerar o sentimento de lugar, pois a ideia de identidade étnica transfere para os novos espaços parte do hábito vivencial. O sentimento de pertença vai se configurando e assim uma “nação” imaginada vai se constituindo nesses espaços onde as identidades são multilocalizadas.

Os lugares lembrados têm amiúde servido como âncoras simbólicas para gente dispersa. Há muito que isso é verdade para os imigrantes, que [...] usam a memória do lugar para construir imaginativamente seu novo mundo. Nesse sentido, a “terra natal” permanece um dos símbolos unificadores mais poderosos para povos móveis e deslocados, embora a relação com ela possa ser construída de modo diferente em cenários diferentes. (GUPTA;FERGUSON, 2000, p.36).

Vivendo o mito da tradição local em espaços estrangeiros esse “corpo” formado por membros de diversas línguas, etnias, religiões se deslocam além de suas fronteiras como se ouvisse um chamado, o chamado da modernidade. Ela, com seu discurso global não apenas desconfigura um retrato considerado perfeito, que é o das identidades nacionais imaginadas, mas também gera novas e fortes diferenças dentro da diferença.

O mercado livre global afetou a capacidade de seus países e sistemas de bem-estar social para proteger seu estilo de vida. Em uma economia global, eles competem com homens e mulheres de outros países que têm as mesmas qualificações, mas recebem apenas uma fração dos salários vigentes no Ocidente e sofrem nos seus próprios países as pressões trazidas pela globalização

do que Marx chamava ‘o exército de reserva dos trabalhadores’, representado pelos imigrantes que chegavam das aldeias das grandes zonas globais de pobreza. Situações desse tipo não antecipam uma era de estabilidade política social.[...] O processo que transformou camponeses em franceses e imigrantes em cidadãos americanos está sendo revertido e dissolve as grandes identidades, como a do Estado nacional, convertendo-as em identidades grupais auto-referentes (sic) ou mesmo em identidades particulares não-nacionais, sob o lema *ubi bene ibi pátria* [onde existe o bem, aí está a pátria]. É por isso, por sua vez, reflete, em grande medida, a diminuição da legitimidade do Estado nacional para os que vivem em seu território [...]. (HOBSBAWM, 2007, p.12; 95-96).

A identidade, assim vai se ressignificando em nuances que tendem a cada vez mais refletir o novo, que faz ponte entre a tradição e a releitura da tradição. Assim, não se poderá dizer, por exemplo, de um Islã homogêneo, mas de vários “Islãs” que se cruzam em um determinado território e que se identificam não somente pela tradição religiosa, mas acima de tudo na exclusão ou inclusão que estes indivíduos vivenciarão nesses espaços. “É a carência que define uma coletividade possível das diversas coletividades”. (PIERUCCI, 1991, p.158).

O sentimento de pertença se organiza não mais a partir da identificação nacional, mas sim na identificação étnica que é o sentido de pertença independente da origem: é negro quem se sente negro, é muçulmano quem se identifica como muçulmano. E desta forma, os grupos se fortalecem e ao mesmo tempo precisam se organizar para que haja uma identificação comum dentro das diferenças. “[...] existe uma bagagem cultural, mas ela deve ser sucinta: não se levam para a diáspora todos os seus pertences. Manda-se buscar o que é operativo para servir ao contraste. [...]” (CARNEIRO, 2009, p.238).

Dentro desta dinâmica o fundamentalismo como um tipo de discurso da unidade utiliza-se do que é comum a todos: a exclusão; e assim, o social se torna o grande palco onde as identidades performáticas vivenciam seus dramas e como em um rito, caminham em busca de uma resposta para eles. O discurso fundamentalista entra como o diretor deste ato dramático e real.

Para a mente sensata, a atual ascensão espetacular dos fundamentalismos não guarda mistério. Está longe de ser intrigante ou inesperada. Feridos pela experiência do abandono, homens e mulheres desta nossa época suspeitam ser peões no jogo de alguém, desprotegidos dos movimentos feitos pelos grandes jogadores e facilmente renegados e destinados à pilha de lixo quando estes acharem que eles não dão mais lucros. Consciente ou subconscientemente, os homens e as mulheres de nossa época são assombrados pelo *espectro da exclusão* [...]. (BAUMAN, 2005, p.53-54).

Se eles se identificam e se reconhecem a partir do discurso da exclusão que os une em um dado étnico, no caso a religião, o “outro” também passa a reconhecê-lo, não pelo discurso dessa unidade, mas pelos discursos da estereotipização, que pode ser construído legitimamente ou não. Independente de como se forma as identificações, essas sempre serão complexas, pois,

[...] uma identificação étnica nunca é auto-explicativa (sic): não podemos dar conta do fato de dizermos de alguém que ele é X (ou do fato de alguém dizer ‘eu sou X’) . [...] não se trata de saber quem são os X, mas saber quando, como e por que a identificação ‘X’ é preferida. (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1998, p.166-167).

A questão dos movimentos diaspóricos revela um desafio aos governos que se digladiam em duas frentes: o do número crescente de estrangeiros em seus territórios e a manutenção da identidade estatal. E nesse embate os ajuntamentos em torno de um ideal de etnicidade serão de suma importância para uma luta mais equilibrada.

[...] a etnicidade, como qualquer forma de reivindicação de cunho cultural, é uma forma importante de protestos eminentemente políticos. Reconhecer *o que* ela diz, o protesto, a resistência, há quem o faça. Mas o que ela diz, di-lo de certa maneira. Não há por que pensar que essa maneira seja um balbuciar.” (CARNEIRO, 2009, p.244).

A religião como um tipo de agrupamento étnico faz a aproximação entre os desejos desta e além-vida. Vivendo sob a pressão de um governo estrangeiro, onde muitas vezes não lhe é permitido um cultuar como desejado ou apenas trazer no corpo a sua identificação religiosa, esses encontram no discurso fundamentalista religioso um alento e conforto para suas mazelas, pois se há algo que esse discurso traz é a ideia de unidade e partilha da dor.

E assim os discursos nacionalistas *versus* fundamentalistas se encontram, porém utilizando de elementos constituintes distintos e conflitantes. O Estado com seus pressupostos de democracia e laicidade rebate os pressupostos da religião e o problema maior é quando estes pressupostos religiosos, como os do Islã, veem com nuances de discurso político! O binômio fé e razão a muito tem sido questionado agora parece que a questão seja: religião e política conseguem se relacionar?

De fato, tais fenômenos revelam uma surpreendente reversão da globalização e da *modernidade*, quando um discurso universalizante, não-essencialista, contextualizado e aberto, cede lugar a reações exclusivistas e altamente normativas, fundadas

em princípios fechados, que desejam Paris para os franceses, Berlim para os alemães e a ensolarada e *democrática* Califórnia – a fábrica dos sonhos liberais do planeta – para os americanos brancos. Nada mais paradoxal, portanto, do que constatar que, ao lado de uma corrente universalista, que prega o fim das fronteiras, das histórias e das culturas, apareçam movimentos de aculturação que forçosamente requerem uma tomada da reflexão sobre o significado social da modernidade (e, dialeticamente, da tradição), bem como da identidade social nos países pós-industriais”. [...] (DAMATTA , 2001, p.176)

Nesse sentido a modernidade contribui para essa busca nos fundamentos, algo que em um primeiro momento soa um tanto superficial, ao se pensar que modernidade produz trocas e trocas produzem novas identidades então porque o “culto” a tradição estaria em alta nos dias atuais? Porque os discursos de cunho fundamentalistas parecem ser mais atrativos que o discurso da modernidade? Onde a modernidade falhou?

Considerações Finais

Se o ocidente vive a crise de sentido e volta-se para a religião em busca de uma identidade, o chamado “oriente” não vive algo diferente. O desencanto produzido pela queda de estruturas tradicionais e a insatisfação com os modelos e ideologias políticas que fora importado do ocidente, deixou uma lacuna que parece estar sendo preenchida, e por que não dizer, aceitos, pelos discursos de cunho fundamentalistas.

Em proporções e forma distintas esses discursos que para Chauí (2004) reflete um tipo de fuga que desemboca no passado por não ter coragem de assumir e mudar o presente movimentam todas as estruturas sociais sem, contudo trazer uma mudança efetiva. Kepel (1991, p.22) por sua vez, acha que são mais que isso, são vozes sociais que encontram no discurso religioso a linguagem capaz de traduzir seus desejos e desesperos.

[...] o discurso e a prática desses movimentos são portadores de um sentido; não são produto de um desregramento da razão nem de uma manipulação por forças obscuras, são o testemunho insubstituível de um mal social profundo que as nossas categorias tradicionais de pensamento não permitem decifrar.

Isso leva a pensar que as dinâmicas pelas quais passam o mundo contemporâneo exigem de seus concidadãos um enfrentamento das crises que se revelam não apenas nas adaptações – culturais, econômicas, políticas – mas na própria consciência individual, e o retorno ao discurso dos fundamentos os leva de encontro a uma imagem

mais conhecida, sem muitas surpresas, o que talvez seja um dos motivos para sua apreensão e aceitação.

Mas há um desafio maior a se pensar: se a modernidade pede um enfrentamento, como esse pode se dar em campos tão distintos, e, além disso, em buscas que parecem tão paradoxais, como as da política e suas propostas modernas, e a religião e seu retorno à tradição? O racionalismo proposto pela modernidade que se baseia em uma ética pautada pelo efêmero conseguiria chegar de forma prática àqueles que ainda têm no discurso sobre o sagrado sua base de fé e prática social?

O crescimento do privado em detrimento do público tem gerado uma instabilidade nos Estados que de soberanos passam a ser dominados pelas grandes *corporation*, pelas multinacionais que acabam “privatizando” o Estado. “O medo do efêmero leva à busca do eterno” (CHAUÍ, 2004, p.155) e diante das incertezas, da insegurança, da violência que a exclusão causa, o Sagrado parece ser o agente mais confiável.

E é dentro desse estado de tensão que os discursos de cunho fundamentalistas ganham peso. Unindo o retorno às bases da fé com propostas ligadas ao Estado, esses movimentos se “vestem” com a mais alta roupagem moderna: a do Estado. Não é o retorno de uma vivência religiosa, mas o retorno de uma vivência onde a religião rege a vida em todos os sentidos, inclusive econômico-social.

O ativismo dos diferentes movimentos religiosos islâmicos emana da ideia de uma vocação explícita e irrecusável de intervir no campo político, sem mediações. O que, por sinal, implica um acréscimo paroxístico de atividade, a par e em função da indistinção teórico-prática entre religião e política, entre Estado e igreja, entre Lei divina e o direito, entre islã e a vida. Ou seja, há diferentes versões, mas são diferentes versões de um mesmo projeto político radical, holístico, de exigente e direta politização do islã. Reivindica-se um islã político. Um islã ativamente político. Melhor dizendo, ativistamente político. (PIERUCCI, 1991, p.184).

Além disso, o chamado ao retorno pede também uma atualização do discurso, pois a comunidade que a recebe já não é a primeva, mas uma comunidade que nasce em meio ao novo. E é dentro desse desafio que, “o fundamentalismo religioso opera como uma espécie de retorno do reprimido; uma repetição do recalado pela cultura porque esta, não tendo sabido como lidar com ele, não fez mais do que preparar sua repetição.” (CHAUÍ, 2004, p.152).

A modernidade e seu discurso secular desencantou o mundo e ao desencantar deixou uma lacuna que tem sido preenchida pela religião; religião que os intelectuais, as vozes modernas anunciaram sua morte, prepararam seu enterro, mas que agora surpreende com seu ressurgir não apenas no privado, mas também no público em forma de Estados islâmicos ou movimentos que reivindicam uma maior participação desta no social.

O imperialismo tomou o lugar das antigas colonizações e esse não mede esforços em sua busca por mercado consumidor: se Deus era o senhor do mundo hoje o seu nome se chama dinheiro. E dentro deste cenário de busca por capital, aumento da produção que pessoas do mundo transitam de um lado para o outro do planeta; que identidades são compartilhadas; que mundos são gerados e mutilados. A indústria bélica gera bilhões não apenas de mortos, mas de dólares⁵¹². Dinheiro marcado pela tinta vermelha de etnias distintas.

Os planejadores militares americanos comungam com a opinião das agências de espionagem e dos especialistas estrangeiros de que aquilo que chamam capciosamente de “globalização” levará a uma distância ainda maior entre “ricos” e “pobres” – contrariamente ao apregoado ideologicamente, mas conforme os ditames da realidade. E será necessário controlar elementos indisciplinados: pelo medo, ou talvez até pelo uso de armas altamente letais e destruidoras lançadas do espaço, possivelmente ogivas nucleares e prontamente acionáveis por sistemas de controle automáticos, aumentando a possibilidade de ocorrer o que nos meios especializados se chamam “acidentes normais”: os erros imprevisíveis a que todos os sistemas complexos estão sujeitos. (CHOMSKY, 2006, p.256).

E é nesse cenário de disputas pelo mercado, pelas fronteiras pautado em ideologias que utilizam do “direito de intervir” para legitimizar ações de invasões e o domínio e domínio de algumas poucas nações sobre o mundo, que os discursos teológicos ganham força ideológica. Desta forma, adentram no campo político na tentativa de se organizar na fusão entre fé e ação que transitam em movimentos que ora pendem para a resistência ora para a paz. Movimentos pouco conhecidos, no que tange a compreensão do uso da fé como mola propulsora, levando assim, os que militam no campo contrário, a categorização dessas ações como fundamentalistas.

Referências Bibliográficas

ARMSTRONG, Karen. **Em nome de Deus:** o fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo. Trad. Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

BAUMAN, Zygmunt. **Identidade:** entrevista a Benedetto Vecchi/Zygmunt Bauman: Trad. Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

CARNEIRO, Manuela. **Cultura com aspas e outros ensaios.** São Paulo: Cosac Naify, 2009.

⁵¹² Sobre o faturamento bélico ver: MEYER (2004).

CASTRO, Maria Cristina de. **A construção de identidades muçulmanas no Brasil:** um estudo das comunidades sunitas da cidade de Campinas e do bairro paulistano do Brás. 2007. 242f. Tese (Doutorado). Universidade Federal de São Carlos, Centro de Educação e Ciências Humanas, São Carlos.

CHAUÍ, Marilene. Fundamentalismo religioso: a questão do poder teológico-político. In: NOVAES, Adauto (Org) **Civilização e barbárie**. São Paulo, Companhia das Letras, 2004. P.149-169.

CHOMSKY, Noam. **Piratas e imperadores: antigos e modernos: o terrorismo internacional no mundo real**. Trad. Milton Chaves de Almeida. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.

DAMATTA, Roberto. Globalização e identidade nacional: considerações a partir a experiência brasileira. In.: MENDES, Candido (coordenador); SOARES, Luiz Eduardo. **Pluralismo cultural, identidade e globalização**. Rio de Janeiro: Record, 2001. p.168-181.

GUPTA, Akhil; FERGUSON, James. Mais além da “cultura”: espaço, identidade e política da diferença. In: ARANTES, Antônio A. (Org.). **O espaço da diferença**. Campinas, São Paulo: Papirus, 200. p.31-47.

HOURANI, Albert. **Uma história dos povos árabes**. Trad. Marcos Santarrita. São Paulo:Companhia das Letras, 2006.

HOBBSAWM, Eric. **Globalização, democracia e terrorismo**. Trad. José Viegas. São Paulo: Companhia das Letras, 2007

KEPEL, Gilles. Introdução. In: KEPEL, Gilles. **A revanche de Deus: cristãos, judeus e muçulmanos na reconquista do mundo**. Trad. J.E.Smith Caldas. São Paulo: Siciliano, 1991. p.11-23

MEYER, Carolina. A indústria de 150 bilhões de dólares. **Exame**, 06 de julho 2004. Disponível em: <http://http://exame.abril.com.br/revista-exame/edicoes/0821/noticias/a-industria-de-150-bilhoes-m0051720> Acesso em 04 de março de 2013.

MONTENEGRO, Silvia María. **Dilemas identitários do Islam no Brasil** : a comunidade muçulmana sunita do Rio de Janeiro. 2000. 334f. Tese (Doutorado). Universidade do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Rio de Janeiro.

PACE, Enzo. STEFANI, Piero. **Fundamentalismo religioso contemporâneo: raízes islâmicas, protestantes, hebraicas, hinduístas, leituras fundamentalistas da bíblia**. Trad. José Jacinto Correia Serra. SP: Paulus, 2002.

PANASIEWICZ, Roberlei. **Pluralismo religioso contemporâneo: diálogo inter-religioso na teologia de Claude Geffré**. São Paulo: Paulinas, Belo Horizonte: Editora PUCMinas, 2007.

PIERUCCI, Antônio Flávio. **Ciladas da diferença**. São Paulo: USP, Curso de Pós-Graduação em Sociologia: Ed. 34, 1999.

POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da etnicidade. Seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth**. Trad. Elcio Fernandes. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998.

PRADO, Patrícia Simone do. Fundamentalismo Religioso: Uma análise sobre a religião no Islã e os desafios ao diálogo inter-religioso. In: Congresso Internacional SOTER, 23, 2010, Belo Horizonte. **Anais.** Disponível em: http://ciberteologia.paulinas.org.br/ciberteologia/wpcontent/uploads/2010/11/23_Congresso_Internacional.htm . Acesso em 04/12/2012>

RUIZ, M. Garcia. Fundamentalismo. In: **Dicionário de pensamento contemporâneo.** SP: Paulus, 2000. p.363-365.

VONDRA, A. Posição comum 2009/67/PESC do conselho de 26 de 2009 que actualiza a posição comum 2001/931/PESC relativa à aplicação de medidas específicas de combate ao terrorismo e que revoga a Posição Comum 2008/586/PESC. **Jornal Oficial da União Europeia,** 2009. Disponível em < <http://eur-lex.europa.eu/LexUriServ/LexUriServ.do?uri=OJ:L:2009:023:0037:0042:PT:PDF>> Acesso em 05 de dez. 2012.

O FAZER POLÍTICO NAS FESTAS RELIGIOSAS: INTERAÇÕES ENTRE OS ESPAÇOS SAGRADO E PROFANO

Otávio Costa – UECE (otavio.costa@uece.br)

Resumo

O presente texto tem por objetivo compreender e suscitar reflexões acerca do aspecto político das festas religiosas. No contexto de uma geografia da religião, podemos observar que, entre as diversas funções sociais desempenhadas pelas festas religiosas, a dimensão política destaca-se por uma função que tenta coadunar uma sacralidade cívica e uma sacralidade de cunho religioso. Nesse aspecto, nos lembra Rosendahl (2013), que o espaço da sacralidade cívica serve para evocar um poder que emana do povo, sem possuir referências a poderes sobrenaturais. Na perspectiva de entender como se forjam essas espacialidades, elencamos o papel dos personagens presentes nas festas religiosas, ou seja, autoridades civis e eclesiásticas nas quais elegem as festas religiosas como lócus para o exercício do poder pelo qual o espaço e o tempo sagrado são marcados por práticas e rituais simbólicos. Assim, buscamos compreender a dimensão política contextualizada no âmbito da Geografia da Religião na qual substantiva-se numa polivocalidade que fornece um amplo leque de interesses, entre os quais podemos observar a partir da compreensão de certos lugares sagrados. Nessa perspectiva de análise, tomamos como exemplo, duas festas religiosas no interior do Ceará: a Festa do Senhor do Bonfim em Icó e a Festa de São Francisco das Chagas em Canindé cujo cenário religioso se torna também um cenário político, sobretudo em anos de eleições.

1. INTRODUÇÃO

A relação entre religião e política tem esteio nas práticas que circunstanciam o mundo dos homens, caracterizando, portanto, formas de poder nas quais referenciam atos, rituais simbólicos, práticas econômicas e políticas que estabelecem contornos e tramas em uma dimensão espacial cuja totalidade estabelece demandas compartilhadas por aqueles que buscam o exercício de práticas políticas e religiosas em um mesmo contexto. Sobre essa estreita relação atesta Novaes (2001, p. 61), que religião e política são dimensões distintas da vida social e que conformam espaços sociais diversos, com instituições, finalidades e inserções temporais específicas.

Compreendendo ser a sociedade um fenômeno dialético, na abordagem de Berger (1985), três momentos irão fundamentar esse processo: a exteriorização, a objetivação e interiorização. Nesta perspectiva, buscaremos compreender contextos que forjam certas espacialidades, nos quais elencamos o papel dos personagens presentes nas festas religiosas, ou seja, autoridades civis e eclesiásticas que elegem as festas religiosas como lócus para o exercício do poder pelo qual o espaço e o tempo sagrado são marcados por práticas e rituais simbólicos. Assim, buscamos compreender a dimensão política contextualizada no âmbito da Geografia da Religião pela qual substantiva-se numa polivocalidade que fornece um amplo leque de interesses, entre os quais podemos observar a partir da compreensão de certos lugares sagrados. Nessa perspectiva de análise, tomamos como exemplo, duas festas religiosas no interior do Ceará: a Festa do Senhor do Bonfim em Icó e a Festa de São Francisco das Chagas em Canindé cujo cenário religioso se torna também um cenário político, sobretudo em anos de eleições.

Para Rosendahl (2003, p. 193-194), “a experiência religiosa é ao mesmo tempo individual e coletiva pela qual a dimensão política do sagrado permite conhecer

múltiplas estratégias espaciais”. Tais estratégias dimensionadas pela autora citada estão contextualizadas em uma representação do universo social. Uma definição que converge para as análises de Berger (1985), ao afirmar que a sociedade é um construto humano, denominando esse processo como uma dialética dos fenômenos sociais. Fundamenta-se, portanto, uma trama complexa na qual tudo é tecido em conjunto. Religião e política nesta concepção devem ser observadas como um emaranhado de fios diversos, indissociáveis, mesmo que contemple antagonismos, cuja visibilidade irá definir práticas espaciais provenientes de uma dialética dos fenômenos sociais motivados pelo sentido da presença de atores sociais que ao mesmo tempo se constroem como sujeitos também constroem a sua própria realidade.

Estabelecer uma discussão entre as práticas políticas e religiosas, caracterizadas como um par dialético, dimensionando duas festas religiosas com características singulares, significa compreender todo um arcabouço de significados. Neste sentido, poderemos compreender espacialidades que possam definir paisagens ou lugares em uma forma plural, pois, segundo Jackson (1998) “a abordagem adotada pela nova geografia cultural enfatiza a pluralidade das culturas e a multiplicidade das paisagens nas quais as culturas estão associadas”. Assim, ao falarmos de religião e política no contexto das festas religiosas queremos compreender uma totalidade das construções dos sujeitos, mesmo sabendo do grau de complexidade que envolve a religião e a política.

É fato que festas religiosas e certas práticas políticas costumam andar de mãos dadas, sobretudo em anos de eleições. Arma-se, portanto, uma trama para delinear espacialidades que anunciam um espetáculo cuja história de relacionamento entre o sagrado e o profano se confunde com a existência de um estabelecimento de práticas sócio-espaciais emanadas a partir da organização social em que os sujeitos e suas ações se acham inseridos. A análise que fazemos para o presente texto nos indica um caminho, cujo esforço de reflexão desponta para alguns aspectos multifacetados na perspectiva do espetáculo enquanto uma expressão que pode se manifestar espacialmente através da “divisão de tarefas espetaculares, que conserva a generalidade da ordem existente” (DEBORD, 1997).

A dimensão do fazer político e sua inserção na festa religiosa nos instiga a pensar também na imbricação que move espacialidades distintas. Tais modalidades são expressas através do sagrado e do profano. Mircea Eliade ao falar da existência de dois modos de ser no mundo, afirma que “se pode medir o precipício que separa as duas modalidades da experiência – sagrada e profana – lendo-se as descrições concernentes ao espaço sagrado e à construção da morada humana” (ELIADE, 1992, p. 19). Conforme este autor, para o homem religioso, o espaço não é homogêneo, pois apresenta roturas e quebras. Existe um espaço forte, significativo, sagrado e outros não-sagrados os quais representam o caos, no entanto é necessário sacralizar o espaço para que ele seja habitado. As festas religiosas, com seus aspectos devocionais, e seus rituais cumprem a função primordial de reatualizar o tempo mítico. O devoto ao participar desses eventos evoca e recria de forma arquetípica o tempo original buscando na festa uma reatualização que promove sua purificação. E a inserção política na esfera do sagrado? Que reatualização pretende ser entendida quando tramas são configuradas para que elementos do sagrado se aliem a uma dimensão da política? São contextualizações que pretendemos estabelecer a partir do exemplo de duas festas religiosas.

2. TEM POLÍTICO NA FESTA

Na medida em que se consegue impor vontades e desejos, tanto as dimensões religiosas quanto políticas desejam perpetuar suas veleidades, ora definindo suas territorialidades visíveis ou não, ora construindo ideologias que por sua vez também delineiam possíveis territorialidades. Aqui o poder emerge como prática tanto na dimensão política quanto religiosa. O fenômeno religioso, pelo qual Raffestin (1993) o caracteriza através das relações de poder conjuga com as demandas do fazer político, implicando práticas e retóricas numa dimensão espacial. Os exemplos que apresentaremos a seguir denotam estas práticas e iremos interpretar à luz de contribuições teóricas que procuram dar clareza às ações em um ordenamento sócio-espacial refletido em contextos singulares, aqui representados por duas festas religiosas no interior do Ceará: a festa do Senhor do Bonfim em Icó e a festa de São Francisco das Chagas em Canindé.

A cidade de Icó, distante 370 quilômetros de Fortaleza, está localizada na região centro-sul do Ceará. É a terceira cidade mais antiga do estado, possui um rico acervo arquitetônico associado ao ciclo da pecuária, tendo obtido em 1998, o título de patrimônio histórico nacional. Em suas ruas antigas, repletas de casarões e sobrados, acontece a terceira maior festa religiosa do Ceará – A Festa do Senhor do Bonfim – realizada no período de 22 de dezembro à 1º de janeiro. Nesse cenário de festa de interior, se observa exteriorizações enquanto uma constante efusão por parte daqueles que fazem aquela festa religiosa. Se para Berger (1985), a exteriorização é uma necessidade antropológica, vamos encontrar nesse ambiente de festa, a dimensão da política e da religião pelas quais emergem exterioridades através de manifestações que se peculiarizam por momentos conflituosos pelos exemplos que serão apresentados a seguir.

A festa do Senhor do Bonfim em Icó, como qualquer festa de padroeiro, sobretudo em anos de eleições, oferece cenário ideal para que políticos se utilizem do evento com o intuito de angariar votos. Durante a preparação da festa ocorrida em 1981, um fato peculiar provocou tensões entre políticos locais e o clero. Tudo começou quando os padres jesuítas, recém chegados na cidade, observando a situação de pobreza do município, tentaram reduzir o número de fogos, durante o novenário e a famosa explosão de bombas no final da procissão. Fato este que motivou uma celeuma na cidade, aqueles a favor da quantidade de fogos e os partidários da redução do número de bombas. O movimento foi tencionado quando a igreja percebeu que o acordo estabelecido nas reuniões preparatórias da festa não foi cumprido pelas autoridades municipais. Tal episódio fez com que o bispo diocesano encerrasse a festa religiosa na manhã do dia 1º de janeiro e não mais realizando a procissão no final da tarde que culminaria com a famosa queima de fogos. Observa-se neste momento, a preocupação da igreja em sacralizar o espaço de seus edifícios, ponto tradicional de partida e chegada das procissões (DEL PRIORE, 2000). Entretanto, o prefeito e o deputado, este também líder político da cidade e região, “decidiram realizar a procissão por conta própria, sem a autorização e sem a participação da igreja” (Jornal O POVO, 05.01.1982). Para o vigário da cidade em entrevista ao jornal O POVO, afirmava: “*Estamos vivendo, como todos sabem um tempo de incompreensão, de agressão e de muita revolta de Icó por parte de algumas autoridades do município*”. (O POVO, 05.01.1982) Sobre o fato da igreja não participar dos atos finais da festa, comentou “*E a procissão de 1º de janeiro*

que não foi uma procissão e sim uma passeata política, não contou com a participação do Povo de Deus, mas de um grupo inexpressivo de Icó e muitas pessoas vindas de fora que estavam desinformadas das decisões do bispo. Até um candidato a governador, estava presente na procissão” (O POVO, 05.01.1982).

As divergências existentes no contexto da festa religiosa de Icó nos conduzem a uma perspectiva pela qual afirma Berger (1985, p. 29), “a apropriação interna do mundo por parte do homem também deve ocorrer em uma coletividade”. Diante desse posicionamento, verifica-se, portanto, as formações de territorialidades, aqui francamente delimitadas nas dimensões dos espaços sagrado e profano e valorizando a participação de atores pela qual reflete e reforçam as relações de poder hierárquicas de dominação e subordinação, inclusão e exclusão (Kong, 2004).

Outro exemplo que apresentaremos se reporta à festa de São Francisco das Chagas em Canindé, cidade localizada a 120 km de Fortaleza. Encravado na ampla depressão sertaneja, o sertão de Canindé, apresenta uma paisagem plena de significados simbólicos, representados tanto pelos seus elementos naturais – aqui definidos pela extrema aridez – como também pelos ícones representativos de uma paisagem cultural cujos significados são passíveis de uma interpretação (COSTA, 2009). A festa é conhecida tradicionalmente por reunir milhares de romeiros que, sobretudo, durante a o mês de outubro se dirigem aquela cidade para pagarem suas promessas. São romeiros provenientes de várias partes do Brasil, sobretudo dos estados vizinhos como Maranhão e Piauí. Aqui, observamos que o cenário se modifica pela amplitude de escala. A paisagem sagrada também se diferencia frente à perspectiva de uma festa típica de romaria, bem diferente de ser uma festa de padroeiro.

Entretanto, tal qual a festa de padroeiro em Icó, o cenário para festa de São Francisco enseja práticas cujas imbricações entre política e religião ocorre na dimensão de um lugar sagrado. O fermento para o acontecer dessas práticas estão calcadas em uma objetivação que no dizer de Berger (1985, p. 16) “é a conquista por parte dos produtos de uma realidade que se defronta com os seus produtores originais.” Substantivando essas práticas exemplificaremos um fato ocorrido durante a festa de Canindé. Em 2010, em plena campanha política para presidência, o candidato José Serra (PSDB), visita Canindé acompanhado do senador Tasso Jereissati. Durante a missa celebrada na ampla quadra atrás da basílica, o padre disse comentou sobre os panfletos que haviam sido distribuídos antes entre os romeiros que participavam da festa. Tais panfletos afirmavam ser a candidata petista Dilma Rousseff a favor do aborto e que a mesma tinha envolvimento com o movimento terrorista ligado às Forças Revolucionárias da Colômbia (FARC). Afirmava o padre no momento: “*Gostaria que a missa não fosse tumultuada com os políticos que aqui chegaram, se vieram com outra intenção, por favor, peço que saiam assim como entraram*” (blog SGA Notícias) Tal episódio o suficiente para que o senador Tasso Jereissati (PSDB) se exaltasse e fosse tomar satisfações com o padre, afirmando que era um padre petista como aquele que causava problemas para a igreja.

Os dois fatos acima relatados ensejam uma discussão que aponta para configurações sócio-espaciais pelas as quais práticas políticas e religiosas tentam estabelecer uma lógica de deslocamento de fronteiras. Para Burity (2001) “a conjunção de aprofundamento da religião como prática pessoal e desprivatização da religião como força social e política é, muito mais frutífera como agenda para investigação do que a discussão sobre o retorno do sagrado ou as querelas sobre a secularização, notadamente

se estamos pensando na questão da relação entre religião e política”. As práticas políticas aqui representadas pelo poder daqueles que investem nos espaços sagrados, pressupõe a ação de atores cuja presença em atos rituais do sagrado buscam amálgamas para obtenção de dividendos, sobretudo em contextos de anos eleitorais.

Definem-se, portanto, territorialidades no espaço sagrado. Estas territorialidades pressupõem subjetividades nas quais ações simbólicas circunscrevem fronteiras. As práticas políticas expostas tanto na festa do Senhor do Bonfim em Icó, quanto na festa de São Francisco em Canindé indicam na proposição de Sack (1986) que as territorialidades devam conter a territorialidade da comunicação, cujos gestos e manifestações criam uma fronteira na esfera do sagrado. As manifestações de poder nas esferas do sagrado aí representadas sintetizam também uma ideia de território, que se manifesta no dizer de Haesbaert (2002, p. 121) “como uma relação desigual de forças, envolvendo o domínio de um controle político-econômico espaço e sua apropriação simbólica”. A manifestação de poder encetada pelos atores ligados à igreja quanto os personagens políticos se atrelam a uma dimensão simbólica que por sua vez definem territorialidades também simbólicas, como uma forma de apropriação.

CONCLUSÃO

A discussão encetada no presente trabalho buscou acentuar duas dimensões distintas que trazem suas singularidades nas suas práticas e proposições. Política e religião poderiam em um primeiro instante parecer algo contraditório, uma vez que política e religião possam se comunicar apenas em seus aspectos externos, mantendo certo distanciamento em suas linhas de atuação. No âmbito das festas religiosas citadas, a ação política tem o poder de introjetar valores e marcar suas posições para destacar a imagem do político em tela, sobretudo em anos eleitorais. O fazer político na dimensão de uma festa religiosa cumpre o papel de definir territorialidades simbólicas, manifestas pela afirmação de poder e a inserção de valores que sabiamente encontra respostas para suas demandas no âmbito de um espaço sagrado que está repleto pela função catártica representada pela festa religiosa.

Por outro lado a igreja exerce seu poder na sacralização da festa, promovendo a efervescência e a exaltação. No seu sentido lúdico, aqueles que integram o poder religioso produzem uma manifestação que permeia toda a sociedade, significando uma trégua no cotidiano rotineiro e na atividade produtiva. Sua natureza é intrinsecamente diversional, comemorativa, pautando-se pela alegria e pela celebração. Também conforma uma territorialidade, pela qual aqueles que representam o poder religioso irão reivindicar a demarcação do espaço sagrado.

Neste sentido chegamos ao entendimento que nas festas religiosas de Icó e Canindé a territorialidade religiosa acontece, segundo Rosendahl (2005), como sendo “o conjunto de práticas desenvolvidas por instituições e grupos no sentido de controlar um território”. Dimensiona-se, portanto, um processo interativo e por vezes conflitante através dos grupos que fazem ou participam desses eventos. Consideramos aqui, que as possíveis territorialidades envolvendo o sagrado e o profano também não admitem apenas a territorialidade concreta, mas também são entendidas pela formação de relações com a dimensão simbólica que também é elemento estratégico para o entendimento dessas territorialidades.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BERGER, Peter. *O Dossel Sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulus, 1985.
- BURITY, Joanildo A. *Religião e Política na Fronteira: desinstitucionalização e historicamente polêmica*. Revista de Estudos da Religião. N. 4/2001 pp. 27-45
- COSTA, Otávio José Lemos. *Sertões de Canindé: uma interpretação geossimbólica da paisagem*. Espaço e cultura, UERJ, RJ, n. 26, p. 49-57, jul-dez de 2009.
- DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo - Comentários sobre a sociedade do espetáculo*, Rio de Janeiro, Contraponto, 1997.
- ELIADE, Mircea. *sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo, Martins Fontes, 1992.
- JACKSON, Peter. *Maps of Meaning. An Introduction to Cultural Geography*. New York: Routledge, 1998.
- Jornal O POVO. “Padre de Icó denuncia Exploração Política” 05.01.1982
- KONG, Lily. *Religious Landscapes*. In: A Companion to Cultural Geography. London: Blackwell Publishing, 2004.
- NOVAES, Regina. *A Divina Política. Notas sobre as relações delicadas entre religião e política*. Revista USP, São Paulo, n. 49, p. 60-81, março/maio, 2001.
- DEL PRIORE, Mary. *Festas e Utopias no Brasil Colonial*. São Paulo: Editora Brasiliense, 2000.
- RAFFESTIN, Claude. *Por uma geografia do poder*. São Paulo: Atica, 1993
- ROSENDAHL, Zeny. *Espaço, Cultura e Religião: dimensões de análise*. In: Roberto Lobato e ROSENDAHL, Zeny (orgs.) Introdução à Geografia Cultural. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2003
- ROSENDAHL, Zeny. *Território e territorialidade: uma perspectiva geográfica para o estudo da religião*. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny (Orgs.). Geografia: temas sobre cultura e espaço. Rio de Janeiro: Editora UERJ, 2005.
- ROSENDAHL, Zeny. *Espaço, Política e Religião*. In: CORREA, Roberto Lobato Azevedo e ROSENDAHL, Zeny (orgs.) Geografia Cultural: uma antologia. (vol II). Rio de Janeiro, EdUERJ, 2013.
- SACK, Robert David. *Human Territoriality. Its theory and history*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986

ENTRE O RELIGIOSO, O FOLCLÓRICO E O SECULAR. O ESTUDO DOS SÍMBOLOS E DOS RITOS NA FESTA DO DIVINO ESPÍRITO SANTO EM PARATY – RJ

Diego Barbosa - UFJF

Resumo

As festas são momentos de (re)encontro, de afirmação da identidade e do sentido de pertencimento. A festa do Divino é um ritual religioso do catolicismo popular, de origem açoriana, que ocorre em vários países. Ela é conhecida pela sua exuberância plástica ou performática. Considera-se uma festa de expressão religiosa popular, composta de músicas, danças, procissões, passeatas e tradições seculares. A Festa do Divino tem origem bíblica e caráter evangelizador que promove a fraternidade entre os homens. É realizada em data móvel, na época de Pentecostes (50 dias após a Páscoa). Proponho-me analisar, principalmente, os bastidores da festa, com o intuito de conhecer e reconhecer sua organização e importância, preocupando-se em entender o significado de ritos e símbolos envolvidos na cultura popular. Neste sentido, apresentar uma reflexão sobre as dinâmicas e interações dos diversos atores sociais que participam do processo de construção social desta celebração em uma dada localidade. Assim, a questão da preparação e da realização da festa se torna o cenário principal, onde é possível perpassar pela tríade festiva na qual se encontra a Festa do Divino em Paraty. Considero essas categorias na qual a festa se realiza intercambiáveis, ou seja, não excludentes, mas sim comunicáveis. É necessário analisarmos aqui como se configura essas movimentações - passivas ou não - entre as categorias festivas (sagrada, folclóricas e seculares) e como elas se configuram para os diversos atores que participam da festa. Levando em consideração a persistente discussão entre pesquisadores atuais sobre o cenário religioso brasileiro, considero de extrema relevância discutir sobre como a religião se apresenta em diversos espaços da sociedade.

Introdução

Quem é da cidade, quem nasceu e tem família ali sabe sobre o Divino, é fator que distingue quem é local e quem é de fora. Para os moradores da cidade, ela é mais aguardada do que o Natal, é época de “vestir roupa nova e festar”. (SOUZA, Marina, 1994. p.57).

As festas de santo constituem um elemento importante para a compreensão da ocupação do território e da formação, seja religiosa ou identitária, do Brasil. Trazidas pelos colonizadores aqui se mesclaram pela “sociogênese”, que segundo a interpretação de SANCHIS:

Deu-se no encontro (desigual) de três povos desenraizados nesta terra *brasilis* marcado pela dominação da cultura europeia/portuguesa sobre as duas seguintes – do nativo e do africano – e na qual, “no avesso ou no interstício”, ocorreram “microprocessos do jogo das identidades”, de “porosidades e contaminações mútuas” que impediram uma compartimentação e uma distinção significativa entre essas culturas. (CAMURÇA, 2009, p.175)

As festas são momentos de (re)encontro, de afirmação da identidade e do sentido de pertencimento. A festa do Divino é um ritual religioso do catolicismo popular, de origem açoriana, que ocorre em vários países e, como acontece com o bumba-meu-boi, com o carnaval e com outras festas populares, possui características específicas em diferentes regiões do Brasil. Ela é conhecida pela sua exuberância plástica ou performática.

A celebração anual das festas do Divino Espírito Santo é parte importante da história da cidade do Rio de Janeiro, existindo aproximadamente desde o século XVIII. No século XIX, até o fim do regime monárquico, com o qual estava fortemente identificada, ela assumia grandes proporções, envolvendo praticamente todas as classes sociais. Com a proclamação da República a festa foi proibida. Antes disso, era tamanha a sua repercussão junto à população da cidade que intelectuais chegaram a propor a sua escolha como símbolo nacional (ABREU, 1999).

Considera-se uma festa de expressão religiosa popular, composta de músicas, danças, procissões, passeatas e tradições seculares. A Festa do Divino tem origem bíblica e caráter evangelizador que promove a fraternidade entre os homens. É realizada em data móvel, na época de Pentecostes (50 dias após a Páscoa). Nesse dia a Igreja lembra a descida do Espírito Santo sobre os apóstolos, representado iconograficamente por uma pomba e por línguas de fogo. Esse evento é considerado um dos dogmas da Igreja Católica.

A origem da festa é conferida ao culto à devoção da Rainha Isabel, século XIV, e à construção da Igreja do Divino Espírito Santo em Alenquer, Portugal, na qual teria se estabelecido o culto à Terceira Pessoa da Santíssima Trindade, chegando a Paraty no século XVIII. Um dos pontos relevante em relação à Festa do Divino é sua realização sempre com grande pompa e brilhantismo.

A importância da análise, principalmente, dos bastidores da festa, com o intuito de conhecer e reconhecer sua organização e importância, preocupando-se em entender o significado de ritos e símbolos envolvidos na cultura popular. Neste sentido, apresentar uma reflexão sobre as dinâmicas e interações dos diversos atores sociais que participam do processo de construção social desta celebração em uma dada localidade, particularmente nos dez dias de festa, onde ocorrem: novenas, missas, entrega das lembrancinhas e uma grande procissão pelas ruas da cidade e também as apresentações de danças folclóricas.

Assim, a questão da preparação e da realização da festa se torna o cenário principal, onde é possível perpassar pela tríade festiva na qual se encontra a Festa do Divino em Paraty. Considero essas categorias na qual a festa se realiza intercambiáveis, ou seja, não excludentes, mas sim comunicáveis.

Ora, teria o religioso essa apreensão desta “mistura” entre folclórico, religioso e secular? Onde termina o religioso e inicia-se o secular, ou vice-versa? Como se estruturam as relações entre a instituição religiosa (a Igreja Católica), e a instituição pública (a Prefeitura)? Como se dá a sociabilidade entre os grupos envolvidos na preparação da festa? Quem são as pessoas que participam desta festa? Qual o intuito, motivação e incentivo que transforma esses “fiéis” em artistas folclóricos? Como a rua se torna uma extensão da Igreja? Qual o significado de fazer a festa no espaço público?

Considero que aspectos como esses tornam essa pesquisa instigante e nos fazem analisar o quão poroso se torna a noção do espaço e dos sentidos dados no acontecer da Festa.

O foco principal de observação será o processo de produção da festa, pois é aí que o caráter espetacular deste evento anual torna-a um momento extraordinário. Neste sentido, o que eu gostaria de também enfatizar, é o caráter aglutinador de pessoas, grupos e categorias sociais que participam deste evento, sendo por isso mesmo, um acontecimento que escapa da rotina da vida diária.

Desde já gostaria de destacar que entendo esta manifestação como um ritual, momento especial de convivência social que serve de suporte para a construção e manutenção das relações sociais entre as pessoas envolvidas, sendo capaz, portanto, de estimular e instaurar formas de sociabilidade. Portanto, este estudo tem também por objetivo analisar as relações sociais que se cruzam num espaço socialmente classificado e reconhecido como “religioso”, mas que se estende pelo folclórico e secular no espaço público (BIRMAN, 2003).

Delimitação do Tema

A cidade de Paraty, recorte do presente estudo, está localizada no Sul do Estado do Rio de Janeiro, sendo o município limite com o Estado de São Paulo.

Nos últimos anos, a Festa do Divino, assim como outras festas religiosas e populares, passou a ser vista como elemento estratégico do turismo e foi incorporado ao calendário de eventos culturais da cidade. Segundo MOURA (2005, p.38), essas festas “(...) apresentam um caráter ideológico uma vez que comemorar é antes, de tudo, conservar algo que ficou na memória coletiva”.

Em cada região de ocorrência, a festa tem suas particularidades. Em Paraty, a festa é realizada desde o século XVIII, e contém elementos religiosos e profanos, como as bandeiras, as danças folclóricas e *shows* com artistas da atualidade.

A ausência de uma irmandade na cidade passa a responsabilidade da organização da festa ao casal festeiro⁵¹³ escolhido pelo pároco⁵¹⁴ a partir das cartas de intenções enviadas pelos interessados.

A festa é iniciada com a elevação do mastro na Praça Matriz um mês antes do início da data marcada para a festa, mas sua organização começa com a escolha do casal festeiro um ano antes, no final da festa do ano anterior. É de responsabilidade do casal arrecadação de fundos, sejam eles financeiros ou materiais, para a realização da festa. O casal durante o ano inteiro deve percorrer todos os distritos do município levando a bandeira para que os devotos preste sua devoção ao Divino e contribuam com a festa através do Livro de Ouro.

É na casa do casal festeiro que permanecem os objetos símbolos da festa como a salva, o cedro e a coroa do imperador, com acesso livre para que os devotos façam suas preces. Devido ao seu valor histórico, as peças são guardadas no Museu de Arte Sacra da cidade onde recebem tratamento adequado e ficam mais protegidas fora do período da festa. Também é da casa do festeiro que partem as procissões com as bandeiras com o símbolo do Divino, acompanhadas pela banda, percorrem o centro de Paraty em busca das doações dos devotos durante o período da novena.

Outros eventos também são realizados durante esse período de novena como a realização do bingo com todo o material doado pela população para arrecadação de mais fundos para festa, o bando precatório, uma espécie de procissão onde são pedidas

⁵¹³ Diferentemente de outras festas da cidade, a do Divino nunca foi organizada por uma irmandade, sempre sendo feita pela comunidade como um todo. Sua continuidade se deve também a isso, tendo em vista que após o fim das irmandades, muitas festas deixaram de ser feitas ou tiveram dificuldades para se manterem.

⁵¹⁴ Anteriormente, o festeiro do ano era sorteado.

esmolas para os fiéis que ocorre no último sábado da festa, percorrendo a cidade sempre com as bandeiras do Divino acompanhadas pela banda.

Outros destaques da festa é o momento da coroação do imperador, representado por um menino da cidade, rigorosamente trajado com capa de veludo e chapéu de bico; a apresentação das danças folclóricas oriundas de diferentes distritos do município; a distribuição do almoço gratuitamente representando a fraternidade e a soltura do preso pelo imperador, atualmente uma encenação sobre a reflexão do perdão. Estas partes da Festa do Divino são carregadas de simbolismo e singularidades, um conjunto representativo das tradições populares fortalecendo a atratividade da cidade de Paraty.

A Festa do Divino Espírito Santo de Paraty é a mais tradicional do país, apesar da ação transformadora do tempo. Em Eleita 3 de abril de 2013 foi eleita pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional - IPHAN, “Patrimônio Cultural do Brasil”.

Justificativa

É necessário analisarmos aqui como se configura essas movimentações - passivas ou não - entre as categorias festivas (sagrada, folclóricas e seculares) e como elas se configuram para os diversos atores que participam da festa. Levando em consideração a persistente discussão entre pesquisadores atuais sobre o cenário religioso brasileiro, considero de extrema relevância discutir sobre como a religião se apresenta em diversos espaços da sociedade.

A análise de ritos e símbolos constitui um dos campos mais férteis da antropologia atual, de larga utilização em amplos domínios, tanto nos estudos sobre religião e a cultura popular, como em vários outros. DURKHEIM (1989, p. 363) considera que os ritos têm o objetivo de separar os seres sagrados dos seres profanos, enfatizando a importância do estudo dos cultos ou ritos positivos e negativos.

VAN GENNEP (1978) e Edmund LEACH (1972) foram os principais responsáveis pela ampliação dos estudos sobre ritos. Segundo VAN GENNEP (1978), tanto para a análise de cerimônias quanto “como ponto de partida para uma reflexão sobre o universo das relações sociais formalizadas, entre os homens, os grupos, os espaços e as posições sociais fixas” (1978, p. 11), e também para estudar o relacionamento entre os ritos e os atos teatrais. Já LEACH (1972) aborda a questão do rito “como uma linguagem que serve para exprimir o status do indivíduo e para expressar a estrutura social” (1972, p.18), considerando o rito como o aspecto comunicativo de todo comportamento.

DA MATTA (1997), discutindo rituais nacionais brasileiros, lembra que, no Brasil, a palavra ritual, no senso comum, está mais relacionado a momentos e comportamentos solenes ou formais, e que as festas estariam no pólo da informalidade. O autor considera, entretanto, o carnaval, as paradas e as procissões como ritos nacionais que mobilizam as populações onde eles se realizam. Consideram o dia da Pátria, o Carnaval e as festas religiosas como discursos sobre nossa realidade social. “São discursos diversos a respeito de uma mesma realidade, cada qual salientando certos aspectos críticos essenciais desta realidade” (1997, p. 17). Para DA MATTA “*os rituais dizem as coisas tanto quanto as relações sociais... o problema é que, no mundo ritual, as coisas são ditas com mais veemência, com maior coerência e com maior consciência*” (p. 29).

Victor TURNER, em vários trabalhos, desenvolveu amplamente o estudo do simbolismo dos ritos tribais como forma de entender as estruturas sociais. Considera que mesmo para entender um conjunto de atividades econômicas, necessita-se entender o idioma ritual dessas atividades (1974, p.23). Preocupa-se em conhecer a exegese

nativa dos símbolos utilizados nos rituais. TURNER (1974) desenvolveu o estudo dos ritos de passagem, enfatizando a “liminaridade” e a “*communitas*”, como momentos especiais desses ritos, destacando neles, especialmente, a elevação e a reversão ou inversão de posição e de status.

Pierre BOURDIEU (1989, p.9) lembra que “os sistemas simbólicos (arte, religião, língua), como instrumentos de conhecimento e de comunicação, só podem exercer um poder estruturante porque são estruturados”. O poder simbólico, para ele, é um poder de construção da realidade que tende a estabelecer uma ordem gnosiológica.

Em outra perspectiva, Clifford GEERTZ (1978) enfatiza a importância do estudo da cultura na Antropologia, desenvolvendo uma teoria que alguns denominam de interpretativismo simbólico. Considera que um dos objetivos da etnografia é “tirar grandes conclusões a partir de fatos pequenos”. Para GEERTZ

O estudo antropológico da cultura é, portanto, uma operação em dois estágios: no primeiro, uma análise do sistema de significados incorporados nos símbolos que formam a religião propriamente dita e, no segundo, o relacionamento desses sistemas aos processos sócio-estruturais e psicológicos. A pouca satisfação que venho obtendo com grande parte do trabalho antropológico social contemporâneo sobre religião provém não do fato de ele se preocupar com o segundo estágio, mas do fato de negligenciar o primeiro e, ao fazê-lo, considerar como certo aquilo que precisa ser elucidado. (1978, p. 142)

Vemos, portanto, segundo diversos autores, que a análise de ritos e dos sistemas simbólicos constitui elemento fundamental para o conhecimento de uma comunidade. No estudo da religião e da cultura popular, a análise de ritos e de símbolos é um recurso essencial para a percepção da realidade.

Nesse campo de estudos, sabemos que os conceitos utilizados são muito questionados. Cultura e religião popular são termos muito discutidos, como a maioria dos conceitos utilizados pelas Ciências Sociais, sobretudo, devido às dificuldades de conceituação do que seja povo e popular. O termo folclore, usado como sinônimo de cultura popular é visto com certos receios pelas Ciências Sociais moderna, especialmente no Brasil. A necessidade de distinguir religião popular e folclore faz com que prefiramos utilizar o conceito de cultura popular ao estudarmos a Festa do Divino, apesar das reconhecidas insuficiências desse conceito. Muitos não gostam do termo cultura popular pela dificuldade de se estabelecer fronteiras entre o popular e o erudito e entre a cultura dominante e a cultura do dominado. A expressão cultura popular pode ser compreendida, segundo alguns, como uma forma mais moderna de designar o folclore. O estudo das religiões praticadas pelas classes subalternas pode ser denominado de religiões populares, embora o conceito de religião popular seja também motivo de discordância entre os estudiosos. Ainda nesse campo de estudos, outro conceito objeto de discórdia é o de sincretismo, que quase sempre aparece como um “aglomerado indigesto”, com a conotação pejorativa de mistura impura e confusa de conceitos e idéias divergentes.

O estudo das festas populares situa-se, portanto, numa verdadeira floresta de conceitos sobre os quais há mais desacordos e divergências do que unanimidades. É preciso caminhar com cuidado nesse campo minado de discordâncias, evitando-se o perigo de ser mal compreendido num terreno bastante marginalizado e periférico no quadro das ciências sociais consideradas de vanguarda, mais preocupadas com temas e

teorias que sigam uma abordagem globalizante, discutindo, por exemplo, a (pós)modernidade.

Sendo assim, proponho-me analisar ritos e símbolos na religião e na cultura popular, procurando entender aspectos da festa do Divino realizada em Paraty.

Procedimentos teórico-metodológicos

O estudo dos ritos situa-se numa vertente de estudos centrais na antropologia e, a noção de ritual pode ser conceitualmente banal se a tomamos como equivalente a comportamento, uma vez que todo comportamento humano é inerentemente simbólico (GEERTZ, 1973). Retém uma dimensão mais interessante quando, seguindo DURKHEIM (1968), vemos nela a presença da “sociedade em ato”. A ênfase recai, então, na ação/comportamento, a base da “efervescência coletiva”, trazendo consigo a instauração da autoconsciência midiaticizada pelas representações.

Uma fonte de inspiração também é dada pelas colocações de TAMBIAH (1985), para quem um ritual é uma atividade simbólica que envolve concepções, um ato expressivo cujos significados se tornam gestos, em um ensaio disciplinado de atitude corretas (1985, p.84). Nesse sentido, o ritual envolve uma *performance*, que rearticula os elementos do mundo social em uma nova gramática capaz de ser entendida e percebida por todo o corpo social participante do rito, propondo um diálogo com DA MATTA quando nos lembra que o ritual surge como uma área crítica para se penetrar na ideologia e valores de uma da formação social (1980, p.24). Ou seja, o rito marca em geral, aquele instante privilegiado onde buscamos transformar o único no universal, o regional no nacional, o individual no coletivo ou ao inverso.

Em Paraty, campo empírico deste estudo, a comunidade se revela enquanto coletividade diferenciada, enquanto um grupo que se pode reconhecer como único e diferente dos outros. O estudo do ritual nos leva a compreender melhor a dimensão do coletivo, na medida em que ele cria o que ele cria e, é pela dramatização que ele expressa que podemos tomar consciência das coisas e passamos a vê-las como tendo um sentido, vale dizer, como sendo sociais.

Do ponto de vista etnográfico, a noção é muito útil, como assinalou sensatamente Tambiah, ao indicar momentos distinguidos, por quem os pratica, como especiais dentro da vida social rotineira.

PEIRANO (2002) também se utiliza da discussão de rituais, nessa transposição, o foco antes direcionado para um tipo de fenômeno considerado não rotineiro e específico, geralmente de cunho religioso, amplia-se e passa a dar lugar a uma abordagem que privilegia eventos que, mantendo o reconhecimento que lhes é dado socialmente como fenômenos especiais. Não me limitarei a apenas esses autores, porém aqui os destaco como principais fontes teóricas para se pensar a festa do Divino como um ritual e também como uma invenção ou reinvenção de tradição (ver HOBBSAWN, 1997).

Conclusão

A devoção ao Divino Espírito Santo em Paraty está atrelada à vivência e à transmissão de tradições que, atualizadas em cada Festa, delineiam a identidade e a cultura dos paratienses. Para conhecer o patrimônio cultural dessa importante cidade histórica, convidamos a compreender a Festa do Divino por dentro, a partir do olhar, dos saberes e dos ofícios daqueles que a cultivam.

Trata-se de um bem cultural complexo, que enuncia um conjunto de celebrações e formas de expressão, religiosas e profanas, e de saberes e fazeres que ocupam a praça, as igrejas e as casas dos devotos. Tecida pelos paratienses como patrimônio vivo e dinâmico, a Festa do Divino está em constante diálogo com o rico conjunto arquitetônico da Cidade Histórica, dando-lhe vivacidade e constituindo fortes sentidos de identidade com este lugar de memória. Realizada há cerca de três séculos em Paraty, ao preservar símbolos e significados do período Imperial, a Festa do Divino guarda também testemunhos de nossa História, contribuindo, assim, para formar os elos da identidade brasileira.

Referências bibliográficas

BERGER, Peter. *O Dossel Sagrado: Elementos para uma Teoria Sociológica da Religião*. São Paulo, Paulus, 1985.

BEROCAN, Felipe. *A Festa do Divino Espírito Santo em Pirenópolis, Goiás: popularidades simbólicas em torno de um rito*. Dissertação de Mestrado. UFF/PPGACP/ICHF. 2002

BIRMAN, P. (Org.). *Religião e espaço público*. São Paulo: CNPq/Pronex, Atar Editorial, 2003

BOURDIEU, Pierre. *Gênese e estrutura do campo religioso*. In: A economia das trocas simbólicas. São Paulo: Perspectiva, 1974.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. *Novos Movimentos Religiosos: entre o Secular e o Sagrado*, in Ciências Sociais e Ciências da Religião: Polêmicas e Interloquções. São Paulo, Paulinas, 2008, pp. 91-110.

DURKHEIM, E. *As formas elementares de vida religiosa*. São Paulo, Paulinas, 1989.

DAMATTA, Roberto. *A Casa & a Rua*. Rio de Janeiro, Editora Guanabara, 1987.

_____. *Carnavais, Paradas e Procissões*. In: Carnavais Malandros e heróis, Rio de Janeiro: Zahar, 1980.

ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano*, São Paulo, 1992

MENEZES, Renata de Castro. *A dinâmica do sagrado: rituais, sociabilidade e santidade num convento do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Relume Dumara, 2004.

MONTERO, Paula. Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil. Revista Novos Estudos. São Paulo: Cebrap, nº 74, p. 47-65

ROSENDAHL, Zeny. Hierópolis: *O sagrado e o urbano*. Rio de Janeiro: Ed Uerj, 2009.

SANCHIS, Pierre. *Arraial: festa de um povo. As romarias portuguesas*. Lisboa: Dom Quixote, 1983.

TURNER, Victor W. *O processo ritual*, Petrópolis: Vozes, 1974

VAN GENNEP, Arnold. *Os ritos de passagem*. Petrópolis: Vozes, 1978

SANTO EXPEDITO: DA DEVOÇÃO ESPONTÂNEA À CONSTRUÇÃO DE TERRITÓRIO

Claudemira Ito – UNESP (ito@fct.unesp.br)

Resumo

O Município de Santo Expedito/SP tem sua história marcada pela devoção ao Santo Expedito. Na década de 1940, com a chegada de uma família do Maranhão que trouxe em sua bagagem a imagem do Santo e a promessa de construir uma capela. A devoção da comunidade local a Santo Expedito ocorre desde a colonização do Município. O início da visitação de devotos provenientes de outras localidades é incerto. Entretanto, considera-se como marco inicial da visitação em massa, o dia 19 de abril de 1997, com a vinda de romeiros, a cavalo de São Paulo. Desde então, o número de visitantes cresce ano a ano, chegando a receber sessenta mil pessoas no dia do Santo. Isto se deve à agregação de diversos atrativos na Festa de Santo Expedito, tais como a Cavalgada, a Festa do Milho, a feira de artesanato e alimentação, o Leilão de Gado, sorteio de prêmios e shows. A construção do Santuário com cerca de dez mil metros quadrados e alguns investimentos em restaurante, lanchonetes e lojas para atender ao visitante contribuem para uma nova territorialidade. Sendo que as manifestações ligadas aos ritos de devoção ao Santo transformam-se em espetáculos. Os atos de fé dos peregrinos e romeiros se transfiguram como atrativo turístico, atraindo o turista, que se move para a observação do espetáculo. Dessa forma, o espaço da Missa campal, por exemplo, tempo e lugar sagrado para o romeiro e peregrino, simultaneamente, é o mesmo do consumo de alimentos e bebidas e ainda a contemplação do espetáculo pelo turista.

INTRODUÇÃO

A Ciência Geografia interessa-se pelo estudo dos espaços e territórios, suas características, conflitos e transformações. Nesse contexto o geógrafo depara-se com as marcas espaciais produzidas pelas manifestações e práticas religiosas, ou seja, o contexto espacial da religião. Em Santo Expedito-SP a presença religiosa na história do Município é expressa desde a escolha de seu nome. A malha urbana cresceu no entorno da Capela de Santo Expedito, que após diversas reformas e ampliações determina a centralidade da Cidade. Hoje, o principal marco urbano ainda é a Igreja de Santo Expedito, os principais festejos do Município são os organizados pela Paróquia de Santo Expedito e ampliam a cada ano o número de visitantes e devotos.

Por volta de 1940, com a chegada família do Sr. Arnóbio Guimarães Tenório, migrante vinda do sul do Maranhão, iniciou efetivamente a história do Município de Santo Expedito-SP. Conta-se que na bagagem desta família foi trazida a imagem de Santo Expedito, ao qual era devota, com a promessa de que, ao chegar ao Estado de São Paulo e encontrasse trabalho e um lugar para morar, construiria uma capelinha a Santo Expedito. A graça foi alcançada e Sr. Tenório cumpriu a promessa de construir a Capela, inicialmente denominada “Capelinha da Vila Braga”, em alusão à Companhia de Colonização instalada no local. Mas, predominou a utilização da denominação “Capelinha”; e aos poucos, por conta da imagem de Santo Expedito existente na Capela, o povo denominou a localidade de Santo Expedito.

Da Capela simples, construída de pau a pique, coberta por tabuinhas de cedro e piso de terra batida, hoje, está em construção o Santuário de Santo Expedito com dez mil metros quadrados. Das celebrações das missas dominicais para os poucos habitantes locais, hoje, há missas campais para milhares de visitantes.

A Igreja de Santo Expedito tornou-se a maior referência da Cidade, polariza e centraliza os serviços e o comércio, ou seja, foi o elemento determinante para a hierarquização do “espaço homogêneo” encontrado pelos pioneiros da região, importante na superação do “caos” e transformou-se no “centro” ou ponto fixo a partir do qual foi edificado o Município.

Estas transformações em Santo Expedito-SP instigam o estudo da Geografia do Turismo, das relações entre o sagrado e o profano e suas manifestações espaciais, o convívio do turista e peregrino, as manifestações religiosas e o poder político local.

SANTO EXPEDITO: O ESPAÇO SAGRADO

O processo de formação do espaço sagrado do município de Santo Expedito, localizado no oeste do estado de São Paulo, está associado à devoção trazida pelos migrantes que se instalaram na região na década de 1940. A imagem de Santo Expedito e a promessa de construção da Capela em sua homenagem foram os marcos iniciais das manifestações religiosas. Singelas e espontâneas se transformaram em celebrações que ganham contornos de espetáculos.

A cidade de Santo Expedito apresenta em sua história fatos que ao serem analisados à luz das pesquisas de Eliade (2002) apontam para o conceito de “espaço não homogêneo”, o qual se apresenta em porções com características diferentes, qualificando-se em sagrado e todo o resto.

Rosendahl (2002) ao analisar a relação de religião e necessidade de espacialização do mundo sagrado afirma:

A ideia de que existem espaços sagrados e que pode existir um mundo no qual as imperfeições estarão ausentes, conduz o homem a suportar as dificuldades diárias. O homem não somente suporta as infelicidades da vida, como também é conduzido a imaginar realidades mais profundas, realidades mais autênticas que aquelas que seus sentidos revelam. O homem consagra o espaço porque ele sente necessidade de viver em um mundo sagrado, de mover-se em um espaço sagrado. O homem religioso, dessa maneira, se exprime sob formas simbólicas que se relacionam no espaço: cada vez que se ergue uma nova igreja, o grupo religioso tem a impressão de que cresce e se consolida. Apesar da onipresença de Deus, existem espaços que são mais sagrados que outros. Seja no budismo, no islamismo ou no catolicismo, a hierarquização do sagrado está presente. É nos espaços sagrados de peregrinação que essa diferenciação é mais nítida. (ROSEND AHL, 2002, p.16).

Dessa forma, a qualificação de um espaço sagrado depende de um processo de segregação espacial, ou seja da não homogeneidade do espaço. Nesse sentido, os conceitos de sagrado e profano são fundamentais para o entendimento dessa heterogeneidade do espaço, em Santo Expedito-SP o sagrado é fundamental para entender o processo de produção do espaço. Eliade (2002) utiliza o conceito de “hierofania” para designar o “ponto fixo” ou um “centro”:

É preciso dizer, desde já, que a experiência religiosa da não homogeneidade do espaço constitui uma experiência primordial, que corresponde a uma “fundação do mundo”. Não se trata de

uma especulação teórica, mas de uma experiência religiosa primária, que precede toda a reflexão sobre o mundo. É a rotura operada no espaço que permite a constituição do mundo, porque é ela que descobre o “ponto fixo”, o eixo central de toda a orientação futura. Quando o sagrado se manifesta por uma hierofania qualquer, não só há rotura na homogeneidade do espaço, como também revelação de uma realidade absoluta, que se opõe à não realidade da imensa extensão envolvente. A manifestação do sagrado funda ontologicamente o mundo.

Na extensão homogênea e infinita onde não é possível nenhum ponto de referência, e onde, portanto, nenhuma orientação pode efetuar-se, a hierofania revela um “ponto fixo” absoluto, um “Centro”.

Vemos, portanto, em que medida a descoberta – ou seja, a revelação – do espaço sagrado tem um valor existencial para o homem religioso; porque nada pode começar, nada se pode fazer sem uma orientação prévia – e toda orientação implica a aquisição de um ponto fixo. É por essa razão que o homem religioso sempre se esforçou por estabelecer-se no “Centro do Mundo”. Para viver no Mundo é preciso fundá-lo – e nenhum mundo pode nascer no “caos” da homogeneidade e da relatividade do espaço profano. A descoberta ou a projeção de um ponto fixo – o “Centro” – equivale à Criação do Mundo. (ELIADE, 2002,p.17)

Este “Centro”, no Município de Santo Expedito-SP, sempre foi representado pela Capela ou Igreja de Santo Expedito, a qual representa a orientação do “ponto fixo” que estabelece o espaço sagrado do homem religioso. Na década de 1940, a região do oeste Paulista, onde se localiza o Município de Santo Expedito contava com rede urbana pouco densa e com população reduzida que vivia, sobretudo, na zona rural. A Igreja na maioria das localidades se constituía o principal marco arquitetônico, assim como, a manifestação do espaço sagrado, organizando o “caos” da homogeneidade do espaço profano.

A Igreja de Santo Expedito representa a não homogeneidade do espaço na leitura cotidiana, mesmo para os não crentes, estes lugares são considerados especiais, únicos, ou espaços sagrados, os quais são qualificados como se abrisse possibilidade de vivenciar uma outra realidade, diferente desta da existência cotidiana.

A fim de pôr em evidência a não homogeneidade do espaço, tal qual ela é vivida pelo homem religioso, pode-se fazer apelo a qualquer religião. Escolhamos um exemplo ao alcance de todos: uma igreja, numa cidade moderna. Para um crente, essa igreja faz parte de um espaço diferente da rua onde ela se encontra. A porta que se abre para o interior da igreja significa, de fato, uma solução de continuidade. O limiar que separa os dois espaços indica ao mesmo tempo a distância entre os dois modos de ser, profano e religioso. O limiar é ao mesmo tempo o limite, a baliza, a fronteira que distinguem e opõem dois mundos – e o lugar paradoxal onde esses dois mundos se comunicam, onde se pode efetuar a passagem do mundo profano para o mundo sagrado. (ELIADE, 2002,p.18)

Nos dias de grande visitação em Santo Expedito-SP são observadas grandes filas para adentrar a Igreja, os devotos esperam, às vezes, por mais de quatro horas, sob sol forte e altas temperaturas, mas seguem resignados e respeitosos para tocar a imagem de Santo Expedito e beijar sua mão. Alguns depositam flores e cartas aos pés da imagem, além de deixar donativos nas caixas de coleta da Igreja. Isso tudo após enfrentar a viagem, que algumas vezes dura a noite inteira. Há relatos de excursões provenientes de até 800 km de distância de Santo Expedito-SP.

No interior da Igreja, as orações realizadas sob a imagem de Santo Expedito, assim como os bilhetes e cartas mostram que o mundo profano é superado, abre-se a possibilidade de comunicação com o Santo Expedito, como se existisse uma abertura que levasse o devoto ao mundo dos deuses ou que trouxesse Deus e os Santos para a Terra.

Pode-se refletir que a Capela e posterior Igreja de Santo Expedito, surgiram com a necessidade do homem em romper a homogeneidade do espaço, qualificando-o em sagrado e profano. A sacralização da Capela correspondeu ao imperativo de dar segurança às famílias de migrantes, que viviam sob a ansiedade própria produzida pela condição de migrantes em busca sobrevivência. Provavelmente, a escolha do terreno não importava muito, algumas vezes está associada a fatores naturais, outras vezes são frutos de visões e interpretações de sonhos, ou na busca de poder político local.

Entretanto, o estabelecimento e criação do espaço sagrado é a expressão da validação da posse do território pelos colonos/pioneiros que ocuparam o oeste paulista nas primeiras décadas do Século XX. As extensas glebas de terras cobertas por vegetação nativa eram entendidas como o Caos, era necessária, na visão dos pioneiros, “a transformação do Caos em Cosmos, pelo ato divino da Criação. Trabalhando a terra desértica, repetiam de fato o ato dos deuses que haviam organizado o Caos, dando-lhe uma estrutura, formas e normas”. Eliade (2002,p22).

Quando se trata de arrotear uma terra inculta ou de conquistas e ocupar um território já habitado por “outros” seres humanos, a tomada de posse ritual deve, de qualquer modo, repetir a cosmogonia. Porque, da perspectiva das sociedades arcaicas, tudo o que não é “o nosso mundo” não é ainda um “mundo”. Não se faz “nosso” um território senão “criando-o” de novo, quer dizer, consagrando o. Esse comportamento religioso em relação a terras desconhecidas prolongou se, mesmo no Ocidente, até a aurora dos tempos modernos. Os “conquistadores” espanhóis e portugueses tomavam posse, em nome de Jesus Cristo, dos territórios que haviam descoberto e conquistado. A ereção da Cruz equivalia à consagração da região e, portanto, de certo modo, a um “novo nascimento”. Porque, pelo Cristo, “passaram as coisas velhas; eis que tudo se fez novo” (II Coríntios, 5:17). A terra recentemente descoberta era “renovada”, “recriada” pela Cruz. (ELIADE, 2002,p.22)

Dessa forma, constata-se que a construção da Capela de Santo Expedito foi a consagração do lugar em repetição à cosmogonia, equivale à afirmação de que a estadia não é temporária, a família determinou a escolha daquele lugar para a sua instalação permanente. Tratava-se da decisão vital para a família e a comunidade, pois a partir da construção da Capela, estava indicada a necessidade de organizar e ocupar,

numa alusão de superação do “caos”, com a construção da vila, das vias de circulação, organização da vida social e política.

Ainda, a Capela de Santo Expedito, a partir de sua construção, na década de 1940, representou o “Centro do Mundo” para os habitantes do Município. Ao apresentar o conceito de “Centro do Mundo”, Eliade (2002) faz a analogia de diversos povos que constroem totens ou colunas como forma de ligação entre o Mundo dos Deuses e a Terra. Estas construções dão origem à ideia de que o mundo se organiza em torno delas, daí o simbolismo que todo deve ser planejado num “sistema” a partir deste marco. É comum em algumas comunidades o “centro do Mundo” pode ser representado por um fato geográfico, como uma montanha, pois representaria a abertura ou passagem entre os mundos: sagrado e profano e vice versa.

Um grande número de mitos, ritos e crenças diversas deriva desse “sistema do Mundo” tradicional. Não é o caso de citá-los aqui. Parece-nos mais útil limitar-nos a alguns exemplos, escolhidos entre civilizações diferentes, e que podem nos fazer compreender o papel do espaço sagrado na vida das sociedades tradicionais – qualquer que seja, aliás, o aspecto particular sob o qual se apresente esse espaço: lugar santo, casa cultural, cidade, “Mundo”. Encontramos por toda a parte o simbolismo do Centro do Mundo, e é ele que, na maior parte dos casos, nos permite entender o comportamento religioso em relação ao “espaço em que se vive”. (ELIADE, 2002,p.24)

Dessa forma, em torno deste simbolismo organizou-se o Município de Santo Expedito-SP, o espaço sagrado da Capela, e posteriormente a Igreja de Santo Expedito, representou o “Centro do Mundo” para os primeiros habitantes (não índios) da região, tornou-se o principal ponto de referência para o planejamento e crescimento urbano. Até hoje, a Igreja de Santo Expedito está centro da Cidade, ao lado da sede dos poderes constituídos: A Prefeitura Municipal e a Câmara de Vereadores. Assim como centraliza os serviços e o comércio: Está ao lado da rodoviária, os bancos e o centro comercial.

A importância exercida pela Igreja de Santo Expedito na História do lugar está na determinação do nome do Município, assim como a inscrição do Brasão Municipal: “*FID ET LABORE DUCO*” – ou seja, com fé e trabalho tudo venço.

SAGRADO E PROFANO NA FESTA DE SANTO EXPEDITO

Desde a década de 1950 a Cidade de Santo Expedito-SP recebe devotos de Santo Expedito, o número de visitantes cresce a cada ano, de algumas dezenas passa de sessenta mil por dia no período de festa. Santo Expedito é invocado nos casos em que é necessária intervenção imediata. Também é considerado protetor da juventude, os estudantes recorrem a ele para ter êxito nos exames. Seus devotos confiam que Santo Expedito não adia seu auxílio, atende na mesma hora ou dia aos que a ele recorrem.

A Festa em louvor a Santo Expedito tem atraído um número cada vez maior de visitantes por diversos motivos: São poucas as Igrejas consagradas a Santo Expedito; Divulgação de Santo Expedito promovida por fiéis; Organização de festejos em vários dias; Variedade de atrativos – feiras, shows, gastronomia, cavalgada.

A devoção a Santo Expedito se multiplica, pois os fiéis que alcançam suas graças geralmente promovem a distribuição “santinhos” - panfletos contendo a oração de Santo Expedito, e ainda os dizeres: Em agradecimento, encomende e distribua um milheiro desta oração. Dessa forma, os “santinhos” são distribuídos no comércio, nas

ruas, entre os amigos de tal forma que ampliam as possibilidades de convencimento de novos devotos ao Santo.

A Festa de Santo Expedito se repete ano a ano, com alguns rituais que seguem inalterados, com as Missas e visitação da imagem do Santo. Eliade (2002) analisa esta necessidade em rememorar o ou reatualizar periódica do “tempo original” onde o homem religioso tem um comportamento distinto daquele do tempo comum do dia a dia, mesmo que sejam repetidas as mesmas atividades, este homem crê que vivencia outra atmosfera impregnada do sagrado. É como se explica a importância da participação da Missa de Santo Expedito, no dia 19 de abril, de cada ano, não vale outra Missa, em outro lugar.

As múltiplas cerimônias que constituem as festas periódicas e que, repetimos, não são mais do que a reiteração dos gestos exemplares dos deuses, não se distinguem, aparentemente, das atividades normais: trata-se, em suma, de reparos rituais das barcas, de ritos relativos ao cultivo de plantas alimentares (yam, taro etc.), da restauração de santuários. Na realidade, porém, todas essas atividades cerimoniais se diferenciam dos trabalhos similares executados no tempo comum pelo fato de só incidirem sobre alguns objetos – que constituem, de certo modo, os arquétipos de suas respectivas classes – e também porque as cerimônias são realizadas numa atmosfera impregnada de sagrado. Com efeito, os indígenas têm consciência de que reproduzem, nos mais ínfimos pormenores, os atos exemplares dos deuses, tais como foram executados *in illo tempore*.

Assim, periodicamente, o homem religioso torna-se contemporâneo dos deuses, na medida em que reatualiza o Tempo primordial no qual se realizaram as obras divinas. Ao nível das civilizações primitivas, tudo o que o homem faz tem um modelo trans humano; portanto, mesmo fora do tempo festivo, seus gestos imitam os modelos exemplares fixados pelos deuses e pelos Antepassados míticos. (Eliade, 2002, p.46)

As entrevistas realizadas apresentam dados importantes que reforçam essa ideia de reviver periodicamente este tempo do sagrado, não são raros relatos de pessoas que participam das Festividades de Santo Expedito por décadas, repetindo o ritual ano após ano. E ao serem questionadas justificam que são reabastecidas pela fé, se sentem renovadas, por isso fazem todos os esforços de participar todos os anos.

Entretanto, a anual de Festa de Santo apresenta novos elementos ou atrativos a cada reedição. A Cavalgada de Santo Expedito começou em 1997, se repete todos os anos, com a adesão crescente de participantes, hoje congrega cerca de 1.500 cavaleiros da região de Presidente Prudente, de outras regiões de São Paulo e de Mato Grosso do Sul. A Cavalgada composta de equinos, muares e bovinos, tradicionalmente, inicia-se às 12:00hs e, ao passar diante da Igreja, quando os cavaleiros são aspergidos com água benta e recebem a benção do Padre.

Este é um ponto de grande atração de público, pois é uma rara oportunidade de presenciar os animais e seus cavaleiros, com suas bandeiras, berrantes e indumentária típica de tropeiro. Também é interessante notar a heterogeneidade entre os cavaleiros, desde trabalhadores rurais, pequenos, médios e grandes proprietários de terras, trabalhadores autônomos, servidores públicos, sendo ainda importante salientar a grande

presença de mulheres e crianças. Percebe-se a presença de famílias inteiras, com elementos de várias gerações.

No período festivo, ao redor da Igreja de Santo Expedito, é organizada uma feira, com ambulantes que apregoam todo tipo de mercadoria, de imagens de Santos Católicos, terços, medalhas, calçados, bijuterias, confecções, utensílios domésticos, ferramentas, brinquedos, além de artesanatos e barracas de alimentos e bebidas.

SILVA & SOUZA (2012) ao analisarem Trindade-GO e a Festa do Divino Espírito Santo apontam que nas “cidades-santuário, as funções urbanas são fortemente espacializadas associadas à natureza religiosa” p.360.

Ao lado das manifestações religiosas comparece o comércio, o que é muito bem recebido pelos moradores locais, pois trata-se de ocasião de aumentar sua renda com a comércio, o serviço de estacionamento e até mesmo de cobrança de taxa de uso do banheiro de sua residência. A Prefeitura Municipal é a responsável pela emissão dos alvarás dos ambulantes, reserva área para os moradores locais e disponibiliza outras para os comerciantes provenientes de outras localidades.

Ainda, as entrevistas realizadas entre os visitantes, apontam que a grande maioria apoia a realização desta feira, não se incomodando com a convivência do profano e o mundano na Festa Anual de Santo Expedito. A feira se tornou uma componente da Festa e hoje já faz parte de sua tradição.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O Município de Santo Expedito tem sua história intimamente ligada à devoção ao Santo Expedito, desde a sua fundação a partir da primeira Capela, estava determinado o centro, não somente da Cidade, mas de um ponto de peregrinação, de milhares de pessoas que viajam durante horas para participar de rituais religiosos ou profanos.

A escolha do nome do Município corroborou com a continuidade da importância da Igreja de Santo Expedito no crescimento da Cidade, ao mesmo tempo em que colaborou com o aumento da visitação e devoção, pois facilita a localização do Município, e ainda ressalta a identificação dele com o Santo Padroeiro, dessa forma, foi benéfica confusão entre a denominação do Município e o Santo, não restando dúvida de quem visita o Município vem em função da devoção a Santo Expedito.

Ainda hoje, a Paróquia de Santo Expedito é o elemento mais importante da paisagem urbana, além disso, se destaca na organização socioeconômica do Município. Suas atividades, especialmente no período de Festas é o principal dinamizador da economia local. O grande fluxo de visitantes movimenta o comércio local, atrai ambulantes de diversas partes do Estado de São Paulo, do Paraná e Mato Grosso do Sul.

Durante as Festas de Santo Expedito os ritos religiosos são acompanhados por manifestações culturais, com destaque à cavalgada, que rememora antigos hábitos da região.

Os visitantes compostos por peregrinos ou turistas, participantes dos rituais religiosos ou profanos compõem uma dualidade que se expressa na paisagem urbana. Espaços e lugares são resignificados, são criados territórios para as manifestações de fé e do mundo sagrado. Enquanto, acontece a turistificação do território, com a manifestação de atividades para o turismo, onde o profano vende e compra mercadorias e serviços. Compreender esta dualidade é o grande desafio, sagrado e profano e suas relações de complementaridade. Afinal de contas o turismo religioso movimenta cerca de 15 milhões de reais por ano no Brasil. Os visitantes, homens religiosos ou não, a

população local o poder público e os gestores religiosos atuam como agentes modeladores do espaço

Santo Expedito-SP exerce a função de cidade religiosa, atraindo visitantes que buscam a proximidade com o sagrado. A Igreja é o centro desta busca e a partir dela novamente se revela a dualidade, de polarizar o “mundo sagrado” e o “mundo profano”, pois também vai determinar a hierarquização do comércio e serviços no seu entorno. É o espaço sagrado interagindo com o profano.

BIBLIOGRAFIA

ELIADE, M. **Tratado de História das Religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 1998, 479p.

_____. **O Sagrado e o Profano** - A essência das religiões. Trad. Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

ROSENDAHL, Zeny. Geografia da Religião: uma Proposição Temática. In **GEOUSP- Espaço e Tempo**, São Paulo, Nº 11, pp.9-19, 2002

HAESBAERT, Rogério. **O mito da (des) territorialização: do fim dos territórios à multiterritorialidade**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.

MACHADO, M.C.T. (Re) significações culturais no mundo rural mineiro: o carro de boi – do trabalho ao festar (1950-2000). *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v.26, n 51, p.25-45, 2006. Disponível em www.ufu.br/sielo. Acesso em 07 de fev 2013.

RAFFESTIN, Claude. **Por uma geografia do poder**. Tradução de Maria Cecília França. São Paulo: Ática, 1993.

SAQUET, Marcos Aurélio. **Abordagens e concepções de Território**. São Paulo: Expressão Popular, 2010.

STEIL, C. A. Peregrinação, romaria e turismo religioso: raízes etimológicas e interpretações antropológicas. In. ABUMANSSUR, E. S. (org). **Turismo religioso: ensaios antropológicos sobre religião e turismo**. Campinas: Papyrus, 2003.

VILHENA, M. A. O peregrinar: Caminhada para a vida. In. ABUMANSSUR, E. S. (org). **Turismo religioso: ensaios antropológicos sobre religião e turismo**. Campinas: Papyrus, 2003.

YÁZIGI, Eduardo (org.). **Turismo e paisagem**. São Paulo: Contexto, 2002.

ESPAÇO E RELIGIÃO: INTIMIDADES E ESPETACULARIZAÇÃO DAS PEREGRINAÇÕES A PÉ

José Arílson Xavier – (arilsonxavier@yahoo.com.br) – UERJ

Resumo

O espaço geográfico é condição de existência, política e cultural, do fenômeno religião. Orientação espacial para o homem, a paisagem, quando envolvida por modos de existir religiosos, pode traduzir espetáculo e intimidade reveladores de pensamentos e intenções plurais. Nestes termos, compreendemos que a peregrinação desenvolvida a pé faz surgir uma *paisagem* inquietante ao geógrafo que se presta ao estudo da religião.

INTRODUÇÃO

Espacialmente, a religião desenvolve-se mediante uma organização política e territorial pensada a fim de cumprir determinada função social. Assim, num exercício de aproximação interdisciplinar, diante do caráter do tema Religião, a Geografia tem muito a dialogar com os estudos das Ciências da Religião, para então aprofundar as suas reflexões, como para contribuir com as suas leituras de mundo e cultura.

De acordo com as discussões sustentadas aqui, notemos, de início, que no contexto das instituições religiosas, estrategicamente, elementos espaciais, fixos ou móveis, sensações, experiências ou mesmo pessoas e imagens são mais ou menos tornadas visíveis (GOMES, 2013), denotando uma dinâmica comum com a intenção de trazer “luminosidade” ao todo do evento de dimensão religiosa, seja para a manutenção das ordens (cultural, econômica, social e política) estabelecidas, como para a inversão ou modificação destas (DEBORD, 1997). A intimidade pode se prestar ao espetáculo e o espetáculo pode se tornar “íntimo” para membros de um mesmo grupo cultural-religioso.

Sugerindo reflexões do enredo já introduzido, esta comunicação, sob a inquietação de pensar a paisagem que se desvela no ato da peregrinação a pé – sobre seus valores e significados materiais e imateriais –, parte da noção de que a paisagem, como orientação humana (BESSE, 2006), quando envolvida por modos de existir religiosos, pode traduzir intimidades e espetáculos reveladores de pensamentos e intenções plurais. Deste modo, os valores e significados dessa paisagem passariam pela ordem da compreensão de tais pensamentos e intenções – componentes diretos, mas não fáceis de “tocar”, desses quadros espaciais.

A saber, o texto que se segue divide-se em duas seções principais: a) Espaço e religião: a geografia – expresso da posição científica da geografia sobre o estudo da religião; b) Espetáculo e intimidade na *paisagem* da peregrinação a pé – esforço de reflexões teóricas, mas relacionado (sem apresentar, intencionalmente, profundidade empírica) com as pesquisas desenvolvidas acerca da Romaria de Nosso Senhor do Bonfim (Natividade-TO).

ESPAÇO E RELIGIÃO: a geografia

A relação do homem com a terra revela o que se chamamos de geografia: a geografia como vivência, que retrata e traduz a cotidianidade de pessoas e lugares. Frutos dessa relação, as espacialidades criadas são diversas e refletem as ações culturais do homem (CLAVAL, 2010), produzidas graças ao poder criativo da imaginação, que cria e se recria ao passo que também faz uso de criações alheias. Assim o homem lida

com as suas geografias: imaginando mundos (COSGROVE, 2012) e se apropriando de mundos já criados. O seu mundo tem relação com o seu espaço.

O espaço se revela como o maior direcionamento das análises que o geógrafo tem empregado em seus embates e desvendamentos teórico-empíricos. De modo geral, é o espaço, seguido por outros conceitos espaciais (região, paisagem, território e lugar são os exemplos mais emblemáticos), a grande categoria de estudo da Geografia. Espaço que deve ser compreendido pela temática e desdobramentos das atividades que estão a lhe imprimir singularidade, revelando-se, de tal feito, numa condição de existência complexa. Destaca-se também o estudo que outras ciências fazem do espaço.

Assim, não se trata de uma tarefa simples compreender o teor, os significados e as representações que compõem o espaço geográfico. Tendo em vista que este incorpora diversas atividades e criações humanas, desenroladas, muitas vezes, em relações mútuas, de ordens materiais, imaginárias e simbólicas, expressivas na (re)ordenação da vida social de indivíduos e coletividades, apontamos a religião como uma dentre as quais interessa diretamente ao estudo geográfico, ao geógrafo.

Numa análise imediatista, pode até parecer que religião e geografia (ciência) não tenham, ou pouco tenham, relações entre si. Menos provável seria a afirmação negativa que trata da relação entre espaço e religião. Expressas espacialmente, as ações religiosas desenvolvem arranjos territoriais e paisagísticos relevantes, sinalizando positivamente para a relação citada entre a ciência geográfica e a religião. Contudo, se hoje temos como referência um campo subdisciplinar que se chama Geografia da Religião, e falamos num certo “geógrafo da religião”⁵¹⁵ (ROSENDAHL, 1996; SANTOS, 2006), é certo que muito de pensou teórico e metodologicamente.

Segundo Paul Claval (2011), ao tratar da experiência do sagrado, na obra *Epistemologia da Geografia*:

Se há um sentimento que não afluía nunca na geografia clássica, era efetivamente o da sacralidade [...] A geografia era uma ciência da seriedade e do permanente. Mencionava as igrejas ou os templos porque eram referenciais visíveis na paisagem [...] O horizonte que se fixava era econômico [...] Nenhuma questão, quando se falava de religião, de se interrogar sobre os sacrifícios que impunham e os lugares onde se desenvolviam (p.230-231).

Um novo olhar foi preciso para se romper com o caráter utilitarista de fundo dos estudos geográficos, e a experiência do sagrado passa a merecer uma atenção diferenciada⁵¹⁶. O aprofundamento do conceito de cultura, os contatos realizados com o

⁵¹⁵Sobre o geógrafo da religião, duas alusões: “O geógrafo quando estabelece como objeto central de sua análise a religião, encara-a sob a dimensão espacial. E para realizar sua pesquisa reconstrói teoricamente o papel do sagrado na recriação do espaço, reconhecendo o sagrado não como simples aspecto da paisagem, mas como elemento de produção do espaço” (Rosendahl, 1997, p.149). “É tarefa do *geógrafo da religião* procurar discernir, no conjunto dos fatores explicativos (sociais, culturais, econômicos etc.) das transformações do espaço, quais são os elementos especificamente religiosos que a elas conduzem e qual o seu peso relativo nesse processo. Deve ter-se em conta que a religião não é um fenômeno estático, devendo ser situada no tempo e no espaço, interpretando as mudanças temporalmente registradas e as mutações espaciais daí decorrentes” (Santos, 2006, p. 167).

⁵¹⁶Na visão de Rosendahl (1996), a influência positivista na Geografia e a irrelevância da temática para a Geografia Crítica funcionaram como complicadores aos estudos em tela.

conteúdo de outras ciências, dentre elas a filosofia e as discussões de método, a necessidade de responder reclames impostos socialmente, são alguns dos apontamentos registrados para a ampliação das possibilidades dos estudos geográficos da religião. Soma-se a isso a descoberta, por parte dos geógrafos, das obras do historiador Mírcea Eliade⁵¹⁷ e o conseqüente amadurecimento da noção de Espaço Sagrado.

Os estudos geográficos da religião apresentam como essência análises que se concentram sobre a noção de espaço sagrado, devendo soar como desafio constante da compreensão do geógrafo da religião. Desvendar as formações e significações espaciais disseminadas em nome da religião, seus teores e representações cabem ao seu trabalho, haja vista que recortes espaciais são alegados e afirmados por suas constituições simbólico-sagradas.

Na realização de seus estudos, os geógrafos que estudam a religião devem penetrar na vida religiosa, estudá-la do interior. Carecem perceber como o futuro e a ideia de “outro mundo” são vivenciados pelos fiéis (CLAVAL, 2008).

Os fenômenos religiosos, como factos culturais e sociais, apresentam consideráveis implicações em termos espaciais, especialmente visíveis quando se trata de grandes sistemas religiosos, em geral profundamente gravados no espaço, desde logo porque propõem aos respectivos crentes uma explicação da ordem do universo (cosmogonia), muitas vezes presente também, em termos simbólicos no modo como modelam os seus espaços, nomeadamente no que se refere às suas formas arquitetônicas (SANTOS, 2006, p.110).

Reconhecendo o espaço como foco central da análise geográfica, é possível negar a relação entre religião e geografia? A geografia não pode negligenciar as atitudes e comportamentos gerados pela religião, tendo em vista suas implicações nos padrões geográficos da vida humana.

A seção que se segue presta-se a discussão teórica sobre a paisagem que se descortina no ato da peregrinação a pé, revelando intimidades que trazem sustentação ao todo do evento religioso, espetacularizando-o.

ESPETÁCULO E INTIMIDADE NA PAISAGEM DA PEREGRINAÇÃO A PÉ

Situação que implica sobre atitudes e comportamentos dos homens, a espetacularização invade cada vez mais as ações sociais, revelando intimidades num ritmo que segue a dinâmica de imagens veiculadas pela mídia e a sistematização do cotidiano com vistas ao consumo (DEBORD, 1997). Do ponto de vista geográfico, a espetacularização mostra-se ligada a espaços, lugares e as suas pessoas. Espetáculo é uma palavra deriva do latim *spectāre*, que se traduz por olhar, observar, contemplar, direcionar a atenção para um determinado objeto ou fenômeno.

Há, portanto, uma associação entre a noção de espetáculo e paisagem – geográfica –, uma vez que a paisagem se presta ao olhar, a observação, a contemplação e prende a atenção de acordo com as intenções de quem o faz. A paisagem é, pois, uma “porta flexível” para se enxergar o mundo, o espetáculo da vida, *pari passu* faça parte também dos espetáculos e da vida, não podendo ser tida como uma entidade fechada em

⁵¹⁷Ver como uma das referências: ELIADE, Mírcea. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

si mesma, pelo contrário, convida ao infinito, envolve uma consciência metafísica (BESSE, 2006).

A paisagem aparece, assim, como uma manifestação exemplar da multidimensionalidade dos fenômenos humanos e sociais, da interdependência do tempo e do espaço e da interação da natureza e da cultura, do econômico e do simbólico, do indivíduo e da sociedade. A paisagem nos fornece um modelo para pensar a complexidade de uma realidade que convida a articular os aportes das diferentes ciências do homem e da sociedade (Collot, 2013, p.15).

O francês Michel Collot, conhecido na área da geografia, por bem tratar de temas afins a esta ciência, sobretudo na relação com a literatura, destaca, ainda, que a paisagem é também um procedimento estratégico. Fala-se em “pensamento-paisagem”. Sugere que a paisagem provoca o pensar e o pensamento se desdobra como paisagem. Além disso, segundo o autor, a História situa as paisagens na evolução das mentalidades coletivas e até mesmo pessoais. “E a Geografia, por sua vez, integra cada vez mais a dimensão histórica, tornando-se uma Geografia humana, econômica, social, cultural, mais que uma Geografia física” (Collot, 2013, p. 15).

Compartilhando da ideia de “pensamento-paisagem”, compreendemos que a prática da peregrinação a pé faz surgir uma paisagem que inscreve intimidades passíveis de discussões geográficas. A peregrinação mostra-se como uma forma tradicional cristã de aliança do homem com a divindade, e de certo modo, com o meio. Um meio que serve ao ato do sacrifício. Inscreve, portanto, fatos humanos e sociais no espaço, mesmo que de modo efêmero. Em outras palavras, a vida tem pulso no instante da peregrinação a pé. Com efeito, não se dissocia o tempo e o espaço cotidianos, do tempo e o espaço (extraordinários) do evento religioso.

Antes de avançarmos nas discussões, cumpre salientar que nossos posicionamentos a respeito da temática tem origem primeira nos momentos de contemplação⁵¹⁸ que realizamos diante das peregrinações realizadas a pé rumo à comunidade de Bonfim (Natividade-TO), no tempo de sua Romaria. Quanto ao avançar do interesse, somam-se as leituras que bem contribuem para o conhecimento de outras realidades e visões. Registra-se tal “objeto” como foco do nosso trabalho de doutoramento em Geografia – UERJ. Contudo, nesta comunicação, não adentraremos ao empírico da Romaria notada⁵¹⁹.

No posto de observador-cientista, daquele que vivenciava tais imagens de perto, uma inquietação sobre o que estava sendo visto se tornou central: quais intimidades, histórias de vida, carregam as pessoas que se colocam na posição de peregrinos a pé? Fruto da primeira, outra inquietação veio à tona: enquanto instituição social, como a religião faz uso dessas intimidades, histórias de vida, a fim de tornar o espaço de sua

⁵¹⁸Alexander von Humboldt, final do século XVIII, já apontava a importância da prática da contemplação para todos aqueles que praticavam a geografia. Para Humboldt, o prazer da observação estaria relacionado com a sensibilidade estética e a possibilidade de compreensão dos fenômenos observados (GOMES, 2013). Conquanto, parece-nos que os geógrafos vêm perdendo tal sensibilidade.

⁵¹⁹Ver: SOUZA, José Arilson Xavier de. Entendimentos geográficos da religião e peregrinações: em análise a Romaria do Senhor do Bonfim. Boletim Goiano de Geografia. Goiânia, v. 32, n. 2, p. 219-238, jul./dez. 2012. URL: <http://www.revistas.ufg.br/index.php/bgg/article/view/21089>.

Romaria uma maior potência em termos de espetáculo? Adiantamos que a nossa contribuição, ao corroborar com os seus entendimentos, não pretende responder por completo a esses questionamentos. Suas amplitudes requerem, sempre, outras leituras.

Diante de tal desafio, a nossa posição teórico-metodológica denota-se sobre uma fundamentação filosófica da noção de paisagem. Primeiro, uma paisagem pensada pelo pesquisador, enquanto modo de perceber o fenômeno da peregrinação a pé no espaço. Fala-se, então, em paisagem da peregrinação a pé, no singular. Segundo, uma paisagem do peregrino, a qual só ele capta de modo experiencial e lhe dar sentido de vida. Assim, fala-se em paisagens da peregrinação a pé, no plural. A manifestação complexa da paisagem da peregrinação, dos peregrinos, recomenda-nos, portanto, discernimento no trato e discussão. Cabe-nos, ainda, um alerta: interessa-nos em maior grau a figura do peregrino católico e que cumpre sua *viagem* por motivos relacionados aos aspectos religiosos, espirituais.

Dedica-se ao ato da peregrinação variadas intenções: há os que estabelecem contrato com a santidade por meio de promessas; há os que fazem para agradecer graças alcançadas; há os que realizam pedidos; há os que se acham, de alguma maneira, em dívida; como também há os que parecem querer ganhar certo crédito com as santidades. Os questionamentos quase sempre revelam perspectivas atreladas a promessas, agradecimentos e pedidos direcionados à vida material: saúde, emprego, residência, convívio socioambiental, entre outros, são temas caros à compreensão e revelam anseios desejosos de prosperidade, o que ratifica o quanto criativa é a imaginação do homem religioso.

Essas intenções, em nossa ótica, podem, muito bem, ser enquadradas como intimidades, que quando lançadas à estrada, ganham em espetáculo. Trata-se de entender que as promessas, os agradecimentos e os pedidos perdem em intimidade ao passo que são externados ao público, o que, a nosso ver, não traz prejuízo em suas legitimidades. Esse fato concorre efetivamente para a avaliação e a “luminosidade” social do evento religioso. A instituição religiosa, ao assegurar-se de testemunhos favoráveis à iluminação espiritual dos espaços de peregrinação (MONTCHEULL, 1962), facilita e instiga a busca, produzindo formas de religiosidade diversas. A paisagem, por sua vez, marca culturalmente as intimidades levadas a cabo ao espetáculo.

Retornando à *geografia da peregrinação a pé*, destaca-se:

Aventurar-se ao largar a tranquilidade do lar, de mochila nas costas e o cajado em mãos, passar por caminhos por vezes desconhecidos, enfrentar as intempéries climáticas e outras surpresas da natureza, seja dia ou noite, sozinho ou em grupo, encontrar-se com outros do mesmo credo e desfrutar de certo convívio social, disputar espaços com outros, parar, descansar, se pôr a marchar, orar e vigiar, dispensar ladainhas, pedir, agradecer, deparar-se com formas espaciais religiosas dispostas pelo itinerário, alimentar o corpo e o espírito em busca de um santuário, de um espaço sagrado, são algumas das qualificações da experiência das peregrinações a pé (Souza, 2013, p. 3757).

O conteúdo da passagem citada acima revela o quanto é plural o campo das intimidades religiosas que “saem à rua” no exercício da peregrinação. Impossível pensar em generalizações quanto ao valor da experiência paisagística que o peregrino consegue alcançar. Fenomenologicamente pontuando, cada caminhada ascende uma experiência

que jamais se repete. A ciência, por sua vez, pode elaborar, tão somente, reflexões que se baseiam em “erros primeiros”, uma vez que esta se refaz a cada nova descoberta (BACHELARD, 1996). No universo das qualificações referenciadas, não se pode negar ou relegar o invisível e a tônica do infinito que a paisagem do peregrino comporta. A reflexão contida em *Ver a Terra: seis ensaios sobre a paisagem e a geografia*, obra de Jean-Marc Besse (2006, p.ix), pode nos dizer mais a respeito:

Há em primeiro lugar esta parte invisível do espaço, que bordejando e extravasando constantemente o visível, e lembra o quanto a paisagem delimita um mundo e insinua em suas margens a presença de uma vida tumultuosa. Depois há o horizonte, as lonjuras, como sinal e anúncio de uma promessa, um apelo. Mais também, mais de perto, os traços do mundo que se disfarçam sobre o olhar, como um convite a explorar todos os detalhes, todas as dobras do visível, numa espécie de viagem interminável. Todos os pontos do espaço, as margens, os centros, o longe e o perto marca essa insistência do infinito no finito que *trabalha* no interior da paisagem e a define.

Besse nos fala de um espaço tênue, de uma paisagem e um olhar humano que vai do visível ao invisível, do próximo ao distante, de um mundo que se apresenta em paisagem. Destarte, refletindo, entende-se que a peregrinação a pé, como experiência espiritual, faz surgir uma paisagem que se abre ao mundo e à imaginação do homem. Os corpos em marcha, neste sentido, desenham uma paisagem enquanto escritura. A noção de sagrado é então relevante para o entendimento da eleição de tal espaço. A carga mítica ligada ao espaço também tem muito a dizer – geógrafos da religião.

Por este escopo, diríamos até que não há outra maneira do espetáculo religioso acontecer, se não pelo modo espacial. Ademais, considera-se a paisagem como condição para o espetáculo. É preciso dar visibilidade, espacial, paisagística, aos atos e comportamentos do peregrino. A Igreja e o próprio peregrino bem fazem isso. Há, portanto, uma geografia nesta situação.

CONCLUSÃO

A Geografia se interessa pela religião quando elementos espaciais são alterados ou criados por impulsionadores de cunho religioso. Prática sociocultural, a religião tem o espaço e o tempo como componentes caros à sua realização e, portanto, componentes tais que podem ser politicamente situados e estudados. Isso significa que é por meio do estudo do espaço que a Geografia poderá contribuir com as análises científicas da religião.

Sugerindo uso e mobilidade espacial, a peregrinação pode ser estudada a partir dos impulsos materiais e espirituais, em suas simbologias. O próprio ato de peregrinar é simbólico e material. É místico e concreto. É cultural e geográfico. A peregrinação é uma forma de ser-no-mundo. É uma forma de ser-no-espaço. É, também, uma forma de ser-na-paisagem. As paisagens da peregrinação a pé, de certo, falam de vida. É um texto que solicita do pesquisador certa aproximação. Não se pode fazer, tão somente, um sobrevoo para entender sua escrita.

A própria caminhada pode ser encarada como um ato espetacular, não sempre necessariamente ligado ao modo de existir capitalista. Expor-se aos olhos alheios parece fazer parte da geograficidade do ato. Por outro lado, certamente, a peregrinação pode ter

valor midiático, revelando um trabalho de reconstrução das imagens que falam de intimidades. Este trabalho é decisivo para a ampliação do número de espectadores e participantes do espetáculo. A religião se mostra forte, anima-se o peregrino em potencial, o já peregrino tem sua *verdade* ainda mais legitimada e o evento se torna, mais, popular, emitindo um reflexo maior de sua marca.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BACHELARD, Gaston. **A formação do espírito científico**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

BESSE, Jean-Marc. **Ver a Terra: seis ensaios sobre a paisagem e a geografia**. Tradução de Vladimir Bartalini. São Paulo: Perspectiva, 2006.

CLAVAL, Paul. Uma, ou Algumas, Abordagem(ns) Cultural(is) na Geografia Humana? In: SERPA, Angelo (Org). **Espaços culturais: vivências, imaginações e representações**. Salvador: EDUFBA, 2008.

_____. **Epistemologia da geografia**. Florianópolis: Ed. Da UFSC, 2011.

COLLOT, Michel. **Poética e filosofia da paisagem**. Rio de Janeiro: Editora Oficina Raquel, 2013.

COSGROVE, Denis. Mundos de significados: geografia cultural e imaginação. **Geografia Cultural: uma antologia (1)**. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny (Org.). Rio de Janeiro: EDUERJ, 2012.

DARDEL, Eric. **O homem e a terra: a natureza da realidade geográfica**. Tradução Werther Holzer. São Paulo: Perspectiva, 2011.

DEBORD, Guy. **A sociedade do espetáculo: comentários sobre a sociedade do espetáculo**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

DUNCAN, James. A paisagem como sistema de criação de signos. **Paisagens, textos e identidade**. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny (Org). Rio de Janeiro, EDUERJ, 2004.

GOMES, Paulo Cesar da. **O lugar do olhar: elementos para uma geografia da visibilidade**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2013.

MONTCHEULL, Y. de. **Problemas de Vida Espiritual**. Coleção “Cidade de Deus”. Tradução de Maria de Lourdes Heider. São Paulo: Duas cidades, 1962.

ROSENDAHL, Zeny. **Espaço e religião: uma abordagem geográfica**. Rio de Janeiro: EDUERJ, 1996.

_____. O sagrado e o espaço. In: CASTRO, Iná Elias de; GOMES, Paulo César da Costa (Org). **Explorações geográficas: percursos no fim do século**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

SANTOS, Maria da Graça M. Poças. **Espiritualidade, Turismo e Território**: Estudo Geográfico de Fátima. Estoril: Principia, 2006.

SOUZA, José Arilson Xavier de. Espaço sagrado e religiosidade: significados das peregrinações a pé. In: ENCONTRO NACIONAL DA ASSOCIAÇÃO DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA EM GEOGRAFIA, 10., **Anais eletrônicos...** Campinas-SP, Unicamp, 2014. 1 CD.

GRAFIA E ICONOGRAFIA: TRAÇOS IDENTITÁRIOS NA ESCOLA DO SERVIÇO DO SENHOR

Mauro Fragoso - Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro (dmauro@osb.org.br)

Resumo

O presente trabalho é resultado da investigação de 149 documentos denominados *Cartas* (ou *Atas*) *de profissão* elaboradas no Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro entre os anos de 1602 e 1802, incluindo duas categorias distintas de religiosos: os monges, devotados ao serviço litúrgico, e os conversos, destinados ao labor cotidiano na manutenção da *Casa de Deus*. Os termos *Escola do serviço do Senhor* e *Casa de Deus* são duas expressões cunhadas na *Regra de São Bento* que serve de código normativo à vida cenóbica ocidental desde os primórdios do século VI. Escrito no território hodiernamente conhecido como Itália, na esteira da chamada colonização da América portuguesa, ao longo do século XVI, os beneditinos chegaram ao Brasil instalando-se inicialmente na capital soteropolitana, de onde se expandiram pela colônia acompanhando o progresso econômico garantido pela produção açucareira. Fundado em 1590, os primeiros documentos do gênero a que essa investigação se propõe foram escritos no ano de 1602. Ao longo desses quatro séculos de existência, centenas de *Cartas de profissão* foram elaboradas. Todavia, o presente estudo estabelece o ano de 1802 como recorte temporal tendo em vista as significativas ilustrações que deixam transparecer a diversidade cultural de indivíduos que se congregaram em comunidade e, sobretudo, as transformações ocorridas na sociedade luso-brasileira de então.

Introdução

A instituição hodiernamente conhecida como Ordem Beneditina remonta aos séculos V e VI com o nascimento de São Bento em Núrsia, na atual Itália, cerca de 480 e falecido em Monte Cassino, igualmente Itália, cerca do ano 547. A incipiente família religiosa notabilizou-se pelos *Diálogos* do Papa São Gregório Magno (†604), primeiro e único biógrafo de São Bento, e particularmente pela difusão da chamada *Regra de São Bento* a partir do século VIII, com a reforma carolíngia (LECLERCQ, 2012, p. 62). Na esteira da cristianização, sob a influência de São Martinho de Dume, entre os séculos VII e VIII desponta entre os lusitanos um monaquismo autóctone que a partir do século XII cederia lugar *Regra de São Bento* (DIAS, 2011, p. 150-163). Entre os séculos XIII e XV, sob a direção de Abades comendatários os mosteiros beneditinos europeus iniciaram um processo de decadência espiritual. Diante de tamanha degradação o século XVI notabilizou-se pelas sucessivas reformas beneditinas ocorridas na Europa. A reforma dos mosteiros portugueses foi realizada graças à colaboração dos beneditinos castelhanos da Congregação de Valladolid (DIAS, 2011, p. 142-149). Com isso, entre os anos de 1566 e 1567 fica estabelecida a Congregação dos Monges Negros de São Bento dos Reinos de Portugal (DIAS, 2011, p. 168). No processo de expansão marítima, o Capítulo Geral de 1575 assinalou a possibilidade de fundação na América portuguesa. O Capítulo Geral realizado em Lisboa no ano de 1581 determinou a referida fundação e enviou os fundadores para a cidade de São Salvador, na Bahia de Todos os Santos, de onde partiram para Olinda, em Pernambuco, e Rio de Janeiro (DIAS, 2011, p. 235-236), tendo como principal fonte de subsistência a produção açucareira. Os fundadores do cenóbio fluminense chegaram à cidade do Rio de Janeiro no ano de 1589, instalando-se inicialmente na Capela de Nossa senhora do Ó, atual Igreja de Nossa Senhora do Carmo, na Praça XV de novembro. No ano seguinte, 1590, receberam o Morro de Nossa senhora da Conceição, doado por Diogo de Brito de Lacerda, onde se instalaram

definitivamente, tendo em vista o afastamento do buliçoso cais do porto (*Dietario*, 1773, p. 3-4).

I Os ditames da *Regra* e as estratégias de época

Como suplementos da *Regra de São Bento*, as diversas Congregações beneditinas a partir do segundo milênio passaram a elaborar suas próprias *Constituições* e *Costumeiros* locais. As *Constituições* que garantem a unidade dos mosteiros vinculados à determinada Congregação, e os *Costumeiros* que regulam as atividades claustrais de cada comunidade monástica em particular.

Magnanimidade da *Regra* X delimitação das *Constituições*

A *Regra de São Bento*, escrita nos primórdios do século VI, quando a península itálica sofria invasão de diferentes povos, contempla as diversidades culturais e prescreve que no mosteiro o Abade não faça distinção de pessoas (BENTO, 2,16.18). No século XVI, com o processo da expansão marítima e a ocupação de novas terras, os portugueses, envolvidos com mouros e judeus, se valeram da mão de obra africana. Na segunda metade daquele mesmo século, os beneditinos lusitanos, ainda em fase de restauração, ampliavam a Ordem com a abertura de mosteiros na América portuguesa. Revendo a legislação que haveria de controlar o ingresso de futuros monges nos claustros beneditinos luso-brasileiros, as *Constituições* prescreviam que não fossem admitidos ao noviciado a não ser candidatos de estirpe portuguesa, vetando constitucionalmente o ingresso de portadores de mácula de sangue judeu, maometano, herético ou mestiço (*Constitvtiones* [...], 1629, p. 109).

Monges e Donatos

Ao longo dos séculos, outro princípio completamente oposto à originalidade fora introduzido nos claustros beneditinos dividindo a comunidade em duas sociedades distintas – os monges e os donatos. Isto se deu na transição do primeiro para o segundo milênio da era cristã. A categoria de irmãos leigos, conversos ou donatos, tinha por objetivo a execução das atividades servis cotidianas, a fim de liberar os monges que doravante passaram a dedica-se exclusivamente às celebrações litúrgicas. Esse costume foi adotado pelos beneditinos luso-brasileiros, havendo distinção na formulação dos votos. Os monges prometiam os três votos estabelecidos pela *Regra*: *estabilidade*, *conversão de seus costumes*, e *obediência*. Os donatos prometiam *obediência*, *castidade* e *pobreza*, segundo as *Constituições* de 1590 (p. 172-177). Não que os monges estivessem dispensados da pobreza e castidades. Esses como preceitos evangélicos são extensivos a todos os cristãos e passaram a constar da fórmula de profissão religiosa com o declínio da espiritualidade na Idade Média, com o surgimento das Ordens mendicantes. Nas duas fórmulas de profissão foram conservados os preceitos da *Regra* que diz: “Dessa sua promessa faça uma petição em nome dos santos cujas relíquias aí estão e na presença do Abade. Escreva tal petição com sua própria mão; ou se não souber escrever, escreva outro rogado por ele, e que o noviço faça um sinal e a coloque com sua própria mão sobre o altar” (BENTO 58,19-20). Sob critérios de precisão as *Constituições* de 1590 substituem o “sinal” indicado pela *Regra* por “uma Cruz”, em lugar do próprio nome (*Constitvçoens* [...] 1590, p. 175).

Marisque transitum

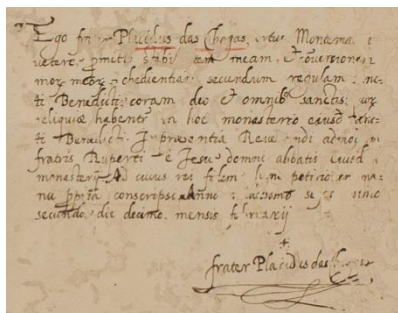
Uma terceira alteração dos votos monásticos surgiu como dilatação do voto de estabilidade do mosteiro de ingresso para toda a Congregação. Essa estratégia criou um quarto voto beneditino, facultativo e exclusivo da Congregação luso-brasileira: o voto

de transpor o mar (*marisque transitum*), regulamentado pelas *Constituições* de 1629 (p. 122) e proferido tanto por monges de Portugal como do Brasil.

II As *Cartas de profissão* como indícios de diferentes traços biográficos

Segundo o geógrafo Paul Claval, as aptidões dos homens não são iguais. Claval corrobora sua tese apontando como corolário os esforços realizados por determinados indivíduos na realização de uma mesma tarefa, mas que terminam mostrando as desigualdades naturais. Alguns são capazes de progredir em caminhos fechados para outros. Assim, àqueles a quem a natureza lhes proporcionar maiores progressos, estabelecem maior “conexão entre a cultura como realização e a hierarquização social” (CALAVAL, 2002, p. 151). Neste sentido, as *Cartas das profissões* elaboradas na Abadia fluminense entre os anos de 1602 e 1802 testemunham a grande diversidade cultural entre os monges que emitiram seus votos naquele cenóbio durante os dois séculos estabelecidos como recorte temporal da pesquisa. Ao mesmo tempo em que os traços de algumas *Cartas de profissão* deixam transparecer marcas da cultura familiar que cada indivíduo levou consigo para o mosteiro, outros, podem ser visto como *radiografias* antecipadas dos futuros empregos desempenhados pelos respectivos professos e sua trajetória hierárquica no interior da Congregação luso-brasileira. Ao abordar a antiga Congregação dos Monges Negros da Ordem de São Bento dos Reinos de Portugal e Brasil, é preciso lembrar que, como as demais Congregações beneditinas, estas sociedades religiosas são regidas por *Constituições* que procuram suprir o que não está previsto pela *Regra*. O adjetivo *negro* utilizado pela Congregação portuguesa tem por finalidade a diferenciação entre os primitivos beneditinos e cistercienses. Os primeiros, pelo fato de usarem a cogula preta, e os segundos, descendentes dos primeiros, usarem a cogula branca. É mantendo como fio condutor da teoria abordada por Claval de que o papel do geógrafo e debruçar sobre os laços estabelecidos entre indivíduos e que são transmitidos de geração em geração através da articulação social (CLAVAL, 1999, p. 11, 64,82), que ora apresentamos algumas *Cartas de profissão* como transmissão e continuidade de cultura.

1.1 Frei Plácido das Chagas



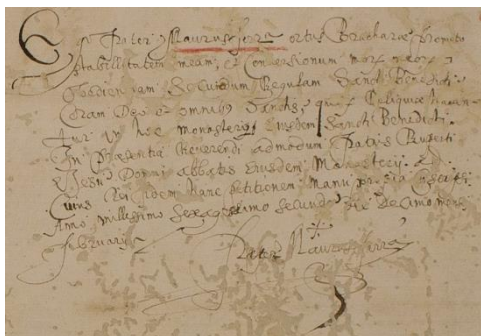
A primeira *Profissão* monástica realizado na Abadia fluminense foi a de Fr. Plácido das Chagas. Nome muito comum entre os beneditinos por ter sido um dos primeiros filhos espirituais de São Bento (MAGNO, 1996, p. 46). Quanto ao padroeiro onomástico, a Congregação luso-brasileira valorizou os santos da própria Ordem, os diversos santos do *Martirologio romano* e os mistérios da salvação, como é o caso de Fr. Plácido das Chagas, sob a influência da devoção

popular. Herdeiro da tradição judaica o cristianismo conservou a troca de nome ou a adoção de um nome hagiográfico para expressar um novo estado de vida, como os casos de Abraão (Gn 17,5) e Jacó (Gn 32,29). Esse costume foi mantido por Cristo trocando o nome de Simão por Pedro (Jo 1,42). À luz da teologia paulina essa adoção de um novo nome encontra o ápice do seu simbolismo quando o Apóstolo diz ser necessário despojar-se do homem velho e revestir-se do homem novo, criado à imagem de Deus (Ef 4,22-24). Teologia essa anunciada por Cristo a Nicodemos quando lhe dissera que era preciso “nascer de novo” para entrar no reino de Deus (Jo 3,3). Segundo a tradição beneditina, cada monge faz seu noviciado no mosteiro de ingresso e nele permaneça até a morte. Entretanto, no regime da Congregação luso-brasileira, a formação dos noviços

na Província da América portuguesa não seguiu estritamente a *Regra* e estabeleceu temporariamente um noviciado comum instalado-o temporariamente em distintas casas. O mosteiro soteropolitano, foi elevado à condição de Abadia no ano de 1584 e, Arquicenóbio em 1596, tornando-se casa mãe das abadias de Olinda e Rio de Janeiro (*Dietário*, 2009, p. 18). Como casa mãe, o Mosteiro da Bahia abrigou e formou os primeiros noviços da Província brasileira. Fr. Plácido das Chagas já professou na Abadia fluminense, a 10 de fevereiro de 1602, sob o governo abacial de Fr. Ruperto de Jesus. Foi presidente (superior de um mosteiro na vacância de Abade ou Prior conventual) do Mosteiro da Bahia, depois do que tomou posse como Abade do Rio de Janeiro, a primeiro de outubro de 1617. Segundo o *Dietario*, governou um triênio e enriqueceu a igreja com pintura. Iniciou a construção do “muro no canto da igreja velha, até chegar ao riacho da horta, e levantou umas paredes por modo de torres para sobre elas descansarem os sinos” (*Dietario*, 1773, p.12). Durante as obras de revitalização da zona portuária (2012), por ocasião da abertura do túnel ao lado do arsenal da Marinha, o referido muro foi encontrado entre a Rua Dom Gerardo e a Rua Visconde de Inhaúma. Sob o governo de Fr. Plácido das Chagas professaram: Fr. Paulo de Jesus (28/01/1618), Fr. Bernardo das Chagas (30/08/1619) e Fr. Jerônimo de Cristo (20/08/1619). Completado o seu governo no Rio de Janeiro, “foi eleito no ano de 1632, Dom Abade da Bahia, tendo já sido do Mosteiro de Olinda”, onde exerceu a função com notável dignidade (*Dietario*, 1773, p.12). Até o presente os necrológios de Fr. Plácido das Chagas e de seus três professos não foram encontrados. Essa crônica mortuária é uma das principais fontes biográficas dos beneditinos. Com a falta desse documento, não foi possível encontrar o local e a data do falecimento de Fr. Plácido das Chagas e seus discípulos. Comparando as letras do corpo da petição com a assinatura, vê-se que o referido documento foi redigido e assinado de próprio punho.

1.2 Frei Mauro Ferreira

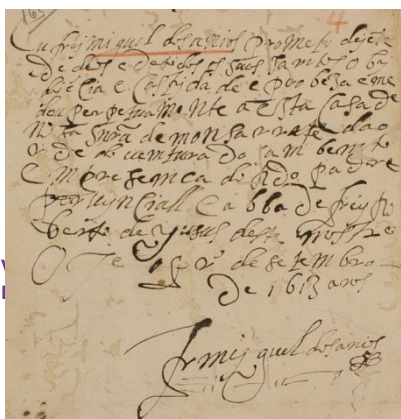
Fr. Mauro Ferreira, natural de Braga, Portugal, foi companheiro de profissão de Fr. Plácido das Chagas. Significativamente os dois primeiros professos do mosteiro fluminense receberam por padroeiros onomásticos os dois primeiros discípulos de São Bento. Mauro, corruptela de Amaro [Amarus, Maur] (MAGNO, 1996, p. 45-47).



Ambos professaram a 10 de fevereiro de 1602, sendo os primeiros noviços que receberam a formação monástica no Rio de Janeiro. Fr. Mauro Ferreira faleceu a 29 de março de 1643. Seu necrológio é sucinto. Foi o duodécimo falecido na Abadia fluminense, acometido “de uma paralisia” (*Dietario*, 1773, p. 223). Pelo que se depreende da falta de notícias a seu respeito, viveu tão discretamente como morreu. Comparando o traçado da letra textual com a

assinatura, percebe-se que sua *Carta* fora escrita e assinada de próprio punho.

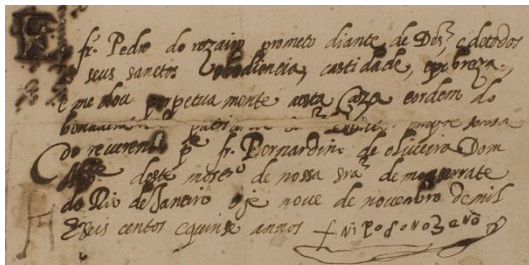
1.3 Frei Miguel dos Anjos



Fr. Miguel dos Anjos foi o primeiro irmão donato a professar na Abadia fluminense. Seus votos foram proferidos a primeiro de setembro de 1613. A *Regra de São Bento* não contempla distinção entre os religiosos da clausura e determina que todos os professos prometam *Conversão dos costumes*,

Estabilidade e Obediência (BENTO 58,17). A categoria de irmãos leigos foi contemplada pelas *Constituições* de 1590 (p. 172-177) indicando a fórmula de voto e procedimentos. “Eu N. prometo diante de Deus, & de todos os seus Santos obediência, castidade, & pobreza, & me dou perpetuamente, a esta casa, & ordem do bem aventurado S. B. em presença do R. P. F. N. Abade deste mosteiro”. As *Constituições* continuam dizendo que o professando deve datar o documento de dia, mês e ano (*Constituições* [...] 1590, p. 175). Nem a *Carta de profissão*, nem o necrológio dão a conhecer a naturalidade de Fr. Miguel dos Anjos. O necrológio diz que foi o nono falecido no mosteiro fluminense. Veio a “esta terra por criado de um Inquisidor Castelhana, que o povo fez embarcar para o Reino” [...]. Depois de professo atuou na fazenda de Iguaçú por muitos anos. Depois foi enviado à Bahia, onde serviu na fazenda de Itapuã. De volta ao Rio de Janeiro, retornou à fazenda de Iguaçú, onde serviu até o fim da vida. Faleceu no mosteiro fluminense a 25 de outubro de 1640 (*Dietario*, 1773, p. 222). O necrológio de Fr. Miguel dos Anjos deixa transparecer três estágios distintos de sua vida: 1) estrangeiro na América portuguesa, durante o regime filipino; 2) de criado de um Inquisidor se torna religioso; 3) de criado doméstico, passa a servir no campo. O que mostra a flexibilidade do deslocamento no espaço e a execução de trabalhos segundo as necessidades da instituição. Não obstante às dificuldades para grafar, escreveu e assinou sua petição de próprio punho. Segundo a *Regra de São Bento* a profissão monástica em si consiste em prometer o noviço no oratório, na presença de todos, a sua estabilidade, a conversão de seus costumes e obediência à Regra e ao Abade, diante de Deus e de seus santos (BENTO 58,17-17; 1,2). Já os votos proferidos por Fr. Miguel dos Anjos não são os estabelecidos pela *Regra*. Fr. Miguel dos Anjos promete *obediência, castidade e pobreza*.

1.4 Frei Pedro do Rosário



Fr. Pedro do Rosário professou no Rio de Janeiro como irmão converso. Além de sua *Carta de profissão*, nenhum outro documento foi encontrado. No âmbito das letras a carta de Fr. Pedro do Rosário traz significativo elemento de cunho social apontado pela *Regra de São Bento*. O capítulo cinquenta e oito ao tratar da

recepção dos monges na comunidade, prevê que o noviço faça sua petição. “Escreva com sua própria mão; ou então, se não souber escrever, escreva outro rogado por ele, e que o noviço faça um sinal e a coloque com sua própria mão sobre o altar (BENTO 58, 14.19-20). Pela dificuldade com que Fr. Pedro do Rosário assinou o respectivo documento e a diferença no talho da letra, é possível perceber que o documento fora redigido por outro.

1.5 Fr. Leandro de São Bento

Pela semelhança entre letras textuais e assinatura, percebe-se que redigiu e assinou o referido documento de próprio punho. Essa *Carta de profissão* traz a novidade do voto de *Transpor o mar*. Inadvertidamente o referido voto de *Transpor o mar* está redigido como sendo próprio da *Regra de São Bento*.



Voto próprio da Congregação luso-brasileira. Segundo o documento: “*promito stabilitatem meam, et conversionem morum meorum, et*

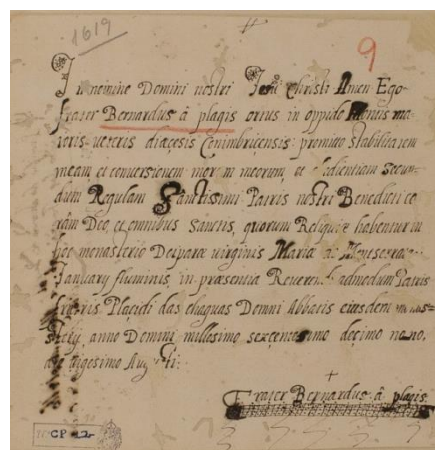
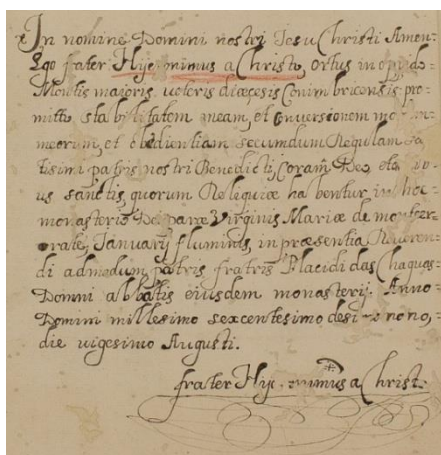
oedientiam, etiam transeundi mare; secundum Regulam Sanctissimi patris Benedditi” (...) [prometo minha estabilidade, conversação dos meus costumes, obediência e transpor o mar, segundo a *Regra* do Santíssimo Pai Bento]. Antes que o voto de *Transpor o mar* fosse devidamente regulamentado, ele fora previstos pelas Constituições de 1590, ainda que de forma indireta:

a doutrina dos santos cânones diz que o lugar não santifica o homem, senão o homem ao lugar, e por experiência se sabe que a árvore muitas vezes se muda não dá fruto, e portanto na profissão prometemos a estabilidade, porque permanecendo nela, vivemos quietos, ócio religioso muitas vezes mudado vive consolado porque leva consigo seus costumes que o inquieta e a onde quer que for vão com ele (*Constitvçoens* [...], 1590, p. 153).

Pela exortação constitucional verifica-se a possibilidade de mudança de casa e não de congregação, é uma questão de obediência. O referido voto foi definitivamente estabelecido pelas *Constituições* de 1629. Segundo o necrológio, Fr. Leandro de São Bento viveu muitos anos trabalhando na construção do mosteiro e do patrimônio comunitário. Notabilizou-se por ser “bom músico e organista”. Atuou como mestre de obras e administrador de fazendas. Foi eleito Presidente do Mosteiro de Santos, São Paulo, cargo que exerceu por “pouco tempo”. Faleceu no cenóbio fluminense aos 17 de setembro de 1673 (*Dietario*, 1773, p. 231). O rol das atividades desempenhadas por Fr. Leandro de São Bento mostra o perfil de um monge erudito transitando pelo menos em três campos distintos: na arquitetura, como um dos primeiros construtores do mosteiro; na música, em função das celebrações litúrgicas; e na administração, como administrador das fazendas de onde provinham as rendas para a edificação do complexo monástico.

1.6 Frei Jerônimo de Cristo e Frei Bernardo das Chagas

Fr. Jerônimo de Cristo, como Fr. Bernardo das Chagas professaram no mesmo dia, a 20 de agosto de 1619. Endres citando o *Livro de tomo* da Bahia diz que Fr. Jerônimo de Cristo foi Prior do Mosteiro de São Bento daquele Estado entre 1659 e 1663 e Presidente do Mosteiro da Paraíba entre 1673 e 1676 (ENDRES, 1976, p. 242). Souza em sua tese de doutoramento avança na pesquisa e aborda a questão separatista ocorrida no Brasil entre os anos de 1672 e 1679, quando os beneditinos da América portuguesa procuraram se livrar do poder da Congregação lusitana (SOUZA, 2011, p. 265-272).



Comparando as *Cartas de profissão* de Fr. Bernardo das Chagas e de Fr. Jerônimo de Cristo nota-se a familiaridade existente entre esses dois monges. Ambos oriundos do mesmo sítio, Montemor, o Velho, Diocese de Coimbra, Portugal. Os onomásticos, Bernardo e Jerônimo, dois santos monges ilustres. Das Chagas e de Cristo, reminiscência da devoção popular à Paixão. A grafia de ambas apresenta talhe semelhante. Ambos não prometem *Atravessar o mar*. Professaram na mesma data. A ornamentação se apresenta como um sinal distintivo entre os autores das respectivas *Cartas*. Ainda que modestamente, a *Carta* de Fr. Bernardo de São Bento tem quatro letras capitulares ornamentadas, duas delas com flores. Elemento simbólico recorrente no cristianismo como sinal de renovação e continuidade. Além dessas, apresenta outras letras capitulares realçadas. Assinatura ornamentada por enigmático desenho: linhas e pontos afixados sobre raios em z e s ou números 24439. A *Carta* de Fr. Jerônimo de Cristo é mais sóbria. Com letras mais singelas e assinatura guarnecida de linha reta sobreposta a volutas e linhas curvas. Fr. Bernardo das Chagas foi ignorado pelos cronistas. Fr. Jerônimo de Cristo ficou registrado pelos cargos de Prior da Bahia e Presidente da Paraíba. Os talhos das letras textuais, bem como os das assinaturas, mostram que ambos redigiram e assinaram de próprio punho.



1.7 Frei Diogo da Paixão

Fr. Diogo da Paixão Rangel, natural da cidade do Rio de Janeiro, professou no mosteiro da mesma cidade a 01 de maio de 1624. Não prometeu *Transpor o mar*. A disparidade entre letras textuais e assinatura demonstram que o documento fora redigido por outro e assinado de próprio punho. Através dessa petição de Fr. Diogo da Paixão, *pertencente à nobreza da terra*, é possível perceber a importância que a composição gráfica e a ornamentação começam a despontar

nas *Cartas de profissão*, quer seja pelo seu efeito decorativo, quer seja pela comprovação de status. Diogo é uma das possíveis traduções de Tiago, dois Apóstolos de Cristo. Apenas acrescentou ou substituiu o sobrenome por Paixão. Palavra que designa a condenação e o martírio da segunda Pessoa da Trindade enquanto Homem. O necrológio de Fr. Diogo da Paixão noticia quão *grandiosa* fora sua ascensão hierárquica na Província do Brasil. “Filho legítimo de Diogo de Maris e Paula Rangel, ambos nobres e das principais famílias da terra”. Segundo os ditames da *Regra* (BENTO 58,24), “antes de professar fez doação de toda sua legítima paterna à sua mãe. Depois de administrar a fazenda do Iguaçú, ocupou os maiores empregos da Província”. Após o governo abacial nos mosteiros de Olinda e Bahia, foi eleito Provincial a 19 de julho de 1662, “sendo o primeiro filho do Brasil que ocupou esta dignidade”. Seu necrológio acentua ainda que “assentaram todas essas honras sobre as boas partes naturais e morais de que era dotado este monge; por ser manso; sobre modo compassivo e amigo dos pobres”. No púlpito, exerceu com desenvoltura a arte da oratória. Sofreu pacientemente por três anos de uma doença que lhe tirou a vida aos 18 de fevereiro de 1680 (*Dietário*, 2009, p. 232-233).

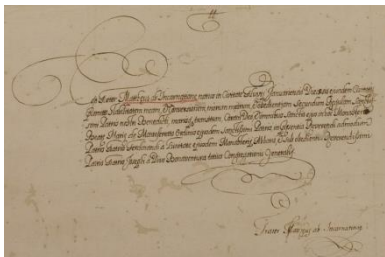
1.8 Frei Pedro de São Tomás



Fr. Pedro de São Tomás nasceu em Recife, Pernambuco, e foi criado no Porto, Portugal, donde veio ao Rio de Janeiro para tomar o hábito em 1648, com 17 anos de idade. Em 1700, quando lecionava, foi eleito Prior pelo Abade Fr. Matias da Assunção. Naquela mesma ocasião, foi ao Porto visitar sua mãe, Maria de São João, que se achava viúva. De volta ao Rio, foi nomeado, pela segunda vez, Prior da comunidade fluminense. Sua crônica mortuária exalta seus serviços prestados ao governador Francisco de Castro

Moraes em 1711, por ocasião da invasão francesa. A fim de reparar os danos causados pelos franceses, foi a Portugal em busca de auxílios financeiros, mas regressou sem conseguir coisa alguma. Denunciado como contrabandista, em 1719 embarcou rumo à Corte para se defender. Durante a viagem naufragou e faleceu (*Dietario*, 1773, p 255-257). A ilustração de sua *Carta de profissão* realizada no ano de 1685 mostra a íntima conexão do cenóbio fluminense com os principais centros literários da Europa seiscentista. A *Natureza morta*, gênero de pintura surgido em Flandres, depois da Reforma luterana (FRAGOSO, 2011, p. 76), que emoldura o texto, chegou ao mosteiro fluminense através de publicações flamengas que integram a coleção bibliográfica de obras raras do Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro.

1.9 Frei Mateus da Encarnação Pina



Fr. Mateus da Encarnação era natural da cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro e professou a 03 de março de 1703, segundo o *Dietario* (1773, p. 312). Filho de pais ilustres, recebeu boa formação antes de ingressar no mosteiro. Foi ordenado por Dom Sebastião Monteiro da Vide, em Salvador, no ano de 1708. De volta ao Rio de Janeiro teve a felicidade de formar muitos discípulos. Dentre eles o Bispo de Areópoli, Dom João de Seixas da Fonseca Borges. Notabilizou-se pela sua erudição e foi considerado o melhor teólogo do Brasil de então, publicando várias obras em Portugal. O onomástico da Encarnação, tema de teologia dogmática, pode ser visto como consequência de sua formação domiciliar paterna e sinalização de sua carreira religiosa, se comparado com outros onomásticos acentuadamente marcados pelo sentimentalismo devocional. Na hierarquia, atingiu o mais alto grau permitido na América portuguesa, o de Provincial (*Dietario*, 1773, p. 312-318). Redigiu e assinou sua petição de próprio punho.

1.10 Salvador da Trindade



Fr. Salvador da Trindade era natural da cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro, onde professou em 1723. Atuou como fazendeiro e porteiro. Transferido para Bahia, faleceu aos 24 de outubro de 1746 (*Dietário*, 2009, p. 237-238). Pela falta de comprovação documental, não exerceu grande poder hierárquico na Ordem.

1.11 Frei Paulo da Conceição

Fr. Paulo da Conceição Moura era natural de Curvelo, Minas Gerais. Ingressou no mosteiro fluminense em 1801 e professou no ano seguinte. Ordenado sacerdote em 1808, obteve no mesmo ano a título de pregador. Em 1822 pediu exclausuração para viver como clérigo secular, a fim de cuidar da saúde. Naquele período lecionou filosofia nas Minas Gerais e retornou ao mosteiro no ano de 1832, onde apesar de sua enfermidade “prestou relevantes serviços”, particularmente como bibliotecário, mestre de noviços e cronista da Congregação. Doutorou-se em teologia quando a falta de forças físicas o dispensavam de árduos trabalhos. Faleceu a 01 de setembro de 1851 (GALVÃO, 1927, p. 226-227). Em comparação com as *Cartas* anteriores, o documento de Fr. Paulo da Conceição sobressai por três motivos *sui generes*: primeiro, pelo sobrenome de Moura, possível indicador de *sangue infecto*; segundo, pelo tetragrama hebraico, indício de tolerância judaica; terceiro, pelos traços classicizantes que formam a moldura do texto⁵²⁰.



Considerações finais

A análise de 149 documentos elaborados entre os anos de 1602 e 1802, encontradas no arquivo do Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro, corroborada pelas informações contidas nos necrológios, dão prova da diversidade cultural dos indivíduos que ao longo de dois séculos se reuniram sob um objetivo comum que era o *Serviço do Senhor*, servindo-o da maneira mais distinta possível, sem vetar a identidade individual daqueles que se congregava na identidade coletiva sob a espiritualidade delineada pela *Regra de São Bento*. A *Carta* de Fr. Pedro de São Tomás mostra a simultaneidade da técnica pictórica na Europa e no Brasil. A de Fr. Salvador da Trindade, os traços da *Devotio moderna*, presente já nos textos de Santa Gertrudes. E finalmente a de Fr. Paulo da Conceição, o prenúncio de uma nova era. Em suma, chama a atenção o fato de quanto mais ornamentado o manuscrito, menor poder hierárquico desempenado pelo religioso. Quanto mais simples, desprovido de ornamentação, como o caso de Fr. Mateus Pina, maior desenvolvido intelectual e poder hierárquico.

Referências

⁵²⁰ Para melhor compreensão da cultura judaica no Brasil ver Grimberg, 2005.

- BENTO. *A Regra de São Bento*. Rio de Janeiro: Lumen Christi, 2003.
- CLAVAL, Paul. *A geografia cultural*. Florianópolis: UFSC, 1999. CLAVAL, Paul. Campo e perspectivas da geografia cultural. In CORRÊA, Roberto Lobato e ROSENDAHL, Zeny (Organizadores). *Geografia cultural: um século* (3). Rio de Janeiro: Eduerj, 2002, pp. 133-196.
- CONSTITVÇOENS da Ordem de Sam Bento destes Reynos de Portvgal, recopiladas, e tiradas das muitas definições [...]. Lisboa: Antonio Alvarez, [1586] 1590.
- CONSTITVTIONES Monachorvm Nigrorvm Ordinis S. P. Benedicti Regnorum Portugaliae. Conimbræ: Didacum Gomez de Loureiro Academiae, 1629.
- DIAS, Geraldo José Amadeu Coelho. *Quando os monges eram uma civilização... beneditinos: espírito, alma e corpo*. Porto: Afrontamento, 2011.
- DIETARIO do Mosteiro de Nossa Senhora do Monserrate do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Arquivo Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro, manuscrito, século XVIII.
- DIETÁRIO (1582-1815) do Mosteiro de São Bento da Bahia: edição diplomática. Salvador: EDUFBA, 2009.
- ENDRES, José Lohr. *A Ordem Beneditina no Brasil quando província – 1582-1827*. Salvador: Mosteiro de São Bento, sem data.
- ENDRES, José Lohr. *Catálogo dos Bispos/Gerais/Provinciais/Abades e demais cargos da Ordem de São Bento do Brasil*. Salvador: Mosteiro de São Bento, 1976.
- FRAGOSO, Victor Murilo (Mauro) Maia Fragoso. *A Arte de Antônio Teles, escravo e mestre pintor setecentista no Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: EBA/UFRJ (Dissertação de Mestrado), 2011.
- GALVÃO, Benjamin Franklin Ramiz (Coordenador). *Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro – Abadia Nullius de N. S. do Monserrate*. Rio de Janeiro: Papelaria Ribeiro, 2917.
- GRIMBER, Keila (Organizadora). *Os judeus no Brasil – inquisição, imigração e identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.
- LECLERCQ, Jean. *O amor às letras e o desejo de Deus*. São Paulo: Paulus, [1957] 2012.
- MAGNO, Gregório. *Vida e milagres de São Bento*. Rio de Janeiro: Lumen Christi, 1996.
- SOUZA, Jorge Victor de Araújo. *Monges negros: trajetórias, cotidiano e sociabilidade dos beneditinos no Rio de Janeiro – século XVIII*. Rio de Janeiro: PPGHIS/IFCS/UFRJ (Dissertação de Mestrado), 2007.
- SOUZA, Jorge Victor de Araújo. *Para além do claustro: uma história social da inserção beneditina na América portuguesa, c. 1580-c. 1690*. Niterói: UFF/Departamento de História (Tese de Doutorado), 2011.

FAZENDO O *MÉTIER* DE DIÁCONO PERMANENTE: ESTRATÉGIAS POLÍTICAS DE MANUTENÇÃO E SUBVERSÃO NO ESPAÇO INSTITUCIONAL

Aginaldo Libório – UFMa / CAPES.

Resumo

O artigo apresenta uma breve discussão sobre reprodução e subversão de uma configuração institucional, a partir da inserção de novos agentes na dinâmica da divisão do trabalho institucional. Apresenta o caso da inserção dos diáconos permanentes na economia católica dos bens de salvação. Compreendendo o ofício do ministério diaconal não como uma prática natural ou produto exclusivo das codificações canônicas, uma dádiva divina ou uma vocação imanente. Mas, como um processo construído por meio das relações de indivíduos interdependentes, uma figuração conflituosa de maneiras de ser e de estar na Igreja. Uma figuração construída pelas relações interdependentes com o clero, com os leigos engajados, com o instituído (Igreja Católica), com as pessoas com as quais convivem no cotidiano. Assim, o diácono permanente aparece como um *outsider* que mobiliza recursos para a afirmação de suas competências de especialista na economia dos bens de salvação. Para tanto, toma-se por análise a entrada dos Diáconos Permanentes na cúria eclesiástica ludovicense e o processo de formação deste novo *métier*, de um fazer a prática pela prática.

1. Introdução

A promoção do laicato, que consiste num processo de implicações complexas, parece ter sido um viés, frente ao envelhecimento, a rarefação ou a lenta renovação do quadro de presbíteros da Igreja Católica. O engajamento contínuo e crescente de leigos em diversas atividades da Igreja faz notar o redimensionamento e a importância de uma categoria de atores que até meados do século XX sempre ocuparam um lugar discreto e dominado na configuração institucional católica. Isto não sem efeitos sobre a própria divisão do trabalho eclesial entre especialistas e profanos.

Tradicionalmente, a Igreja Católica constitui uma instituição caracterizada por diferentes posições institucionais cujas tarefas, direitos e deveres foram minuciosamente prescritas, enquadradas e objetivadas ao longo de séculos de existência. Cada uma dessas posições repercute sobre as relações dentro da configuração eclesial, implicando em papéis e sistemas de atitude diferentes ou mesmo antagônicas. De forma simplificada, este seria um espaço em que se encontram as desiguais categorias de bispos, teólogos, padres, leigos (e agora diáconos permanentes) cujas percepções e expectativas sobre as transformações da Igreja e sobre a própria crise institucional, apresentam variadas matizes.

Quando se fala em crise, quer-se designar os processos gerais que afetam todas as instituições (escola, partidos políticos, política, justiça), quer se trate de mutações do engajamento, transformações nas formas de mobilização, refluxos nas formas de poder ou de autoridade ou a recomposição dos princípios de legitimação (LAGROYE, 2006). Embora nosso interesse investigativo se concentre na crise institucional católica, nas recomposições de papéis e nas justificações práticas que isso suscita, ao conceber a crise institucional como um fenômeno bem mais amplo, pressupõe-se aqui que, esse estudo tende a colaborar na compreensão de transformações macrológicas.

É necessário deter-se brevemente sobre o significado da expressão promoção do laicato para clarificar o ângulo a partir do qual se pretende examinar o problema. De forma genérica, dentro da configuração institucional católica, especificamente no Brasil,

houve-se sempre uma tendência a destinar aos leigos o desempenho de tarefas ligadas à periferia da celebração do culto. Desde a organização dos materiais próprios das cerimônias à prática dos cânticos e das leituras bíblicas (exceto o evangelho). Ainda, aos leigos, competem também tarefas de formação religiosa-catequética – sem a exigência de especialistas *doutos* (BOURDIEU, 2007a) – das crianças e adolescentes. Contudo, percebe-se, atualmente, uma maior participação administrativa dos leigos nos conselhos paroquiais e de comunidades, onde os leigos também decidem sobre as ações coletivas a serem tomadas, como: os reparos e necessidades da Igreja, aplicação de fundos obtidos por eventos como os festejos, bingos, rifas, etc.

É verdade que o simples exercício dessas atividades já cria certo número de variações em função do prestígio e autoridade que se pode obter pelo simples exercício de algumas funções. Assim, além do prestígio social e do status privilegiado de que gozam alguns leigos (médicos, engenheiros, advogados), destacam-se ainda os leigos animadores, os leigos engajados, os leigos que detêm domínio do discurso teológico ou mesmo casos de leigos que detêm certo grau de ascendência sobre a autoridade paroquial e/ou diocesana. Alguns desses leigos também são chamados a exercerem atividades autorizadas pela Igreja, principalmente em movimentos eclesiais e novas comunidades de gestão do laicato (Renovação Carismática, Comunidades de vida e aliança, Apostolado da Oração, Terço dos homens, etc.). Enfim, isso tudo permite conceber que sob o termo promoção do laicato indicamos, na realidade, um “[...] amálgama heteróclito de atividades de ajuda ao clero, de substituição conjuntural do padre e de participação em empresas coletivas de evangelização [...]” (LAGROYE, 2006, p.207)⁵²¹. Pode-se mencionar ainda toda uma categoria compósita de leigos assalariados, a maioria leigos engajados, que possuem relações trabalhistas com a Igreja, muitas vezes com condições precárias do ponto de vista do código do direito do trabalho (BÉRAUD, 2006b).

É preciso reconhecer, no entanto, que essa promoção dos leigos não constitui somente uma resposta à demanda institucional, decorrente de sua crise interna. Ela se enraíza historicamente por uma crescente luta dos leigos por espaços nas atividades da Igreja, desde o pós-guerra, quer por meio da criação e expansão da Ação Católica a nível internacional, quer pelos movimentos de juventude, obras caritativas, associações confessionais ou pelo envolvimento nos institutos educacionais. No Brasil, e no Maranhão em particular, a promoção de leigos constituiu uma atividade decisiva para minimizar a fraca cobertura institucional católica, traduzida tanto pelo diminuto número de circunscrições eclesiais para a extensão territorial do Estado, quanto pela penúria de vocações sacerdotais, agravada pelo contexto contemporâneo de desencantamento e desinteresse pelos bens de salvação.

Ao centro do processo de gestão da penúria sacerdotal, de redefinição da posição simbólica do laicato e das transformações nas modalidades operatórias de exercício da autoridade religiosa, encontra-se uma inovação importante: a restauração recente do diaconato permanente. Em desuso desde a Idade Média (GOEDERT, 1995, p.19), a “reinvenção”, durante o Concílio Vaticano II (1962-1965), daquele que é considerado o primeiro grau do sacramento da Ordem, o diaconato, conferiu a alguns leigos ordenados neste ministério o exercício de funções quase sacerdotais (administrar o sacramento do batismo, assistir ao sacramento do matrimônio, dar as bênçãos próprias do clero) ao mesmo tempo em que permitiu conservar algumas vantagens do laicato (atividades profissionais, ser casado, grande liberdade de ação, etc.). Trata-se da restauração de uma função eclesial que contribui inegavelmente a atenuar a distancia

⁵²¹ Tradução nossa.

entre os especialistas (*doutos* produtores) e os profanos (leigos) no espaço eclesial, reconfigurando, não sem flutuações e tensões, os modos de manipulação dos bens de salvação (Divisão do trabalho eclesial).

Nestes termos, este artigo volta-se para um problema de investigação sociológica importante: os efeitos que a complexificação da divisão do trabalho produz no espaço social. Ou seja, com a inserção da função do diácono permanente na economia dos bens de salvação, quais serão as reações do corpo de especialistas que detém o monopólio da manipulação dos bens de salvação na Igreja Católica? Ou melhor, de que forma se dará a diferenciação entre as funções exercidas pelos padres (estabelecidos) e as exercidas pelos diáconos permanentes (*outsiders*) na economia dos bens de salvação? Conforme Durkheim, em a divisão do trabalho social, quanto maior for o grau de aproximação das funções (atividades profissionais semelhantes) mais predispostas estarão a combater-se, a disputarem espaços de atuação.

Assim, a formação de uma nova *configuração*⁵²² (ELIAS, 2008) institucional surge com novas relações de forças. Relações estas, estabelecidas entre os diáconos permanentes e os demais especialistas que compõem a divisão do trabalho eclesial. Não esquecendo a tênue fronteira das atribuições (definição de tarefas, espaços de atuação, competências discursivas, clientela) e principalmente a jovialidade deste posto no contexto institucional católico. Percebendo possíveis implicações que podem ser geradas na divisão do trabalho eclesial a partir da inserção deste novo profissional na economia dos bens simbólicos de salvação (monopólio da produção e distribuição dos bens de salvação). Assim, o presente artigo aborda uma breve discussão sobre estratégias de afirmação de um novo *métier* em formação na Arquidiocese ludovicense e suas implicações na divisão do trabalho eclesial.

2. A construção de uma nova configuração institucional pela prática.

A complexificação das funções exercidas por um corpo social retrata obrigatoriamente à fragmentação desses corpos sociais, e conseqüentemente sua diferenciação. Ou seja, a emergência de especialidades com fins a atender uma demanda decorrente do aumento da densidade e do volume social, próprios de sociedades modernas fundadas por normas jurídicas (estatutos, regulamentos, códigos, etc) que impessoalizam as relações, modificando os laços sociais.

Nesse sentido, a inserção do diácono permanente na economia dos bens de salvação pode ser compreendida como um processo de complexificação das funções eclesiais? E sendo, como se definirão as fronteiras das especialidades em um mundo caracterizado pelo monopólio da função presbiteral? As respostas para tais questionamentos ainda são imprecisas, em decorrência do pouco tempo de exercício deste ministério e do baixo número de “vacionados” ordenados atuando nas dioceses e prelazias do Brasil⁵²³.

⁵²² Cf., ELIAS, 2008, *passim*: *configuração* é uma formação de pessoas ligadas umas as outras por meio de suas disposições e inclinações básicas, constituindo teias de interdependência ou configurações de muitos tipos, tais como: famílias, aldeamentos, cidades ou estados. Sendo tais configurações fruto de uma rede de indivíduos onde as “pessoas” coletivo e as “pessoas” indivíduos se completam num “jogo” de influências sobre uma flutuação do ponto de equilíbrio de poder estabelecido nas relações de interdependência dessas configurações.

⁵²³ Cf. site da CND (Comissão Nacional dos Diáconos), atualmente, existem aproximadamente 1.855 diáconos permanentes ordenados no Brasil e cerca de 1.500 candidatos em processo de formação. Apenas 133 circunscrições eclesiais possuem diáconos, do total de 267.

Contudo, análises preliminares demonstram que, apesar de haver diretrizes formais da Igreja para o exercício do ministério diaconal, há, na prática, uma forte imprecisão nas fronteiras que estabelecem os limites entre os ofícios presbiteral e diaconal, estimulando um clima de concorrência traduzido numa relação de estabelecidos e *outsiders*. Ou seja, “[...] mostra uma clara divisão, em seu interior, entre um grupo estabelecido desde longa data e um grupo mais novo [...]” (ELIAS & SCOTSON, 2000, p.19).

Segue o Documento de Aparecida dizendo no nº 206: “Quando estão a serviço de uma paróquia, é necessário que os diáconos e presbíteros procurem o diálogo e trabalhem juntos”. Acho que isso é utopia que apresenta o documento. “Diálogo e trabalho juntos”. O que mais observamos são divergências, falta de amor e caridade. Arrogância e discriminação. Presunção e egoísmo por parte de alguns que tem na paróquia, a sua “fortaleza”, deixando somente entrar, participar da mesma, apenas aqueles que lhe agradam ou comungam do mesmo pensamento para não lhe contrariar. (Diác. L.G. – CND, 14/11/2009).

Nestes termos, os diáconos permanentes aparecem como os recém-chegados, “os de fora” que pertencem a um grupo de menor virtude. Os inferiores da hierarquia eclesial aos quais cabem as atividades de menor expressão: a de auxiliar litúrgico do sacerdote, um acólito melhorado, um “quase padre”. “[...] Por vezes, os diáconos não passam de um simples grupo de clérigos sem qualquer importância. Não exercem nenhuma outra função, a não ser a litúrgica [...]” (GOEDERT, 1995, p.20). E é aqui que surge nossa inquietação: o altar como fonte de legitimação e sacralização do ofício diaconal.

Pela nossa fraqueza humana, há uma tendência de ficarmos “na nossa”, fazendo o rotineiro, auxiliando ou presidindo celebrações Litúrgicas, ministrando Batismo, Matrimônio, Exéquias rotineiramente. Eis o perigo: às vezes é necessário “tirar o umbigo do Ambão”. (Diác. J.C.P. – CND, 01/09/2008).

A exortação do Diác. J.C.P. deixa clara a sua preocupação com aquilo que ele denomina de práticas rotineiras, isto é, com a naturalização do “ser” diácono com funções restritas à liturgia, uma espécie de “presbiteriopalite”. Ou seja, os diáconos permanentes tem encontrado no serviço das mesas e do altar (presbitério) uma estratégia de sagração de seu ministério. Ou melhor, pelo exercício de funções consideradas sagradas, “mais dignas”, “mais honrosas”, de maior status (incluindo o uso e o glamour das vestes), diretamente associadas às funções sacerdotais, o diácono encontra uma estratégia de afirmação de sua especificidade profissional na divisão do trabalho eclesial, garantindo-lhe um mercado na economia dos bens de salvação. Isto, associado ao período de crise da “vocação” sacerdotal, com uma considerável redução do quadro de presbíteros, tem se mostrado uma conjuntura favorável para que os diáconos saiam da condição de auxiliares para a condição de protagonistas do altar, assumindo a celebração do culto em decorrência da ausência de padres. Estabelecendo uma nova dinâmica na economia dos bens de salvação e uma nova configuração institucional. Ou seja, o diácono encontra no altar, no exercício de atividades propriamente sagradas, antes monopolizadas pelo sacerdote, um caminho para legitimar e afirmar seu ministério.

Contudo, surge então uma questão: se os dois ministérios (presbiteral e diaconal) são instituídos pelo sacramento da ordenação, enquanto rito legítimo de instituição (BOURDIEU, 1982), de inserção à hierarquia eclesial, conforme o código canônico. Então, porque se faz necessário a busca de estratégias de legitimação do ministério diaconal? Isto significa que a ordenação diaconal, enquanto um rito de instituição (um ato de magia social) que marca, canonicamente, a passagem do leigo para a condição de clero, conferindo-lhe distinção com relação a outros leigos, não é condição *sine qua non* de entrada ao mundo dos estabelecidos. Ou seja, apesar do rito da ordenação inscrever, canonicamente, o diácono na hierarquia clerical, ela *per se* não é garantia de uma posição privilegiada no jogo institucional. É preciso associá-la a um volume de capital reconhecido na prática e pela prática institucional.

SOMOS MINISTROS SAGRADOS. Diz o documento 157 (diretório do ministério e da vida dos diáconos permanentes) na página 89, nº 1: “Mediante a imposição das mãos e a oração consagratória, ele (diácono) é constituído ministro sagrado, membro da hierarquia. Esta condição determina o seu estado teológico e jurídico na Igreja”. Assim sendo, o diácono precisa ser * R E S P E I T A D O*. Ou será que tudo isso é fantasia? Não passa apenas de linhas escritas sem validade? Ou será que o sacramento da ordem somente tem valor para o grau, episcopal e presbiteral? (Diác. L.G. – CND, 14/11/2009).

Em um sentido mais direto, a Igreja cultivou, ao longo dos últimos séculos, uma cultura sacerdotalizante que garantiu aos padres não só o monopólio da produção e distribuição dos bens de salvação, mais também a condição de ofício legítimo, sagrado, como se estes fossem dotados de um carisma e uma virtude ausente nos outros. Assim, durante muito tempo, a igreja cultivou a imagem de um clero separado do mundo profano, uma condição clerical de perfeição, de convite à castidade, de desprezo às festividades mundanas e riquezas materiais, e de preferência mantendo-se afastado do mundo do trabalho profano (BÉRAUD, 2006a). Assim, o sacerdote ideal típico é fruto de uma construção histórica e social que exige do ser sagrado que ele seja retirado da circulação comum, seja um separado, reafirmando um modo de vida excepcional, fazendo deles os herdeiros legítimos do instituído (BOURDIEU, 2008a). Nestes termos, o diácono permanente (clérigo totalmente inserido nas atividades do mundo profano) precisará construir um novo perfil de clérigo no *milieu* católico. Um clérigo separado do mundo, mas que está no mundo: inserido no mercado de trabalho profano, casado, pai de família, não imune aos percalços profanos:

No cumprimento das funções próprias do Sacramento do Matrimônio e do Sacramento da Ordem, o diácono permanente precisa tornar-se cada vez mais um homem forte e guarnecer seu ministério com legítimos e louváveis meios de defesa. [...] Dentro do contexto familiar, o diácono permanente não está isento de problemas e crises [...] Na comunidade eclesial, o homem da dupla sacramentalidade não está livre de incompreensões e da pesada sensação de sentir-se um estranho no ninho. [...] no contexto familiar, no espaço da comunidade eclesial e em tantos outros lugares, precisa deixar a marca do testemunho do homem de fé. (Diác. J.R.M. – CRD Leste I /CND, Nov/2008).

Portanto, o lugar da ordenação diaconal, enquanto instrumento de titulação institucional, sugere uma “reflexão a respeito da multiposicionalidade dos agentes e da pluralidade do pertencimento a outras esferas” (PETRARCA, 2013, p.119), uma vez que, para fazer valer sua ordenação, os diáconos permanentes precisam investir no acúmulo de outros capitais (capital escolar (profano e teológico), capital cultural, profissional, artístico, relacional, etc.). Nestes termos, o problema não se encontra necessariamente na ordenação como mecanismo de separação social e de inserção à esfera sagrada. É preciso ir além das aparências dadas. É preciso perceber a combinação, o encontro da ordenação enquanto rito de instituição arbitrariamente legítimo e objetivado pelas vias canônicas (institucional) com o *background* social, com outras propriedades sociais adquiridas fora da esfera sagrada. Ou seja, perceber o emaranhado de trunfos acionados, mobilizados (a ordenação é um componente dentre outros) para garantir a distinção e a ascensão do ministério diaconal neste espaço de relações de forças interdependentes.

3. ‘Fazendo com’ reprodução e subversão

A regulamentação jurídico-canônica, a criação da Comissão Nacional de Diáconos (CND) e suas variantes regionais e diocesanas como espaços organizacionais e representativos, a criação de institutos de formação específica (Escolas Diaconais), e os inúmeros instrumentos de comunicação e divulgação do ministério diaconal podem ser vistos como fortes indícios de um processo de afirmação e legitimação deste “novo clero”, recém-chegado. Neste sentido, a preocupação institucional em formalizar documentos, diretrizes, revisar seus códigos, a exigência de uma formação longa e especializada, a necessidade de se organizarem sob a forma de associações que implementam mecanismos de fiscalização, acompanhamento e regulamentação do ofício, a realização de encontros, congressos, reuniões e outros espaços com capacidade de promover redes de relações com trocas de experiências exitosas e também suas dificuldades são características que determinam o nível de profissionalização e consequentemente de institucionalização de um ofício.

A Comissão Nacional dos Diáconos e assessores esteve reunida em Vitória no Espírito Santo nos dias 22 a 25/agosto/13. Debatendo, entre outros assuntos, a elaboração do subsídio que será o documento de estudos nos encontros regionais e inter-regionais que deverão acontecer em 2014. Queremos fazer memória a restauração, vida e ministério do diaconado na Igreja. (Diác. Z.K. – CND, AGO/2013).

Diante do exposto, pode-se dizer que o diácono permanente tem conquistado um ‘lugar ao sol’ no mercado dos bens de salvação. Daí vê-se a importância de observar o trabalho das entidades de representação e de outros espaços de defesa deste ministério, como forma específica de acumulação de capital de relações sociais e titulações (cursos formativos), percebendo seus discursos, suas ideias, suas concepções de defesa da ordenação diaconal, as estratégias desenvolvidas com fins à distinção e afirmação desta função eclesial. Neste sentido, a ideia de pertencimento a um grupo, de fazer parte de uma categoria esta imbricada à condição de defendê-la.

Assim, os diáconos que estão alocados em posições dirigentes das entidades de representação (nacional, regionais e diocesanas) desenvolvem ao mesmo tempo suas funções ministeriais em suas paróquias (aquelas prescritas no Código Canônico) e

funções da esfera político/organizacional como: a organização de fóruns de promoção da carreira (congressos, encontros, etc.), estímulos à criação de novas escolas diaconais e a garantia de participação em espaços que promovam a defesa do ministério diaconal. Além disso, a CND também tem procurado estreitar laços com outras instâncias de consagração como a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB).

A aparente insistência da diretoria da CND e das diretorias das Comissões Regionais dos Diáconos, em busca da Comunhão Diaconal tem razão de ser por causa do próprio desafio que representa. [...] mas parece-me que ela (a comunhão) não se completa na medida em que estamos distantes, às vezes sem comunicação, sem participação efetiva nos encontros e reuniões que definem o nosso próprio ministério na Igreja. Ao apresentar aos Arcebispos, Bispos e Administradores Diocesanos, presentes na 72ª Assembleia dos Bispos da CNBB Regional Sul 1, a proposta de filiação de todos os Diáconos do Estado de São Paulo até o final do ano, e a consequente colaboração dos responsáveis das Igrejas particulares, procuramos deixar bem claro que isso não é “corporativismo” ou “enquadramento”, mas um senso muito forte de organização, de participação e de COMUNHÃO. Uma das prováveis preocupações de alguns diáconos que resistem à filiação é quanto à necessidade de contribuir financeiramente para a manutenção da CAD, CDD, CRD e CND. Considero que o primeiro passo da tão esperada COMUNHÃO é nos conhecermos, nos comunicarmos, sermos participativos, priorizar sempre que possível, os eventos diaconais, sejam eles a nível nacional, regional ou diocesano. (Diác. J.C.P. – CND/ENAC, 04/05/2009).

É preciso convergir os esforços de muitos para fazer engendrar as regras do jogo (ELIAS, 1994). Neste sentido, as disposições servem como mecanismos que especializam as ações, que garantem aos agentes suas condições de peritos, que distinguem as ‘maneiras de fazer’, de falar, de pensar, de produzir, de gostar, de valorizar (CERTEAU, 2009; BOURDIEU, 2007a). E será o volume e a estrutura deste ‘modo próprio de fazer’ que determinará a estrutura do jogo. Ou como afirma Bourdieu: “[...] o peso associado a um agente, suportado pelo campo que contribui para estruturar, depende de todos os outros agentes, [...] das relações entre todos os pontos, ou seja, de todo o espaço [...]”. Deste modo, “[...] a força de um agente depende dos seus diferentes trunfos, [...] depende do volume e estrutura do capital de diferentes espécies que possui [...]” (BOURDIEU, 2008b, p.53) e da confiança que outros dispõem a atribuir como crédito, como crença.

Neste sentido, os agentes devem ser capazes de criar subterfúgios, de agir na clandestinidade e produzir algo próprio, mas com a aparência dos produtos da ordem legítima. É pensar que, na prática cotidiana, os agentes utilizam a arte de apropriar-se daquilo que lhes são impostos, dando-lhes um novo aspecto. Assim, mesmo subjugados, fazem com elas outras coisas a partir de dentro (CERTEAU, 2009).

Estas ações subversivas conseguem, lenta e progressivamente, realizar uma metamorfose da estrutura no interior dela. Assim, o sistema de significações próprias da produção legitimada pela ordem estabelecida, acaba sendo objeto de manipulações de consumidores/receptores que não integram o grupo de especialistas da arte de produção e distribuição dos bens específicos daquela economia (a elite).

Para isto, as ações subversivas devem se constituir pelas redes de relações pessoais, em um movimento constante, não calculado, que se aproveita tanto de situações débeis do cotidiano quanto de situações mais estruturadas e que delas dependem para incidir o poder de minar, corromper a ordem dominante, podendo daí retirar benefícios, aumentar o capital cultural específico, capitalizar vantagens que lhes permitam obter uma posição privilegiada no jogo. Conquista que só é possível pela capacidade de conhecer a ordem por dentro. De conhecer as regras do jogo jogado, o jogo oficial, o jogo legitimado por todos, para por meio dele inaugurar novas regras. Dito de outro modo, ser um especialista das especialidades, aumentar seu volume de capital específico para obter legitimidade suficiente para inaugurar um espaço especializado, regido por novas regras, por novas relações de forças, traçadas entre a incansável sutilidade de renovadas ações subversivas (de transformação) e por constantes ações de resistência (de manutenção) que gozam de um lugar privilegiado no postulado de poder. Em suma, uma nova configuração.

Nas últimas semanas, vários regionais fizeram seus encontros de formação e/ou assembleias, com inúmeras e belas experiências narradas. A participação dos diáconos, nesses regionais, ficou abaixo do esperado. Deixo aqui um fraternal convite, para que coloquemos como prioridade os nossos encontros de formação e ou assembleias, pois, a amorosa convivência com os irmãos e os estudos pertinentes nos dá força e orientação para nossa caminhada ministerial. Mais especificamente, o Documento 96 - CNBB / Diretrizes para o Diaconato Permanente está sendo estudo mais profundamente, visto que este, agora, é documento aprovado pela CNBB para toda Igreja do Brasil. Descrevo a seguir alguns, entre tantos textos, que nos orientam em nossa caminhada. O número 118 nos diz que o espírito de comunhão e a corresponsabilidade no ministério ordenado urge que os diáconos participem em assembleias diocesanas, reuniões do clero, retiro e convivências. O número 119 reconhece que há barreiras, mas é preciso insistir em nossa educação, já que é urgente e primordial nossa formação e atualização, através do diálogo e da participação de todos. (Diác. Z.K. – CND, SET/2012).

A aprovação das Diretrizes para o Diaconato Permanente no Brasil (Doc. 96 citado acima pelo Diác. Z.K.), pela CNBB, abre a possibilidade de inserção dos diáconos em espaços como as reuniões diocesanas do clero (antes só para padres) que servirão para legitimar seus posicionamentos em favor do exercício do ministério. Assim, a filiação institucional, e os compromissos derivados dela, apresentam-se como um recurso estratégico de afirmação eclesial do *métier*. Dessa forma, o engajamento associativo, em seus níveis (Arqui)diocesanos, regionais e nacional representa não somente uma possibilidade de garantir os serviços especializados do diácono na divisão do trabalho eclesial, mas também uma forma de atuar politicamente na esfera do sagrado, seja em defesa da Igreja, da nova eclesiologia do Vaticano II, da nova teologia dos ministérios (GOEDERT, 1995, p.21)⁵²⁴, seja inserindo-se nas instâncias próprias da hierarquia eclesiástica. Assim, percebe-se o empenho desses ‘novos clérigos’ em

⁵²⁴ Cf. GOEDERT, op. cit., p.21: O Concílio Vaticano II consolidou uma nova eclesiologia que repercutiu numa nova teologia dos ministérios, de um sacerdócio comum dos fiéis, onde há lugar para todos e todos se completam.

acumular *capital* (específico), capitalizar vantagens, administrar suas redes de relações pessoais, sacralizar suas práticas com fins de retirar benefícios que lhes permitam obter legitimação e prestígio no exercício do ofício do diaconado permanente. Certamente será preciso contar pelo menos mais duas ou três décadas para julgar o êxito de um enraizamento institucional.

Neste sentido, o tempo também é uma categoria importante na consolidação de uma configuração institucional caracterizada como espaço de relações de forças específicas, com lutas pela manutenção ou transformação de seus regimes e concepções de verdade, modelos e tendências, práticas e crenças que se definem pela unidade multidimensional, porém, com movimentos antagônicos, contraditórios, conflituosos e por tomadas de posição (CORADINI, 1998).

4. Estratégias de resistência e subversão como equilíbrio de poder

Numa análise que envolve a constituição de um novo espaço de relações de forças, uma nova configuração social – no caso em questão: a gênese do diaconato permanente no espaço eclesial ludovicense – é preciso compreender os efeitos provocados pela administração da distribuição e circulação do volume de capital cultural e econômico no interior deste espaço específico.

Para isto, é preciso considerar que o poder de cada agente é determinado pelo volume de capital específico incorporado, objetivado e institucionalizado (BOURDIEU, 2007b). Ou seja, pela concentração de capital que cada agente consegue acumular e acionar no interior do espaço institucional, conforme sua posição no jogo. Considerando que a distribuição do volume de capital será imprescindível na composição e caracterização da estrutura institucional. Isto porque, quem ocupa as posições privilegiadas no jogo (aqueles com maior concentração do volume de capital = dominante) trabalha para que a estrutura do jogo atue em seu favor (BOURDIEU, 2008b). O que esta em questão não é necessariamente saber quem domina o jogo institucional, mas a luta para estabelecer estratégias de manutenção ou transformação da estrutura do jogo.

Por isso ser necessário compreender a lógica das relações de forças, suas lutas, estratégias de resistências e subversões, de manutenção e transformação, de rotinização e inventividades. É preciso mergulhar nas relações de forças realizadas na base, nas lutas cotidianas estabelecidas pelas relações diádicas (LANDÉ, 1977), nos pequenos laços que formam as redes interdependentes de poder. Ou seja, “distinguir as redes e os níveis a que pertencem e reconstituir os fios que ligam e que fazem com que se engendrem, uns a partir dos outros” (FOUCAULT, 1979, p.05).

Contudo, deve-se considerar que as práticas do cotidiano, as estratégias de resistências e subversões engendradas pelos agentes no interior da instituição são produto do encontro de suas trajetórias, de uma história incorporada, com uma história objetivada da estrutura institucional no momento do encontro. Ou melhor, o encontro das disposições acumuladas pelos agentes no decorrer de suas respectivas trajetórias (o volume de capitais combinados: escolar, cultural, econômico, religioso, etc.) com as disposições próprias da instituição (o capital instituído). É este encontro que vai legitimar o volume de capital a ser usado como trunfo nas relações de forças que definem o espaço de conflitos e de seus respectivos dominantes e dominados.

Parte-se do pressuposto que tais configurações são formadas de um lado, por indivíduos (estabelecidos) que compõe uma elite dominante dotada de uma espécie

de carisma, “[...] de uma virtude específica que é compartilhada por todos [...]” (ELIAS & SCOTSON, 2000, p.20) que: produz, distribui e faz circular os bens de produção (materiais e simbólicos). E do outro lado, grupos de indivíduos que estarão na condição de dominados pelos primeiros (os recém-chegados). Neste sentido, a força do poder encontra-se na capacidade de dissimular o ‘não’, de produzir coisas, propriedades simbólicas como: discursos, ideias, maneiras, estilos, gostos. “Deve-se considerá-lo como [...], uma nova ‘economia’ do poder, isto é, procedimentos que permitem fazer circular os efeitos de poder de forma [...] contínua, ininterrupta [...] muito mais eficazes” (FOUCAULT, 1979, p.08). Assim, é pela produção e legitimação do capital instituído que se engendra o poder.

Assim, o espaço eclesial ludovicense configura-se como um espaço de relações de forças onde os estabelecidos (os padres e seus aliados) produzem e fazem circular ideias, discursos, estilos, etc. que tendem ao mesmo tempo a reforçar sua condição de superioridade, de grupo legítimo, e também de excluir e estigmatizar os recém-chegados (diáconos permanentes), disseminando, implicitamente, uma cultura do “quase douto”, onde os diáconos são vistos como um “quase padre”, um profissional habilitado a exercer atividades menores na economia dos bens de salvação. Como ressalta o depoimento de um diácono permanente:

Somos muitas vezes deixados de lado. O enriquecimento que poderíamos produzir gerar na Igreja com nossa experiência de homens casados, pais de família, provedores de um lar, homens seculares, nos é castrado. [...] Infelizmente, a grande maioria dos diáconos permanentes do Brasil tem encontrado enormes dificuldades em seus ministérios. Não somos nem lembrados. [...] Como se não bastasse o esquecimento temos alguns padres que não nos aceitam não nos querem para o serviço do altar, muito menos em suas paróquias para o serviço ao qual fomos chamados e ordenados. (Diác. L. G. – CND, 14/11/2009).

Assim, a condição de “quase” acaba restringindo a participação destes outsiders na economia dos bens de salvação, limitando-os a atuações setoriais, com risco de não obter apoios internos, de não ter o reconhecimento externo, de não serem seguidos ou serem seguidos por poucos. Contudo, mesmo não sendo um “douto produtor”, estes ‘novos intelectuais’ também já não estão na condição de meros leigos. A eles cabem à honra de poder manipular, de ser fiel depositário de parte de alguns bens específicos. E isto mostra o lugar estratégico que ele ocupa. A posição de agente de fronteira. Aquele que flui entre o douto produtor (caracterizado por estratégias de resistência e manutenção) e os leigos.

o padre havia dito que se eu continuasse a visitar e celebrar na comunidade ele (padre) tinha “poder” para fechar a mesma. [...] Será que era porque eu estava mais presente do que o padre? Ouvia mais a queixa, o lamento a angústia a aflição do povo do que o padre? Visitava mais os doentes do que o padre? Procurava orientar mais o povo do que o padre? Será que era porque era periferia e eu estava lá, enquanto o padre... [...] Não quero ser arrogante, mas o nosso papel hoje, em um mundo pluralista, é o de ajudar em muito a igreja católica e para isso fomos ordenados. O diácono está a serviço para ir onde o padre não pode estar. (Diác. L. G. – CND).

Exposto tais considerações, é fundamental considerar que todas as correlações de forças (disputas de poder) estabelecidas por meio das relações diádicas são intermediadas por um ponto de equilíbrio (ELIAS, 2008) específico. Ou seja, as díades, unidades mínimas das relações sociais, são formadas por pares de pessoas que estão continuamente medindo suas forças entre si. E esta competição é mediada por um ponto de equilíbrio que faz manter ou ruir a relação. É pensar na função de ligação da haste de uma balança: ligar os dois lados da balança de modo a estar na condição de interdependência, buscando encontrar o fiel da balança, o ponto de equilíbrio. Neste sentido, “[...] o equilíbrio de poder está sempre presente onde quer que haja uma interdependência funcional entre pessoas [...]” (ELIAS, 2008, p.81).

5. A prática cotidiana como um *fazer do métier*

Pensar num ‘fazer’ de um ofício qualquer é considerar que sua prática – aquilo esperado pelos pares como a prática ‘natural’ de uma determinada categoria – não ocorre simplesmente pela imposição de algo pronto e acabado, pela imposição de mecanismos objetivados de regulação (normas). Mas, também por um construir cotidiano, por práticas contínuas, mutáveis e inventivas de indivíduos interdependentes – indivíduos ligados por suas relações diádicas, por correlações de forças – que, cada um, com suas próprias contribuições e capacidades, colaboram, com seu ‘fazer’ cotidiano, na produção e/ou reprodução, legitimação e/ou subversão da ordem. Nestes termos, o ministério diaconal é um *métier* em construção, mediante sua prática cotidiana, adequado às necessidades contemporâneas, como considera a própria Igreja:

É interessante observar, todavia, que o concílio nunca pretende que a forma do diaconado permanente proposta seja a restauração de sua forma anterior. [...] O que restabelece, é o *princípio do exercício permanente do diaconado*, não na sua forma particular que tivesse assumido no passado. [...] o concílio parece aberto às formas que ele poderá tomar no futuro em função das necessidades pastorais e da prática eclesial, mas sempre na fidelidade à Tradição. Não se podia esperar do Vaticano II que fornecesse uma figura bem definida do diaconado permanente, [...] O máximo que podia fazer era abrir a possibilidade de instaurar de novo o diaconado como grau próprio e permanente da hierarquia [...] Para além disso, poderia esperar que evoluísse a forma contemporânea do diaconado permanente. Finalmente, a aparente indecisão e hesitação do concílio pode servir de convite à Igreja para que continue no discernimento do tipo de ministério apropriado ao diaconado mediante a prática eclesial [...]. (Comissão Teológica Internacional, 2002. p.32).

Assim, a manutenção ou transformação de um ofício instituído ocorre pelo encontro das práticas cotidianas, espontâneas, imprevistas, não calculadas de indivíduos interdependentes que fazem parte do jogo específico desse *métier* e as normas jurídicas próprias deste instituído. Neste sentido, pensar no ‘fazer’ de um ofício é considerá-lo como um sempre ‘por fazer’, um ‘fazendo’ de agentes interdependentes localizados em espaços sociais de relações de forças específicas. Uma construção nunca acabada daquilo que se espera como a prática daquele ofício. Isto porque as práticas dos agentes, práticas estabelecidas por meio de relações diádicas, em microcosmos sociais, são

produtos e produtoras de conjunturas históricas, mesológicas e macrológicas, são especificidades próprias dos momentos de encontros das trajetórias individuais e coletivas. Neste sentido, o exercício das funções religiosas requer a existência de um instituído esperado, de uma prática subjetiva adequada à realidade específica do mundo eclesiástico. Ou na mais pura linguagem clássica weberiana: as funções clericais são caracterizadas pela existência de locais de veneração que estão ligados a um aparato objetivo de culto. Assim, as funções clericais são ao mesmo tempo produto e produtoras de um sagrado instituído.

A forma ritual da função clerical se apresenta segundo duas modalidades: a do mediador com o sagrado e a da cerimonialidade propriamente dita (BÉRAUD, 2006a). Neste sentido, no caso católico, a presença do padre é inevitavelmente esperada, não só do ponto de vista das exigências canônicas que lhes asseguram o monopólio da função de mediador e de executor de certos sacramentos, mas também por uma espécie de poder de vigilância exercido pelos fiéis mais engajados ao catolicismo. Contudo, hoje em dia, são muitas as demandas endereçadas aos padres, e uma grande parcela dessas demandas não está inscrita na esfera do sagrado, são atividades mais profanas, ligadas à administração paroquial e que exigem um grande investimento de tempo para executá-las. Tal realidade somada à nova teologia dos ministérios pós-Vaticano II e a nova divisão do trabalho eclesial pode ter por consequência a descaracterização do espaço antes reservado ao monopólio do padre, abrindo espaço para o diácono.

Com isto, a condição de protagonistas no exercício das funções diaconais nos ritos da celebração da palavra, batismos, casamentos, exéquias, apresentam-se como outro elemento eficaz de afirmação ministerial, seguindo a máxima weberiana de que não existem clérigos sem culto. Assim, a prática de suas funções, reservadas pelo direito canônico, dá ao diácono a visibilidade, o status e o glamour que só os ritos instituídos possuem. Desde o esplendor das vestes sacras aos discursos proferidos e bênçãos próprias dos diáconos. A eficácia simbólica presente na prática da celebração dos ritos instituídos colabora com a consagração e legitimação das funções clericais, “[...] ou seja, a fazer desconhecer enquanto arbitrário e reconhecer enquanto legítimo, natural, um limite arbitrário; ou, o que é equivalente, a operar solenemente, ou seja, de maneira lícita e extraordinária [...]” (BOURDIEU, 1982, p.58 – tradução nossa).

Considerações finais

O artigo faz uma breve apresentação do contexto de promoção do laicato encetado por alguns clérigos e leigos engajados em experiências de laicidade, promovendo debates, internos e externos, a partir de suas práticas cotidianas. A promoção do laicato tem se tornado uma espécie de amalgamado heteróclito de atividades de ajuda ao clero e de participação efetiva dos leigos investidos de responsabilidade na empresa coletiva de evangelização. Contudo, estes últimos podem se colocar numa situação de concorrência com os padres, que percebem suas ações como uma ameaça à preservação de sua própria função e de sua autoridade.

Acredita-se que os estudos sobre a composição dos especialistas do espaço eclesiástico, suas funções na divisão do trabalho eclesial, a ocupação de seus cargos, assim como seus processos seletivos podem ser orientados por esquemas analíticos produzidos por Bourdieu e seus herdeiros. Partindo do pressuposto que o espaço eclesiástico possui um conjunto de disposições específicas que o caracteriza e que define a afinidade com certas propriedades sociais. A proposta deve ser de apreender os recursos acumulados pelos especialistas ao longo de suas trajetórias, tanto pelo processo de familiarização com o mundo eclesial (catequeses, grupos pastorais, movimentos,

redes de amizade, ritos, etc.) quanto por seus respectivos background social, percebendo como tais recursos são cambiáveis por trunfos, vantagens em suas estratégias e correlações de forças no interior do espaço institucional. Em suma, perceber como a mobilização destes recursos, destas propriedades sociais pode servir como estratégias de manutenção ou transformação do espaço eclesial. Em outras palavras, qual a capacidade de refração, de retradução de recursos exógenos à esfera sagrada com fins de garantir sua autonomia relativa com relação ao *mélieu* social mais amplo - profano.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

BÉRAUD, Céline. *Le métier de prêtre: approche sociologique*. Paris: Les Éditions de l'Atelier/Éditions Ouvrières, 2006a.

BÉRAUD, Céline. **Les intermittents de l'Eglise**. Modalités d'emploi des personnels laïcs dans Le catholicisme français. *Sociologia Du travail*, n.º 48, 2006b (p.37-54).

BÉRAUD, Céline. **Les diacres permanents, entre l'autel et le monde**: Une légitimité et une activité aux frontières. *Social Compass*. 54 (2), p. 175-185, 2007.

BOURDIEU, Pierre. *A Distinção: critica social do julgamento*. São Paulo: Edusp; Porto Alegre, RS: Zouk, 2007a.

_____. As contradições da herança. In: _____ (Org.), *A miséria do mundo*. Petrópolis: Vozes, 2008a.

_____. La fabrique de l'habitus économique. In: *Actes de la recherche en sciences sociales*. Vol. 150, décembre 2003. p. 79-90.

_____. Les rites comme actes d'institution. In: *Actes de la recherche en sciences sociales*. Vol. 43, juin 1982. Rites et fétiches. pp. 58-63.

_____. Os três estados do Capital Cultural. In: NOGUEIRA, Maria Alice; CATANI, Afrânio. (Org.). **Escritos de Educação**. Petrópolis: Vozes, 2007b. Cap. IV.

_____. Para uma Sociologia da Ciência. Lisboa/Portugal: Edições 70, 2008b. (p.51-67).

CERTEAU, Michel. **Fazer com: usos e táticas**. In: _____. *A Invenção do Cotidiano: Artes de fazer*. 16ª Ed. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *Diaconado: evolução e perspectivas*. 2002. Disponível em: www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_pro_05072004_diaconate_po.html#_edn37c5

CORADINI, Odaci Luiz. **Elites Culturais e concepções de política no Rio Grande do Sul entre as décadas de vinte e sessenta**. Relatório de Pesquisa para CNPq. Porto Alegre, 1998.

ELIAS, Norbert. *Introdução à Sociologia*. Lisboa/Portugal: Edições 70, 2008.

ELIAS, Norbert. **A sociedade dos indivíduos**. In: _____. *A sociedade dos indivíduos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1994. Parte I (p.13-60).

ELIAS, Norbert; SCOTSON, John. *Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000.

FOUCAULT, Michel. **Verdade e poder**. In. _____. Microfísica do poder. Organização, introdução e Revisão técnica de Roberto Machado. 17ª Ed. Rio de Janeiro: edições Graal, 1979. pp. 1 a 14.

GOEDERT, Valter Maurício. O diaconato permanente: perspectivas teológico-pastorais. São Paulo: Paulus, 1995. (Col. Pastoral e Comunidade).

LAGROYE, Jacques. **La vérité dans l'Église catholique**. Contestations e restauration d'un régime d'autorité. Éditions Bellin, 2006.

LANDÉ, C. Introduction: the dyadic basis of clientelism. In: SCHMIDT, S. W. et al. Friends, followers and factions. A reader in political clientelism. Berkeley, University of California Press, 1977. p.XIII-XXVI.

NERIS, Wheriston Silva; SEIDL, Ernesto. **O Episcopado Brasileiro e o Espaço do Poder**: uma cultura eclesiástica em mutação. Revista Pós Ciências Sociais, 2011.

PETRARCA, Fernanda Rios. Esfera política e processos de consolidação dos saberes profissionais. In: SEIDL, Ernesto & GRILL, Igor Gastal (Orgs.). As ciências sociais e os espaços da política no Brasil. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2013.

ECONOMIA, FENÔMENO RELIGIOSO E MERCADO

Everton Carneiro – UNEB (evertonery@yahoo.com.br)

Resumo

Este texto elegeu o fenômeno religioso como objeto de investigação devido à sua influência sobre a economia, a política, o mundo do trabalho, ou seja, sobre a humanidade como um todo, atingindo a riqueza de manifestações organizacionais que refletem uma gama de diferenciações estruturais e culturais. Pretende-se analisar, em meio ao pluralismo vigente, a noção de mercado religioso em meio a uma sociedade diante de um intenso processo de secularização.

Ninguém sabe ainda a quem caberá no futuro viver nessa prisão, ouse, no fim desse tremendo desenvolvimento, não surgirão profetas inteiramente novos, ou um vigoroso renascimento de velhos pensamentos e idéias, ou ainda nenhuma dessas - a eventualidade de uma petrificação mecanizada caracterizada por essa convulsiva espécie de autojustificação. Nesse caso, os 'últimos homens' desse desenvolvimento cultural poderiam ser designados como 'especialistas sem espírito, sensualistas sem coração, nulidades que imaginam ter atingido um nível de civilização nunca antes alcançado.

Max Weber⁵²⁵

INTRODUÇÃO DA CONVERSA

E o Verbo se fez carne⁵²⁶, afirma o Evangelho de João logo no seu início. Dessa forma testemunha a encarnação de Deus. Já que se tem a idéia de um Deus encarnado (tornado carne), portanto numa relação de materialidade e concretude, também a igreja procura testemunhar da mesma forma, propondo o amor divino para dentro de cada contexto novo. Já que os tempos e as situações mudam, a igreja precisa redefinir conteúdo e jeito de seu testemunho, seja por meio do discurso, da vivência ou do serviço. Esse redefinir sugere considerar o evangelho em seus contextos distintos bem como levar a sério a realidade atual. Essa se caracteriza por muitas faces nos níveis econômico, social, cultural e religioso.

Assim, analisar o fenômeno religioso é tarefa complexa, implicando entendê-lo como uma realidade situada e orientada não somente no plano religioso, mas também econômico, político e cultural. Não é sem razão que a religião ocupa um crescente e admirável lugar em diversas áreas de estudo. Sendo assim, discutir religião é discutir transformações sociais, relações de poder, de classe, de gênero, de etnia; é entrar num complexo sistema de trocas simbólicas, de jogos de interesse, é deparar-se com um sistema sócio-cultural permanentemente desenhado que permanentemente redesenha as sociedades.

⁵²⁵ WEBER, M. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. p.131.

⁵²⁶ A Bíblia Sagrada. Evangelho de João 1.1.

1 .INÍCIO DE CONVERSA

No que se refere à secularização, processo em expansão, percebe-se que este termo já aparecia nos escritos neo-testamentários do apóstolo Paulo, designando sob o aspecto “*saeculum*”, o século: trata-se da temporalidade deste mundo, a dimensão mundana da vida humana. Compreende-se assim, que a expressão “retornar ao século” significa retornar ao mundo profano, identificando-se desta forma, com a laicização.

A laicização é uma realidade humana que se descobre a partir do problema do conhecimento nas sociedades modernas lá onde se constata não somente o desencantamento do mundo, mas a desmitologização ou mais amplamente a desdogmatização do saber. Tema crítico, a laicização adquiriu notoriedade nos meios científicos a partir das análises de sociologia econômica desenvolvidas por Karl Marx em torno à crítica da economia política, com a descoberta da realidade social por trás do fenômeno da alienação no capitalismo.⁵²⁷ (LUMIER)

Globalmente, a secularização designa o processo visível desde o final da Idade Média que vê atividades ou dimensões da vida humana ligados à esfera religiosa como a Arte, a Ética, a Moral ou a Política cortar-se de toda referência ao sagrado. Hoje, a expressão secularização é usada para definir um processo no qual o mundo e a história humana se compreendem a partir deles mesmos, de maneira propriamente imanente. Os séculos XVII e XVIII foram herdeiros de uma racionalização progressiva do pensamento social. Nessa época, triunfou o pensamento racionalista e individualista moderno; as artes e as ciências emancipam-se progressivamente da tutela da Igreja. O estado moderno se constrói centralizado e burocrático.

Com essa mudança epistemológica, filosófica, política e social, a religião se torna um objeto a ser pensado, podendo ser representada como uma realidade, como sendo histórica, como uma construção institucional ligada a um conjunto doutrinário abstrato, controlando as práticas, normatizando.

Diante disso, pode-se afirmar que a secularização é o impacto da modernidade (em diferentes níveis: econômico, social, político, intelectual, simbólico, etc.) sobre a religião ou mais exatamente, sobre a configuração tradicional das relações entre a religião e a sociedade. Outeiral assim afirma sobre a modernidade:

Os quatro pilares da modernidade foram: fé na razão, fé no progresso tecnológico, fé na ciência como substituta da religião na condução dos destinos humanos e fé no homem autônomo e auto-suficiente. (OUTEIRAL *apud* SCHLENDER, 2003:14)

A secularização envia, inicialmente, a um fenômeno jurídico-político: a separação das Igrejas e do Estado. A secularização designa a localização da religião fora da esfera pública, e seu limite ao domínio privado. Enfim, ela remete a um processo de laicização pelo qual as diversas instituições sociais conquistam sua autonomia dotando-se de ideologias, referências e regras próprias. Como a Igreja, que era o eixo central da

⁵²⁷ Disponível em <http://jl-cogitatio.blogspot.com.br/2007/04/laicidade-e-sociologia-reflexo-sobre-o.html>
Acessado em 04/11/2013

socialização e do controle social das sociedades do passado, perde essa função, o conceito de secularização pode, designar a perda de influência da religião na sociedade.

Deve-se perceber aqui que o problema não está na separação da Igreja e do Estado⁵²⁸, mas na maneira como se faz e nos objetivos que levam a isso. Há uma acomodação em cima de teorias, até bem fundadas, que levam os poderes a fazerem o que bem quiserem de acordo com o que lhe é mais conveniente. Esse lado da questão deve ser bem tratado, pesquisado e detectado por todo cidadão para que seja, no mínimo, denunciado. Sobretudo, não se deve ignorar que o ser humano não é somente composto pela sociedade ou pela religião, pelo intelecto ou pelo sentimento, e que tanto uma faceta quanto à outra, compõem o Estado, bem como a Igreja.

Em meio às transformações que se processam no mundo contemporâneo e o rápido progresso dos últimos anos, é notório o quanto novas configurações religiosas surgem com a finalidade de atender às novas exigências/construções/invenções da sociedade e de um “mercado” religioso cada vez mais diferenciado, que também faz parte de todo um processo de redimensionamento do mundo do trabalho. À medida que o mercado de bens de salvação vai se expandindo, novas configurações de identidade surgem, estabelecendo-se, produzindo ou contribuindo com a economia em variadas escalas. O século XX é marcado por uma intensa abertura de igrejas, expandindo as fronteiras e a atuação em várias direções. As antigas formas identitárias vão sendo paulatinamente substituídas por outras mais mercadologicamente aceitas, ou, no mínimo, mais atrativas no mercado de bens religiosos. Tal atitude significa, deixar de lado a própria idéia de passado e valores que outrora lhes garantia uma dada identidade, e encarar a sociedade e as mudanças de maneira mais livre.

A importância conferida ao estudo da identidade foi variável ao longo da trajetória do conhecimento humano, acompanhando a relevância atribuída à individualidade e às expressões do eu nos diferentes períodos históricos.(JACQUES, 1998:159)

⁵²⁸No Brasil em 20 de Abril de 1911 foi publicado pelo Governo Provisório um decreto com força de lei que estipulava a separação do Estado e das organizações religiosas. O decreto era da autoria de Afonso Costa, então ministro da Justiça. Nos termos do próprio diploma, ele deveria ser ratificado no Parlamento, o que só veio a acontecer em Março de 1914, por entre muita controvérsia. Embora a sanção parlamentar tardasse, tal não impediu a imediata aplicação do decreto, que aliás se estendeu em 1913 às colônias, com alguns ajustes.

A promulgação desta lei inseria-se no contexto de certas medidas que tinham sido tomadas logo a partir de Outubro de 1910: proibição das Ordens religiosas, proibição do ensino religioso nas escolas públicas e particulares, abolição do juramento religioso, entre outras limitações impostas à acção da Igreja Católica e aos seus privilégios. Nos termos do diploma, o Catolicismo deixava de ser religião oficial do Estado; o culto público era fiscalizado (preservando-se rigorosamente, no entanto, a liberdade do culto privado); parte dos bens da Igreja era confiscada. **Lei de Separação do Estado e da Igreja. In Infopédia [Em linha]. Porto: Porto Editora, 2003-2008. [Consult. 2008-06-09]. Disponível na www: <URL: [http://www.infopedia.pt/\\$lei-de-separacao-do-estado-e-da-igreja](http://www.infopedia.pt/$lei-de-separacao-do-estado-e-da-igreja)>. Acessado em 10/08/2011.**

Em tempos de globalização, neoliberalismo, mundialização, modernidade e pós-modernidade, as rotinas da vida cotidiana constituem um desafio para a religião. Este novo momento histórico desafia as formas religiosas diversificadas. A religião, como um dos elementos centrais do campo simbólico da sociedade, não escapa a essa dinâmica cultural em que a sociedade está envolvida, na qual o heterogêneo e o diverso contrapõem-se ao monolítico e ao homogêneo; o concreto, específico e particular ao abstrato, geral e universal.

Nessa nova sociedade, a religião também muda, ela se desterritorializa, depende das forças mercantis; ela passa a ser orientada a adaptar-se a situações inusitadas e a novas demandas. Reage às suas concorrentes lançando mão da propaganda e dos meios eletrônicos de comunicação, simplificando sua linguagem em função de um limitado número de "produtos" religiosos.

Fluxo de propriedades que se vendem, fluxo de dinheiro que escorre, fluxo de produção e de meios de produção que se preparam na sombra, fluxo de trabalhadores que se desterritorializam: será preciso o encontro de todos esses fluxos decodificados, sua conjunção, suareação uns sobre os outros (...) para que o capitalismo nasça. (DELEUZE, F. & GUATTARI, F. 1976:283)

Uma das coisas mais surpreendentes nessa nova dinâmica da religião é a facilidade que qualquer um tem de mudar de uma para outra sem problemas de consciência e de constrangimento. Estamos na era da religião do mercado sem fronteiras; ela se espalha e se fragmenta, não se sabe mais de onde veio; refaz-se a cada demanda; avança nos espaços e lança-se no mercado. A religião explode, se pluraliza, e por isso se sujeita à lei da concorrência; como mercadoria, é vendida a um conjunto de "clientes" que não se sentem mais obrigados a consumi-la.

O pluralismo religioso possibilita que o mercado concorrencial seja abastecido com uma variedade de ofertas religiosas (terapia corporal, mental e afetiva; cultos de reposição de energia; crença no poder dos cristais e de tantas outras formas de espiritualidades ou de forças e energias), onde o melhor produto é aquele que cada adepto elege e consome como tal.

A religião passa a interessar somente no sentido de seu alcance individual; aos poucos ela vai se re-territorializando na esfera do indivíduo e deste para a dinâmica das relações de consumo, vendo-se obrigada, agora, a ser regulada pelas regras do mercado.

Esse texto apóia-se no fato de que as relações sociais no mundo são diversas e plurais. Por quê? Porque, no passado, deu-se uma ruptura religiosa com o mundo medieval, o qual tinha como centro a teologia cristã, que, a partir de uma única interpretação da vida e das relações sociais, comandava a estrutura social. A ruptura dessa centralização recebeu o nome de modernidade, sendo esta um fenômeno histórico complexo e de longa duração. Sua descrição e análise não cabem aqui, mas é possível mencionar como o campo religioso foi transformado.

A modernidade representou para o mundo ocidental uma verdadeira revolução na maneira da pessoa perceber-se diante do mundo, de sentir, de amar, de relacionar-se e

organizar as suas relações sociais. No decorrer dos quatro séculos seguintes, a religião perderia sua hegemonia na sociedade, seja na esfera política seja na social, cultural e econômica. A religião perdeu sua posição central no âmbito público, no sentido em que se estabelecia como princípio ordenador da tradição e da cultura, para ser reduzida à esfera privada. Longe da religião ser banida do âmbito público, ela parece ter ganhado um revigoramento, um re-encantamento do religioso e do mágico, com o ressurgir de movimentos religiosos que trazem novas formas de expressão, inquietações e preocupações, incorporando ou rejeitando a nova fase do capitalismo. Além de qualquer coisa, escolher passou a significar a oportunidade de exercer a liberdade de poder optar entre diversas alternativas, pressupondo liberdade também na oferta.

A escolha da própria religião será, então, orientada por critérios diferentes da tradição e da cultura, como o conforto, o bem-estar e a conveniência. Assim, vê-se que a religião não é mais, nos dias de hoje, uma imposição social nem uma herança cultural. Isso acontece mesmo nos povos latino-americanos, nos quais a religião continua sendo um dado importante, mas não definitivo, sobretudo nos grandes centros urbanos. Merece ser destacado que, se o indivíduo moderno tem a oportunidade de escolher sua religião, pode também escolher não ter religião nenhuma, ou ter uma religiosidade fora de um sistema oficial de religião (Igreja).

O século XX caracterizou-se pela sua radicalidade nos processos iniciados na modernidade. A opção pessoal, valor fundamental defendido pelo individualismo liberal,

...para evitar que todos os homens invadam os direitos dos outros e que mutuamente se molestem (...) coloca-se, naquele estado, a execução da lei da natureza nas mãos de todos os homens, por meio da qual qualquer um tem o direito de castigar os transgressores dessa lei numa medida tal que possa impedir sua violação... (MELLO, 1995:91)

... manifestou-se na sua máxima expressão ao transformar o fiel em consumidor. Ser fiel, de qualquer denominação religiosa, teria como princípio estar ligado a uma série de valores éticos, acreditar no sentido da vida, da felicidade, do além, na explicação última da existência humana, etc.. No mercado religioso, ao ser o fiel transformado em consumidor de bens religiosos, deixa de ser um crente ou fiel de uma instituição e de seus princípios, para se transformar num mero consumidor da religião, satisfazendo suas necessidades pessoais do tipo emocional, existencial ou econômica.

Uma característica marcante do novo milênio é que as pessoas podem encontrar diversas formas de dar sentido a sua vida, sacralizando o que anteriormente era tido como profano, como a ciência, a tecnologia, a ideologia.

Assim, o indivíduo moderno encontra um sentido existencial no consumo e na racionalidade. Ele, porém, se coloca também na opção de não ter um sentido religioso. Opção essa chamada, convencionalmente, de ateísmo.

Junto a tudo isso, os símbolos que são retirados das diversas religiões não levam em conta os contextos sociais e históricos, conseqüentemente, há um processo acelerado de descontextualização das referências sagradas, portanto, a sua banalização. Por exemplo,

como poderia ser definida uma reunião, realizada num bairro de classe média de Salvador, que começa com mantras hindus, continua com reflexões de auto-ajuda e termina com orações, tudo num clima ambientado entre símbolos do Candomblé?

Se, por um lado, observa-se a emergência de grupos religiosos sem referência institucional, realizando misturas diversas, de outro lado, vê-se a existência de grupos que radicalizam sua pertença religiosa, autoproclamando-se defensores da ortodoxia da suas doutrinas e dos seus rituais simbólicos, ou seja, fundamentalismo.⁵²⁹

O olhar fundamentalista é unívoco, unidirecional e unidimensional. Os fundamentalistas não aceitam, por princípio, aquilo que seja diferente daquilo que eles compreendem como verdade, estando relacionados às correntes de pensamento conservadoras, nas quais seus membros são invariavelmente reacionários. Sintetizando os elementos constitutivos do fundamentalismo religioso, pode-se resumi-los em três.

O primeiro diz respeito aos princípios universais exclusivos sobre o bem e o mal, que se tornam referência absoluta na concepção de mundo de seus adeptos. O segundo é a moral religiosa que perpassa a vida cotidiana de seus fiéis, sendo o parâmetro que permite ter um instrumento de controle social, tanto de corpos quanto de consciências, por parte de grupos e estados que sustentam o poder. O terceiro é ter uma única fonte de interpretação do livro sagrado, o qual contém leis e princípios divinos.

Soma-se a isso a relação do mundo moderno com a religião, que é mediada pelos meios de comunicação, criando uma cultura alicerçada no espetáculo e no simulacro. Assim, a experiência religiosa é submetida também à exigência de novidade, gerando crentes que procuram a religião só para consumir. Na procura de satisfazer suas necessidades, curiosidades e desejos de experimentar algo novo, tornam-se consumidores religiosos neste grande mercado dos sentidos que virou a religião.

Este grande mercado, regido pela lógica mercadológica sob a qual a esfera da religião opera, produz, entre outras coisas, o aumento da importância das necessidades e desejos das pessoas na definição dos modelos de práticas e discursos religiosos a serem oferecidos no mercado, ao mesmo tempo em que demanda das organizações religiosas maior flexibilidade em termos de mudança de seus "produtos" no sentido de adequá-los da melhor maneira possível para a satisfação da demanda religiosa dos indivíduos.

No contexto de pluralismo acentuado em que se vive, passou o tempo em que as instituições religiosas podiam propor à sociedade um conjunto de exigências relativas à fé e aos comportamentos, esperando uma aceitação social imediata. Nas sociedades contemporâneas, onde os indivíduos são crescentemente orientados para decidir livremente a respeito de que modelo de religiosidade (quando escolhem um) vão adotar, o que as organizações religiosas oferecem tem que ser atrativo para os potenciais consumidores. Assim, o *ethos*⁵³⁰ do consumo, que prevalece em termos de sociedade

⁵²⁹ **N. do Autor:** A atitude fundamentalista caracteriza-se por desenvolver um modo autoritário e intolerante, impondo-se compulsivamente e não admitindo o diálogo.

⁵³⁰ **N. do autor:** É um termo genérico que designa o caráter cultural e social de um grupo ou sociedade. Designa uma espécie de síntese dos costumes de um povo. É a totalidade dos traços característicos pelos quais um grupo se individualiza e se diferencia dos outros. Ethos pode assim incluir temas culturais, padrões culturais e valores. Quando desejarmos nos referir ao conjunto de valores tradicionalistas

VII CONGRESSO INTERNACIONAL EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO: A RELIGIÃO ENTRE O ESPETÁCULO E A INTIMIDADE – PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO, PUC Goiás, Goiânia, de 08 a 11 de abril de 2014 – ISSN 2177-3963

inclusiva, e o pluralismo do campo religioso, são elementos fundamentais para entender como a lógica mercadológica determina a dinâmica de transformações dos modelos de religiosidade.

O que está em jogo, quando as hierarquias das instituições religiosas abrem espaço para que prevaleça um determinado modelo de religiosidade, em detrimento de outro(s), é a eficácia do conjunto de significados e de visões do mundo que são oferecidos à massa de fiéis atuais e potenciais. Assim, as modificações introduzidas em termos de discursos e práticas religiosas se constituem num esforço no sentido de tornar, a cada momento, o produtoreligioso oferecido mais eficiente (em termos de eficácia simbólica), em atender as necessidades religiosas dos fiéis.

2 .MEIO DA CONVERSA

Assim chegamos à questão do pluralismo religioso de nosso tempo, que faz parte de um contexto mais amplo que a esfera religiosa. Para entendê-lo e abordá-lo como enfoque teológico atual é necessário verificar suas raízes histórico-filosóficas e o contexto social e ideológico de onde emerge. O religioso da contemporaneidade é definido pela categoria “pluralismo”. Para compreender como religioso atual se manifesta, faz-se necessário uma reflexão primeira sobre esta categoria (ABBAGNANO, 1999:765).

O pluralismo é característico ou aspecto fundamental da pós-modernidade, sendo inclusive, uma condição existencial do ser humano, existimos em uma realidade múltipla e complexa de cores, diversidades e dimensões que constituem a própria natureza de um modo geral. Ser humano é existir numa multiplicidade de possibilidades, dimensões e visões da realidade.

Neste contexto emergem as diversas formas de pluralismos: o pluralismo como parte da economia e da política, pluralismos que reivindicam liberdade nos diversos campos da sociedade, da ciência e da ética. O pluralismo também passa a ser constitutivo da reflexão teológica⁵³¹, gerando uma diversidade de teologias, modelos, métodos e linguagens.

Os novos movimentos religiosos mostram que tanto a modernidade como a pós-modernidade, não eliminaram a religião, mas produziram transformações notáveis em suas expressões. Estes novos movimentos religiosos são evidência da incapacidade de resposta das religiões estabelecidas, fortemente burocrático-oficializadas. Os elementos característicos e enfáticos dos novos movimentos religiosos são um paliativo para a insegurança causada nas pessoas pela fragmentação da realidade, pelas rupturas das formas tradicionais de convivência que gera massificação e anonimato. Neste contexto, nasce o temor de perder a própria identidade, faz nascer grupos sectários, de identidade forte que promovem relações estreitas e calorosas entre seus membros e buscam assim remédio à ruptura das formas tradicionais de vida e da marginalização social. Estes elementos que caracterizam esses grupos ou novos movimentos estão presentes tanto dentro do contexto cristão como de outras expressões religiosas. No contexto cristão

gaúchos, às atitudes próprias e características do gaúcho, ao seu modo de ser e agir, podemos simplesmente dizer: Este é o *ethos*gaúcho!

⁵³¹ Sobre o pluralismo teológico ver(GEFFRÉ, 1992: 91-110).

principalmente com o avanço neopentecostal, a experiência de conversão “novo nascimento”, leva o indivíduo a adquirir um senso de pertença, se estabelece novos relacionamentos, integrando a pessoa num círculo mais amplo de amizade. Quanto menor o grupo mais o indivíduo sentirá a força aglutinadora da comunidade.(HORTAL, 1993)

Com o fim da religião institucional ou institucionalizada, como falar de Deus? Como transmitir a fé sem religião? O problema da religião antes era lidar com as carências humanas (o sentido da morte). Hoje a religião tem que lidar com a onipotência do sistema neoliberal, a cultura ocidental globalizada da onipotência. A religião antes era uma resposta para o caos, a religião colocava ordem. A religião hoje é uma resposta situada a necessidade imediata. Os mais pobres querem respostas imediatas às suas carências materiais/financeiras, os mais ricos querem respostas imediatas para suas banalidades. Religião é para dar respostas a problemas. Religião não é certeza de mundo, mas a forma de controlar as incertezas.

A visão pluralista traz uma nova compreensão de unidade religiosa. Pluralidade não deve ser confundida com formas de sincretismo que combine as diferenças históricas e culturais das religiões para que seu centro comum possa ser institucionalizado. Ainda mais, não é uma forma dissimulada de “imperialismo religioso” que acredita haver uma religião que tenha o poder de purificar e depois absorver todas as outras. De modo geral, não é tolerância raquítica que convoca as religiões para um reconhecimento de sua validade única, ignorando-se mutuamente e continuando cada uma seu caminho de auto-realização e auto-satisfação.

Pluralismo religioso é uma forma de colaboração e cooperação entre as religiões e tradições religiosas. Isto exige uma atitude respeitosa do outro, decisão de aprender do outro e com o outro através do diálogo. É uma busca de construir uma comunidade feita de comunidades, com suas diferenças de expressão religiosa. O esforço de um pluralismo “unidade na diversidade” parece ser imperativo no mundo em que vivemos.

No contexto do pluralismo das religiões, nenhuma religião pode pretender uma posição privilegiada de se auto-proclamar como exclusiva e absoluta. Ao contrário, é chamada a ver-se em um contexto pluralístico como um dos tantos ramos da vida religiosa através do qual, os seres humanos podem ser salvificamente relacionados com esta Realidade Última. Frente a pluralidade de religiões, são várias as atitudes que se tomam, de um modo geral se fala de três posições: exclusivismo, inclusivismo e pluralismo. (LIBÂNIO, 2000:413-431)

Pluralismo religioso, neste caso, não é uma teoria geral meta-religiosa de inter-relacionamento das tradições religiosas. É aceitação da realidade de outras comunidades religiosas, de aceitar sua coexistência com elas e, de continuar sua tarefa missionária como igreja com métodos adaptados às circunstâncias.

PARA NÃO CONCLUIR A CONVERSA

Os rumos que a humanidade no mundo contemporâneo está tomando, exigem acompanhamento e discernimento. A teologia tem como uma de suas tantas tarefas neste tempo, discernir os sinais dos tempos e os sinais do Espírito que sopra onde quer e conduz os rumos da Igreja. Pluralidade de fato e de princípio é um elemento constitutivo da realidade atual. Para uns, este é um momento de crise, de insegurança das bases legitimadoras das estruturas inadequadas ao pluralismo. Para outros, um momento de graça e oportunidade de sanar diferenças, recriar laços e enriquecer pontos de vistas fechados. Este novo enfoque não prescinde, nem relativiza a tradição da Igreja, mas a inclui como elemento de base para sua construção. Não existe pluralismo de princípio sem uma autêntica e legítima identidade própria.

Num contexto de globalização, de individualismo crescente, de multiplicidade de opções e, por fim, de pluralismo religioso, escolher uma religião pode caracterizar cada vez mais um rompimento com o passado religioso familiar. Tais rupturas biográficas podem "resultar num rompimento mais geral com o passado histórico do Brasil como 'nação católica'". Nessa perspectiva, a *religião de origem* representa para a sociologia da religião um objeto de análise menos instigante e menos rentável analiticamente do que a *religião de escolha*. Nesse sentido, Hans Kung diz:

Apesar de todas as diferenças de crença, de doutrina, e de ritos, também podemos perceber semelhanças, convergências e concordâncias. Não só porque em todas as culturas os homens se confrontam com as mesmas grandes questões – as questões primordiais sobre a origem e sobre o destino: o 'de onde' e o 'para onde' do mundo e do homem; sobre como superar o sofrimento e a culpa; sobre os padrões do viver e do agir; sobre o sentido da vida e da morte -, mas também porque nas diferentes culturas muitas vezes os homens obtêm de suas religiões respostas semelhantes. Na verdade, todas as religiões são também mensagem e caminho de salvação. Afinal de contas, todas elas transmitem, por meio da fé, uma visão da vida, uma atitude perante a vida, e uma norma para o bem-viver. (KÜNG, 2004:16)

As sociedades se apresentam atualmente com um campo religioso profundamente transformado e reordenado, onde diferentes formas de expressão religiosa (institucionais e não-institucionais, tradicionais e novas, permanentes e efêmeras, fundamentalistas e performáticas, sectárias e ecumênicas) convivem no contexto de um pluralismo que parece não colocar limites à diversidade.

O nosso texto propõe problematizar a dinâmica deste campo religioso na modernidade considerando a diversidade religiosa e a secularização como dois processos historicamente associados. Procurou-se reconhecer a importância da análise da experiência religiosa na sociedade contemporânea como um elemento vital nos processos de interpretação dos fatos sociais.

Com certeza não realizamos uma análise do pluralismo religioso em sua complexidade pós-moderna, onde se entrelaçam elementos de tradições milenares e contemporâneas com filosofias e "verdades" produzidas pela reflexão humana e a elaboração científica. Nosso objetivo foi, desde o início, bem mais modesto. Pretendíamos mostrar que o campo religioso atual está num processo ativo de produção de significados e de

recomposição de suas forças internas. Longe de se apresentar como uma sobrevivência do passado, ou um movimento secundário em relação às tendências dominantes de orientação e determinação do processo histórico, as experiências religiosas hoje se apresentam como importantes instâncias de produção de narrativas sociais, nas quais os indivíduos e grupos sociais inscrevem sua ação.

Reconhecer a atualidade e importância da experiência religiosa na sociedade contemporânea não significa, no entanto, que estejamos propondo uma volta ao passado, mas apenas buscamos chamar a atenção para dimensões constitutivas da religião como um elemento vital nos processos de interpretação dos fatos sociais e de fazer e refazer identidades coletivas. Ao invés de pensar tradição e modernidade como um contraste binário, preferimos apontar para as possibilidades de arranjos entre elementos de diferentes origens, vivenciados em experiências pessoais e coletivas que ultrapassam a possibilidade do controle das instituições religiosas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABBAGNANO, N. *Dicionário de Filosofia*, verbete “pluralismo”, Martins Fontes, S. Paulo, 1999.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. 1994. “*A crise das instituições tradicionais produtoras de sentido*”. In: Moreira, A. & Zicman, R. (orgs.). *Misticismo e novas religiões*. Petrópolis: Vozes, pp. 23-41.

DELEUZE, F. & GUATTARI, F. *O Anti-Édipo. Capitalismo e Esquizofrenia*. Rio de Janeiro: Imago. 1976.

EVANS-PRITCHARD, Edward E. “*A religião e os antropólogos*”. *Religião e Sociedade* 13 (1): 4-19.

GEFFRÉ, C., “*Pluralidade das teologias e unidade da fé*”, in: LAURET, B. e Refoulé, F. (orgs.), *Iniciação à prática da teologia I*, Loyola, São Paulo, 1992, p. 91-110.

HARVEY, David. 1993. *Condição pós-moderna. Uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural*. São Paulo: Loyola.

HORTAL, J., “*A Igreja e os novos grupos religiosos*”, Estudos da CNBB, No. 68”, Paulinas, São Paulo, 1993.

Jacques, M. G. C. (1998). Identidade. In: M. N. Strey et al. *Psicologia social contemporânea* (pp. 159-167), Petrópolis: Vozes.

KÜNG, Hans. *Religiões do Mundo*. Em busca dos pontos comuns. São Paulo, Verus, 2004.

LIBÂNIO, J.B., *Eu creio, nós cremos*, Loyola, S. Paulo, 2000, pp. 413-431.

LUMIER, Jacob. *Laicidade e Sociologia: reflexão sobre o homo faber*. Disponível em <http://jl-cogitatio.blogspot.com.br/2007/04/laicidade-e-sociologia-reflexo-sobre-o.html>
Acessado em 04/11/2013

MELLO, Leonel Itaussu Almeida. *John Locke e o individualismo liberal*. In: WEFFORT, Franciso (Org). *Os Clássicos da Política*. São Paulo: Ática, 1995. p. 81-110.

MILBANK, John. 1995. *Teologia e teoria social. Para além da razão secular*.

São Paulo: Loyola.

RIBEIRO DE OLIVEIRA, Pedro. 1985. *Religião e dominação de classe*.

Gênese, estrutura e função do catolicismo romanizado no Brasil. Petrópolis: Vozes.

SCHAMA, Simon. 1996. *Paisagem e memória*. São Paulo: Cia. das Letras.

SCHLENDER, Itamar E. *Desafios da Pós-modernidade para a Formação de Comunidades Eclesiais de Base*. São Leopoldo. Sinodal. 2003.

WEBER, M. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. Tradução de Maria Irene de Q. F. Szmrecsányi e Tamás J. M. K. Szmrecsányi. São Paulo : Pioneira, 1967.

PROTESTANTISMO BRASILEIRO E O REGIME MILITAR NO BRASIL

João Marcos Santos – UFCG (tmejph@bol.com.br)

Resumo

Nesta comunicação será discutido um documento intitulado *A Igreja em face das injunções políticas*, produzido em resposta ao *Manifesto dos Pastores Batistas*, que se destinavam a uma análise de conjuntura nos conturbados anos sessenta do século passado. A partir desta análise se pretende colocar em perspectiva o discurso político do protestantismo brasileiro. O documento, redigido pelo pastor João Soren e publicado no órgão oficial das igrejas batistas no Brasil, tornou-se rapidamente um texto de referência para os setores mais conservadores do protestantismo.

Introdução

Nesta comunicação se propõe a análise de um documento intitulado *A Igreja em face das injunções políticas* publicado em *O JORNAL BATISTA* em 31 de maio de 1964. O documento é reacionário em sentido *stricto* e se constitui uma resposta ao *Manifesto dos Pastores Batista*, publicado em setembro de 1963.

A conjuntura nacional no início dos anos sessenta é conhecida e sua marca mais preeminente é o Golpe Militar de 31 de março de 1964.

O protestantismo construiu uma enunciação retórica forjadora da sua identidade social como infenso às questões políticas, embora esta enunciação seja um falseamento da realidade. O protestantismo brasileiro resulta do empreendimento de missões estadunidenses, na quase totalidade, que se estabeleceram no Brasil na segunda metade do século XIX, majoritariamente de caráter conservador e pietista. Sistema religioso atípico na tradição histórica brasileira, o protestantismo teve sua sobrevivência decorrente da proteção do Estado e este vincula não mais se desfaria na experiência daquele grupo religioso.

Todavia, apesar da condição majoritária dos segmentos conservadores desde cedo, na república, surgiu uma tendência progressista que não se alheia das discussões sobre a conjuntura política e social do país. Com baixo nível de institucionalização, estes setores serão fortalecidos, a partir dos anos cinquenta no âmbito da Confederação Evangélica do Brasil, organizada em 1932, que em meados do século criou o Setor de Responsabilidade Social da Igreja, que inicialmente voltou-se para um modelo assistencialista, mas que progressivamente foi politizando seu discurso, aproximando-se de tendências tidas como “de esquerda”.

A construção de um discurso político foi conquistando outros espaços dentro do protestantismo, sem conseguir uma elaboração mais formal, e passou a ser visto com entusiasmo pelos progressistas, com curiosidade pelo centro e com desconfiança pelos conservadores.

Historicamente os batistas no Brasil, organizados na Convenção Batista Brasileira, não optaram por estabelecer vínculos formais com a Confederação Evangélica Brasileira, nem com aproximações com a ordem política. Seus ministros estavam organizados na Ordem dos Ministros Batistas Brasileira.

Todavia, a conjuntura referida dos anos sessenta se mostrava incisiva e não mais podendo ser ignorada. Assim, durante a realização da Convenção Batista no ano de

1963, um expressivo grupo de ministros, aproveitando a realização do conclave, tomou a iniciativa de publicar um Manifesto sobre a conjuntura política. A Convenção Batista Brasileira não subscreveu o Manifesto, e seguiu-se um sem número de discussões internas sobre o documento, marcadamente a favor das reformas de base propugnadas pelo presidente João Goulart.

Os protestantes brasileiros, embora divididos em diversas denominações religiosas, guardava certa simetria ideológica e teológica, de maneira que o documento transcendeu os espaços da confissão batista, e as reações também. Os grupos mais conservadores ficaram alarmados, pois não conheciam um discurso com tamanho grau de politização nem seu formato tão explícito.

Implementado o Estado Militar a tendência do protestantismo foi majoritariamente, mas não na totalidade, de apoio a ordem discricionária, já que suas relações históricas com o estado e a retórica anticomunista se conformavam mais com os postulados religiosos.

Neste contexto, o pastor João Filson Soren, pastor da poderosa 1ª Igreja Batista do Rio de Janeiro, e um dos principais líderes da denominação batista, escreveu um texto que destinou aos fiéis de sua comunidade e que chamou de *Orientação Pastoral para os membros da 1ª Igreja Batista do Rio de Janeiro*. O documento teve ampla repercussão, inclusive fora do universo batista, e ganhou sua legitimidade com a publicação no órgão oficial da denominação, O JORNAL BATISTA, então sob velada censura interna.

1.O Manifesto Batista

O documento se divide em uma introdução e seis seções: 1) incompetência política da igreja, 2) pronunciamentos eclesiásticos de natureza política; 3) vinculação da igreja a organizações e movimentos políticos; 4) penetração político partidário no ambiente eclesiástico; 5) a igreja e os regimes políticos; e 6) uso tendencioso de terminologia política e ideológica em assunto eclesiástico e teológico.

Com sumária remissão ao contexto nacional o documento é introduzido numa concepção que permeia todo seu conteúdo: uma visão dualista da história. Para o autor a realidade é cindida em duas esferas distintas, intransponíveis e irreconciliáveis associadas a uma ordem sagrada ou religiosa e uma profana ou secular, respectivamente. Na primeira o autor situa a natureza da igreja, cuja “missão e tarefa são de qualidade precípua e essencialmente espiritual”. O essencialismo proposto oferece ao argumento uma pretensa incontestabilidade, já derivativos históricos e questões conjunturais não têm atributo ontológico para demandar da igreja nenhuma ação que não se conforme ao que está posto na tradição como missão e tarefa, sob o risco de colocar aqueles que contrariem a tese na condição de sectário, heterodoxo, se não, infiel.

Esta concepção e caracterização da igreja, como entidade atemporal tem um fim específico de oferecer a igreja a condição necessária de enfrentamento da secularização.

Um dos mais graves perigos com o qual a igreja se tem defrontado desde os primórdios de sua existência, é o perigo da secularização. Esse perigo é tanto mais ameaçador por ser

insidioso. A tentação mais artilosa que o Diabo armou no seu empenho de derrubar o Senhor da Igreja, foi a tentativa de envolvimento secularizador de Sua missão redentiva neste mundo (SOREN, 1964, p. 1)

A secularização seria “o grande desvio doutrinário e a conseqüente deformação institucional” vivida pelo cristianismo e estaria na base da igreja católica desde o império de Constantino, em 313. Sem conexão com as origens históricas e com a concepção sociológica de secularização, o autor quebra as conexões com as origens das denominações modernas na reforma religiosa do século XVI.

Se acompanharmos Paul Tillich vamos lembrar que a Era moderna começou com o renascimento e a reforma. O protestantismo emergiu no século XVI como protesto contra o sistema hierárquico que se havia entreposto entre o homem e o Sagrado, mediação de agências humanas. O humanismo situando a razão humana como categoria final de arbitragem, indicava seu acento antropocêntrico, sofrendo restrições por razões ligadas a tradição.

A liberdade eclesiástica foi substituída pela liberdade de consciência, destinada a promover uma nova unidade às estruturas mentais, não apoiada num modelo providencialista, e manifesta no laicismo radical da teologia do sacerdócio universal dos cristãos. O fato é que o protestantismo, embora apelasse à consciência individual, guiada pela escritura e nutrida na comunidade religiosa, dependia de um tipo de harmonia automática constituinte.

Decorrendo desta aliança humanismo-protestantismo, o protestantismo apropria-se progressivamente da teoria humanista da harmonia⁵³². Esta apropriação viabilizou-se pela resistência do humanismo ao mesmo conjunto de valores ao qual se opôs o protestantismo.

O humanismo, que também recusou o mito das origens, introduziu uma nova concepção que permitia ao homem se apropriar-se de uma “humanidade universal” fundada num *logos* divino. Ao assim fazer criou um novo imperativo antropológico relativo a liberdade do homem, que portador da razão e da verdade, estava destinado a formular uma nova ordem para a sociedade, de base racional; que alcança sua forma plena na substituição de “autoritarismo esclarecido” dos inícios, pelos mitos liberais e sociais democratas.

Quanto a questão objetiva, estava posto que na percepção sensorial a natureza se dava ao homem de tal maneira que surgiu um conhecimento natural adequado aos propósitos do controle do mundo, e acreditava na livre expressão das forças criativas humanas; na Cultura (a tolerância), na Economia (liberalismo), na Política (democracia); cujo resultado final era aquela sociedade racionalmente modelada. Afirma então Tillich:

A era moderna com sua tremenda criatividade resultou da reunião da fé protestante com a humanista; vieram daí as idéias modernas de tolerância, da educação e da democracia; vieram também daí a energia e os alvos da época da ‘livre empresa’. As implicações práticas da teoria da harmonia natural tornam-se especialmente claras quando se observa o

532 Crença em uma harmonia pre-estabelecida do cosmos, da psiquê e da sociedade que levaria ao progresso inevitável, calcado na liberdade individual.

contraste entre os pressupostos sociais e metafísicos da era protestante-humanista em comparação com os da época católica. O catolicismo sempre dependeu da hierarquia supostamente baseada na hierarquia ontológica do ser. Procurou fazer com que o sistema hierárquico controlasse todas as esferas da sociedade. Nos países onde o catolicismo dominou, como na Itália e na França, conseguiu diminuir os focos de resistência dessas idéias. A era protestante-humanista tem dependido de uma certa harmonia oculta. Dessa forma o protestantismo tem demonstrado maior cooperação e harmonia com as esferas culturais autônomas do que o catolicismo (TILLICH, 1992, p. 294).

Tenta o autor, então, conectar a contemporaneidade com a tradição, àquela à qual estariam ligados os batistas. Sem nenhuma referência a outras tradições religiosas, afirma os batistas como os que se “caracterizam na história como os paladinos da liberdade religiosa”, após afirmar que:

A observância do chamado princípio da separação entre igreja e estado, é um dos mais poderosos baluartes de defesa da igreja contra o perigo da secularização. Citado princípio consiste, em suma, de que são distintas as esferas de ação, estrutura e finalidade, respectivamente, da igreja e do estado (SOREN, op. cit., p. 1)

O argumento da introdução será concluído com a indicação das causas porque a secularização contemporânea constitui-se ameaça à fé cristã. Com uma sutil desqualificação dos seus oponentes, diz o autor:

O aspecto contemporâneo dessa luta tradicional dos batistas apresenta algumas facetas novas em consequência da evolução nos conceitos políticos e sociológicos. Há, entretanto, mais dois fatores que concorrem para reascender essa luta. Um deles é a pobreza da cultura teológica, de modo geral, que por sua vez responde pela indefinição e insegurança das idéias e das convicções. O doutrinamento dos cristãos, inclusive os evangélicos, desta geração, falta resistência a erosão produzida pela correnteza do pensamento secular. Outro fator, que também é de fundo teológico, se prende a confusão muito encontrada, entre os próprios crentes, sobre o que na realidade são a natureza e missão da igreja de Jesus Cristo (Ib. p. 1).

À margem da realidade social, dois meses após o estabelecimento do estado de exceção, enquanto a ditadura ensaiava seus primeiros passos e os confrontos ainda se achavam na rua, o autor menciona, e apenas de passagem, este cenário como “outros fatores”, que se verifica “em nossa pátria o interesse crescente por assuntos sociais e políticos...”, que

apanhou alguns crentes, inclusive líderes evangélicos, *doutrinariamente desprevenidos*, e que tomados de entusiasmos, afoitos, embora bem intencionados, tendem a incidir em confusões no que diz respeito às prerrogativas individuais dos crentes, e as responsabilidades da igreja como tal (Ib. p. 1)(grifo nosso)

1.1.Incompetência política da igreja

O argumento para esvaziar a ação política na tradição cristã, conforme o autor, e que sem ingenuidade sabia que realizava um ato político, é feito por negação e comparação. Ora se a missão e tarefa da igreja são precipuamente espirituais, todas ações que tiverem este atributo reconhecido, são em si ilegítimos. Tomando a figura teológica da igreja como Corpo de Cristo, afirma o autor que “não compete a igreja, como Corpo de Cristo que é, *qualquer* prerrogativa em função política” (grifo nosso) assim como “não compete a igreja a chamada função politizadora”, uma vez que “compete isso aos órgãos políticos...”.

No mesmo texto autor remete ao papel do estado, como sendo a organização e a tutela da sociedade política, e com base no seu postulado que igreja e estado são esferas distintas, argumenta que, se não compete ao estado prerrogativas religiosas, isto reforça sua teses que a igreja não age sobre o fenômeno político.

Conclui com a idéia conhecida que as relações do cristão com a política esgota-se na esfera individual, espaço da vida social que sempre está a espera do “testemunho fiel dos filhos da luz”, lançando a base do item subsequente.

1.2.Pronunciamentos eclesiásticos de natureza política

Neste ponto fica mais evidente o caráter reacionário do documento, ante o referido Manifesto no ano anterior, e “tais pronunciamentos constituem transgressão do princípio de separação entre a igreja e o estado”. O autor opera a revelia do fato que as instituições sociais são a memória institucionalizada das sociedades, e que se estabelecem como respostas aos problemas concretamente vividos e se justificam na medida em que preservam sua eficácia prática, mediando a relação com o mundo, e promovem a descrição das realidades institucionais, como base para os imperativos axiológicos, e no caso, religiosos.

Interessa observar, que o autor aponta os políticos como origem das denúncias da politização da religião, e o faz nos seguintes termos:

Verifica-se recentemente reclamações enérgicas de políticos situados em várias partes da vida partidária no nosso país, contra a ostensiva intervenção eclesiástica em assuntos políticos. E tais protestos são de todo procedentes porque estas intervenções, além de extemporâneas, criam coações irritantes. Diga-se também, de passagem, que estas proclamações político-eclesiásticas são praticamente destituídas de sentido doutrinário e valor teológico. Valem elas, pelo prestígio político que têm, ou

imaginam possam vir a ter as entidades que fazem esses pronunciamentos (Ib. p. 1).

Contraditoriamente, o autor parece reclamar a ausência de uma reflexão teológica que dote de sentido as práticas, após afirmar que estas práticas não são de competência religiosa.

1.3.Vinculação da igreja a organizações e movimentos políticos

Em seu afã restritivo, o autor esgota a possibilidade qualquer ação em co-beligerância. Considera como ilegítimo a associação “que se afinem com os ideais da igreja e do Evangelho”, porque “perde em prestígio, tanto da parte a que se alia, como também da parte divergente e politicamente adversa. E especifica:

Não deve a igreja formar, quer na “marcha dos camponeses”, quer na “marcha com a família”. Trata-se de movimentos políticos, cujas fileiras a igreja não deve engrossar. Outra, muito outra, é a marcha da igreja de Jesus Cristo... em seu roteiro divino (Ib. p. 1).

Nas duas seções o autor parece não levar em consideração a ausência do hermetismo pretendido entre religião e política. A imbricação de fé religiosa e comportamento político, para a qual chamava atenção Aline Coutrot (1996), de dinâmica social e organização religiosa, também se reconhece se acompanhando Júlia percebermos que “as mudanças religiosas só se explicam, se admitirmos que as mudanças sociais produzem, nos fiéis modificações de idéias e de desejos que os obrigam a modificar as diversas partes de seus sistema religioso.”(JÚLIA, 1988, p. 107) para a conclusão que os processos sociais se impõem aos sistemas religiosos e estes oferecem respostas àquelas demandas da sociedade.

Assim, já não se ignora que as aspirações humanas e suas utopias são engendradas, vitalizadas e mediadas em crenças, gerando a expectativa por uma forma relacional com os demais indivíduos, inclusive no plano institucional, que se deve consubstanciar na vida social, passando esta a conter a marca destas convicções radicais.

A crença religiosa contém a necessidade de traduzir temporalmente seus conteúdos, isto é, a incorporação na ordem temporal dos elementos que se espera no advento religioso.

A crença se traduz em sistemas religiosos contidos no corpo social. A agência política⁵³³ se constitui em principal interlocutor da fé religiosa, na medida que provoca, impõe e questiona o sujeito religioso para que ele ofereça uma formulação ao conteúdo de suas convicções, que desenvolvem um arcabouço ético, que determina a relação do

533Política entendida aqui no sentido *stricto* como forma de organizar a vida em sociedade.

sujeito com a sociedade política, quando reforça, interdita ou ajuíza a ordem e a prática política.

1.4. Penetração político-partidário no ambiente eclesiástico

Para o autor, a militância religiosa, restrita a ação individual, não pode ser levada para o ambiente religioso, nem para a instituição religiosa, pois significar transpor para o ambiente sagrado as “tensões das refregas e competições seculares”, atentatório ao que considera “dignidade” da igreja.

Soren levanta um argumento contraditório quando afirma que as atividades e instituições políticas estão sob a tutela do direito positivo, e que se as igrejas passam a militar politicamente se colocam sobre a possibilidade de que as agências estatais que fiscalizam os órgãos políticos possam intervir sobre as igrejas. O que o autor não menciona, é que as igrejas constituem-se entidades jurídicas e civis e já estão sob a tutela, a fiscalização e o poder do estado. Citando exemplos que não indica, refere a situações de intervenção estatal em agências religiosas, para concluir: “alegou-se violência e defesa à liberdade religiosa, etc. Tais protestos, no entanto, pouco valeram. O estado estava com a razão”, recomendando:

É necessário que nos acautelemos contra o perigo do extravasamento de entusiasmos ou de paixões político-partidárias e ideológicas em nossas igrejas, para que não arrastemos para elas uma atuação comprometedora e vexatória (SOREN, op.cit. p. 1).

1.5. A igreja e os regimes políticos

É tarefa bastante complexa a enunciação de um discurso político numa situação de crise extrema, para um enunciador que não tem a política como seu objeto mais freqüente de reflexão. O imediatismo compromete. Todavia, se a enunciação se dá ao calor da hora, mas o discurso tem uma genética mais profunda.

“Se não cabe a vinculação da igreja em partidos políticos, não cabe jungi-la a regimes de governo”. Assim abre o autor o tópico. Argumenta que parte do problema está na dinâmica dos processos políticos. Se historicamente é possível que o direito divino dos reis tenha se constituído em princípio indiscutível, hoje não mais, e se os cenários mudam, portanto, não é prudente defender pressupostos que o tempo pode desfazer. Muito menos, argumenta o autor, tentar fundamentar na Bíblia Sagrada qualquer projeto político.

Em seguida ele informa que regime fundado sobre o materialismo é inaceitável, dentro da lógica anticomunista do momento, adjetivo que não usa para “outros”, ainda que não seja competência da igreja sancionar nenhum.

É fato que alguns regimes se assentam sobre princípios e filosofias materialistas inaceitáveis para os cristãos. Isto não quer dizer, entretanto, que outro regime político que não esse,

seja o regime sancionado ou aprovado pela igreja. Tal sanção não é de competência da igreja (Ib. p. 6).

1.6. Uso tendencioso de terminologia política e ideológica em assunto eclesiástico e teológico.

Na última seção o autor se estende mais e modifica a sua enunciação. Soren toma seis assertivas que colhe de falas de terceiros, todas elas com conteúdo contestatório e contrario a ordem que se instituía no Brasil e passa a comentá-las uma a uma na seguinte ordem: “a igreja é da esquerda”, “o cristianismo é por índole e por natureza revolucionário”, “o evangelho é subversivo”, “cumpre a igreja defender as instituições e a legalidade”, “a igreja não pode se acomodar e silenciar diante das iniquidades e injustiças deste século”, e “a igreja precisa estar integrada com o povo porque a religião é expressão da alma do povo”.

O autor relata que a primeira sentença causou confusão e escândalos aos ouvintes, e responde que a igreja não pode ser de direita ou esquerda porque seu referente é a verdade, ficando evidente que esta concepção de verdade é excludente, e remetem aos elementos de crença do autor.

Informa que a segunda assertiva só pode ser admitida em sentido “espiritual”, pois o sentido secular da expressão revolução é contraditório com o cristianismo, enquanto “religião da paz, do amor, da fraternidade, da irmanação”, e que o próprio Jesus recusou reiteradamente o *status* de chefe revolucionário em seu tempo.

Responde ao terceiro dito afirmando que subversivo é o pecado e não o evangelho como se pode inferir dos seus efeitos sobre o indivíduo, e que não é possível encontrar no cristianismo verdadeiro nada que se assemelhe a um “programa subversivo”.

Para a quarta afirmação ele reitera que não é matéria de competência da igreja, e que para a garantia da legalidade “dispõe o estado das Forças Armadas e da polícia, sem a observância de que, no caso, esta o estado o ente político a produzir a quebra da ordem.

Estende-se mais neste ponto da exigência do enfrentamento pela igreja das injustiças do século, apontando seu vínculo com o programa de governo Goulart, e afirma que a igreja sempre enfrentou o mal

O que o escritor pretendia, porém, é que a igreja fizesse coro com as vozes políticas que defende determinada fórmula (reforma de base) para combater tais injustiças. As autênticas igrejas de Jesus Cristo sempre combateram o mal e a iniquidade. São elas as vozes mais antigas e mais poderosas nesse combate. Mas também as autênticas igrejas de Jesus Cristo não se apóiam em messianismos políticos, sociais e econômicos do século para o cumprimento de sua missão profética (Ib. p. 6).

Finalmente argumenta que apenas em sentido figurado a religião é a alma de um povo, e recusa o conteúdo “ultra-humanista” da formulação, declarando que toda humanidade se encontra ante a impossibilidade moral de opera positivamente, devido a sua natureza pecaminosa.

Conclusões

Segundo tese conhecida de Élter Maciel (1972) o pietismo foi a ideologia que impulsionou o movimento missionário e tornou-se a ideologia da Igreja no Brasil, não estabelecendo diferenças teológicas profundas. O pensamento do protestantismo brasileiro, então, é aquele afeito a uma religião do indivíduo, vida interior, iluminação (oração), experiência de salvação, e subjetividade.

O sectarismo perfeccionista, o literalismo na interpretação bíblica; a identificação mundo-provação e a depreciação pela vida social colocaram seu acento na dicotomia mundo-igreja, e numa a religiosidade ética, não teológica e não social. O efeito mais evidente deste individualismo é restringir a relação Deus-mundo, a Deus-alma, e pela salvação de sua alma o abdica dos interesses sociais como coisas “mundanas”.

Quando a pastora de Sorem ganhou a publicidade que a sua imprensa religiosa lhe outorgou, sua fala se tornou paradigmática na conduta protestante ante o golpe militar, abraçando uma postura quietista, devota e mistificada em sua subjetividade

Paradoxalmente na reprodução do modelo de religião civil americana, o protestantismo brasileiro majoritariamente aprofundou o abismo entre si e a sociedade durante sua história numa reação defensiva ao meio sócio-cultural do país.

Atribuindo a sociedade elementos de corrupção religiosa, pessoal, e social, não interessa a simbiose religião-sociedade. Na medida em fosse possível modificar este padrão, com a adesão crescente ao protestantismo e a rejeição conseqüente ao catolicismo, os “fíeis filhos da luz” poderiam pensar na interação, porque o substrato axiológico a viger seria o da religião protestante através das estratégias conversionistas.

O protestantismo brasileiro foi então marcado historicamente pelas formulações legalistas oposta aos demais segmentos do corpo social, ficando em questionamento constante em relação a ética individual na qual está envolto “ética individualista ...em última análise, vinculada a ideologia do individualismo burguês” (MACIEL, 1972; 147).

A atitude da Igreja em relação a todo o conjunto de práticas sociais, é principalmente, entregar-lhe uma doutrina moral. O protestantismo não vê a estrutura como produzida por forças humanas, e "não pensa em mudança da estrutura e sim no aperfeiçoamento desta... e obter um comportamento justo nas normas estruturais" (LEONARD, 1981, p. 144) A postura protestante termina por torná-lo um aperfeiçoador da ordem na medida em que fornece os instrumentos de pensamento que a reforçam.

Foi através do pietismo que o protestantismo ocultou as contradições sociais e foi eficiente na forma de construir no plano do imaginário um discurso relativamente coerente que produziu toda uma prática política marcada pelo interesse auto-referenciado e pelo apoliticismo.

É preciso lembrar, seguindo Berger (1985), que a construção do mundo visa a dar coerência às experiências do homem em suas relações com a natureza e a sociedade. Uma vez constituída, a visão de mundo se internaliza na sociedade. Os efeitos da internalização, serão mais evidentes no comportamento, ou seja, na ética.

A religião não pode deixar de ser vista como expressões humanas que visam a dar sentido à vida e às suas experiências em termos de absoluto e transcendência. Implica na tendência para absolutizar as realidades contingentes, onde o sagrado adquire e conseqüentemente sustenta a objetivação da realidade.

Na esfera específica de participação política, a atitude característica será a neutralidade, que torna-se auxiliar da ordem e aperfeiçoadora de instituições. Por isso o protestantismo limitava suas ações políticas àquelas que não colocassem em questão a estratificação social e que fossem permitidas pelas autoridades. A luta protestante foi toda voltada contra a Igreja Católica e não uma procura de solução para os problemas da sociedade. Lutaram por liberdade de culto, após o que se tornaram mais prontos a reforçar os poderes constituídos. Vencidos os abusos da Igreja Católica o protestantismo não continuará sua luta por reformas constitucionais.

A formulação liberal da liberdade individual completa-se com a salvação individual. A sociedade se reforma reformando o indivíduo, fornece a base da neutralidade recomendada. A ação é proselitista para converter o país, o que pressupõe uma hermenêutica que não coloca em dúvida a estrutura da sociedade.

Conhecida estas caracterizações é possível inferir porque o discurso de Soren foi acolhido por este protestantismo majoritariamente conservador. Como temos indicado, o seu caráter era reacionária porque crescentes segmentos do protestantismo voltavam-se para a contestação da ordem político, sendo estes setores protestantes os que foram para luta armada, exilados, ou mortos pelo regime.

Bibliografia ampliada

ALVES, R. *Protestantismo e Repressão*. São Paulo: Ática, 1982.

AMARAL, E.M do. *O Protestantismo e Reforma*. São Paulo, Linográfica, 1962.

ANDERSON, W.K. (Org.) *Espírito e mensagem do protestantismo*. São Paulo, Imprensa Metodista, 1953.

AZEVEDO, I.B. de. *A Palavra Marcada. Um Estudo sobre a Teologia Política dos Batistas Brasileiros, de 1901 a 1964, segundo o JORNAL BATISTA*. Dissertação de Mestrado. STBSB, Rio de Janeiro, 1983.

BAUSBAUM, L. *Formação da Consciência Social*. Rio de Janeiro: s/e, 1972.

BERGER.P. *O dossel sagrado: Elementos para uma sociologia da religião*. São Paulo: Paulinas, 1985.

BIGO, P & AVILA, F.B. *Fé cristã e compromisso social. Elementos para uma reflexão sobre a América Latina a luz da doutrina social da igreja*. São Paulo: Paulinas, 1986.

- BITTENCOURT FI^o., José. *Por uma Eclesiologia Militante: A ISAL como nascedouro de uma Nova Eclesiologia para a América Latina*. Dissertação de Mestrado, IMS, SP, 1988.
- BURITY, J.A. *Os Protestantes e a Revolução Brasileira, 1961-1964: A Conferência do Nordeste*. Dissertação de Mestrado. CFCH, UFPE, Recife, 1989.
- CAVALCANTI, Edward R.B. *Cristianismo e Política*. São Paulo: Nascente, 1985.
- CÉSAR, W. *Para uma sociologia do protestantismo brasileiro*. Rio de Janeiro: Vozes, 1973.
- CIFUENTES, R.L. *Relações Igreja-Estado no Brasil*. Rio de Janeiro: José Olímpio, 1989.
- COUTROT, A. Religião e Política. In REMOND, Rêne. *Por Uma História Política*. São Paulo: Ática, 1996.
- DURRELMANN, F. *¡Protestante! Por que ?* Michigan: TELL, sd.
- FRESTON, P. *Protestantes e Política no Brasil: Da Constituinte ao Impeachment*. Campinas, Tese de Doutorado. IFCH/UNICAMP, 1995.
- GÓES, Paulo de. *Do Individualismo ao Compromisso Social - A contribuição da Confederação Evangélica Brasileira para a articulação de uma ética social Cristã*. Dissertação de Mestrado. IMS, SP, 1989.
- JULIA, D. História Religiosa. In *História Novas Abordagens*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988.
- LEONARD,E-G. *O Protestantismo Brasileiro*. São Paulo: ASTE/JUERP, 1981.
- MACIEL, E.D. *O Pietismo no Brasil*. Tese de Doutorado. UFGO, Goiana, 1974.
- MATEUS,O.P. (Org.) *Teologia no Brasil: teoria e prática*. São Paulo, ASTE, 1985.
- MEHL, R *Tratado de sociologia del protestantismo*. Madrid, Studiun, 1974.
- MENDONÇA, A.G /VELASQUES FI. P. *Introdução ao protestantismo no Brasil*. São Paulo: Loyola/IMS, 1991.
- MIANWARING, S. *Igreja Católica e Política no Brasil 1916-1985*. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- MOTA, C. G. *A idéia de revolução no Brasil*. Rio de Janeiro: Vozes, 1976.
- RODRIGUES, J.H. Protestantismo e capitalismo: estado atual do problema, *Separata da Revista de Cultura*. São Paulo, s/e, 1985.
- SANT'ANA, J. de. *Protestantismo, cultura y sociedad*. Buenos Aires: La Aurora, 1970.
- TILLICH, P. *A Era Protestante*. São Paulo: IMS, 1992.
- WELCH.C/DILLEMBERGER,J. *O Cristianismo protestante*. Buenos Aires: La Aurora, 1958.

RELIGIÃO E POLÍTICA: APONTAMENTOS SOBRE A ATUAÇÃO DE RELIGIOSOS NA POLÍTICA BRASILEIRA

Rodrigo Camilo – UFG (rodrigoalc79@hotmail.com)

Resumo

A presente comunicação tem o intuito de analisar a atuação de religiosos no campo político brasileiro. A instituição de uma Frente Parlamentar Evangélica no Congresso Brasileiro e sua atuação – muitas vezes conservadora – gera críticas não só dos adversários políticos dos evangélicos como de setores da sociedade que pregam a laicidade do Estado Brasileiro e a não atuação de religiosos na política. Este trabalho irá abordar a atuação de religiosos envolvidos com a Teologia da Libertação que durante o Regime Militar no Brasil teve papel atuante na contestação desse regime para defender a tese de que, com o processo de contenção da Teologia da Libertação realizado pelo Vaticano, e o gradual distanciamento dos religiosos com a política – especialmente a partidária –, a presença de religiosos na política ganhou destaque com o fortalecimento dos evangélicos da política brasileira, presença essa que vem gerando polêmica em diversos segmentos da sociedade de nosso país.

Introdução

A atuação de religiosos na história da política brasileira sempre foi constante e imbuída de grande peso nas questões mais delicadas e salientes da sociedade brasileira. Desde a denominada pelos historiadores “questão religiosa”, quando em virtude das relações de Dom Pedro II com a maçonaria e os conflitos com a Igreja Católica que desgastaram sua imagem, passando pelos movimentos messiânicos que ajudaram a convulsionar a política brasileira durante a Primeira República e até durante a Era Vargas quando os líderes católicos conseguiram impor a obrigatoriedade do ensino religioso e vetar o divórcio, a influência da religião sobre as questões políticas aqui no Brasil é determinante.

Neste artigo que embasa nossa comunicação, pretendemos focar a história mais recente da relação entre religião e política: vamos fazer comentários sobre o envolvimento de religiosos ligados à Teologia da Libertação durante o período da Ditadura Militar no Brasil (1964-1985) e a atual ação dos religiosos da Frente Parlamentar Evangélica no Congresso Nacional. O objetivo será, pois, adentrar no debate sobre a pertinência da atuação de religiosos e traçar um paralelo entre esses modelos de se fazer política para podermos fundamentar nossa opinião de que os religiosos – como qualquer segmento da sociedade – possui direito de participar dos principais debates acerca da política brasileira, mas que, em virtude de seu peso histórico e social, devem estar pautados por uma linha de ação bem definida e comprometida com a realidade social brasileira.

Ditadura e política: a TL e a oposição ao regime

Com o endurecimento do regime militar a partir do governo Costa e Silva em 1966 e o aumento dos oficiais “linha dura” no exército, surgiu um conflito entre a ideia de justiça social da Igreja e de subversão do Estado militar brasileiro. Por um lado, na visão dos militares, os religiosos não entendiam o momento que o Brasil estava vivendo, com a influência de comunistas no país e, com isso, prejudicava o desenvolvimento do país. Por outro lado, a situação política e econômica brasileira era responsabilizada pelos religiosos mais atuantes como a causa da pobreza e miséria de

boa parte da população, fato que os governos militares não conseguiam solucionar. Assim, os religiosos partiam em defesa dos oprimidos, o que faziam dos religiosos subversivos e alvos de repressão por parte dos militares, situação que dava mais determinação à ação dos religiosos, criando um espiral de desentendimentos que explica as tensões entre Estado-Igreja no Brasil.

Foi nesse contexto que ganhou força o movimento da Teologia da Libertação, especialmente a partir da década de 1970. Partimos da tese de que o fortalecimento da TL nesse período foi uma confluência de fatores internos e externos relativos à Igreja Católica; dos fatores internos podemos destacar, entre outros a reorganização pela qual a Igreja dos católicos passou a partir da década de 1960, com a realização do Concílio Vaticano II e a reunião do CELAM de 1968 em Medellín. O primeiro foi uma proposta surgida no seio da IC para se abrir para a realidade do mundo, se aproximar dos seus fiéis e um incentivo a uma ação pastoral mais direta. Já o encontro de bispos na Colômbia foi uma tentativa de se pensar a Igreja no contexto de opressão da América Latina e de quais seriam as prioridades de sua ação pastoral. Sobre esse contexto o teólogo peruano Gustavo Gutiérrez opina:

O Vaticano II fala do subdesenvolvimento dos povos a partir dos países desenvolvidos e em função do que estes podem e devem fazer por aqueles; Medellín procura ver o problema partindo dos países pobres; por isso os define como povos submetidos a um novo tipo de colonialismo. O Vaticano II fala de uma Igreja no mundo e descreve-a tendendo a suavizar conflitos; Medellín comprova que o mundo em que a Igreja latino-americana deve estar presente encontra-se em pleno processo revolucionário. O Vaticano II dá as grandes linhas de uma renovação da Igreja; Medellín dá a pauta para a transformação da Igreja em função de sua presença em um continente de miséria e injustiça (GUTIÉRREZ, 2000, p. 187).

Já os fatores externos dizem respeito ao contexto político latino-americano da época pautado pela emergência dos regimes militares e sua opressão, bem como as lutas sociais contra essa realidade. Motivados pelo novo contexto da Igreja e indignados com a realidade social da América Latina, diversos religiosos assumiram a luta política como sua bandeira, pois eles pensavam que os religiosos não poderiam se omitir em:

Um novo período histórico abria-se na América Latina, caracterizado pela intensificação das lutas sociais, o aparecimento dos movimentos guerrilheiros, uma sucessão de golpes militares e uma crise de legitimidade do sistema político (LÖWY, 2000, p. 70).

Foi assim que religiosos se insurgiram contra essa situação e atuaram com firmeza em favor dos que eram oprimidos. Podemos para exemplificar essa atuação de religiosos envolvidos com a Teologia da Libertação com o contexto político no exemplo de Pedro Casaldáliga e as ações da Prelazia de São Félix do Araguaia durante o seu bispado (1971-2005). Em um contexto de instalação de grandes empresas agropecuárias na região do nordeste mato-grossense incentivadas pelo projeto de desenvolvimento econômico pensado pelos militares, a atuação dos religiosos da Prelazia em favor dos

indígenas e dos posseiros violentamente afetados por essas grandes empresas foi decisiva para reduzir o drama social que tomou conta daquela região.

O que houve foi que a atividade missionária causava grandes problemas à tentativa das autoridades de impor a “ordem” na região. A conduta dos padres e a teologia que abraçavam eram totalmente rechaçadas pelos defensores do sistema implantado pelos militares no Brasil. Tarcísio Padilha, de uma família ultraconservadora ligada aos militares no poder, ao criticar os elementos subversivos no Brasil, criticava a “teologia da violência” e a ‘participação de religiosos em movimentos subversivos” (SERBIN, 2001, p.29). No nordeste do Mato Grosso, aconteceu uma situação em que a ação do Estado e dos latifundiários contra os posseiros causava a mobilização dos religiosos em favor destes contra aqueles. Essa defesa fazia com que o Estado e as grandes empresas tratassem os religiosos como inimigos, aumentando a desconfiança e o controle sobre eles.

Assim foi que em nível local, a atuação dos religiosos da Prelazia de São Félix do Araguaia foi decisiva para poder organizar e defender a população que estava em luta desigual contra a força do Estado militar que impunha seu plano de desenvolvimento econômico para a região – utilizando frequentemente a força – e as empresas agropecuárias e seus jagunços e advogados para defendê-las. Em nível nacional, a atuação dos religiosos foi uma das causas que levaram ao fim o regime dos militares com sua sistemática denúncia dos abusos dos direitos humanos que eram cometidos e negociando para o abrandamento do regime. Indubitavelmente – em que pese que a Ditadura foi um período atípico na história do Brasil – esse modelo de atuação política se mostrou importante e saudável para as instituições democráticas de nosso país.

O contexto atual: a emergência dos evangélicos na política

As perseguições sofridas pelos religiosos envolvidos com a Teologia da Libertação devido às críticas por sua militância política foram intensas. Vários religiosos foram afastados de sua posição dentro de sua Igreja, como o espanhol Jon Sobrino em El Salvador e Leonardo Boff no Brasil, os quais sofreram por parte do Vaticano um “silêncio obsequioso”, ou seja, sendo impedidos de se manifestarem publicamente sobre assuntos da teologia católica.

O brasileiro, aliás, largou a batina em 1991 e tornou-se leigo. Contudo, essa atitude não fez com que ele abandonasse seus preceitos políticos. Leonardo Boff continuou a pensar como deveria ser a atuação da Teologia da Libertação no atual momento político, econômico e cultural. Perdeu ênfase o caráter radical da política, com a redução da atividade de religiosos em partidos políticos ou em grupos de esquerda com a atuação pastoral tendo como foco novos atores sociais. Leonardo Boff a esse respeito diz que:

Sem entrar em detalhes, surgiram várias tendências dentro da mesma e única Teologia da Libertação: a feminista, a indígena, a negra, a das religiões, a da cultura, a da história e da ecologia. Logicamente, cada tendência se deu ao trabalho de conhecer de forma crítica e científica seu objeto, para poder retamente avaliá-lo e atuar sobre ele de forma libertadora à luz da fé⁵³⁴

⁵³⁴ Declaração retirada do artigo de Leonardo Boff em seu blog denominado “Quarenta anos da Teologia da Libertação”. Disponível em:

A volta da democracia, bandeira empunhada com muito empenho pelos religiosos da Teologia da Libertação, paradoxalmente, não significou um envolvimento efetivo com a política. Na verdade a tônica foi contrária, ou seja, um afastamento da política partidária e a procura de novos palcos onde se fazer política.

Entretanto, a política realizada por partidos no Executivo, mas, essencialmente, no Legislativo não ficou desprovido de pessoas envolvidas com a religião. Paul Freston afirma que já nas primeiras eleições livre para um candidato civil à Presidência da República em 1989 os evangélicos já se faziam notar. Ainda com o ranço do discurso “marxista” do PT e com a visão de o então candidato Collor fosse mais “temente a Deus”, os evangélicos, segundo cálculos de Freston, ofereceram mais de 4 milhões e meio de voto ao candidato do PRN do que a Lula do PT. De acordo com Freston, isso foi devido aos seguintes fatores:

- 1) Se apresentava como oposição ao governo Sarney; 2) Podia ser plausivelmente representado como “temente a Deus”; e
- 3) explorava o tema da combate à corrupção, tema político de cunho moral e, por isso, facilmente compreendido mesmo pelo evangélico não-politizado⁵³⁵ (FRESTON, 2006, p. 96

A participação de religiosos pentecostais na religião não parou de crescer, inclusive com a candidatura de um político declaradamente representante dos interesses evangélicos, – o carioca Anthony Garotinho. Nos últimos 20 anos, pois, a presença de religiosos pentecostais na política devido à polêmica de muitas de suas ações tem sido alvo de diversas opiniões: alguns justificando-a, outros opondo-se completamente. Antes de concluir com nossa opinião sobre o debate, se faz mister oferecer alguns elementos sociológicos em relação à atuação de evangélicos na política brasileira.

O político evangélico uma vez sendo eleito a um cargo legislativo tem a tendência de fortificar o seu comprometimento com suas bases eleitorais, resultando em uma atuação conservadora nas questões tratadas e com uma defesa das igrejas com as quais possuem vínculos. Paul Freston (2006 pp.11-2) constrói dois tipos de atuação dos evangélicos na política: o institucional, com as determinações evangélicas apoiando a entrada de seus religiosos no campo político-partidário (muitas vezes financeiramente falando) para a defesa de seus interesses, como a Igreja Universal do Reino de Deus; há também o tipo autogerado, quando um indivíduo considera-se em uma “missão dada por Deus” seu envolvimento com a política, mas que, uma vez eleito, afasta-se dos interesses sociais de seus eleitores e estabelece uma agenda que satisfaz apenas aos seus próprios interesses.

Com a formação de uma bancada no Congresso representando os interesses dos muitos evangélicos na política, o senso comum pode afirmar que eles atuam em uma completa harmonia. Na realidade, as diferenças regionais, as ambições pessoais de cada político e a concorrência entre as diversas denominações pentecostais fazem com que não exista uma agenda uniforme entre essas políticas. Naturalmente, também seria

<<http://leonardoboff.wordpress.com/2011/08/09/quarenta-anos-da-teologia-da-libertacao>>.

Acesso em: 15 de agosto de 2012.

⁵³⁵ Vale sublinhar que Paul Freston destaca ainda que além desses motivos em favor de Fernando Collor, houve também por parte dos evangélicos uma forte rejeição a Lula. Esse rejeição se explica pelo fato de que o candidato do PT era visto como comprometido com o marxismo ateu e também – de acordo com Freston – que à época dessa eleição correu um boato de que Lula se aliaria com os católicos progressistas para “perseguiem” os evangélicos.

equivocado falar em desunião, visto que esses políticos conseguem muitas vezes se unirem em temas que são de interesses comuns, como sobre a religião e, acima de tudo, assuntos relativos à “moral humana”. Por conseguinte, quando se fala em legalização do aborto, o casamento homoafetivo, entre outros, esses religiosos se agrupam para tratar esse tema conforme suas concepções religiosas. O sociólogo Ricardo Mariano contextualiza:

Nas duas últimas décadas, deputados e senadores pentecostais dedicaram-se à defesa intransigente de seus interesses corporativos e de uma moralidade cristã estrita. O que se comprova com sua intervenção nas votações, nas políticas públicas e nos debates legislativos relacionados às propostas de descriminalização do aborto e do consumo de drogas, à união civil de homossexuais, aos direitos humanos e sexuais, às tecnologias reprodutivas, à clonagem humana, ao uso de células embrionárias em pesquisas científicas, ao ensino religioso nas escolas públicas, à reforma política (MARIANO, 2005).

Conclusão

A partir do exposto, a presença do pastor Marcos Feliciano à frente da Comissão de Direitos Humanos na Câmara dos Deputados não surpreende. Surpreende menos ainda sua posição determinada contra a legalização do aborto ou sua aberta oposição a políticas públicas que venham favorecer a parcela GLBT brasileira. Em recente declaração ao Estado de São Paulo⁵³⁶, o Deputado João Campos (PSDB-GO), líder da Frente Parlamentar Evangélica, espera um crescimento de 30% no número de políticos para sua bancada nas próximas eleições. Ou seja, a tendência é que a atuação dos evangélicos na política continue a gerar polêmicas e discussões.

O atual modelo de atuação de religiosos na política dá razão aos que dizem que “o Brasil é um país laico e, assim, religiosos deveriam se abster da política”? Pensamos que não. A atuação política de religiosos contrários à realidade imposta pela ditadura dos militares mostra que a religião e sua grande influência⁵³⁷ que exerce no Brasil pode contribuir com a democracia e a igualdade para a população. Em uma sociedade plural como a nossa, todos os segmentos que a compõem devem ter garantidos e serem estimulados para uma efetiva participação política, seja nas esferas oficiais da política, seja na vida política cotidiana.

A questão que se coloca é quais posições vão ser defendidas pelos religiosos na política e não sua participação. Assim como a sociedade, os grupos religiosos no Brasil são complexos e plurais – inclusive meio às suas próprias instituições –, devendo estar a população atenta às propostas e ideias defendidas por esses políticos. Paul Freston ilustra nossa tese:

A questão não é mais se a igreja brasileira terá ou não uma presença política; é a questão de *como será* essa presença. Está na hora daqueles que não se conformam com a tendência

⁵³⁶ Reprodução disponível em: <http://www.estadao.com.br/noticias/impreso,evangelicos-projetam-aumento-de-30-da-bancada-na-eleicao-do-ano-que-vem,1112414,0.htm>. Acesso em 13 de fevereiro de 2013.

⁵³⁷ De acordo com estatísticas do último Censo do IBGE, 8% dos brasileiros se declaram ateus ou sem religião.

dominante (fisiológica, triunfalista e conservadora) agirem de forma mais coordenada e ousada (FRESTON, 2006, pp. 107-8, grifos do autor).

Freston, com essa declaração, pensa tendo como ênfase a realidade dos pentecostais na política, mas podemos estender tal colocação aos diversos grupos religiosos que tenham influência na sociedade e que vejam a política – especialmente a partidária – como campo válido para a sua atuação. Afinal de contas, o atual cenário político brasileiro, com todos os seus problemas, não deve ser restringido, mas sim aberto àqueles que estejam dispostos a oxigenar o atual contexto e fortalecer a democracia brasileira.

Referências Bibliográficas

BOFF, Leonardo. *Teologia do cativo e da libertação*. Petrópolis: Vozes, 1998
_____. *Ecologia, mundialização, espiritualidade*. Rio de Janeiro: Record, 2008.

GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teologia da Libertação: perspectivas*. São Paulo: Loyola, 2000.

MARIANO, Ricardo. Pentecostais e política no Brasil. Disponível em: <http://www.comciencia.br/reportagens/2005/05/13_impr.shtml>. Acesso em: 18 de out de 2012.

MARTINS, Edilson. *Nós do Araguaia: Dom Pedro Casaldáliga, bispo da teimosia e liberdade*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

SERBIN, Kenneth P. *Diálogos na Sombra: bispos e militares, tortura e justiça social na ditadura*. tradução: Carlos Eduardo de Lins da Silva. 1ªed. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

RELIGIÃO, POLÍTICA E ESPAÇO: A DIFUSÃO DA FÉ ATRAVÉS DO MASS MEDIA E AS ONLINE COMMUNITIES

Jefferson Oliveira - NEPEC/PEAGERC (jeffersongeouerj@yahoo.com.br)

Resumo

A partir dos anos 80, a geografia vem apresentando a dimensão espacial da religião em seus múltiplos caminhos de análise desde a perspectiva da geografia cultural e da geografia da religião. As relações entre religião, política e espaço serão privilegiadas em nosso estudo. Este artigo situa-se na temática de interação entre o mundo material e simbólico, compreendido pelas categorias geográficas de análise como: (i) difusão espacial, (ii) escala e (iii) tempo. A seguir, três exemplos empíricos serão incorporados ao estudo: (a) Atos de renúncia; (b) Igreja Católica o Mass Media e as Online Communities: Difusão da fé na hipermodernidade e; (c) A Midiatização da fé através do *Mass Media* e as *Online Communities*: o exemplo da Comunidade Católica Canção Nova.

As relações entre religião, política e espaço manifestam-se de diferentes modos e suas manifestações espaciais também o fazem. Há diferentes maneiras de conhecer as relações entre religião, política e espaço. Na perspectiva da ciência geográfica, é possível pensar essas relações a partir de alguns temas eminentemente geográficos. Isto não implica abandonar temas especificamente associados à religião, mas, o contrário: incorporá-los às temáticas geográficas, na crença de que a espacialidade - que define o olhar da geografia - se faz presente em toda a ação humana. Os temas geográficos a serem considerados são: (i) difusão espacial, (ii) escala, (iii) tempo (ROSENDAHL, 2012).

Completando nossa análise, apresentamos de maneira breve três exemplos de manifestações espaciais: o primeiro visa a realçar estratégias em escala mundial; (a) Atos de Renúncia; (b) o segundo retrata a estrutura de difusão em redes de informações – *mass media e online communities* e, por sua vez, (c) a *Comunidade Católica Canção Nova* em sua midiatização da fé. A intenção é analisar, neste artigo, os exemplos da dimensão política nas relações sociais que colocam em jogo os efeitos de poder. Enfatizando os estudos da experiência da fé na pesquisa geográfica, apresentam-se os temas selecionados:

(i) difusão espacial:

A teoria da difusão espacial é extremamente útil para se analisar as relações entre política, religião e espaço, especialmente ao considerar uma religião que foi implantada de fora para dentro, em um amplo território cuja ocupação foi lenta, conforme exemplificado pela ação da Igreja Católica no território brasileiro iniciada em 1500. A teoria da difusão, objeto de longos debates nas décadas de 1960 – 1970 deve ser considerada em sua formulação mais geral. Segundo isto, processos e formas originam-se em um ou mais focos iniciais e se espraiam no tempo e no espaço, seguindo caminhos intencionados e possíveis. Difusão por contiguidade, por via hierárquica, por meio de saltos são tipos ideais que a literatura geográfica tornou conhecidos, mas há outras possibilidades não sistemáticas por meio das quais a difusão espacial se verifica.

Na análise das relações entre política, religião e espaço, a teoria da difusão espacial pode ter um papel fundamental, permitindo tornar claras as intenções de uma dada instituição religiosa em sua busca de expansão territorial. Ainda nesta análise, diferentes escalas espaciais podem ser consideradas, a exemplo da difusão do islamismo ou do cristianismo no primeiro milênio, que se efetivaram em ampla escala. A difusão

das denominações neopentecostais a partir de *missões para fé* em uma dada rua ou praça se faz em outra escala espacial. Enfatiza-se, contudo, que há, nos exemplos, relações interescolares.

Na medida em que implicam a troca mais ou menos constante de informações, as relações de poder se estruturam por redes e essas não se manifestam da mesma forma espacial. Procura-se criar uma multiplicidade de lugares centrais e hierarquizá-los. Exemplo da rede diocesana brasileira (ROSENDAHL, 2003), (CORRÊA e ROSENDAHL, 2008): assim, a estrutura das redes de informação favorece – ou favoreceu, até bem pouco – a centralidade do poder. Os recentes progressos das telecomunicações fizeram com que as redes organizadas hierarquicamente perdessem uma parte dessa vantagem. A existência de modos de comunicação mais econômicos como a comunicação simbólica, especialmente consolida conjuntos que, de outro modo tenderiam a romper-se. A manifestação espacial da política faz-se também por meio da *iconografia política do território*, como aponta Leib (2002), como base em Jean Gottmann.

O custo das transferências a distância limita a dimensão de muitas redes, o que restringe o exercício do poder a círculos, cujos raios de ação são limitados. Entretanto, as possibilidades de combinações de papéis, via internet, são ilimitadas. Podemos nos basear na linguagem das relações religiosas, hoje, existentes na mídia como TV e internet.

No campo religioso, como aponta Dejean (2008) a emergência da *imagined communities* ou *online communities* permite a construção de comunidades de fiéis cujo espaço referencial é virtual. A internet é largamente utilizada por Igrejas Evangélicas e Pentecostais. Por exemplo: o Portal de referência TOP Chrétien classifica de maneira temática, permitindo assim, a pregação de pastores situados em diferentes lugares do mundo e ouvidos em diversos lugares.

(ii) Escala

As relações entre política, religião e espaço verificam-se em múltiplas escalas, cada uma caracterizando-se por específicos processos, ações estratégicas e formas espaciais. Essas múltiplas escalas, por outro lado, estão no âmbito de cada religião, institucional, que confere unidade funcional e política à religião.

As múltiplas escalas decorrem em razão da religião constituir-se em instituições *pontuais* diferenciadas entre si, como também formas *em área*. As primeiras, pontuais, diferenciam-se entre si em virtude de funções distintas que exercem, a exemplos de templos, prédios administrativos, cemitérios religiosos, e outras, como pela hierarquia que, no âmbito de cada função podem exercer. As formas em área constituem os territórios paroquiais e diocesanos ou ainda territórios específicos. As formas pontuais e em área estão inter-relacionadas entre si e originam escalas espaciais de ação da religião.

A análise da dinâmica do poder e da sua ação em diferentes escalas assinala a multiplicidade de estratégias imaginadas para fazer com que os grupos religiosos sobrevivam e estabeleçam seu domínio no espaço. É possível diferenciar dois grandes tipos de sociedade:

(a) a sociedade e/ou grupos étnico-religioso, em que o poder está imbricado nos sistemas de relações cuja finalidade é múltipla, e onde o poder religioso é apenas um ingrediente;

(b) as sociedades onde uma parte das formas do poder se autonomiza. (CASTRO, 2009; CLAVAL, 1992, 2010). É esta complexidade da natureza territorial, “mais que um mero espaço de controle ou escala de mando” (CASTRO, 2009, p. 586) que a Instituição Religiosa se mantém. Neste sentido, pode-se acrescentar que é pela existência de uma religião que se cria um território e é pelo território que se fortalecem as experiências religiosas coletivas e individuais. Há necessidade, em nível teórico, de explorar a experiência da fé no lugar em que ela ocorre. A religião pode ser compreendida hoje como uma “visão de mundo” (GEERTZ, 1989). A interpretação dos valores cognitivos representa o princípio sobre o qual o homem “jogado” na natureza encontra respostas e chega a compreender o sentido de sua presença neste mundo. Como uma dada sociedade realiza está relação com o lugar e idealiza uma cosmogonia?

A difusão da fé e a escala de atuação de uma dada comunidade podem ser agora abordadas. As maneiras como um católico irlandês e um católico brasileiro, um católico rural e um católico metropolitano do Rio de Janeiro experienciam e negociam o lugar religioso a ser analisados e submetidos aos contextos locais.

(iii) tempo:

As relações entre política, religião e espaço envolvem também o tempo. Em uma perspectiva geográfica, pode-se falar, em espaço-temporalidade das relações entre política e religião. Bastante complexa, podendo ser caracterizada, entre outros aspectos, por *continuidades* e/ou *descontinuidades* espaço-temporais, envolvendo mudanças de processos, estratégias e formas espaciais. A diferenciação espaço-temporal caracteriza essas relações, sendo inimaginável conceber uma cristalização delas, pois estão inscritas no movimento da sociedade. A cristalização implicaria o desaparecimento da religião ou sua transformação em instituição residual, limitada espacialmente. (CORRÊA, 2010)

As estratégias espaciais de continuidade e/ou descontinuidade espaço-temporais fazem todo o sentido na análise da Instituição Religiosa. No estudo da dinâmica da Igreja Católica no Brasil, a função magnífica da Igreja é o tempo e o espaço de implantação da estratégia escolhida. Como exemplo nas primeiras décadas do século XX, a influência de líderes leigos em torno da revista *A Ordem* e do Centro Dom Vidal criado em 1922. Eles representavam o “primeiro agrupamento político que esboçou a ideia do nacionalismo católico como alicerce da restauração das tradições católicas do povo brasileiro após o catolicismo republicano, os pedreiros que construíram a muralha espiritual anticomunista” (MIR, 2007, p. 89).

A aliança entre Igreja e Política adquiriu em 1930 um momento singular na sociedade brasileira e o papel da Igreja Católica em sua relação com o Estado. A dinâmica envolvendo Igreja Católica estava representada sob a liderança do Cardeal Dom Sebastião Leme da Silveira Cintra (RJ) e o governo republicano, pós-revolução de 1930, representado pelo Presidente Getúlio Vargas (ROSENDAHL, 2005, 2012). Tal evento resultou em forte aliança.

As relações espaciais entre *Religião, Espetáculo e Intimidade* manifestam-se de diversas formas e suas representações espaciais também o fazem. No contexto tempo-espaço a emergência do *online communities* presente na construção de comunidades de fiéis torna-se oportuna à análise de como uma dada religião se difundiu em determinadas áreas. As condições sócio-políticas, os meios, os agentes específicos, os caminhos e as barreiras são estratégias religiosas que devem ser mostradas.

As ações de controle e de manutenção em suas múltiplas escalas espaciais favorecem a compreensão da abordagem espacial da religião no lugar de atuação,

inclusive no espaço virtual. Na medida em que se aplica a troca mais ou menos constante de informações, as relações de poder se estruturam por redes. Elas não se manifestam de formas iguais e nem com o uso das mesmas estratégias. Esta dinâmica da relação da religião, da política e do espaço, hoje, permite reconhecer as formas espaciais simbólicas resultantes.

Desta maneira para responder algumas destas problemáticas, os exemplos delas abordados serão:

(a) Atos de renúncia

Os recentes atos de renúncia do poder religioso marcaram o cenário mundial: Tenzi Gyatso, de 76 anos, o 14º Dalai-Lama, em uma decisão histórica, anuncia oficialmente a intenção de ceder seu papel político no governo do Tibete no exílio – na cidade indiana de Dharamsala – para um líder livremente eleito pelos tibetanos. Trata-se de uma saída estratégica, ocorrida em 20 de março de 2011 pelo Dalai-Lama.

Joseph Ratzinger, 86 anos, Papa Bento XVI, anunciou em Roma, sua renúncia para 28 de fevereiro de 2013, uma ação fortemente humana na figura do Papa que, durante séculos, esteve acima do bem e do mal. A decisão do Papa Bento XVI representa um sopro de modernidade na Instituição Igreja Católica Apostólica Romana.

Em ambas as renúncias, o simbolismo é muito pesado e poderoso, envolve dimensões espaciais de poder político, econômico e religioso. As renúncias do 14º Dalai-Lama e o Papa Bento XVI foram marcas de um movimento-revolucionário da hierarquia religiosa e a dessacralização de um cargo escolhido, que só se abandona para passar ao reino dos céus. Trata-se de um cargo vitalício de poder religioso em cada um dos exemplos religiosos anteriormente mencionados. No cenário mundial, as renúncias foram episódios de variada narrativa política. A difusão dos episódios em escala mundial apresentou uma dinâmica do poder religioso e o seu lugar no mundo. As informações se estruturaram por redes de comunicação e relações de poder.

(b) Igreja Católica o Mass Media e as Online Communities: Difusão da fé na hipermodernidade.

Na literatura observamos que, nos anos 60, surgiram movimentos de protestos sociopolítico-cultural e religioso em várias partes do mundo. Foram os anos de 1968 e 1969 marcados por momentos de crise no comportamento da sociedade mundial: na música, no vestuário, no movimento feminista, dentre outros. A religião acompanhou essas mudanças e tentou ser flexível ao momento de crise. Rosendahl (2012) apresenta uma justificativa contextualizada com as ideias weberianas de que, nos momentos de guerra e de crise social-econômica, a religião tende a ser um refúgio para o homem. Em algumas sociedades, ocorre um recrudescimento religioso do grupo social envolvido.

O parágrafo anterior nos remete a um período vivenciado em nossa sociedade, que também propiciou uma mudança nas bases da Igreja Católica Apostólica Romana através do Concílio Vaticano II (OLIVEIRA, 2010). Esse Concílio possibilitou o surgimento de um dos movimentos que mais crescem na Igreja, a Renovação Carismática Católica.

Para muitos autores, o momento atual em que vivemos em nossa sociedade é considerado um período pós-moderno, período de grandes transformações e mudanças na sociedade. Atualmente, porém, a partir destas mesmas transformações, observamos que a sociedade no século XXI, passa por um processo crescente da busca pelo *self*, ou seja, uma busca por uma maior individualidade. Isso é algo cada vez mais marcante nos

grandes centros onde os encontros pessoais começam a ser trocados pelo uso dos smartphones, dos computadores, tablets, entre outras tecnologias da informação que tem tirado muitas pessoas do convívio social.

Se observarmos os grandes transportes de massa nos grandes centros como Rio e São Paulo, os *smartphones* são o principal meio de contato entre as pessoas. Normalmente, uma viagem que antes tinha um contato social, agora tornou-se virtual, onde o *Facebook*, *Twitter*, *Youtube*, entre outros meios e redes de comunicação virtuais, tornaram-se quase que parte da vida cotidiana de uma pessoa.

A Igreja a partir dessa nova realidade e com a perda de fiéis, entende que ter domínio sobre um grande e poderoso meio de comunicação é de extrema relevância para manutenção e aquisição de novas estratégias de evangelização.

Desta maneira, o *Mass Media* e as *Online Communities*, ou seja, os meios de comunicação - TV, Rádio, Internet - e sistemas operacionais móbile - como Android da Google e iOS da Apple - e as mídias/redes sociais -Facebook, YouTube, Twitter, Tumblr, Google+, Instagram, Flick - possibilitam a Igreja a ter novas frentes de domínio.

A difusão da fé através dos meios de comunicação em suas diferentes esferas e escalas de uso possibilita ao devoto um maior contato com o divino. Observamos uma mudança na tradicionalidade da Igreja, onde antes o contato com o divino só poderia ocorrer dentro das Igrejas e através de uma difusão por contato; atualmente em um período pós-moderno ou hipermoderno (LIPOVETSKY e SERROY, 2011) como podemos chamar a atual condição da sociedade pela busca do seu *self*, a busca da individualidade e a modernização da sociedade atual, o devoto pode participar da Missa, rezar o terço, ler a palavra – a Bíblia e o evangelho do dia, participar de shows, palestras e inúmeras outras opções sem sair de casa pela TV, pela Internet ou pelo celular.

Essa dualidade se insere até mesmo nos tipos de peregrinações (OLIVEIRA, 2011) e ao mesmo tempo em que traz o novo, a estratégia da Igreja é a de trazer à sociedade a busca do tradicional, o conservadorismo na Igreja (CARRANZA e MARIZ, 2009). Nesse sentido, vale ressaltar que apesar de existir essas novas frentes de evangelização, o católico praticamente ainda assim, deverá participar fisicamente na Igreja.

(c) A Mídiação da fé através do *Mass Media* e as *Online Communities*: o exemplo da Comunidade Católica Canção Nova.

No nosso século tão marcado pelos *mas media* ou meios de comunicação social, o primeiro anúncio, a catequese ou o aprofundamento ulterior da fé não pode deixar de se servir destes meios conforme já tivemos ocasião de acentuar. Posto ao serviço do Evangelho, tais meios são suscetíveis de ampliar, quase até o infinito, o campo para poder ser ouvida a Palavra de Deus e fazer com que a Boa Nova chegue a milhões de pessoas. A Igreja se sentiria culpável diante de seu Senhor, se ela não lançasse mão desses meios potentes que a inteligência humana torna cada dia mais aperfeiçoados. É servindo-se deles que ela ‘apregoa sobre os terraços’ a mensagem de que ela é depositária. Neles encontra uma versão moderna e eficaz do púlpito. Graças a eles consegue falar às multidões (EN45). (ABIB, 2010, p. 34) – Utilização dos meios de comunicação – Evangelium Nutiandi)

A Comunidade Canção Nova, fundada no dia 02 de fevereiro de 1978, na cidade de Queluz, interior de São Paulo, através do Monsenhor Jonas Abib e mais 12 jovens se apresenta como uma das maiores comunidades católicas do mundo (OLIVEIRA, 2011). Localizada na cidade de Cachoeira Paulista, interior de São Paulo, a Canção Nova se configura como uma comunidade de vida e aliança que tem como carisma principal aquilo que é um dos objetivos nessa terceira parte do artigo, o carisma pela evangelização através dos meios de comunicação, podendo adicionar aqui também as Online Communities.

Tratar sobre o processo de surgimento desse carisma pelos meios de comunicação seria inviável neste artigo pela quantidade de informações, mas vamos destacar aqui alguns aspectos que a configuram como umas das maiores comunidades católicas do Mundo, o qual possibilita uma difusão da fé através dos meios de comunicação no Brasil e no exterior, assim como, uma grande convergência de milhões de fiéis durante os acampamentos de oração realizados na sede da comunidade em Cachoeira Paulista, o qual possibilitou o surgimento de uma hierópolis pós-moderna (OLIVEIRA, 2010, 2011)

Os meios de comunicação começaram a ser utilizados pela Canção Nova segundo Abib (2010) a partir da doação de um duplicador de fitas cassetes, que era utilizado para copiar as palestras gravadas nos encontros para depois vendê-las. A partir disto, começaram a produzir o primeiro programa de rádio na Rádio Mantiqueira em Cruzeiro (SP) e posteriormente programas vieram a surgir em diferentes estações, como na Rádio Cultura de Lorena, Rádio Bandeirantes de Cachoeira Paulista (atual Canção Nova) e na Rádio Mineira do Sul, em Passa Quatro, Minas Gerais (OLIVEIRA, 2010).

Para que viesse a ocorrer o processo de difusão pelos meios de comunicação, um documento foi o diferencial para esse processo: o *Evangelium Nutiandi* (PAULO VI, 1975), mencionado ao Monsenhor Jonas Abib pelo então bispo de Lorena, Dom Antônio fomentou o processo de confirmação para o objetivo daquilo que a Canção Nova faria de transformar o homem para um mundo novo e seu principal meio de evangelização, de difusão da fé, seriam os usos dos meios de comunicação tais como TV, Rádio, Internet além do comércio de produtos do departamento de audiovisual (DAVI) como livros, CDs, DVDs, vídeos, dentre outros materiais.

Com o objetivo maior de evangelizar pelos meios de comunicação, a Canção Nova qualifica-se como uma comunidade católica brasileira com rede internacional de difusão. Vários são os fatos dessa magnitude, talvez o *Sistema Canção Nova de Comunicação* tenha crescido a partir da contribuição de sócios, ou de pessoas que veem na Canção Nova uma obra de evangelização. Vale ressaltar que, a cada mês, a comunidade possui uma demanda atualmente em torno de mais de 14 milhões de reais, para a manutenção geral do Sistema Canção Nova de Comunicação. São dados fornecidos anualmente a partir da Revista Canção Nova (OLIVEIRA, 2010).

A Canção Nova possui as características de um poder hierárquico e burocrático comum no poder religioso da Igreja Católica Apostólica Romana, centrado no poder do Papa, no Vaticano. A configuração espacial, em rede religiosa, uma rede hierárquica proporcionando melhor a difusão e o crescimento da comunidade. Atualmente a Canção Nova possui 28 casas de missão no Brasil e exterior, a sede – Cachoeira Paulista, 21 casas de missão no Brasil e seis no exterior – EUA, Portugal, França, Itália, Israel e Paraguai.

O reconhecimento desse tipo de evangelização por parte da Administração Vaticana foi proclamado como Reconhecimento Pontifício. Isto possibilitou a aceitação do poder central, representado pelo Papa, no ano de 2008, endossando ainda mais a

configuração espacial e a importância da fé da comunidade para a Igreja Católica no Brasil e no mundo.

Dessa maneira a Canção Nova, inserida no movimento da Renovação Carismática Católica, torna-se objeto de grande interesse aos estudos geográficos e acadêmicos devido à dimensão espacial do sagrado, na construção e modelação dos lugares. Tal reconhecimento deve ser interpretado como estratégia de Roma diante da situação de fé no Brasil, pois é do conhecimento as interferências já feitas pelo Papa em práticas religiosas brasileiras e aos padres, como exemplo Frei Leonardo Boff e, a partir das práticas religiosas dos peregrinos, como os agentes modeladores do espaço.

As mudanças político-culturais ocorridas na segunda metade do século XX nos diferentes segmentos da sociedade e nos diversos grupos sociais marcaram fortes mudanças culturais. As instituições religiosas tentam acompanhar esse fenômeno abraçando assim, o meio técnico científico informacional. Sendo assim, Krieger (2007, p. 9) nos informa que:

Entre os desafios atualmente enfrentados pelo evangelizador, um de grande peso é a dificuldade do encontro pessoal. Nem sempre é possível fazer visitas; prédios e condomínios se fecham sempre mais; o medo aumenta as distâncias. Através dos modernos meios de comunicação, contudo, tem-se a possibilidade de “entrar” em muitas casas e corações, para apresentar a proposta de Jesus Cristo. Essa apresentação deve ser feita com um grande respeito às pessoas e à verdade.

Pelas ideias de Krieger (2007) e comungando com Silveira (2003, p. 46),

A religião entra também na era da imagem quando igrejas/grupos religiosos (católico, pentecostal, neopentecostal, espiritismo e outros) se lançam na TV, internet, na moderna linguagem de propaganda para a divulgação de suas “propostas” de experiência a uma multidão de indivíduos e, quando, por outro lado, é tragada pela “espetacularização”, seus temas e valores tornam-se espetáculos bons para se olhar, para se consumir, sem que haja a contrapartida do comprometimento com o conteúdo. (SILVEIRA, 2003, p. 46).

A difusão da fé não é mais possível apenas por contato pessoal e, por isso, tem migrado para uma difusão da fé on-line. Isto é, converge para o uso de meios de comunicação com destaque para o site www.cancaonova.com, a TV Canção Nova, à Rádio e o Departamento de Áudio Visual (DAVI). São novas relações de contato virtuais.

Os meios de comunicação favorecem boa oportunidade na difusão de ideias, de notícias e de outras informações que interligam o universo virtual com a rede religiosa. A Igreja, ao ver que essa rede se constitui em um dos inúmeros métodos de evangelização, apropria-se dos recursos disponíveis para se inserir em uma sociedade globalizada e, por conseguinte, difundir as ideias religiosas e a palavra de Deus, mantendo sua hegemonia mesmo diante do crescimento de outras doutrinas. Essa difusão iniciou-se principalmente a partir do *Evangelium Nutiand* (PAPA PAULO VI, 1975).

No pensamento de Abib (2010, p. 30-31), “a Igreja se sentiria culpável diante de seu Senhor, se ela não lançasse mão desses meios potentes que a inteligência humana torna cada dia mais aperfeiçoados”. A partir disto, foi possível perceber que os meios de comunicação estiveram presentes desde o início e durante o crescimento da comunidade. Afirmamos que o seu principal meio de propagação e divulgação foi a mídia. A edição comemorativa de 30 anos da *Revista Canção Nova* (nº94, 2008) afirma esse desejo da comunidade. Evangelizar é comunicar. Seu objetivo está na citação:

Não apenas vocação, mas instrumento crucial para a missão evangelizadora – o Sistema Canção Nova de Comunicação abrange diferentes mídias, que, como a figura da Santíssima Trindade, se complementam, se completam, seguindo uma linha única de apostolado. São elas: Rádio (AM e FM), TV, Internet, Webtv, e outros modernos recursos de comunicação hoje disponíveis, como móbile (tecnologia que permite a transmissão de músicas, fotos, imagens, vídeos e pregações pelo celular, palmtops, iPod, entre outros).

A difusão da fé on-line e os diferentes tipos de expansão da religião em fluxo de mensagem na mídia permitem atingir inúmeros devotos. Representa um fluxo de informações da mensagem religiosa por diferentes meios de diferentes novos usos da informática, vide figura 1. A Canção Nova atualiza-se através das novas tecnologias no ramo das telecomunicações. Estratégia de sucesso na divulgação de suas ideias, a de cunho religioso tem sucesso, como exemplo a *Webtvcn*, primeira webtv católica criada com mais de 2,5 milhões de acessos mensais. O *Chip CN Chama*, o primeiro chip voltado para a evangelização no Brasil em parceria com a operadora Claro, o qual permite que o sócio ou simpatizante tenha acesso a diferentes conteúdos da comunidade (CANÇÃO NOVA, 2010). Novas mídias como *Podcast*, *Second Life*, *Fórum*, *WebRádio*, *Facebook*, *Twitter*, *YouTube*, dentre outras que são também utilizadas pela comunidade.

A Instituição Religiosa Católica afirma-se, assim como uma das difusoras da fé no espaço. Outras instituições religiosas possuem suas redes simbólicas religiosas. O geógrafo poderá estudá-las aplicando seus conhecimentos teóricos de Rede.

Canção Nova e a evangelização pela Internet			
 Canção Nova	Portal CN Maior portal Católico do Mundo		WebTvCN A primeira WebTV Católica do mundo
 blog.cn blog.cancaonova.com	Blog Canção Nova Conteúdo de qualidade, formação humana e espiritual		Twitter O canal da Canção Nova no twitter
	Canção Nova Mobile Conteúdo da Canção Nova para o seu celular		Paróquias & Capelas Espaço para cadastro de paróquias e capelas
	Rede Bem Te Vi Canal de intercessão e evangelização construído de forma colaborativa		Podcast O Canal de Podcast da Canção Nova
	Games CN Games Canção Nova		Gente de Fé Comunidade de Relacionamento da Canção Nova
	Iphone Conteúdo para Iphone de		EAD Ensino a Distância

Figura 1 – Canção Nova e a evangelização pela internet. Fonte: Oliveira, J. R de, 2014.

A relação do homem com a Divindade é variada e diferente em diversas religiões. A subjetividade faz parte deste diálogo. “Por que as religiões são diferentes?”, perguntam-se as pessoas e a resposta é “porque as experiências individuais são diferentes. Quando se reúnem em torno de um denominador comum, configura-se uma religião” (SKORKA, p.27).

Religião, política e espaço são dimensões em que a geografia da religião privilegia a experiência religiosa dos indivíduos e dos grupos sociais em suas práticas espaciais. Na conjuntura atual, a revalorização da cultura - em suas manifestações materiais e imateriais - nos informa acerca da existência de um novo ciclo, um processo avançado denominado de hipermoderno, em que a difusão da fé, a escala de atuação e o tempo favorecem novas mudanças do comportamento do homem.

Referências

ABIB, Jonas. Canção Nova: uma obra de Deus. 6.ed. São Paulo: Canção Nova, 2010;

CANÇÃO NOVA. Site da comunidade Canção Nova. Disponível em: <www.cancaonova.com> Acesso em: 25 jul. 2010; 20 out. 2011; 15 jan. 2012;

CARRANZA, Brenda e MARIZ, Cecília Loreto. *Novas comunidades católicas: por que crescem?* In: CARRANZA, Brenda; MARIZ, Cecília e CAMURÇA, Marcelo. (Org.) *Novas comunidades católicas: em busca do espaço pós-moderno*. Aparecida, SP: Idéias & Letras, 2009, p. 139-170;

CASTRO. I. E. (2009) *O Território e o poder autônomo do Estado. Uma discussão a partir da Teoria de Michael Mann*. In: Espaço e Tempo. Complexidade e desafios do pensar e do fazer geográfico. Francisco Mendonça. Cecilian Luíza Lowen-Sahr. Márcia Silva (org), pp: 579-595. Editora: ADEMADAN, Rio de Janeiro, 2009;

CLAVAL, P. *Le Thème de la Religion dans les Études Géographiques*. *Geographie et Cultures*. Paris, n° 2, p. 85-111. 1992;

_____. *Les Dimensions Culturelles du Pouvoir*. In: ROSENDAHL, Z e CORRÊA, R.L. *Conceitos e Temas em Geografia Cultural*. Rio de Janeiro: EdUERJ. 2010;

CORRÊA, R. L. *Política, Cultura e Espaço*. In: ROSENDAHL, Z e CORRÊA, R.L. *Conceitos e Temas em Geografia Cultural*. Rio de Janeiro: EdUERJ. 2010;

CORRÊA, R. L e ROSENDAHL, Z. *A Geografia Cultural Brasileira: Uma Avaliação Preliminar*. Revista da ANPEGE (ON-LINE), v. 4, p. 89 – 108, - <http://www.anpege.org.br/revista/ojs2.2.2/index.php/anpege08/article/view/12/pdf5B> - 2008.

DEJEAN, I. *L'évangélisme et Le penterôtisme: des mouvements religieux au coeur de la mondialisation*. Paris. Géographie et cultures, n° 68, pp. 43-63. 2008;

GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro, LTC-Livros Técnicos e Científicos, 1989;

KRIEGER, Dom Murilo. *Anunciai a boa nova: Os Meios de Comunicação a Serviço da Igreja*. São Paulo: Editora Canção Nova, 2007;

LEIB, J. I. *Separated Times, Shared Spaces: Arthur Ashe, Monument Avenue and The Politics of Richmond, Virginia's Symbolic Landscape*. Cultural Geographies, 9, pp. 286-312, 2002;

LIPOVETSKY, G. e SERROY, J. *A cultura mundo, resposta a uma sociedade desorientada*. Tradução: Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2011;

MIR, Luís. *Partido de Deus: Fé, Poder e Política*. São Paulo: Alaúde Editorial, 2007;

OLIVEIRA, Jefferson R. de. *Hierópolis Carismática em Cachoeira Paulista: Canção Nova e as peregrinações pós-modernas*. Espaço e Cultura, n° 28. Dezembro de 2010. Rio de Janeiro: NEPEC/UERJ: 71-92;

_____. *Representações e práticas religiosas da Renovação Carismática Católica em Cachoeira Paulista: o exemplo da Canção Nova*. Espaço e Cultura (UERJ), v. 30, p. 36-54, 2011. <http://www-publicacoes.uerj.br/index.php/espacoecultura/article/view/4951>

PAPA PAULO VI. *Evangelii Nuntiandi* (1975). Documento papal. Disponível em: <www.vatican.va> Acesso em: 15 jan. 2012;

REVISTA Canção Nova, n°95. São Paulo: Canção Nova, novembro de 2008;

ROSENDAHL, Z. *Espaço, Cultura e Religião: Dimensões de Análise*. In: CORRÊA, R.L. e ROSENDAHL, Zeny. (orgs.). *Introdução à Geografia Cultural*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, pp. 187-226. 2003;

_____. *“Território e Territorialidade: Uma perspectiva Geográfica para o Estudo da Religião”*. In: ROSENDAHL, Z e CORRÊA, R. L. *Geografia: Temas sobre Cultura e Espaço*. Rio de Janeiro: EdUERJ, pp. 191-226. 2005;

_____. *Primeiro a Obrigação, Depois a Devoção: estratégias da Igreja Católica no Brasil, de 1500 a 2005*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012;

SILVEIRA, Emerson José Sena da. “*Turismo Religioso*”, *Mercado e Pós-Modernidade*. In: DIAS, Reinaldo. SILVEIRA, Emerson J. S. da, (Org.). *Turismo Religioso: ensaios e reflexões*. Campinas, SP: Editora Alínea, 2003. p. 39-93;

SKORKA, A. e BERGOGLIO, J. *Sobre o céu e a Terra*. Tradução: Sandra Martha Dolinsky. São Paulo: Paralela, 2013.

GT20: RELIGIÃO E DIVERSIDADE SEXUAL: PERSPECTIVAS CONTEMPORÂNEAS

Coordenadores

Fátima Weiss de Jesus - Universidade Federal do Amazonas (UFAM)

Marcelo Tavares Natividade - Universidade de São Paulo (USP)

Elias Evangelista Gomes - Universidade de São Paulo (USP)

SESSÃO 1: RELIGIÕES, REPRESENTAÇÕES E IMAGINÁRIOS

SEXUALIDADE, CORPO E GÊNERO: DESVIO, PERIGO E PECADO ENTRE PENTECOSTAIS E PROTESTANTES HISTÓRICOS

Ana Keila Mosca Pinezi - Universidade Federal do ABC (UFABC)

Resumo

Tradicionalmente, a sexualidade representa para o cristianismo o lugar do perigo e do pecado. No âmbito das religiões evangélicas, o protestantismo histórico, de maneira geral, dicotomizou corpo e alma como uma maneira de manter o primeiro submetido ao segundo a fim de evitar que os “desejos carnis” tivessem primazia na vida dos fiéis. Os movimentos pentecostais também hierarquizaram essas duas dimensões humanas. Similaridades e diferenças em tratar a sexualidade e rechaçar tudo o que parece ser marginal e/ou desviante em desacordo com a criação divina no que se refere a gênero e a sexo podem ser percebidos nos princípios e nas práticas dessas vertentes religiosas. Este trabalho, portanto, objetiva discutir aspectos sobre corpo, sexualidade e gênero que se mostram relevantes para uma análise comparativa sobre como tratam essas dimensões protestantes históricos e pentecostais. A discussão tem como base a análise de dados advindos de etnografia feita entre adeptos dessas duas vertentes religiosas.

MAPEAMENTO DAS MINAS: REFLEXÕES SOBRE A SOCIALIZAÇÃO CONTEMPORÂNEA E AS TENSÕES ACERCA DA DIVERSIDADE SEXUAL E DA RELIGIÃO

Elias Evangelista Gomes - Universidade de São Paulo (USP)

Resumo

Muda-se de terreno, de sociedade, de tempo e os jovens continuam sendo alvos de grande empenho por parte das instâncias formativas. Nas igrejas evangélicas brasileiras, há uma série de ações e programações desenvolvidas para a juventude, sendo que a sexualidade ocupa lugar central na evangelização. Na política brasileira de direitos humanos, muitas igrejas evangélicas antigas (não-inclusivas) e seus agentes têm se envolvido em batalhas contra as homossexualidades, assim, os púlpitos e os parlamentos foram transformados em escolas de rejeição. Por isso, acredita-se que algumas questões relacionadas aos processos contemporâneos de socialização são relevantes para problematizar e caminhar alguns passos além da síntese: “evangélicos são homofóbicos”. Se a instituição religiosa é contra a homossexualidade, o que, como, quando e em qual situação ela fala sobre isso? Quais são as fontes de formação de categorias de pensamento, julgamento e classificação desses jovens na temática sexualidade? Como jovens evangélicos respondem às demandas de reconhecimentos negativos e positivos a respeito de pessoas que vivenciam as homossexualidades? Quais são as semelhanças, as dissonâncias e as tensões entre as percepções dos jovens e da instituição religiosa? Através de reflexões oriundas de um estudo etnográfico e de entrevistas realizadas com jovens rapazes evangélicos, é possível mapear algumas tendências que envolvem adesão, pragmatismo e relativização.

ENTIDADES “HOMOSSEXUAIS” NA UMBANDA

Sullivan Charles Barros - Universidade Federal de Goiás (UFG)

Resumo

Caracterizados como possuidores de atitudes, hábitos e modalidades de comportamento estabelecidas a partir do pertencimento a categorias sociais marginalizadas (bandidos, delinquentes, prostitutas, velhos escravos, crianças, estrangeiros, homossexuais, etc.) as entidades “brasileiras” da umbanda, enquanto representações coletivas constituem fatores sociais projetados e vividos pelos seus médiuns e fiéis religiosos. Na unidade de construção destas figuras míticas e no entendimento de suas narrativas se superpõem as diversidades indicadoras de sentimentos, aspirações e atitudes individuais de suas experiências sociais, revelando o sentimento comum e individualizado que os indivíduos possuem da sociedade. Este trabalho não visa um caráter conclusivo, mas exploratório e instigante no sentido de levantar a existência de entidades espirituais que se autodenominam homossexuais. A presença destas entidades foi identificada a partir de enunciações e narrativas formuladas pelas próprias entidades em terreiros de umbanda, postas nos seus próprios termos e proferidas pela boca de seus “cavalos” (médiuns). Embora não exista na umbanda uma “linha” específica que possa abarcar estas entidades (“homossexuais”), tornou-se possível identificá-las nas mais variadas “linhas” da umbanda (tais como as de exus/pombagiras, cigano/as; malandros, caboclos/as; boiadeiros, marinheiros, etc.)

EM NOME DA FÉ: REFLEXÕES SOBRE A (IN) TOLERÂNCIA DA HOMOAFETIVIDADE NO CATOLICISMO ROMANO

Lidiany de Lima Cavalcante - Universidade Federal do Amazonas (UFAM)

Simone Eneida Baçal de Oliveira - Universidade Federal do Amazonas (UFAM)

Resumo

O debate em torno do histórico conservadorismo Católico não é recente. Entre as mutações sociais, a contemporaneidade demanda desafios e embates profundos sobre temáticas desafiadoras. Elencada no cerne das expressões que abrangem as orientações sexuais, a homoafetividade não é apenas um viés da sexualidade, mas uma condição humana, que apesar da emergente visibilidade social e política no contexto brasileiro, ainda é cerrada no mutismo das variadas faces da religião, entre elas o Catolicismo Romano. A plausibilidade da temática conduz o estudo, que objetiva a refletir sobre a (in) tolerância da sexualidade homoafetiva frente ao processo de construção e aplicabilidade dos dogmas católicos. As ponderações mostram que apesar do visível declínio daquela que já foi a matriz da fé no Brasil, o tradicionalismo perdura, direciona e conduz aos “modelos” morais historicamente e culturalmente aceitos. Impulsionados pelos determinismos religiosos, os dogmas refletem e asseveram tabus, principalmente na seara da homoafetividade humana. Intolerância e discriminação são alvos de discussões e reflexões contemporâneas sobre a inclusão ou não de sujeitos que foram olvidados nas narrativas milenares religiosas. Apesar disso, os paradigmas persistem e a negação da diversidade sexual impera na configuração da estrutura católica, o que impede que a homoafetividade possa firmar-se como condição humana no interior da religião. Tal ensejo deixa os sujeitos à deriva no mar da invisibilidade social e religiosa em razão da sexualidade.

MAGIA SEXUAL E CRISTIANISMO PRIMITIVO: UM ESTUDO DE REPRESENTAÇÕES SOCIAIS NO IMAGINÁRIO DO Gnosticismo SAMAEIANO CONTEMPORÂNEO

Marcelo Leandro de Campos – Pontifícia Universidade Católica – (PUC/Campinas).

Resumo

A proposta de nosso trabalho é estudar processos culturais de apropriação de elementos simbólicos e seu uso na construção de representações sociais que vão produzir variados usos sociais e a constituição de novas formas institucionais e identitárias da religiosidade moderna. Nosso objeto de estudo são apropriações de práticas sexuais oriundas do tantrismo hindu para compor o corpo doutrinário de escolas esotéricas européias, a partir do final do século XIX, e que vão influenciar, a partir dos anos 60, as novas correntes espiritualistas do Movimento New Age e a Revolução Sexual, fazendo com que as práticas tântricas se tornem um importante elemento cultural das novas religiosidades sincréticas do ocidente. Para tal escolhemos, para estudo de caso, a obra do esoterista colombiano Victor Manuel Gómez Rodriguez (1917-1977), mais conhecido como Samael Aun Weor. Samael fundou em 1950 o Movimento Gnóstico Cristão Universal, a partir de uma ruptura com a Fraternidade Rosacruz Antiga (F.R.A.), do alemão Arnold Krum-Heller. Nossa análise contempla as representações criadas a partir dos exercícios de ioga sexual, a forma como são relacionados com rituais sexuais do cristianismo primitivo, definem a identidade dos modernos gnósticos e legitimam uma série de práticas sociais que envolvem dinâmicas de exclusão/inclusão, definição do papel dos gêneros e controle de natalidade. Nosso ferramental teórico: conceitos de representação social e apropriação tal como formulados por Roger Chartier e Sandra Pesavento; o esoterismo tal como definido por historiadores como Wouter Hanegraaff e Willian Goodrick-Clark; e a reflexão sobre estratégias discursivas de Kocku von Stuckrad e Hans Kippenberg.

Dia 10/04, sala 210 (Área II - Bloco C)

GT20: RELIGIÃO E DIVERSIDADE SEXUAL: PERSPECTIVAS CONTEMPORÂNEAS (continuação)

SESSÃO 2: SUJEITOS, EXPERIÊNCIAS E SEXUALIDADES

TRAJETÓRIA E VIVÊNCIA RELIGIOSA NA ICM-SP

Fátima Weiss de Jesus – Universidade Federal do Amazonas (UFAM)

Resumo

Neste trabalho procuro refletir sobre a relação entre vivências religiosas e trajetórias homossexuais dos/as entrevistados/as, frequentadores da ICM-SP. As questões principais são resultado dos diálogos e observações em campo, especialmente os encontros, cultos e retiros frequentados por este grupo de entrevistados/as membrxs da ICM-SP durante e pesquisa de doutorado. Através da análise de material etnográfico, compreende-se como sexualidade e religiosidade são dois campos extremamente interligados na vida dos/as entrevistados/as e que, por isto, a “descoberta” e ingresso na ICM-SP reveste-se de grande importância tanto para a vivência da homossexualidade quanto para um encontro com um lugar no mundo marcado pela adesão religiosa.

IGREJA RENOVADA INCLUSIVA PARA A SALVAÇÃO (I.R.I.S.) EM GOIÂNIA: INTERPRETAÇÃO BÍBLICA, FÉ E ASSISTENCIALISMO

Flávia Valéria C. Braga Melo – UEG/UnU/FANAP e Colégio Prevest.

Guilherme Teixeira de Melo Santana – Faculdade Nossa Senhora Aparecida (FANAP)

Resumo

Este texto pretende relatar sobre os fiéis de uma igreja inclusiva que é vanguarda no município de Goiânia, intitulada Igreja Renovada Inclusiva para a Salvação (Igreja IRIS) e descrever alguns relatos de seus membros sobre suas experiências como fiéis noutras igrejas, suas motivações para que ocorresse o trânsito religioso, e ainda, apresentar a interpretação que estas pessoas fazem da bíblia cristã, sustentada na perspectiva da teologia inclusiva. Objetiva-se abordar a atuação social desta igreja que, instituída como Organização não Governamental, apresenta-se à sociedade como uma entidade de utilidade pública. O texto tratará também da apresentação de histórias de vida de algumas dessas pessoas a fim de compreender a fé, bem como a necessidade de se organizarem enquanto igreja para praticarem seus ritos religiosos. Ainda, será apresentada uma breve pesquisa sobre o perfil geral de seus membros como idade, escolaridade, orientação sexual, etc. a fim de contribuir para outros e novos estudos, buscando o vislumbamento da identidade de igrejas inclusivas.

AS IGREJAS INCLUSIVAS NO BRASIL: UM ESTUDO SOBRE O CENÁRIO SÓCIO HISTÓRICO DAS DIFERENTES CONGREGAÇÕES

Raquel Moreira de Souza – Universidade de Brasília (UnB)

Resumo

No Brasil, desde a década de 1990 vêm se ampliando cada vez mais o número de comunidades e igrejas que se autodenominam Inclusivas: instituições religiosas que não apenas passaram a aceitar a presença de fiéis homossexuais, mas a difundir uma teologia que compatibiliza a fé cristã com as identidades não heterossexuais. Sendo sua maioria de vertente evangélica-protestante, essas congregações propõe a inclusão de todos aqueles que historicamente foram excluídos das “igrejas tradicionais” (Retamero, 2010), ainda que direcionadas as ditas “minorias sexuais”. No entanto, apesar dessas comunidades cristãs compartilharem a mesma denominação (Inclusivas), elas não compõem um segmento consensual e análogo. Estudos sobre esse fenômeno, no cenário religioso brasileiro, revelam o quanto o contexto de insurgência e propagação das Igrejas Inclusivas é marcado por um caráter heterogêneo e complexo. A diversidade de iniciativas e protagonismos nele imbricados, que se atrelaram a um conjunto de acontecimentos sócio-políticos locais e internacionais, desencadeou a emergência de instituições diferenciadas. Levando em consideração essa conjuntura dinâmica e diversa, o objetivo deste trabalho é apresentar o cenário sócio histórico das diferentes congregações que existem no Brasil, a partir do mapeamento sociológico realizado desde o segundo semestre de 2013. Mais especificamente, apresentar o levantamento do quantitativo nacional, regional e estadual de Igrejas Inclusivas existentes no território brasileiro, bem como informações sobre os períodos de surgimento, o quantitativo de fiéis, as diferentes filiações, denominações, e alianças congregacionais. Em especial, trazer as diferentes conceituações do termo “Igrejas Inclusivas” apresentadas por essas instituições a partir da aplicação de questionários.

RELIGIOSIDADES QUEER E XS SUJEITXS MARGINALIZADAS

Vitor de Amorin Gomes Rocho – Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)

Resumo

O poder falar, o poder ousar e quem sabe o poder queerificar as religiosidades seja algo condenável, criticado e velado pelo fundamentalismo religioso. O presente trabalho analisará como o processo de ressignificação religiosa é evidenciado em um grupo de jovens não heterossexuais que tiveram/têm contato com diversas religiosidades, fazendo uma conexão com diálogos presenciados em conversas e festas realizadas na casa de umx dxs integrantes do grupo. A partir desse contexto, o processo de análise do estudo será realizado através do convívio e dos diálogos de outrora, muitos acontecimentos que serão analisados foram presenciados sem a mínima pretensão analítica ou mesmo acadêmica. Portanto, os relatos etnográficos fazem parte de convívios pessoais dx autorx do estudo com as demais integrantes, partindo de uma reflexão teórica sobre afetação em campo e relatos das experiências vividas e experimentadas. No mais, será adotada uma “visão” Queer dos acontecimentos presenciados e das narrativas religiosas, com o intuito de conseguir compreender e expressar as transitoriedades dxs sujeitxs da pesquisa em uma sociedade machista, racista, classista e homotransfóbica. Tenta-se compreender como esses corpos assignados socialmente pelo erro, pela ousadia, pelo contraditório e pela desumanificação percorrem a religião, constroem um trânsito queer dentro dela e por meio da transitoriedade é que elxs resistem e nela que o enfrentamento acontece.

RELIGIOSIDADE E PROSTITUIÇÃO: UM DIÁLOGO COM AS PROSTITUTAS DO GEMPAC SOBRE SUAS PRÁTICAS RELIGIOSAS

Alinie Mayra Rodrigues da Silva - Universidade do Estado do Pará (UEPA)

(aliniemay@gmail.com)

Julia Gabriela Leão Monteiro Silva - Universidade do Estado do Pará (UEPA)

(julia9monteiro@hotmail.com)

Resumo

O presente artigo pretende discutir alguns aspectos do polêmico mundo da prostituição apresentando uma pequena conjuntura histórica, fazendo um recorte no campo da sexualidade e das práticas religiosas. Tendo como campo de pesquisa duas profissionais do sexo que são integrantes do GEMPAC (Grupo de Mulheres Prostitutas do Estado do Pará), explicando como se estabelece a relação entre as suas práticas religiosas e as instituições. Apresentando suas convergências e principais divergências.

Dia 09/04, sala 306 (Área II - Bloco D)

GT21: HERMENÊUTICA, HISTÓRIA E DISCURSOS: ENTRETRELAS, INTERVENÇÃO E MOBILIZAÇÃO SOCIAIS

Coordenadores/as

Dra. Ivoni Richter Reimer - PUC Goiás (ivonirr@gmail.com)

Dr. Haroldo Reimer - PUC Goiás/UEG (haroldo.reimer@gmail.com)

Dr. André Luiz Caes - UEG Morrinhos (caesananda@bol.com.br)

RESISTÊNCIA POPULAR E CELEBRAÇÃO RELIGIOSA: A FESTA DE SAN PEDRO EM ACTEAL

Doutorando: Júlio da Silveira Moreira -UFG

Resumo

Este trabalho trata das intersecções entre celebração religiosa, cultura popular e memória histórica em contextos de resistência e luta contra a opressão. Para abordar esses temas, faço um relato de minha experiência na comunidade indígena de Acteal, no Estado mexicano de Chiapas, na semana correspondente à Festa de São Pedro, padroeiro da comunidade. Em 1997, o povo de Acteal sofreu um dos massacres mais horrendos da história do México. Em 22 de dezembro, a comunidade estava em vigília em razão do terror de Estado que tinha se alastrado após o início do levante do Exército Zapatista de Libertação Nacional, em 1º de janeiro de 1994. Paramilitares invadiram a Igreja e assassinaram 45 pessoas. As marcas do massacre são evidentes e inapagáveis. O mais surpreendente, porém, é que a comunidade não se desorganizou. A sede do massacre se tornou território sagrado, em que a memória da violência permanece como resistência à opressão. Todo dia 22 de cada mês, há uma celebração. E no final de junho, os moradores fazem sua festa religiosa que dura 3 dias, em que rituais indígenas e cristãos se misturam formando uma síntese autêntica, que não é nem uma coisa nem outra. Conforme as ideias de Benjamin, a memória histórica ali se revela não como a barbárie da civilização, mas como a tradição dos oprimidos. O trabalho é apresentado com recursos audiovisuais, com músicas, poemas, fotografias e vídeos.

Hermanos:

No morirá la flor de la palabra. Podrá morir el rostro oculto de quien la nombra hoy, pero la palabra que vino desde el fondo de la historia y de la tierra ya no podrá ser arrancada por la soberbia del poder.

Nosotros nacimos de la noche. En ella vivimos. Moriremos en ella. Pero la luz será mañana para los más, para todos aquellos que hoy lloran la noche, para quienes se niega el día, para quienes es regalo la muerte, para quienes está prohibida la vida. Para todos la luz. Para todos todo. Para nosotros el dolor y la angustia, para nosotros la alegre rebeldía, para nosotros el futuro negado, para nosotros la dignidad insurrecta. Para nosotros nada.

Exército Zapatista de Libertação Nacional, 1996

1. Introdução

Acteal é uma comunidade a 50 Km de distância de San Cristóbal de las Casas e próxima ao povoado Chenalhó, na região dos Altos do estado mexicano de Chiapas. É uma região montanhosa próxima à Selva Lacandona, habitada por várias etnias indígenas relacionadas aos *mayas*, entre elas *tzotzil* e *tzeltal*. A razão pela qual Acteal se tornou conhecida em nível nacional e mundial foi um massacre ocorrido em 1997, e que por sua vez remonta ao cenário de terrorismo de Estado instalado após o levante do

Exército Zapatista de Libertação Nacional, em 1994. O cenário era de ataques de grupos paramilitares, com desocupações forçadas, queimas de casas e execuções sumárias.

A coletividade de Acteal se formou a partir de deslocados internos⁵³⁸, grupos de famílias que haviam sido expulsas de suas terras em razão do conflito armado e se instalaram em acampamentos naquela região. Ali, se afirmaram como *pueblo creyente* (uma comunidade reunida em torno da fé cristã), formando a organização *Sociedad Civil Las Abejas*. Se posicionaram como neutros diante do conflito entre insurgentes e forças oficiais. Em 22 de dezembro de 1997, aproximadamente 300 pessoas da comunidade estavam reunidas em sua capela, em vigília e oração pela paz, quando um grupo de homens armados com facões, facas e armas de fogo de uso exclusivo do Exército, cercou a capela e disparou contra os que estavam fora e dentro dela. A maior parte conseguiu fugir montanha abaixo, se escondendo entre valas e árvores, e mesmo assim foram perseguidos e massacrados. Foram assassinadas 45 pessoas, incluindo homens, mulheres e crianças, mais 4 bebês mortos no ventre de suas mães.

Os sobreviventes não deixaram a comunidade, e até hoje estão ali, sobrevivendo e trabalhando em suas terras, cultivando milho e feijão, realizando seus cultos e celebrando sua resistência e sua luta, que dão existência à comunidade. A região onde estava a capela é o centro social, político e espiritual da comunidade – chamada de Terra Sagrada dos Mártires de Acteal. Ali repousam as 45 vítimas do massacre, e foi construída uma nova igreja. No 22 de cada mês, eles realizam celebrações de memória. A cada aniversário do massacre, realizam uma grande cerebração, de três dias, aberta a visitantes (ativistas, apoiadores, pesquisadores, jornalistas, etc.), destinada a contar a todos o que aconteceu e clamar pela responsabilização. E em junho, durante 3 dias, realizam a celebração a São Pedro, o padroeiro da comunidade. Este trabalho busca relatar minha experiência durante esse festejo. O que apresento aqui é um relato de aspectos culturais de uma festa religiosa de carácter indígena, em uma comunidade que sobrevive e resiste pelo trabalho da memória, transcendendo e inspirando a luta dos povos de todo o mundo pelo fim da opressão.

2. Sobre o trabalho da memória

O que explica que a comunidade *tzotzil* de Acteal tenha se mantido unida e organizada, em vez de se dispersar após o massacre de 1997. Em minha análise aponto duas razões: (1) a perda de ilusão no Estado e a decisão em lutar e construir a vida da comunidade através da autonomia; (2) o trabalho da memória, a celebração e relato do massacre como reafirmação da comunidade.

Sobre a primeira razão, não caberá neste trabalho, uma análise mais aprofundada, associada a uma compreensão da cosmovisão indígena ligada com as características do movimento de libertação em Chiapas, e que desemboca na concepção política de autonomia. No caso de Acteal, essa concepção foi reforçada não só diante da

⁵³⁸ Vale lembrar que, no Direito Internacional, os deslocados internos são figuras equivalentes às de refugiados (porém que não cruzaram uma fronteira entre Estados) e merecem proteção e imunidade pelas forças em conflito.

prática de opressão dos governantes, mas pelo próprio massacre que culmina essa prática. Abaixo transcrevo um escrito que está pintado na entrada da comunidade⁵³⁹:

Há 20 anos nós, As Abelhas, acreditávamos na democracia institucional. Tínhamos esperanças que os governantes e os partidos políticos nos escutariam e que os povos originários seriam respeitados. Porém, tudo foi uma ilusão, mas aprendemos muito com essas mentiras e enganações. Aprendemos muitas coisas e graças a isso somos o que somos hoje. Já não acreditamos em nenhum partido político, nem em um governo imposto de cima. As mulheres e os homens das Abelhas têm fortalecido seus pensamentos e corações. Nossa luta e construção de autonomia tem crescido e caminha. Aos 20 anos de “As Abelhas”, não pedimos permissão ao mal governo sobre como queremos viver, lutar e cuidar da nossa Mãe Terra, território e recursos naturais.

As Abelhas somos e seremos sempre os guardiães da memória e da esperança.

⁵³⁹ Todas as transcrições cujo original está em espanhol foram traduzidas por mim para o português. Deixo de transcrever o original para dar uma dinâmica maior à leitura.



Escrito na entrada de Acteal. Foto: Júlio S. Moreira

Sobre a segunda razão, o trabalho da memória. Aqui está o instigante fato de que os sobreviventes de Acteal não evitam falar do que se passou, pelo contrário, relatam diariamente suas estórias para quem esteja interessado em conhecer. Os relatos são denúncia, mas, mais que isso, são o que traz sua identidade e existência coletivas. Por isso, fazem celebrações de memória todos os meses, e uma grande celebração todos os anos.

A memória celebrada faz ressurgir o massacre como consciência histórica, como negação do mundo do opressor e afirmação da utopia de um novo mundo impregnada na consciência coletiva. Assim, a celebração, ao mesmo tempo que traz a dor, afirma a resistência. O moradores de Acteal não querem esquecer, pois é a memória que permite que eles sigam existindo enquanto comunidade. Eles existem para contar a todos o que aconteceu. E cada dia que estão existindo, estão derrotando o seu opressor.

Manuel Vázquez Luna, ou Manuelito, tinha 12 anos quando sobreviveu ao massacre. A cada celebração anual, ao se encontrar com os visitantes, perguntava se queriam ouvir uma piada, uma adivinhação ou uma canção⁵⁴⁰. Para ele, era fundamental fazer as pessoas rirem, captar o riso na face dos seus interlocutores para que mantivesse

⁵⁴⁰ A jornalista Marta Molina e a antropóloga Yoalli Rodríguez Aguilera me relataram seus encontros com Manuelito. O testemunho dele também está presente no documentário de Javier Marmolejo, Marta Molina e Mario Martínez, *El guardián de la memoria*, disponível em <<http://www.youtube.com/watch?v=cpAi4uMCs0U>>.

sua própria razão de viver. Quase toda a sua família foi morta no massacre, dentro da capela onde estavam. No próprio local, Manuelito relata:

Em 22 de dezembro de 97 eu estava ali onde ficaram mortos. Eu fiquei de baixo de 3 cadáveres aí embaixo. Eu estava sentado embaixo. Alguns ficaram acima e quando morreram caíram em cima de mim. Meu pai se chamava Alonso Vázquez Gómez e minha mãe, María Luna Méndez. Éramos 8 irmãos, um irmão e eu. Meus pais tiveram 10 filhos: 8 mulherzinhas e 2 meninos. Dessas 8 mulherzinhas 5 morreram, as menores, uma de dois anos e meio e uma de 8 meses. Me dói minha irmã de 8 meses. O que ela fez para que a matassem? Não fez nada mal. Por quê mataram ela e não eu, que sou bem pecador? (Molina, 2011)

Aos 26 anos, Manuelito sentia uma forte dor, que ela chamava de *la chillona* (a gritadora, a estridente), materializado como um tumor em sua cabeça, associado à tristeza e ao pranto, que interrompe com *insights* de alegria e humor ao contar piadas, adivinhações e músicas: diz que esta é “a forma de poder seguir lutando com minha organização, para que *la chillona* não me mate” (*apud* Molina, 2011). Manuelito faleceu em 10 de novembro de 2012. Nesse dia Marta Molina (2012) escreveu outro artigo, dizendo:

Um dia escrevi sobre ele porque tinha uma história de luta para contar. Triste, mas que por sua vez encorajava outros a se organizar para conseguir a paz, a justiça e a dignidade para os povos. Manuelito era um dos guardiões da memória de sua comunidade. Hoje encarrega este papel a todos que o conhecemos e aos que algum dia pisaram na Terra Sagrada de Acteal.

Aqui está o sentido do trabalho da memória na transcendência da memória coletiva para a memória histórica, com um assumimento de responsabilidade e compromisso por aqueles que, de alguma maneira, tiveram conhecimento, direto ou indireto, do que se passou.

Um dos clássicos nos estudos da memória é Halbwachs (1990), que, aliando conhecimentos de história, sociologia, psicanálise e psicologia social, explica os processos de formação da memória individual, da memória coletiva e da memória histórica. Para ele, a memória é sempre uma reconstrução seletiva do passado, pois ela está limitada à subjetividade daquele que conta, que dá seu testemunho. Por outro lado, quando aquele que conta encontra ressonância nas memórias de outros membros do grupo (ou seja, quando as memórias individuais se encontram), forma-se a memória coletiva, que retorna propagando-se pelas memórias individuais dos membros do grupo. A memória coletiva dá existência ao grupo ao permitir seus laços subjetivos: “os atores

sociais precisam buscar marcas de proximidade que os permitam continuar fazendo parte de um mesmo grupo, dividindo as mesmas recordações” (Leal, 2012:5).

Quando a memória coletiva transcende, encontrando ressonância em sujeitos externos ao grupo e formando parte da consciência social em sentido mais amplo, alcança longa duração e se torna memória histórica. É isso que dá vigor aos sobreviventes de Acteal: seu esforço por contar o que aconteceu faz com que a comunidade sobreviva, e, ao fazê-lo, também inspira a resistência em outras coletividades. Assim, a resistência de Acteal tem passado de memória coletiva para memória histórica.

Baseado na psicanálise, Hugo Vezzetti (2009), diferencia o trauma e o trabalho da memória, pela linha que separa a vitimização e a resistência. No trauma, a vítima assume uma posição passiva e exclui a ideia de responsabilidade: “a extensão com que a comunidade assume para si a posição de vítima passiva dos acontecimentos é correlata a uma operação não menos ampla de recusa à responsabilidade pelo passado”. Já no trabalho da memória, a recordação é trazida como denúncia, que pede responsabilização, e, mais que isso, como afirmação de um presente que se deseja construir de maneira coletiva:

As marcas da violência e as feridas irrompem; mas, ao mesmo tempo, se se pode falar de um trabalho da memória, se podem haver responsabilidades pelo passado, é porque há ações possíveis sobre essas marcas. Este é o sentido do retorno: sua força está tanto no acontecimento como na formação que o admite e o reconhece desde o presente (Vezzetti, 2009).

Assim, transmitir o passado importa em sua reconstrução, que conclama uma reconstrução do presente. O trabalho da memória se encontra sempre em reformulação pois envolve disputas de significados que traduzem enfrentamentos sociais. Assim é que Julieta Mira (2013), trazendo a noção de memórias subterrâneas de Pollack, mostra que algumas memórias, como as que tratam de situações limite – massacres, crimes coletivos, genocídios – podem permanecer por um certo tempo ocultas para uma grande parte da população, marcada pelos significados hegemônicos, mas essas memórias que resistem podem irromper, emergindo “diante de uma mudança das condições sociais que lhes permite competir pelo sentido do passado” (Mira, 2013:3).

A vítima que dá seu testemunho está tomando a palavra, está fazendo sua voz, que pode ter se mantido negada, impronunciável ou inaudível por um longo período de tempo (Mira, 2013). Está, assim, subvertendo as cadeias de opressão e falando mais alto que seus opressores.

É este mesmo sentido que possui o testemunho dos sobreviventes dos campos de concentração do nazismo. Muitos relatam que, mesmo durante as sevícias e torturas que viviam, totalmente submetidos ao poder genocida dos nazistas, encontravam na luta pela sobrevivência sua única forma de resistir, e sobreviver seria um meio para, ao final, testemunhar o que sofreram, e assim vencer seus opressores.

Primo Levi, um sobrevivente de Auschwitz, se tornou um conhecido escritor depois que começou a escrever para registrar e divulgar o testemunho do que viveu. Levi vai além, mostrando que o testemunho de qualquer sobrevivente é sempre incompleto, porque quem passou pela situação extrema, não sobreviveu, não voltou para contar, ou não podia expressar qualquer testemunho, pois foi levado a um estado de vida que já não era vida, mesmo não sendo também morte. A situação extrema é, portanto, intestemunhável: a “testemunha integral do homem é aquele cuja humanidade foi integralmente destruída” (Agamben, 2008:87). Ainda assim, quando o testemunho último do sobrevivente é sua impossibilidade de dar testemunho integral, aí fica evidente o testemunho integral. De alguma maneira se está dando voz a quem já não pode falar. E aí está “o que resta de Auschwitz”: resta o testemunho, resta a palavra, a linguagem.

3. Festa de San Pedro de Acteal e religiosidade

Cheguei a Acteal no dia 26 de junho, com outros dois voluntários que também haviam buscado o Centro de Direitos Humanos Fray Bartolomé de las Casas (Frayba), em San Cristóbal de las Casas, para formar parte do projeto das Brigadas Cívicas de Observação.

Os 50 Km que levam de San Cristóbal de las Casas a Acteal revelam pequenos povoados no caminho, uma estrada sinuosa entre as montanhas, pastos com ovelhas negras, criação típica dos indígenas *tzotzil*, pastoras conduzindo ovelhas à beira da estrada, pequenas capelas (ermitas) e santuários formados por particulares conjuntos de três cruzeiros verdes ou azuis com pontas arredondadas e preenchidas com traços brancos – mostrando o sincretismo do cristianismo com a cultura originária. Viajamos de pé na carroceria de uma carreta, junto com moradores. A estrada passa por montanhas acima do nível das nuvens.

Descemos da carreta em frente ao monumento aos mártires de Acteal, na entrada do centro sagrado da comunidade. Descemos a longa escadaria que leva ao centro, com sua igreja, o galpão com arquibancada (como um teatro de arena) que funciona como centro de cerimônias e apresentações, o escritório da *Sociedad Civil Las Abejas*, o posto de saúde, a loja de roupas e adornos feitos pelas mulheres da comunidade, a cozinha coletiva, o lugar onde construirão a nova igreja, os quartos para visitantes, e algumas casas (a maior parte das casas da comunidade ficam espalhadas mata adentro).

Ao chegarmos, fomos apresentados à mesa diretiva da organização local, e em seguida encaminhados ao quarto de visitantes. Nos apressamos a ir para a cozinha, onde as mulheres preparavam *pozol* (bebida do sul do México feita com milho e cacau) e os homens afinavam seus instrumentos. Foi a primeira vez que ouvi o toque dessa banda tradicional, com instrumentos artesanais: viola, violino, harpa, tambor, flauta, triângulo e uma corneta antiga. Esse som que se repetiria incessantemente durante toda a festa.

As mulheres usavam suas roupas típicas e os homens também. As mulheres, vestidos suntuosos de tons lilás, azul e preto, com linhas douradas, feitos por elas mesmas. Os homens, alguns usavam túnicas brancas amarradas na cintura com um cordão, com a barra batendo pouco acima do joelho, outros, a roupa do dia-dia (calça e camisa).

A distinção na roupa dos homens está que a túnica branca é usada pelos, os anciãos, líderes carismáticos da comunidade e chefes de família. Com o começar efetivo da festa, eles vestem, por cima da túnica branca, um poncho de pele negra de ovelha, um lenço vermelho no pescoço e um chapéu de palha coberto com fitas coloridas. Esse grupo, juntamente com o Capitão e seus dois filhos, seria o motor da festa: são eles que saem de casa em casa, acompanhados pela banda de sopros, fazendo paradas em cada casa, onde compartilham simbolicamente pequenas doses de refrigerante, e, ocasionalmente, uma bebida local servida dentro de uma cabaça.

O Capitão, que nas festas populares brasileiras é conhecido como o festeiro, é escolhido a cada ano para ser o líder principal da festa. Está sempre acompanhado de dois filhos, e as vestimentas dos três é própria e bem mais adornada: vermelha com capa branca e chapéu preto. Os três são os únicos que dançam, e em locais especiais: na porta da igreja e nas portas das casas – a dança tem, assim, um caráter de benção.



O Capitão da festa e seus dois filhos dançam em frente à igreja. Foto: Júlio S. Moreira

As mulheres mais velhas e mães de famílias também têm uma vestimenta distintiva e celebrativa. Elas se cobrem com mantos brancos com grandes bolas bordadas, em vermelho ou preto.

É manhã do dia 27. A festa ainda ensaia para começar. Os jovens da banda de sopros estão apenas chegando com seus instrumentos. Esses tipos de bandas, com seus enormes instrumentos de sopro e percussão, dão um ar de alegria típico de estados do sul do México (como Oaxaca e Chiapas). É bem cedo e algumas pessoas começam a se

movimentar. A banda toca *Las mañanitas* (domínio popular), uma música tradicional em todo o país, para acordar a pessoa no dia do seu aniversário.

*Estas son las mañanitas
que cantaba el Rey David.
Hoy por ser día de tu santo
te las cantamos a ti.*

*Despierta, mi bien, despierta,
mira que ya amaneció
ya los pajarillos cantan,
la luna ya se metió.*

E os preparativos continuam, enquanto me convidam para ir à cozinha tomar *pozol* e comer *tostadas* com feijão. Dezenas de homens e mulheres se acumulam dentro da igreja. Vai começar a festa. O sino da igreja toca acelerada e demoradamente. A banda começa a tocar e o Capitão e seus filhos dançam na porta da igreja. E vão saindo da igreja: os anciãos da banda tradicional (aquela com instrumentos artesanais); as mulheres com seus vestidos escuros e mantos brancos, carregando incensos e flores; os homens com suas túnicas brancas e mantas negras, carregando dois estandartes triangulares com cruces desenhadas: um branco e outro vermelho. O grupo sobe a longa escadaria que leva à estrada e por ela caminham. Chegam a uma das casas à beira da estrada e ali fazem a dança e procissões. Da casa saem os dois *toritos*, armações de arame em forma de touros, cobertas de fogos de artifício, que serão queimados nos atardeceres dos dois dias seguintes. O grupo retorna ao centro cerimonial e a festa continua.

Durante todos os momentos da festa e também em dias normais, a igreja permanece ocupada, mesmo quando não há pessoas oficiais da igreja, por leigos da comunidade, que fazem leituras bíblicas, dão explicações e fazem orações.



Em oração na igreja da comunidade. Foto: Júlio S. Moreira

Em outro momento da festa, o Capitão e sua esposa se ajoelham diante dos estandartes e em meio à fumaça dos incensos e aos sons das bandas, e o casal é abençoado pela comunidade; os estandartes são seguidamente baixados sobre suas cabeças.

As sonoridades e danças da festa dão elementos para compreender as particularidades culturais desse povo. O que eu percebia era uma dissonância enorme, com muitas expressões sonoras ao mesmo tempo, enquanto ninguém parecia responder aos sons com expressões corporais. Em certo momento, quando estavam os *toritos* dançando em frente à igreja, coincidiram 4 fontes de som, de tradições culturais distintas: a banda de sopros, que não parava nunca, a banda tradicional dos anciãos, a banda elétrica que tocava no palco (voz, teclado, bateria), e o sino da igreja. A igreja é controlada pela própria comunidade e, logo, as regras para tocar o sino vem da própria comunidade, o que faz que, no período da festa, o sino seja tocado muito seguidamente. Enquanto isso, só estavam se movendo as pessoas que pareciam estar designadas para isso pelo ritual: os dois que levavam os *toritos*, os jovens da banda de sopros, e seguidas vezes o Capitão e seus saíam da igreja acompanhados por vários homens, faziam uma volta e regressavam à igreja. Os que não estavam diretamente nesse ritual não dançavam.



A banda de sopros e percussão. Foto: Júlio S. Moreira



A banda tradicional. Foto: Júlio S. Moreira

Em outras palavras, o que eu percebi foram regras rígidas de expressão corporal. O fato de que exista muita música não significa por si só que as pessoas vão mexer o corpo e expressar sua alegria, como parece factível na nossa realidade brasileira urbana. Depois, indo a uma festa num povoado vizinho, à noite, um morador de Acteal me explicou. À noite é melhor para dançar porque ninguém está vendo. De dia, se você dança as pessoas ficarão vendo e fazendo gracejos de você. De fato, nos últimos dias da festa, à noite, homens e mulheres estavam dançando. Outro elemento importante: no território sagrado, é uma norma da comunidade que homens não podem dançar com mulheres. Os homens se agrupam de um lado e dançam à sua maneira, e as mulheres se agrupam de outro lado, e dançam à sua maneira. A razão, me explicou um menino de aproximadamente 12 anos, é que ali é um território sagrado e se buscam evitar maus sentimentos, como o ciúme, a inveja, etc., e brigas.

No último dia da festa, chega o padre acompanhado de freiras e pessoal religioso. Reza a missa na igreja e abençoa a imagem de São Pedro. Os moradores saem em procissão carregando a imagem de São Pedro e da Virgem.

À noite outra banda começa a tocar: uma banda formada por jovens membros da comunidade, com guitarra, saxofone e a marimba, instrumento típico de Chiapas. A festa caminha para seu fim. Muitos dançam e celebram até mais tarde.

4. À maneira de conclusão:

Tradição dos oprimidos, cultura e resistência em Acteal

Para concluir, observo a relação existente entre o massacre de Acteal e a celebração religiosa de São Pedro. O lugar onde se realiza a celebração é chamado de Terra Sagrada dos Mártires de Acteal. Mesmo na festividade religiosa, estão presentes as marcas do massacre. As crianças brincam em meio às cruzes que simbolizam os mártires e vários jovens e adultos estão prontos para contar sobre como perderam seus familiares. Mesmo sendo uma celebração religiosa e normalmente interna da comunidade (não há tantos visitantes como na celebração de dezembro), há um caráter político latente, pois a existência da comunidade é em si resistência.

Walter Benjamin (*apud* Lowy, 2005:70) nos ensina a estudar a História rejeitando a barbárie da história dos vencedores (a chamada civilização) e resgatando a tradição dos oprimidos.

Todo aquele que, até hoje, obteve a vitória, marcha junto no cortejo de triunfo que conduz os dominantes de hoje [a marcharem] por cima dos que, hoje, jazem por terra. A presa, como sempre de costume, é conduzida no cortejo triunfante. Chamam-na bens culturais. [...] Nunca há um documento da cultura que não seja, ao mesmo tempo, um documento da barbárie.

Nesta passagem, que, por sua universalidade, parece retratar o massacre de Acteal, Benjamin rejeita a cultura e a civilização como construção dos dominantes e opressores, que fazem com que sua versão da história seja a única. Reafirma esse processo na metáfora do Anjo da História baseada no quadro *Angelus Novus*, de Klee: um anjo que é empurrado por uma tempestade (o progresso), deixando para trás a montanha de destroços (a barbárie da cultura) sobre a qual ele gostaria de deter-se para juntar os destroços, mas não pode porque é impelido pela tempestade, que anuncia mais destroços adiante. Enquanto se afasta, e se volta para o que deixa para trás.

O sujeito da história deve, portanto, escová-la a contrapelo, estudá-la sob o ponto de vista dos oprimidos, dos vencidos, como comenta Michael Lowy (2005:74):

Trata-se de ir contra a corrente da versão oficial da história, opondo-lhe a tradição dos oprimidos. Desse ponto de vista, entende-se a continuidade histórica das classes dominantes como um único e enorme cortejo triunfal, ocasionalmente interrompido por sublevações das classes subalternas.

Portanto, é resgatando a tradição dos oprimidos – que se opõe à ilusão do progresso – que se pode frear o ciclo de opressão, marcando a história com as explosões de rebeldia das classes dominadas: “a consciência de fazer explodir o contínuo da história e própria das classes revolucionárias no instante de sua ação” (Benjamin, *apud*

Lowy, 2005:123). Para projetar o futuro e lutar no presente, é preciso, ao mesmo tempo, negar a ilusão capitalista do progresso e olhar para esses momentos de explosão.

A festa de San Pedro em Acteal coloca em evidência a tradição dos oprimidos.

Reforça as teses contraditórias de que todo documento da cultura é, ao mesmo tempo, um documento da barbárie, e de que o contínuo da história dos opressores é interrompido por explosões de rebeldia na tradição dos oprimidos.

Tudo que se vê em Acteal é marcado pela tradição e recusa à ideia de progresso. Como enfatizei em vários momentos, é a permanência-resistência da tradição, junto com o trabalho da memória, que dá existência à comunidade. Essa tradição é observada nos signos de linguagem próprios (idioma, vestimentas, instrumentos musicais, comidas e suas maneiras próprias de conceber uma festa, dança e rituais), opostos aos padrões da cultura dominante, do progresso.

Essa permanência de sua identidade cultural traz implícita a sua afirmação de autonomia: “não pedimos permissão ao mal governo sobre como queremos viver, lutar e cuidar da nossa Mãe Terra, território e recursos naturais”.

E assim, nesse complexo de permanência-resistência-existência, o povo de Acteal torna forte sua palavra, seu testemunho, sua memória. Transcende sua memória coletiva para a memória histórica, fazendo com que outros povos e sujeitos, diante de Acteal, reafirmem também seu compromisso em fazer explodir o contínuo da história. Assim como os sobreviventes de Auschwitz usaram sua voz, sua palavra, para vencer seus opressores, o povo de Acteal dá sentido à frase que iniciou este texto: não morrerá a flor da palavra.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. *O que resta de Auschwitz*. São Paulo: Boitempo, 2008.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Revista dos Tribunais (Edições Vértice), 1990.

LEAL, Luana Aparecida Matos. Memória, rememoração e lembrança em Maurice Halbwachs. *Linguasagem*. 18ª Edição. 1º semestre 2012. Disponível em: <<http://www.letras.ufscar.br/linguasagem/edicao18/artigos/045.pdf>>. Acesso em 08 mar. 2014.

LOWY, Michael. *Walter Benjamin: aviso de incêndio*. Uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”. São Paulo: Boitempo, 2005.

MIRA, Julieta. Los estudios de la “memoria” y el testimonio. El caso de la reconstrucción de experiencias de violencia extrema del pasado reciente. *Instituto de Investigaciones Gino Germani*. VII Jornadas de Jóvenes Investigadores. 6-8 nov. 2013.

MOLINA, Marta. 14 años después de la tragedia, Acteal comparte sus lecciones de organización noviolenta. *Reporting on Resistances*. 27 dez. 2011. Disponível em: <<http://martamoli.wordpress.com/2011/12/27/14-anos-despues-de-la-tragedia-acteal-comparte-sus-lecciones-de-organizacion-noviolenta/>>. Acesso em 08 mar. 2014.

_____. Ahora nos toca a nosotros ser guardianes de la memoria. *Otramérica*. 10 nov. 2012. Disponível em: <<http://otramerica.com/personajes/ahora-toca-nosotros-ser-guardianes-la-memoria-chiapas-mexico/2588>>. Acesso em 08 mar. 2014.

VEZZETTI, Hugo. “Demanda de memoria”. Página 12. 13 ago. 2009. Disponível em: <<http://www.pagina12.com.ar/diario/psicologia/9-129864-2009-08-13.html>>. Acesso em 08 mar. 2014.

A INTUIÇÃO RELIGIOSA DO “CAPITALISMO COMO RELIGIÃO” EM DOSTOIEVSKI: O ESPETÁCULO DO PALÁCIO DE CRISTAL.

Dr. Jimmy Sudário Cabral – UFJF (sudarioc@hotmail.com)

Resumo

Foi Fiódor Dostoiéski o primeiro autor moderno a considerar a organização política e simbólica da civilização Ocidental como um “Palácio de Cristal”, registrado em suas *Notas de inverno sobre impressão de verão*, fruto de seu diário de viagem à Europa, onde registrou as impressões de sua visita à exposição mundial de Londres, em 1862. Nele encontramos a tradução de uma sensibilidade religiosa que enxergou por trás do esplendor externo, um edifício monstruoso, uma estrutura devoradora de seres humanos que se organizou em função da adoração de um Baal moderno. Em nossa comunicação, procuraremos explorar as « sugestões religiosas » de Dostoiévski, – que anteciparam as « alusões espirituais » de W. Benjamim – compreendendo-as como uma espécie de estrutura teológica que organizou as imagens e as interpretações de sua narrativa literária

Sente-se a necessidade de muita resistência espiritual e muita negação para não ceder, não se submeter à impressão, não se inclinar ante o fato e não deificar a Baal, isto é, não aceitar o existente como o ideal⁵⁴¹.

Conforme escreveu Romano Guardino, « Dostoiévski foi, seguramente, um dos maiores românticos »⁵⁴², e toda sua crítica à civilização moderna tem seu ponto de partida em sua « visão romântica » de mundo. A desconfiança pessimista para com o progresso moral da humanidade e o caráter reconciliador da razão foram a chave da visão de mundo que norteou os enunciados da crítica dostoiévskiana à modernidade; a chave que apontou os limites e as contradições de uma razão moderna e sua aporia niilista. O centro nevrálgico da modernidade, sua vocação para as abstrações de um ideal racional fincado na normatividade de uma ética eudemonista, possibilitou as projeções utópicas de um futuro em que o homem conquistaria totalmente a natureza e estabeleceria um modo de vida que permitiria que todos os seus desejos fossem satisfeitos e livres⁵⁴³. O pragmatismo de uma razão utilitária que insuflou as vozes progressistas dos duzentos anos que se seguiram à revolução francesa serviu como alicerce de uma cultura cujo maior símbolo fora o Palácio de Cristal da exposição mundial de Londres, expressão maior e encarnação monstruosa do materialismo moderno. *Notas de Inverno sobre Impressão de verão* é, segundo Joseph Frank, um « prelúdio das Memórias do Subsolo, ou melhor dizendo, um rascunho preliminar dessa obra »⁵⁴⁴. Sua reação às aspirações do homem moderno, sua autoimagem de reconciliação, sua tentativa de fundar-se em um ideal abstrato que se compreende como o lugar a partir do qual o homem moderno se pronuncia, fez de Dostoiévski uma das

⁵⁴¹ DOSTOIEVSKI, F. *Notas de Inverno sobre impressões de Verão*, 2000, p.

⁵⁴² GUARDINI, R. *L'univers Religieux de Dostoïevski*, 1947, p.

⁵⁴³ FRANK, J. *Dostoiévski: os efeitos da libertação*, 2002, p.399.

⁵⁴⁴ FRANK, J. *Dostoiévski: os efeitos da libertação*, 2002, p.327.

vozes mais lúcidas que antecipou a compreensão do caráter niilista e pragmático de uma razão que teve e tem como finalidade o bem-estar humano a partir da redução do sofrimento e da angústia. Essa é uma das chaves de compreensão da modernidade para Dostoiévski, como expressão de um otimismo político e cultural reduzido a um pragmatismo antimetafísico adequado às exigências científicas modernas.

A obra de Dostoiévski possuiu uma intuição e uma consciência aguda das contradições inerentes do processo civilizatório, compreendido como racionalização e redução técnico-científica de todas as dimensões da existência. O « homem universal », essa construção abstrata, foi a base de um projeto racionalista construtor de uma civilização cuja educação, a técnica e a ciência tornaram-se os elementos de reconciliação das contradições humanas, fazendo da ideia de progresso um sentido apocalíptico que levaria a humanidade a uma condição de paz perpétua⁵⁴⁵. Em *Crime e Castigo*, páginas nas quais Dostoiévski afirmou ser São Petersburgo a cidade mais abstrata da Rússia, encontramos já sua característica de transformar seus personagens em verdadeiras personificações de ideias, e seu homem do subsolo, tornou-se a encarnação do mais profundo individualismo ocidental, que fora absorvido intensamente pela intelligentsia radical russa. Essa doença terrível « que caiu sobre a Europa » e que « o mundo todo estava condenado a ser vítima » – o individualismo moderno racionalista e técnico-científico – fez com que, tal como nunca, os homens se considerassem « inteligentes » e « infalíveis nos seus dogmas, nas suas conclusões científicas, nas suas convicções e crenças morais »⁵⁴⁶. O misterioso epílogo de *Crime e Castigo* aproxima-nos da « postura religiosa » que norteou a escrita de Dostoiévski, traduzindo sua desconfiança dos ideais individualistas e técnico-científicos que caracterizaram o projeto moderno. Sua escrita procurou encarnar as ideias modernas e levarem-nas aos limites mais extremos de seu potencial destrutivo, colocando em questão a « euforia » com que o homem moderno celebrou a ideia de « autonomia ». Encontraremos em Dostoiévski fortes traços de romantismo característicos de uma parcela do pensamento europeu, que foi responsável por um anticapitalismo romântico cuja oposição entre cultura e civilização foi precisamente a mais forte expressão de resistência ao processo de racionalização do mundo⁵⁴⁷. Questões como cultura, terra-mãe, povo e nacionalidade foram elementos-chave para a resistência romântica à bota civilizatória de Napoleão, presentes tanto em solo alemão quanto em solo russo, e foram exaustivamente exploradas pelo arsenal crítico dostoiévskiano, o qual procurou resistir aos determinismos racionalistas de uma cultura abstrata e técnico-científica.

A resistência crítica ao individualismo europeu de Dostoiévski não deve ser confundida com a simples expressão de uma ideologia romântica – aquela que procurou insuflar conteúdos nacionalistas e pré-modernos – como resistência a uma razão que reduziu « todo bem material ou cultural, todo sentimento, todo princípio moral, toda emoção estética, em uma mercadoria, em algo que poderia ser reduzido ao mercado »⁵⁴⁸.

⁵⁴⁵ KANT, E., *Vers la Paix perpétuelle*, 1795, Paris, Garnier-Flammarion, 1991.

⁵⁴⁶ DOSTOIEVSKI, F. *Crime e Castigo*, 2008 p.1224.

⁵⁴⁷ LÖWY, M. *Pour une sociologie des intellectuels révolutionnaires*, 1976.

⁵⁴⁸ Ibid., p. 202

Dostoiévski não possuiu a ingenuidade romântica de erguer trincheiras no seu combate à modernidade a partir de elementos pré-modernos, autoritários e nacionalistas – como, por exemplo, a tradição eslavófila na Rússia – e não idealizava o retorno de um mundo antigo no qual a ciência, a técnica e os ideais modernos seriam ultrapassados e suplantados pela autoridade e tradição. O combate de Dostoiévski – e ele figurou entre os tentáculos do pensamento russo que enfrentaram a problemática modernidade-tradição – deu-se dentro da arena moderna, e ele elegeu como arsenal um vocabulário filosófico religioso que se manteve «dentro dos limites da razão», não procurando artifícios teológicos que pudessem subverter o diálogo a partir de um pronunciamento monológico que se legitimaria em valores religiosos. Isso faz de Dostoiévski uma das mentes mais modernas entre os antimodernos.

É esclarecedor o pronunciamento de I. Prutskov, citado por Joseph Frank, de que, sobre a crítica de Dostoiévski, «seu alicerce é o anti-iluminismo, o primado das sensações do coração e sua oposição às verdades da cabeça, a precedência das ações morais suscitada pela consciência em oposição àquelas ações motivadas pelas convicções»⁵⁴⁹. Mas seu anti-iluminismo não pode ser reduzido a uma crítica obscurantista e irracional que procurou estabelecer valores pré-modernos, mas se alicerçou na completa imersão da lógica moderna. Sua crítica buscou empreender uma desconstrução das ilusões racionalistas e auto satisfações modernistas dentro dos quadros da própria modernidade, desvendando os subterrâneos de uma existência que «desdobra suas forças mestras no disfarce». Como topos de sua atividade literária, encontramos a desconstrução interna dos fundamentos em que estão assentados a cultura moderna: a ideia de suficiência de um sujeito racional que é por si mesmo capaz de fundar valor. Como centro da arquitetura racional que sustenta o mundo moderno, encontramos a atividade teórica de uma engenharia social, cujos fins foram um processo de emancipação da natureza como forma de organização racional da condição humana. Neste centro, está o núcleo daquilo que se compreendeu por civilização e sua radical oposição à cultura. Na raiz dessa oposição, encontramos o epicentro da crítica romântica à modernidade, como forma de protesto contra a redução do homem a elementos abstratos, calculáveis e quantitativos, defendendo com uma paixão religiosa as formas concretas, qualitativas e intuitivas do pensamento e da vida⁵⁵⁰. É neste sentido que Dostoiévski pode ser reconhecido – em certa medida – como um romântico.

Notas de Inverno sobre impressão de verão foi um dos textos nos quais Dostoiévski mais deixou transparecer sua verve romântica. Publicado em 1863, como fruto de um diário de viagens pela Europa, *Notas* nos leva significativamente para perto das impressões pessoais de Dostoiévski e, mormente, de sua visão escatológica do ocidente moderno. A leitura de *Notas* não deixa dúvidas de que, para Dostoiévski, a cidade moderna é o centro onde se coadunou o humanismo e o utilitarismo, oferecendo à existência do homem moderno um lugar ontológico reduzido aos mecanismos econômicos e racionalistas da civilização moderna. Dostoiévski se dirige aos russos ocidentalizantes, reconciliados com os ideais do progresso e desprovidos de todo pathos religioso, e, por isso mesmo, incapazes de perceberem as contradições fundamentais da civilização moderna. Oferecendo o tom de sua crítica romântica à civilização, ele escreve:

⁵⁴⁹ PRUTSKOV, I. Utopia il antiutopia, em Dostoiévski *Apud* FRANK, J. *Dostoiévski: O manto do profeta*, 2003, p. 449

⁵⁵⁰ LÖWY, M. *Pour une sociologie des intellectuels révolutionnaires*, p. 52

quão convencidos estamos agora da nossa vocação civilizadora, quão do alto resolvemos os problemas, e que problemas: não ha solo, não há povo, a nacionalidade é apenas um determinado sistema de impostos, a alma, uma tabula rasa, uma cerinha com a qual se pode imediatamente moldar um homem verdadeiro, um homem geral, universal, um homúnculo: basta para isto aplicar os frutos da civilização europeia e ler dois ou três livros⁵⁵¹.

Reconhece-se aqui os traços românticos que já encontramos no seu amigo e poeta maldito Grigoriev⁵⁵², que repudiava o progressismo civilizatório e abstrato de Petersburgo e o ateísmo cínico caracteristicamente burguês e desprovido de pathos dos ocidentalistas (não sei o que julgo mais repulsivo, a diletância da ortodoxia ou o ateísmo cínico de Herzen). Essa natureza apaixonada e trágica, avessa aos círculos de sentido econômico-racionalistas, recusava a redução do homem a essas formas de existência estáveis da civilização racionalista burguesa, as quais reduziam o sentido da existência a um formigueiro. É interessante a observação de Berdiaev, afirmando que Dostoiévski figurava no cenário das ideologias russas como um « vagabundo », um « russo errante no mundo do espírito », que « não possuía terras, casa, nem ninho confortável », pois não estava « ligado a nenhuma forma estável de existência »⁵⁵³. A menção positiva de Dostoiévski a Bazarov, o personagem niilista de Turguêniev em Pais e Filhos, revela muito da sua sensibilidade escatológica, que encontrava mais verdade no tormento niilista de um Bazarov do que na patética reconciliação burguesa do ateísmo moderno⁵⁵⁴. Em suas Notas, expõe todo seu preconceito para com a civilização ocidental, chegando aos limites de um claro ressentimento. Mas, retirada toda carga preconceituosa de sua pena russa, sua escrita sublinhou os pontos nevrálgicos da

⁵⁵¹ DOSTOIEVSKI, F. *Notas de Inverno sobre impressões de Verão*, p.95-96

⁵⁵² Segundo J. Frank, Grigoriev era uma daquelas naturezas russas de ideias « largas » - muito parecido com o jovem poeta I. N. Chidlovski, o amigo e mentor de Dostoiévski na juventude – que combinava aspirações espirituais e artísticas mais elevadas e refinadas com vidas sórdidas e desregradas. « Místico, ateu, maçom, membro do círculo Petrachévski, artista, poeta, editor, crítico, dramaturgo, jornalista, cantor, violonista, orador – são essas algumas facetas desconexas de Grigoriev, na visão de seus contemporâneos. No sentimento de Dostoiévski, essas naturezas eram tipicamente « russas » e, segundo escreveu, Grigoriév « era, talvez, entre todos os seus contemporâneos [...] o mais russo dos homens como temperamento (bem entendido, não estou falando como ideal) ». No caso de Grigoriev, sua poesia e sua crítica eram muito bem avaliadas por alguns dos melhores juizes da época; mas era dado a desaparecer por semanas para entregar-se a bebedeira e badernas entre ciganos, e muitos de seus melhores ensaios foram escritos na cadeia para pagar os credores. « Lembro-me de que ele », escreve um dos seus amigos mais intimos, o poeta Ya. P. Polônski, « não acreditava em Deus nem no Diabo – parece que o estou vendo de joelhos na igreja, rezando até a ultima gota de sangue. Lembro-me de que era um céptico e um místico, era amigo e inimigo, brigava com as pessoas e elogiava o conde Kucheliev [dono de um periódico] por suas composições infantis ». Alguém já sugeriu que alguns traços de Grigoriev, que gostava tanto de se denominar « o ultimo romântico », foram corporificados, mais tarde, no igualmente tumultuado e surpreendentemente poético Dmitri Karamazov. De qualquer maneira, tanto a personagem literária quanto seu possível protótipo na vida real são excelentes exemplos da mesma « largueza » caoticamente russa de personalidade. A história intelectual de Grigoriev reproduz a de Dostoiévski em varios pormenores ». FRANK, J. *Dostoiévski. Os efeitos da libertação*, 2002, p.79.

⁵⁵³ BERDIAEV, N. *O Espírito de Dostoiévski*, p.32.

⁵⁵⁴ Segundo Dostoiévski, « com que tranquilo autocontentamento fustigamos, por exemplo, Turguêniev, porque ele ousou não se contentar conosco nem satisfazer-se com as nossas grandes personalidades, recusando-se a aceita-las como seu ideal e procurando algo melhor que nos. Melhor que nos, meu Deus! Mas o que existe de mais belo e infalível sob o sol? E ele apanhou tanto por causa de Bazarov, o irrequieto e angustiado Bazarov (indício de um grande coração), apesar de todo o seu niilismo ». DOSTOIEVSKI, F. *Notas de Inverno sobre impressões de Verão*, p.96

civilização, realizando o que poderíamos chamar de uma fenomenologia do mundo burguês civilizado.

Aos poucos percebemos como as críticas de Dostoiévski estão fincadas em uma postura religiosa, e a quinta parte do seu diário, intitulado « Baal », oferece-nos o tom de sua crítica religiosa à civilização moderna. Concentrando-se entre Paris e Londres, Dostoiévski começa a fazer uso de um vocabulário que se aproximou, fundamentalmente, da crítica nietzschiana à civilização.⁵⁵⁵ Dostoiévski percebeu com espanto a « calmaria de ordem » de Paris que, com seus um milhão e meio de habitantes, estava a ponto de « transformar-se numa cidadezinha professoral e germânica, petrificada em ordem e calmaria »⁵⁵⁶. Para Dostoiévski, ali se processava « a mesma luz tenaz, surda e antiga, a luta de morte do princípio pessoal, comum a todo Ocidente » a qual traduzia a necessidade de acomodar-se e instalar-se num formigueiro » a fim de organizarem-se sem que uns devorassem os outros⁵⁵⁷. Observa-se, assim, « uma ânsia de se deter, por desespero, num status quo, o arrancar de si com carne todos os desejos e esperanças, e venerar a Baal »⁵⁵⁸. A menção a Baal, o arquétipo judaico cristão do paganismo, guarda um elemento extremamente significativo e determinante para a postura religiosa de Dostoiévski. Imerso em um vocabulário teológico, o autor dirigiu seu olhar para Londres, e pronunciou o que talvez tenha sido o mais profético juízo emitido à civilização moderna no século XIX.

Esta cidade que se afana dia e noite, imensurável como o mar, como o uivar e ranger de máquinas, estas linhas férreas erguidas por cima das casas (brevemente, serão estendidas também por debaixo delas), esta ousada iniciativa, esta aparente desordem, que em essência é a ordem burguesa no mais alto grau, estes terríveis recantos da cidade como White Chapel, com a sua população seminua, selvagem e faminta. A City, com os seus milhões e o seu comércio mundial, o Palácio de Cristal, a Exposição Internacional... Sim, a exposição é impressionante. Sente-se uma força terrível, que uniu num só rebanho todos estes homens inumeráveis, vindos do mundo inteiro; tem-se consciência de um pensamento titânico; sente-se que algo já foi alcançado aí, que há nisso uma vitória, triunfo. Até se começa como que a temer algo. Por mais que se seja independente, isto por alguma razão nos assusta. « Não será este o fim? Não será este, de fato, o rebanho único? » Não será preciso considerá-lo como a verdade absoluta, e calar para sempre? Tudo isso é tão solene, triunfante, altivo, que nos oprime o espírito. Olham-se estas centenas de milhares, estes milhões de pessoas que acorrem docilmente para cá de todo o globo terrestre, pessoas que vieram com um pensamento único, que se aglomeraram plácida, obstinada e silenciosamente neste palácio colossal, e sente-se que aqui se realizou algo definitivo, que assim chegou ao término. Isto constituiu não sei que cena bíblica, algo sobre a Babilônia, uma profecia do Apocalipse que se realiza aos nossos olhos. Sente-se a necessidade de muita resistência espiritual e muita negação para não ceder, não se submeter à

⁵⁵⁵ NIETZSCHE, F. Sobre a Verdade e a Mentira no Sentido Extramoral, *Obras Incompletas*, 1978, p.46. Nietzsche sabia que qualquer homem que, por necessidade e tédio, quisesse existir socialmente e em rebanho precisaria de um acordo de paz e se esforçaria para que a máxima bellum omnium contra omnes (a guerra de todos contra todos) desaparecesse de seu mundo

⁵⁵⁶ DOSTOIEVSKI, F. *Notas de Inverno sobre impressões de Verão*, p.114

⁵⁵⁷ Ibid., p.114

⁵⁵⁸ Ibid., p.115

impressão, não se inclinar ante o fato e não deificar a Baal, isto é, não aceitar o existente como o ideal⁵⁵⁹.

A linguagem de Dostoiévski, responsável por instaurar sua crítica à civilização moderna, move-se dentro de um vocabulário religioso de raiz judaico-cristã e, portanto, é movida sob o prisma escatológico da redenção. O pathos religioso que orienta sua escrita religiosa está fincado na opção por esses personagens « selvagens » e « famintos » que sobrevivem nos porões obscuros da cidade moderna. Este mundo « real », que se estabeleceu como ordem burguesa, tornou-se, para ele, a palavra definitiva da civilização, expressão da « aquiescência total e irrefletida da volição humana aos comandos do Moloc social »⁵⁶⁰. Joseph Frank notou que « Dostoiévski não foi o único escritor que usou imagens religiosas quando escreveu sobre o Palácio de Cristal ». Citando a obra de Walter Houghton⁵⁶¹, Frank afirma que « a exposição Mundial foi saudada de modo geral « pela identificação do progresso com o espírito divino », e alguns, como Charles Kingsley que, « escreveu ter-se emocionado até as lágrimas » foram submetidos a este mesmo estado, pois, « para ele [que estava entrando no Palácio de Cristal] era como se estivesse ingressando num lugar sagrado, sendo levado a realizar, alguns dias depois, « um sermão no qual viu tudo o que o Palácio simbolizava como « provas do Reino de Deus, realizações dos dons que Cristo recebeu para os homens »⁵⁶². A impressão religiosa de Dostoiévski não poderia estar mais distante dessas celebrações de uma utopia racional do progresso, expressão de uma vulgarização religiosa do racionalismo teológico hegeliano, que encontrou redenção nas luzes de um palácio de cristal moderno. A postura religiosa de Dostoiévski possui os reflexos de uma percepção escatológica judaico-cristã instauradora de um questionamento religioso dos ordenamentos (pagãos) do mundo « real », traduzidos como a essência de uma ordem burguesa em seu mais alto grau⁵⁶³. Para Peter Sloterdijk, Sobre a imagem do palacio de cristal, o escritor russo acreditava ver a essência da civilização ocidental. Dentro deste edifício monstruoso, ele discernia um Baal moderno, uma estrutura devoradora de seres humanos – um santuário – onde as pessoas prestavam culto aos demônios do ocidente: o poder do dinheiro, o puro movimento, os gozos excitantes e anestésiantes. As características desse culto a Baal, que os economistas atuais propõem o termo “sociedade de consumo”, encontram sua melhor ilustração na metáfora dostoiévskiana do Palacio de Cristal, mesmo se quiséssemos manter a distancia das sugestões religiosas do autor, que são semelhantes a alusões espirituais e obscuras de Walter Benjamim sobre o “Capitalismo como Religião”

⁵⁵⁹ Ibid, p.116

⁵⁶⁰ FRANK, J. *Dostoiévski. Os efeitos da libertação*, 2002, p.337

⁵⁶¹ HOUGHTON, W. *The Victorian Frame of Mind, 1830-1870*, New Haven/ London, 1957, p.43.

⁵⁶² FRANK, J. *Dostoiévski. Os efeitos da libertação*, 2002, p.336

⁵⁶³ DOSTOIEVSKI, F. *Notas de Inverno sobre impressões de Verão*, p.114. Não fora gratuitamente que um crítico contemporâneo como Slavoj Zizek, buscou apropriar-se desse *núcleo explosivo* do judaísmo-cristão, apreendido como um espectro revolucionário transgressor da ordem política e dos valores do paganismo. Para Zizek, « Le Christianisme revendique comme acte suprême ce que précisément la sagesse païenne condamne comme la source même du Mal: le geste de séparation qui consiste à dessiner une frontière, à s'accrocher à un élément qui perturbe l'équilibre du Tout. La critique païenne qui reproche au Christianisme de ne pas être « assez profond », d'échouer à rendre compte de l'Un-Tout, est donc nulle et non avenue: le Christianisme est l'Événement miraculeux qui perturbe l'équilibre de l'Un-Tout; il est l'intrusion violent de la Différence qui fait dérailler le train équilibré de l'univers ». ZIZEK, S. *Fragile absolu. Pourquoi l'héritage chrétien vaut-il d'être défendu?*, 2008, p.128

As « sugestões religiosas » de Dostoiévski, bem como as « alusões espirituais » de Benjamim, fazem parte de uma estrutura teológica que se manifestou como fundamento da crítica do real que insuflou os espíritos românticos modernos⁵⁶⁴. O espírito de inadequação dostoiévskiano instaurou uma antinomia que possuiu no messianismo judaico-cristão suas fontes religiosas. Não fora gratuitamente que Dostoiévski tenha sido recebido como autor canônico⁵⁶⁵ entre os representantes do « surto de romantismo » que experimentou o Ocidente no final do século XIX até o início dos anos 30 do século XX, evidenciado por uma « crítica radical da civilização industrial burguesa, pelo horror diante de uma sociedade sem alma, e por sua tentativa nostálgica e desesperada de reencantamento do mundo »⁵⁶⁶. Dostoiévski soube, como poucos no seu século, pintar o desespero dos corpos sacrificados pelo triunfo de uma religião massificada erguida em torno de um monumento colossal, instalando uma forma de ontologia que conferiu sentido unicamente àquelas existências capazes de participar da festa universal. A análise dostoiévskiana reconhece o fundamento alienador dos mecanismos da civilização moderna, pois « aquilo que ali se vê nem é mais povo, mas uma perda de consciência, sistemática, dolorosa, estimulada »⁵⁶⁷, em que se perdeu toda expectativa de um ideal que pudesse transcender as formas demoníacas e abstratas da existência. Baal torna-se um arquétipo de uma vida administrada pelos mecanismos da sociedade de consumo, na qual uma consciência pós-histórica instaurou um rebanho único aglomerado dentro de uma « babilônia horizontal », onde o fato de ser humano tornou-se – unicamente – uma questão de poder de compra, e a « liberdade » manifestar-se-ia somente na capacidade de fazer uma « boa » escolha entre os produtos disponíveis e expostos no mercado⁵⁶⁸.

Em Notas, encontramos o esboço de uma consciência lúcida e melancólica que irá caracterizar o Dostoiévski de Memórias do Subsolo, em cujas páginas encontraremos a agonia religiosa de uma alma deslocada de todas as formas metafísicas do mundo moderno, que desnudou com sua pena os intestinos de uma civilização materialista e secularizada. Se Notas apareceu como uma « propedêutica para o abismo », sendo expressão de uma crítica romântica das formas artificiais de vida presentes na civilização moderna, Memórias do Subsolo ampliará, Ad Infinitum, essa crítica romântica da civilização, mas o fará investido de uma postura religiosa iconoclasta a qual promoveu uma radical desconstrução de todas as pretensões românticas de reconciliação. Segundo Joseph Frank, Memórias do Subsolo concentrará dentro de si todas as contradições que decorreram da atitude ambivalente da Rússia com relação à Europa, tal como representado pelas duas ideologias radicais com que Dostoiévski se defrontara até então em sua vida: o egoísmo racional, o materialismo dos anos 1860 e o socialismo utópico filantrópico e romântico da década de 1840 »⁵⁶⁹. No egoísmo racional, encontramos a vulgarização mais radical do individualismo europeu, com seu cientificismo, progressismo, utilitarismo e materialismo, dando forma às ideologias dos jovens radicais que preconizaram, na forma de um niilismo ativo, as catástrofes de um mundo administrado que terminou com os arranjos inquisidores de Stalin. No romantismo de 1840, encontramos os liberais ateus ocidentalistas, imersos em um aristocratismo supérfluo que se imagina protegido das formas de desagregação de mundo instauradas pelo racionalismo moderno. Esses românticos, que se recolheram

⁵⁶⁴ Cf. LÖWY, M. *Walter Benjamin: aviso de incêndio*, 2005.

⁵⁶⁵ Cf. LUKACS, G. *La théorie du Roman*, p.155.

⁵⁶⁶ LÖWY, M. *Redenção e Utopia*, 1989, p.26.

⁵⁶⁷ DOSTOIEVSKI, F. *Notas de Inverno sobre impressões de Verão*, p.118.

⁵⁶⁸ SLOTERDIJK, P. *Le Palais de Cristal*, 2006, p.25.

⁵⁶⁹ FRANK, J. *Dostoiévski. Os efeitos da libertação*, 2002, p.336.

« asceticamente » da realidade intratável do mundo, escondendo-se atrás de suas « teorias do belo e do sublime », quiseram proclamar uma autossuficiência aristocrática que, na verdade, não passou de mentira romântica de um homem que só sabia falar por meio de livros. Nestes dois tipos, encontramos encarnadas as fundamentais ideologias racionalistas ocidentais, preconizadas pelo ativismo revolucionário francês e pela mentira romântica que se escondeu atrás dos « círculos de imanência » de uma subjetividade finita, e que procurou, a partir de um ascetismo fundado em uma espécie de « imanentismo religioso », resistir – inutilmente – à desagregação do mundo moderno.

“DESCEU, NÃO – FOI EXPULSO!” – ESBOÇO DE PESQUISA SOBRE A SUBSTITUIÇÃO DO MITO FUNDANTE DA ORIGEM DO DIABO E DE SUA RESPECTIVA BASE ‘ESCRITURÍSTICA’ NA TRADIÇÃO CRISTÃ”

Dr. Osvaldo Luiz Ribeiro - Faculdade Unida de Vitória
(osvaldo@faculdadeunida.com.br)

Resumo

A partir do século V e por direta influência persa, os judaítas deixaram de instrumentalizar sócio-teologicamente o mito de um deus (ao mesmo tempo) bom e mau e admitiram a ideia (persa) de um deus unicamente bom. Uma vez que se encaminhava essa tradição religiosa para a monolatria, instalou-se a necessidade de explicar-se, então, de onde viera o mal. Com base em Gênesis 6,1-4, compôs-se uma narrativa mítica fundante para explicar a questão do mal no mundo pela presença, nele, dos mensageiros divinos que, encantados com as mulheres que o deus criara, teriam descido dos céus em busca de relações sexuais, ação castigada, no mito, com o impedimento do seu retorno e sua conseqüente permanência entre os homens, que passaram a oprimir. Essa tradição é mantida até o Novo Testamento, explicitada, por exemplo, em *Judas*. Em 2 Pd 2, todavia, há evidência de uma possível tentativa de *erasio memoriae* dessa versão do mito. É possível que a substituição do mito e, mais tarde, o estabelecimento de uma nova base escriturística para o mal (Ezequiel 28) tenham decorrido dos efeitos teológico-litúrgicos da doutrina nas primeiras comunidades cristãs (gregas?) que, em decorrência de hermenêuticas, conceitos e práticas consideradas desviantes pela ortodoxia incipiente, foram expurgadas da corrente cristã tradicional, talvez já no final do primeiro século. Há que: a) confirmar-se a hipótese de trabalho e b) descobrir qual teria sido o primeiro caso de citação de Ezequiel 28 como referência à origem de “Satanás”.

Atuando sob a perspectiva histórica da “longa duração”, este ensaio (de comunicação) constitui a síntese de um programa de investigação aplicado ao tema do mito da origem do mal nas tradições cristãs. Até seu pleno acabamento doutrinário, pensa-se no desenvolvimento histórico do mito em três estágios – até o período persa, do período persa até a Carta de Judas e após a Carta de Judas.

Yahweh e Ciro – Is 45,7 como resistência ao dualismo ético-teológico persa

Considerando-se o registro histórico preservado no conjunto da literatura constituída pela Bíblia Hebraica, isto é, o “Antigo Testamento” dos cristianismos, Is 45,7 constitui o último brado de defesa de uma teologia em vias de contestação e ocaso (BLENKINSOPP, 2002).

Cioso de suas prerrogativas, Yahweh declara que é ele o criador, ao mesmo tempo, da luz e da treva, da paz e da desgraça. Yahweh nega que haja outro (deus) que seja responsável pela ocorrência dos fatos da vida que são interpretados como “paz” (vida, saúde, fertilidade e descendência, propriedade, comida) ou “desgraça” (morte, doença, esterilidade e perda dos filhos, depredações de patrimônio, fome).

Pode-se ler a narrativa como disputa monolátrica. Nos termos dessa leitura, Yahweh estaria declarando que não há outros deuses – apenas ele, e que, portanto, é ele quem cria tanto a paz quanto a desgraça (BLENKINSOPP, 2002). Todavia, pode-se ler a

passagem não como uma discussão sobre a existência ou não de outros deuses, mas sobre a soberania incontestável de Yahweh em seus domínios – ali, onde ele reina, é apenas ele quem se responsabiliza por todos os acontecimentos da vida do povo: paz e desgraça são criações de Yahweh no exercício de sua soberania.

A presença de Ciro, soberano persa, reforça a hipótese da leitura de Is 45,7 como declaração de soberania de Yahweh. Ciro é mencionado no v. 1 – Yahweh o traz pela mão, fazendo dele seu “messias”. Estamos, obviamente, diante de propaganda imperial, traduzida em termos de linguagem teológica local, isto é, de Judá – e essa linguagem local ecoa particularmente claro e agudo no v. 7: Yahweh traz Ciro, mas ele é – ainda – o único soberano (ABERBACH, 1993).

Se o argumento de que a religião de Ciro, o persa, é particularmente dualista, a declaração de Yahweh torna-se ainda mais potencialmente expressão da reserva de mercado da teologia que categoriza a expressão político-religiosa da elite de Judá: Ciro é o novo “imperador”, soberano da Pérsia e de Judá, mas Yahweh ainda é o único verdadeiro soberano na terra dos judeus (GRABLE, 2006).

No Zoroastrismo persa – logo, de Ciro – o mau e o bom, o mal e o bem, estão em lados opostos, administrados (“criados”) por deuses igualmente opostos. De um lado, Ahura Mazda, o deus bom, responsável pela luz e pela justiça. De outro, Arimã, deus mau, responsável pela treva e pela desgraça. A vida consiste na batalha interminável – até o Juízo – entre essas duas forças, isto é, entre esses dois deuses. Ahura Mazda é responsável pelos bons acontecimentos, ao passo que Arimã é responsabilizado pelos maus acontecimentos. Ambos, igualmente poderosos. Ambos, igualmente divinos (BOYCE, 1984).

A teologia de Judá encontra-se, nesse momento, sob a pressão da força teológica do Império. Ciro é o novo soberano, a Pérsia é o novo Egito, a nova Babilônia – são os novos senhores. Ahura Mazda e Arimã desenham-se no horizonte, constituindo uma narrativa teológica alternativa para a “explicação” da vida – as coisas boas são obra do deus bom e as coisas ruins são obras do deus mau (GRABLE, 2006).

Yahweh – isto é, o sacerdócio de Judá – não pode aceitar isso. Não podem negar Ciro (como?), mas podem, a despeito de receber o rei como ungido de Yahweh, ponderar que, todavia, a soberania de todas as coisas, as boas e as ruins, permanece na posse de um único soberano – Yahweh. Está-se, aí, diante de tradições muito antigas, de modo que não será sem resistência que elas serão substituídas pelo dualismo persa, mitigado que seja por uma leitura teoricamente monoteísta.

As tradições teológicas pré-persas da soberania de Yahweh

Pré-persas, três passagens da Bíblia Hebraica podem ser apresentadas como expressão narrativa do princípio soberano de Is 45,7. Duas delas contam-se entre aos textos mais comumente mal-traduzidos dentre as narrativas da Bíblia Hebraica, que circula na forma de versões bíblicas de uso comercial – são elas: 1 Sm 16,14-23, 2 Re 22 e 2 Sm 24.

Em 1 Sm 16,14-23, conta-se a história do castigo que Yahweh impõe a Saul. Está-se diante de um texto absolutamente mal traduzido nas versões, de sorte que o sentido corrompeu-se. As versões optam pela equivocada expressão “espírito mau da parte de

Yahweh”, aplicando equivocadamente a fórmula tanto no v. 14 quanto nos v. 15, 16 e 23 – onde, sob nenhuma justificativa, ela ocorre. No conjunto das versões, portanto, pretende-se que Yahweh esteja a empregar “um espírito mau” para impingir castigo ao rei que, a despeito de o ter escolhido antes, agora o rejeita.

Não. Não se trata de “um espírito mau” – trata-se, do próprio “espírito de Deus” (v. 23), tratado como “espírito mau desde junto de Yahweh” (v. 14), “espírito mau de Deus” (v. 15) e “espírito mau” (v. 23). Trata-se, portanto, da representação do “Espírito”, agente único e exclusivo de Yahweh, espécie de “ordenança”, de “secretário”, que Yahweh encaminha em tarefas especiais. Uma vez que, aqui, a tarefa é de tormento, a narrativa desenvolve a descrição dessa mesma figura, a cada vez empregando uma expressão distinta, mas equivalente – é o “espírito de Deus” (v. 23), que sempre está junto de Yahweh (v. 14), que, nessa missão, executa a “desgraça” sobre Saul, comportando-se com um “mau espírito de Deus” (v. 15 e 16), aparecendo aos olhos de quem vê o sofrimento do rei como “o espírito mau” (v. 23). Mas não se trata de nenhum outro “espírito” mau que não o próprio “espírito de Deus”. Não se trata, como pretendem as versões, de “um espírito mau” qualquer que Deus use – é o próprio “espírito de Deus”, fazendo o mal, operando a desgraça – ilustração adequada para a declaração de soberania de Is 45,7.

1 Re 22 não contém outra teologia. Nos termos da narrativa, o rei Josafá decide fazer uma visita ao rei Acabe e este, por sua vez, decide atacar uma cidade. Para o fazer, todavia, consultam-se os profetas cúlticos, os quais afiançam ao rei a garantia divina da vitória. Provocado por Josafá, todavia, Acabe acaba por ouvir um último profeta e este, a despeito de num primeiro momento confirmar o discurso dos profetas já consultados, instado pelo rei a dizer a verdade, conta que vê os céus abertos e dá a seguinte descrição da cena que testemunha.

Na corte celeste, Yahweh pergunta aos seus conselheiros quem o ajudará a fazer com que Acabe encontre a desgraça. Os conselheiros consultam-se mutuamente, mas nenhum deles apresenta qualquer sugestão. Nesse ponto, então, ao contrário do que as traduções mais comuns registram, “o espírito” – não, não é “um espírito”, mas “o espírito” (1 Re 22,21) – se apresenta e diz a Yahweh que ele resolverá o caso. Yahweh pergunta como. Ele, então, afirma que se fará de “espírito de mentira” na boca dos profetas e, assim, enganará Acabe, de sorte que, acreditando na mentira que ele faria os profetas proferirem, o rei, atacando a cidade, morreria em batalha.

Mais uma vez, as versões pretendem que esse seja apenas “um espírito” qualquer que Yahweh permite agir. Mas o texto Hebraico em nenhuma circunstância permite a tradução genérica “um espírito”. Há artigo – trata-se de “o espírito”. É “o espírito”, isto é, o mesmo espírito de 1 Sm 16,14-23, o mesmo “espírito de Deus”, o mesmo “espírito desde junto de Yahweh” que se prontifica a, mais uma vez, executar uma tarefa de desgraça. 1 Re 22,21 é uma ilustração perfeita para Is 45,7 – o próprio Deus pode decidir enganar Acabe para fazê-lo morrer. Ele, e nenhum outro. Ele, por meio de “seu espírito” e não por meio de “um espírito” qualquer...

Finalmente, um texto em que a soberania de Yahweh se expressa diretamente, sem o recurso ao seu secretário de ordens: 2 Sm 24. O texto afirma que “a ira de Yahweh” se acendeu contra Israel e, para alcançar seu objetivo de castigo, incitou Davi a fazer o recenseamento do povo. Davi, incitado, diz a narrativa, pela “ira de Yahweh”, começa a

contar o povo. Quando termina o recenseamento, diz-se que Davi “cai em si” e se arrepende. É tarde. Como a “ira de Yahweh” queria, agora Yahweh tem razão para castigar o povo – Davi o contou. Como castigo, então, o “anjo de Yahweh” mata certa de setenta mil homens de Jerusalém.

Nenhuma tentativa de ler essa narrativa por meio da teologia pós-persa a “salva”. Yahweh quer matar, ele arruma uma desculpa para matar – e mata. Ele é quem cria, ele mesmo, a luz e a treva, a paz e a desgraça. Ele – nenhum outro. Não há espíritos outros que o façam – só ele e seu próprio espírito. Não há deuses outros que o façam – só ele e sua própria soberania. Na terra dele, ele é o rei, só ele age, só ele manda.

A crítica pós-persa da teologia pré-persa da soberania de Yahweh

Que Yahweh possa mandar Davi contar o povo, que Davi conte o povo, porque incitado por Yahweh e que Yahweh decida matar o povo, porque Davi o contou só faz sentido na teologia pré-persa – nos termos de Is 45,7. O modelo político-cultural que fundamenta esse mito é a monarquia – Deus é concebido com um rei, acima do qual não há, na prática, injunções ético-morais – o Yahweh pré-persa é radicalmente soberano.

Um bom modelo analógico é a história de Davi e Batseba (2 Sm 11). Davi a cobiça. Manda seu secretário (que funciona como “o espírito” de Yahweh) buscar a mulher. Davi se deita com ela. Manda seu secretário despachá-la de volta para sua casa. Seu secretário informa-o de que ela está grávida. Davi manda que seu secretário (sempre funcionando como “o espírito de Yahweh”) busque o marido da mulher que, a essa altura, estava na guerra. Todavia, o marido recusa-se a deitar-se com ela, alegando tabu de guerra. Davi, então, manda seu secretário dar um jeito de matar o coitado. Morto o infeliz, Davi toma a mulher para si. Não há melhor ilustração da soberania de Yahweh – nos termos de Is 45,7 – do que essa pequena anedota...

Está-se diante de uma teologia animada pela monarquia e pelo poder prático dos reis, sobre os quais não imperam sobredeterminações éticas e morais – os reis são homens que fazem o que lhes dá na telha, como o povo de Salomão (não vem ao caso se a história é real) que, morto o rei, tentam convencer seu filho a não repetir os desmandos e as maldades do pai defunto. (O) Yahweh (pré-persa) é o protótipo do rei – faz o que lhe dá na telha: cria luz e cria treva, faz a paz e cria a desgraça...

No horizonte histórico, todavia, a Pérsia olha para essa teologia e a considera inferior. Não é “lógica” – o deus bom não pode fazer o mau – se faz, não é bom. Da mesma forma, o deus mal não pode fazer o bem – se o faz, não é mal. Séculos mais tarde, essa máxima estará na boca até do “messias”: “assim, toda a árvore boa produz bons frutos, e toda a árvore má produz frutos maus. Não pode a árvore boa dar maus frutos; nem a árvore má dar frutos bons” (Mt 7,17-18). Naqueles dias, todavia, Judá ainda considerava que da mesma fonte pudesse sair água turva e água límpida – e Is 45,7 é essa crença, expressa em conflito, ainda que em seu ocaso.

De um modo geral, Judá capitulará. A ética e a moral serão empregadas para a crítica teológica, e Judá aceitará a tese de que Yahweh é bom. Is 45,7 permanecerá como um fóssil, mas não responderá mais pelos discursos teológicos oficiais. A partir de algum momento entre o final do século VI e o final do V, a teologia de Judá se transforma –

Yahweh passa a ser concebido como um deus bom, incapaz de agir para a desgraça, e seu passado de soberania a-ética e a-moral é enterrado – até na literalidade das versões.

Se se pode apresentar uma fotografia dessa reformulação teológica, antecipando discussões da próxima seção, se poderia apontar para 1 Cr 21, que re-escreve 2 Sm 24 – com uma alteração teológica significativa: enquanto 2 Sm 24 afirma que Davi contou o povo, incitado pela ira do próprio Yahweh, o cronista altera a narrativa – ao reescrevê-la, declara que foi “um *satan*” que se postou contra Israel – “um *satan*”, não “a ira de Yahweh”. A consideração de que se está diante de uma simples “explicação” teológica de 2 Sm 24 perde de vista o fato de que um é escrito em período pré-persa e deixa-se marcar pela teologia a-ética e a-moral da soberania de Yahweh, ao passo que o outro, escrito em período pós-persa e marcado profundamente pela crítica zoroastriana da distinção das fontes de mal e bem não pode – mais – aceitar que Yahweh seja apresentado constrangedoramente (contra o agora pano de fundo cultural da distinção teológica entre bem e mal) como agente direto do mal, sendo ele bom... Naquele momento, apenas uma solução se encontra no horizonte – um indistinto, genérico, não explícito nem desenvolvido agente – um “*satan*” (isto é, um adversário) – tem de ser o responsável pelo acontecido...

A teologia judaica pós-persa para a explicação do mal

Judá aceita a tese zoroastriana: o deus bom só pode fazer o bem. Mas não a aceita inteira. Judá a relê a seu modo: o deus, bom (que é), não pode fazer o mal. Yahweh é bom, vá lá, mas não há outro deus, um deus mal, que lhe seja rival. Fosse a vida apenas fruto das declarações teológicas, o mau teria desaparecido de Judá para sempre – já que Yahweh era o responsável apenas pelo bem...

Obviamente, as coisas não funcionam assim. As desgraças se sucederam, a despeito da teologia as ter retirado da agenda... E sua persistência na vida das comunidades exigiu desdobramentos teológicos que, antes do período persa, eram absolutamente desnecessários – sequer apareciam como questão na cultura. Naturalmente: se Yahweh era o responsável explícito pela paz e pela desgraça, ora, então não há “um problema do mal”. Resuma-se a questão com a declaração do resignado Jó: “Yahweh deu, Yahweh tomou – bendito seja o nome de Yahweh” (Jó 1,21b).

Abertos por força do encontro com a Pérsia e seu dualismo teológico, os novos horizontes político-religiosos de Judá deparam-se com um problema – talvez, “o” problema, então: o mal. Antes, não havia essa questão. Agora, ela surge com toda a sua força – se Yahweh não é o criador do mal, quem é?

No primeiro dia, não há resposta. Nos primeiros anos, não há resposta. A resposta precisará de décadas. Somente estará totalmente desenvolvida um século ou dois antes da era cristã, por volta dos séculos II e I.

O primeiro estágio da doutrina judaica pós-persa do mal

O primeiro estágio da teologia judaica pós-persa do mal é a concepção da figura do “adversário”. Essa é, a rigor, a única figura que concretamente aparece na Bíblia Hebraica – o *satan* ou um *satan*. Sem nome. Sem genealogia. Sem história. Sem identidade. Apenas uma interdição ao mal como atributo do próprio Yahweh. Seu

horizonte histórico deve ser datado no século V. Não tão cedo, quanto o próprio encontro com os persas – que recebe, como enfrentamento, Is 45,7 e Jó 1,21, mas não tão tarde, a ponto de poder funcionar como o horizonte de tempo da eclosão das teologias de Jó 1-2 e 1 Cr 21 – a rigor, os únicos dois lugares na Bíblia Hebraica em que o “satan” se refere – indiscutivelmente – a um ser celeste, engendrado justamente para receber a responsabilidade pelo mal que, agora, já não pode mais ser atribuído a Yahweh. Crônicas está mais à frente, e, dependesse apenas dele, se poderia conceber que a doutrina do “satan” fosse um pouco mais nova, século IV talvez. O prólogo de Jó, todavia, não deve ser tão novo – talvez se devesse datá-lo por volta do século V, na condição de enfrentamento ao conjunto das teologias do (segundo) Templo de Jerusalém.

A idéia de “um adversário” de Yahweh sequer precisa de muita criatividade. Ela se encontrava, a rigor, dentro do modelo a partir do qual a teologia pré-persa do mal se constituía – o soberano monarca tinha seus adversários! Davi pode ser empregado também como modelo do rei contra quem se levantam muitos adversários. Se há algo comum nas histórias de Davi é o fato de estar sendo perseguido por eles. Se o rei tinha adversários, resta compreensível imaginar-se, agora, que o mal, que se pensava ser o próprio Yahweh quem criava, ser, de fato, então, obra de um adversário de Yahweh.

E parece ter sido essa a primeira fase – única testemunhada pela Bíblia Hebraica. Um/o adversário de Yahweh é, então, o responsável pelo mal. Yahweh, não. Yahweh é bom. Mas o seu adversário o persegue – e, na extensão de seus esforços, persegue o povo de Deus.

O segundo estágio da doutrina judaica pós-persa do mal

O segundo estágio da doutrina judaica pós-persa do mal não se encontra na Bíblia Hebraica – ela é obra da literatura que, hoje, se classifica como “apócrifa” (BOCCACCINI e COLLINS2007). Em algum momento do século II, finalmente desenvolve-se uma narrativa que dá rosto, identidade, nome, genealogia e história ao “adversário”. Trata-se de Enoque, dito “Enoque etíope”, que se pode considerar como um midrash aplicado a Gênesis 6,1-4.

Gênesis 6,1-4 constitui um fragmento mitológico encaixado na montagem redacional do conjunto de Gênesis 1-12 para “justificar” o dilúvio e a destruição completa dos homens. Os “filhos de Deus” (mesmíssima categoria à qual o “satan” de Jó 1-2 é indiretamente vinculado) descem e relacionam-se carnalmente com as “filhas dos homens”. Não se dirá muito mais do que isso. O autor de Enoque vê nesse fragmento uma excelente oportunidade para dar forma ao – a essa altura – já velho adversário de Yahweh. Dá-lhe nome (Senjaza), companheiros, história, fim. Finalmente, tem-se uma teologia do mal (TERRA, 2012).

Nos termos do midrash de Enoque, o mal é produzido pelos “filhos de Deus” que, tendo, contra a vontade de Yahweh, descido dos céus, relacionado-se carnalmente com mulheres, gerado filhos híbridos e “malditos”, impedidos por Yahweh de retornar ao lar celeste, permanecem entre os homens, ensinando-lhes toda sorte de maldades e heresias, violência e “idolatrias”, bem como ensinando às mulheres as artes das poções mágicas.

Enoque afirma que o destino desses “filhos de Deus” está selado e que a soberania divina está preservada. Em todo caso, o livro oferece a oportunidade de explicação para os males cotidianos – todos eles são fruto dos “filhos de Deus” que abandonaram as moradas celestes e, agora, vagam entre os homens, assolando-lhes a vida que, de outra forma, seria constituída apenas de paz – e não desgraça. Porque Yahweh é bom – a desgraça é obra dos degenerados “filhos de Deus”.

Interlúdio neotestamentário da doutrina judaica pós-persa do mal

Quando o Novo Testamento se abre, a teologia judaica pós-persa do mal está em sua fase mais desenvolvida. De um lado, Deus é concebido como bom, como amor. Deus é Ahura Mazda – inclusive com todas as suas prerrogativas escatológicas. Até a profecia do Avesta do nascimento do Pantokrator é emprestada à narrativa do nascimento do messias... A Pérsia não poderia ter sobrevivido em melhor hospedeiro do que a teologia judaico-cristã...

De outro lado, o pequeno grupo de Senjaza multiplicou-se em escala exponencial. Acentuando movimentos teológicos já presentes nos apócrifos, e assumindo-os, os autores do Novo Testamento concebem o mundo como palco das ações opressoras do diabo – At 10,38 resume a vida de Jesus como exercícios de boas ações e de cura dos oprimidos pelo diabo.

O grupo de Senjaza converte-se em legiões e legiões de demônios. Os demônios, como todas as legiões, hierarquizam-se. Desdobramentos dos apócrifos, as categorias de “mensageiros caídos” pululam os textos das Escrituras Cristãs – o ar, ele está carregado de demônios. É nos ares que se dá a batalha entre a luz e as trevas.

É preciso perguntar-se pelos caminhos por meio dos quais o desdobramento entre Enoque e o Novo Testamento se dá. Seja como for, o que constituía um midrash sobre Gênesis 6,1-4 resulta, agora, na história da invasão do mundo pelos “anjos”, hostes da maldade e filhos da mentira, criadores do mal e perpetradores de toda obra de perversão. Deus até pode ser bom – mas o mundo jaz no maligno.

O terceiro estágio da doutrina judaica pós-persa do mal

A Carta de Judas é documento do Novo Testamento que atesta a vigência da narrativa enoqueana ainda em finais do século I ou início do II. Judas não apenas menciona a narrativa da descida dos “anjos”, os quais, sem guardar o seu “principado”, abandonaram as suas moradas (isto é – para relacionar-se com as mulheres), sendo, por isso, condenados por Deus. Mais do que isso, Judas cita textualmente Enoque, concedendo ao texto a força retórica e normativa dos livros sagrados.

A comunidade para a qual Judas escreve está diretamente envolvida com práticas litúrgicas que envolvem, retoricamente, anjos, sexo e êxtase. Talvez se trate de comunidades de origem helênica, operando sob o regime do sincretismo greco-judaico. Talvez se estivesse costurando práticas litúrgicas originalmente relacionadas aos contextos de fertilidade – Dionísio, por exemplo – aos novos contextos judaico-cristãos em que circulam narrativas de anjos e sexo com mulheres. Talvez as narrativas de sexo entre anjos e mulheres fossem tomadas como narrativas mágico-simpáticas, úteis para a revelação do segredo do acesso às forças e às energias divinas: como quem tocará o

Cristo e fará, assim, tocando-o, dele sair virtude. Talvez se estivesse diante de um culto muito natural aos olhos de quem o praticava, nos termos dos quais anjos, provavelmente encarnados em “cavalos” – isto é, em ambiente de êxtase religioso – dispensavam suas energias celestes. Talvez se tratasse de cultos pré-gnósticos, ainda, todavia, se considerando na autêntica esteira das tradições vivas da fé cristã. Seja como for, para Judas está-se diante de um escândalo – e toda a carta é a argumentação de que, não se pode praticar o que se praticou. Isto é: é possível, aconteceu no passado, anjos de fato deitam-se com seres humanos, mas Deus abomina a prática: os anjos e os homens que praticaram (e praticam) a relação carnal foram (e são) condenados por Deus.

As comunidades terminaram por ser excluídas. Como resultado, a literatura que tratava do tema foi, igualmente, excluída. Enoque, por exemplo, a despeito de seu peso sagrado em Judas, não será recebido como canônico – pelo contrário. Há evidências – ao menos hipóteses – de que a própria Carta de Judas é reescrita, ao menos, copiada, procurando-se retirar dela qualquer vestígio da referência a anjos e sexo com seres humanos – mas não a anjos! – bem como a apócrifos. Judas, reescrito, estaria, hoje, no que é 2 Pd 2.

Com efeito, pode-se ler 2 Pd 2 como a mesma Carta de Judas, mas com aquelas operações de “limpeza”. Talvez estejamos aí diante do primeiro vestígio de uma operação de reformulação do mito da origem do mal – logo, do “diabo”. Em 2 Pd 2, os anjos não “abandonaram a sua morada” – foram “precipitados”. Não se fala mais em terem os anjos, por si mesmos, descido do céu, muito menos das mulheres. Quem lê 2 Pd 2 e não conhece a história que vimos de tratar, toma-a como representativa, no todo, da teologia que somente a partir daí se desenvolverá – o diabo nasceu no céu, pecou no céu e foi expulso do céu. Convenhamos – essa teologia não se encontra nas Escrituras cristãs – e mesmo 2 Pd 2 é muito mais a *erasio memoriae* de Senjaza e seu exército de fornicadores celestes do que uma nova teologia refletida e pensada. Está-se mais interditando uma narrativa que apresentou efeitos colaterais intoleráveis do que aprofundando uma questão teológica pendente.

É importante, todavia, perceber que o autor de 2 Pd 2 deve apagar duas, mas não todas referências aos anjos. Ele deve apagar a memória da literatura que começa a ser recusada como ortodoxa – Enoque, por exemplo, mas, de resto, todo um conjunto de literatura com o qual se dava conta da doutrina do mal. Ele deve apagar a referência a anjos e sexo com mulheres e/ou homens. Mas, sobretudo, ele não pode apagar a referência a anjos – pelo fato de que, sem os anjos para explicar o mal, a doutrina fica, mais uma vez, sem pai – ou, o que podia ser ainda mais grave, como seu velho Pai. Assim, os anjos devem continuar a ser os responsáveis pelo mal, mas não podem mais ser empregados dentro da velha narrativa de Enoque. Culpados, mas não pelas razões que se repetiam havia trezentos anos...

Recepção da teologia judaica pós-persa do mal da incipiente Patrística

Quem foi o primeiro teólogo – judeu ou cristão, a, desviando-se de Enoque, explicar a origem do diabo em Ezequiel 28? Ora, Ez 28 se tornou o texto padrão para a explicação da “queda” dos anjos e, conseqüentemente, a explicação para o mal. Uma vez que, todavia, que a narrativa que se empregava para a tarefa era Enoque, é somente após o descarte deste que se sentirá a necessidade de encontrar outra passagem com o mesmo fim – uma passagem que, todavia, evite as complicações litúrgicas que a doutrina da relação sexual entre anjos e mulheres e/ou homens propicia.

Até Orígenes, os Pais da Igreja ainda empregavam referências a Enoque (RUSSEL, 1981). Tanto Justino quanto Ireneu apresentam breves considerações sobre a antiga tradição. Até o momento, todavia, controlo a informação de que Orígenes (final do século II e início do século III) teria sido o primeiro teólogo cristão a vincular a origem de “Satanás” – logo, do mal, a Ezequiel 28 (RUSSEL, 1981; KELLY, 1964). Em sua obra *De Principiis*, Livro 1, capítulo 5, seção 4, Orígenes comenta a passagem, argumentando que não se pode tratar literalmente da referência ao príncipe de Tiro, mas que se deve ler a passagem como uma referência metafórico-alegórica ao ser celeste, até então feliz e formoso que, todavia, tomado de pecado, insurge-se contra Deus e, por isso, é precipitado, expulso, dos céus. Nenhuma referência, aí, se faz a Enoque (ORIGÈNE, 1978).

As tarefas que se abrem ao presente esboço de pesquisa são:

- a) Pode-se dar por certa a declaração de que é a partir de Orígenes que definitivamente se substitui o mito de origem do mal? Antes dele, nem judeus em cristãos haviam lido Isaías e Ezequiel como os profetas que inauguram a explicação para a expulsão do diabo e de seus anjos do céu?
- b) Sendo Orígenes de fato o autor da transposição do mito de origem do mal, sua decisão está vinculada direta ou indiretamente aos efeitos colaterais do mito inaugural, relacionado a Enoque?

Referência Bibliográficas

ABERBACH, David. *Imperialism and Biblical Prophecy: 750-500 BCE*. London: Routledge, 1993.

BLENKINSOPP, Joseph. *Isaiah 40-55: a new translation with introduction and commentary*. New York: Doubleday, 2002.

BOCCACCINI, Gabriele e COLLINS, John Joseph. *The Early Enoch Literature*. Leiden: Brill, 2007.

BOYCE, Mary. *Textual Sources for the Study of Zoroastrianism*. Chicago: University of Chicago, 1984.

GRABLE, Lester. *A History of the Jews and Judaism in the Second Temple Period (vol. 1): The Persian Period (539-331BCE)*; London: Bloomsbury Academic, 2006.

KELLY, H. A. “The Devil in the Desert”, *Catholic Biblical Quarterly*, v. 26, 1964, p. 190-220.

ORIGÈNE. *Traité des Principes*. Tome 1. Livres I et II. Introduction, texte critique et traduction. Paris: [Éditions du Cerf](#), 1978.

RUSSEL, Jeffrey Burton. *Satan: The Early Christian Tradition*. New York: Cornell University, 1981.

TERRA, Kenner Roger Cazzoto. Os Anjos que Caíram do Céu: o Livro de Enoque e o Demoníaco no Mundo Judaico-Cristão. São Paulo: Fonte Editorial, 2012.

VAN DER KOOIJ, Arie. The Oracle of Tyre: The Septuagint of Isaiah Xxiii As Version and Vision. Leiden: Brill, 1998.

A HERMENÊUTICA DE PAUL RICOEUR DA BUSCA DA COMPREENSÃO DO HOMEM

Ms. Hubert Milanês Pessoa (hubertmilanes@hotmail.com)

Resumo

A preocupação pelo estudo hermenêutico, a sua importância e o seu desenvolvimento frente à pesquisa filosófica foi um dos grandes desafios encontrados pelo filósofo francês Paul Ricoeur ao longo de sua vida, objetivando uma compreensão coerente sob o estudo da constituição e da existência do sujeito em determinado período da história, através da sua linguagem, da sua forma de pensar, das relações consigo mesmo e com os outros homens. Nesta perspectiva, haveria a necessidade de se levar em consideração o que os textos produzidos em determinada época teriam a transmitir. Objetiva e reitera Ricoeur a insistência por uma hermenêutica interpretativa coesa, visando à procura e o entendimento ontológico do sujeito nos processos de formação da própria linguagem e o que de fato estas investigações representam para o homem diante de si e dos outros entes no seu mundo. Na sua hermenêutica do “existo”, Ricoeur direciona o seu olhar para o sujeito que se apresenta por meio da sua linguagem a si mesmo, afinal, questões são produzidas por ele por meio da fala ou do discurso. É a sua existência que se realiza no tempo com as suas ações e intenções específicas, afinal, é ele, que ao poder decidir questionar e levantar questões e ser também perguntado sob o questionado, se formará e constituirá a possibilidade que a sua liberdade de existência o permite ter. Estrutura esta de liberdade no sentido de que ele se coloca no mundo diante do outro ou de alguma coisa, sejam elas moralmente aceitáveis ou não.

A preocupação pelo estudo hermenêutico, a sua importância e o seu desenvolvimento frente à pesquisa filosófica foi um dos grandes desafios encontrados pelo filósofo francês Paul Ricoeur ao longo de sua vida, objetivando uma compreensão coerente sob o estudo da constituição e da existência do sujeito em determinado período da história, através da sua linguagem, da sua forma de pensar, das relações consigo mesmo e com os outros homens. Nesta perspectiva, haveria a necessidade de se levar em consideração o que os textos produzidos em determinada época teriam a transmitir, interligados à vida de um grupo ou comunidade social. Segundo Ricoeur (1978, p. 7):

[...] é porque toda leitura de texto, por mais ligada que ela esteja ao quid, ao “aquilo em vista de que” ele foi escrito, sempre é feita no interior de uma comunidade, de uma tradição ou de uma corrente de pensamento vivo, que desenvolvem pressupostos e exigências.

O filósofo nos adverte que: “[...] se um texto pode ter vários sentidos [...] deve-se recorrer a uma noção de significação muito mais complexa que a dos signos ditos unívocos, exigida por uma lógica da argumentação” (op. cit., p. 8). Os signos unívocos diferem dos signos equívocos, pois estes últimos possuem dois ou mais sentidos diferentes. Richard, na sua obra *Hermenêutica*, nos esclarece que: “O estudo de Ricoeur distingue entre símbolos unívocos e equívocos: os primeiros são signos de sentido único, como os símbolos da lógica simbólica, enquanto os últimos são o verdadeiro centro da hermenêutica” (2006, p. 52-53). Desta forma a hermenêutica trabalha com textos com múltiplos significados, não se restringindo a apenas um único significado.

Objetiva e reitera Ricoeur a insistência por uma hermenêutica interpretativa coesa, visando a procura e o entendimento ontológico do sujeito nos processos de formação da própria linguagem, da palavra propriamente dita e o que de fato estas investigações representam para o homem diante de si e dos outros entes no seu mundo. A compreensão interpretativa, inicialmente, encontrava sua pretensão investigativa na exegese textual, em uma interpretação filológica de um determinado texto munido de autoridade, por exemplo, a Bíblia. A exegese poderia tomar vários caminhos distintos de investigação, sejam eles de sentido histórico ou espiritual (RICOEUR, op. cit., p. 7).

Contudo, de acordo com Ricoeur, o estudo exegético textual carecia de um exame mais detalhado devido aos seus problemas técnicos. Portanto, havia a necessidade de: “[...] superar uma distância, um afastamento cultural, o de equiparar o leitor a um texto que se tornou estranho e, assim, incorporar seu sentido à compreensão presente que um homem pode obter dele mesmo” (1978, p. 8). Com a lacuna temporal devidamente superada, ter-se-ia a compreensão do homem contemporâneo, levando-se em consideração a influência daquele momento histórico na vida desse sujeito, o que dele se entendia e o que se concebia em determinada época ora investigada, e a participação dessas informações na constituição desse mesmo sujeito.

É conveniente e oportuno ressaltarmos que por maior que seja a dúvida lançada pelos mestres da suspeita, há uma reflexão que pode ser vislumbrada e seguida, dando a oportunidade de serem observados os dois campos de atuação interpretativa, isto é, seja pelo olhar crítico científico, seja pela fé, mas nunca sendo taxativos e radicais a ponto de limitar e desqualificar as informações dos documentos literários.

Ricoeur tenta contemplar tanto a racionalidade da dúvida como a fé de uma interpretação passada, numa filosofia reflexiva que não se refugia em abstrações nem degenera em simples exercício de dúvida, uma filosofia que aceita o desafio hermenêutico de mitos e símbolos e que tematiza reflexivamente a realidade que está por detrás da linguagem, do mito e do símbolo (RICHARD, 2006, p. 53-54).

A procura dessa compreensão do homem por si mesmo não se produzia de forma aleatória, pois, se tratava de algo muito mais intenso em significado. Conforme nos esclarece Ricoeur (op. cit., 19): “[...] o desejo de nos compreender a nós mesmos [...]”. É com esse esforço de compreensão de si mesmo que o homem finito, movido pelo seu desejo, eleva seu olhar muito mais além do que se encontra no presente e, com isso, ele próprio se lança em outra vida (RICOEUR, 2011a, p. 37). Esta outra vida nada mais é que se “colocar de” e se encontrar “diante de” um determinado período da história, respeitando e procurando a compreensão do ambiente e da linguagem que se produzia naquele contexto histórico específico (RICOEUR, 1978, p. 9). Assevera-nos Ricoeur:

Antes da questão de como compreender um texto do passado, deve-se colocar uma questão prévia: como conceber um encadeamento histórico? Antes da coerência de um texto, vem a da história, considerada como o grande documento do homem, como a mais fundamental *expressão da vida* (2011b, p. 30).

O papel do hermenauta não poderá se pautar em limites, pois, o esforço nas interpretações requer tempo e dedicação. “Seguir um caminho mais contornado e mais laborioso, esboçado por considerações lingüísticas e semânticas” (RICOEUR, 1978, p. 9). A complexidade encontrada no campo semântico é surpreendente, o filósofo chega a falar de um nó semântico⁵⁷⁰, daquilo que se mostra e proporcionalmente vem a se ocultar, ao que ele chama de simbólica, essas expressões multívocas, ou seja, que podem ser designadas de várias maneiras ou sentidos, no estudo da linguagem.

Chamo de símbolo toda estrutura de significação em que um sentido direto, primário, literal, designa, por acréscimo, outro sentido indireto, secundário, figurado, que só pode ser apreendido através do primeiro. Essa circunscrição das expressões de duplo sentido constitui, propriamente, o campo hermenêutico. [...] A interpretação, diremos, é o trabalho de pensamento que consiste em decifrar o sentido oculto no sentido aparente, em desdobrar os níveis de significação implicados na significação literal. [...] há interpretação onde houver sentido múltiplo; e é na interpretação que a pluralidade dos sentidos torna-se manifesta (RICOEUR, op. cit., p. 15).

Ricoeur (op. cit., p. 15) tem na linguagem a sua força motriz de pesquisa. “Não há simbólica antes do homem que fala, mesmo que o poder do símbolo esteja enraizado mais embaixo. É na linguagem que o cosmos, que o desejo, que o imaginário acedem à expressão”. Ricoeur caminha da semântica para o plano reflexivo, ou seja: “[...] o elo entre a compreensão dos signos e a compreensão de si. É nesse “si” que temos chance de reconhecer um existente” (op. cit., p. 18).

Ao propor religar a linguagem simbólica à compreensão de si, penso satisfazer ao desejo mais profundo da hermenêutica. Toda interpretação se propõe a vencer um afastamento, uma distância, entre a época cultural revoluta, à qual pertence o texto, e o próprio intérprete. Ao superar essa distância, ao tornar-se contemporâneo do texto, o exegeta pode apropriar-se do sentido: de estranho, pretende torná-lo próprio; quer dizer, fazê-lo seu. Portanto, o que se persegue, através da compreensão do outro, é a ampliação da própria compreensão de si mesmo. Assim, toda hermenêutica é, explícita ou implicitamente, compreensão de si mesmo mediante a compreensão do outro (op. cit., p. 18).

É mister não nos deixarmos levar pelo imediatismo interpretativo, ou seja, pela consciência falsa. Esta afirmação Ricoeur toma por empréstimo dos assim chamados mestres da suspeita, são eles: Marx, Nietzsche e Freud. Incorrer nesse vício acarretaria um distanciamento infeliz do próprio processo hermenêutico interpretativo do texto em questão, tendo como conseqüência a sua não compreensão. “[...] Porque a consciência é, inicialmente, consciência falsa e sempre é necessário elevar-se, através de uma crítica corretiva, da má compreensão à compreensão” (RICOEUR, op. cit., p. 19). O caráter reflexivo do intérprete requer que sua visão se proponha a enxergar no outro um entendimento que possa ser absorvido por si mesmo.

⁵⁷⁰ Cf. RICOEUR, 1978, p. 14.

A metáfora tem a ver com a semântica da frase, antes de dizer respeito à semântica⁵⁷¹ de uma palavra. E, visto que uma metáfora só faz sentido numa enunciação, ela é um fenômeno de predicção, não de denominação. Quando o poeta fala de um “anjo azul” ou de um “manto de tristeza”, põe em tensão dois termos que, segundo Richards, podemos chamar o teor e o veículo. E, só o conjunto constitui a metáfora. Assim, não devíamos efetivamente falar do uso metafórico de uma palavra, mas antes de enunciação metafórica. A metáfora é o resultado da tensão entre dois termos numa enunciação metafórica” (RICOEUR, 1976, p. 61).

Deste modo ora exposto, Ricoeur nos coloca diante de um conflito interpretativo. No caso do exemplo citado, não está em evidência uma luta entre termos, mas sim, entre interpretações distintas. Ao interpretarmos literalmente a enunciação metafórica, perceberemos a sua absurdidade, pois, qual é ou qual seria a cor efetiva desse anjo, de fato, e se há uma cor verdadeiramente, qual lhe caberia, ou de que manto se estará conjecturando? Para Ricoeur, “do mesmo modo que a metáfora-enunciado tem como ‘foco’ uma palavra em mutação de sentido, a mudança de sentido da palavra tem como ‘quadro’ uma enunciação completa em tensão de sentido” (RICOEUR, 2005, p. 207).

É através deste movimento interpretativo que a tensão se forma e a contradição entre os termos se expõe. “A metáfora é uma das figuras retóricas, aquela em que a semelhança serve de razão para substituir uma palavra figurativa a uma palavra literal, perdida ou ausente” (1976, p. 60). Atualmente a metáfora por ser uma figura retórica está muito interligada à interpretação. Observa Olivier Reboul (2004) que “não se ensina mais retórica como arte de produzir discursos, mas como arte de interpretá-los”.

A semântica da frase ou os signos que compõem determinado texto devem ser observados em relação aos objetos que deles se fala ou nos referimos. Esta relação entre o signo e objeto poderá formar um enunciado e por este enunciado encontrarmos a metáfora. O que fará sentido à interpretação hermenêutica não será tomarmos uma metáfora de forma isolada, pois estamos tratando de uma enunciação metafórica. É por esta expressão que a interpretação será possível, quando poderemos extrair do texto o seu verdadeiro sentido ou a sua negação.

Assim, uma metáfora não existe em si mesma, mas numa e por uma interpretação. A interpretação metafórica pressupõe uma interpretação literal que se autodestrói numa contradição significativa. É este processo de autodestruição ou de transformação que impõe uma espécie de torção às palavras, uma extensão do sentido, graças à qual podemos descortinar um sentido onde uma interpretação literal seria literalmente absurda (RICOEUR, 1976, p. 62).

⁵⁷¹Semântica (in. Semantics; fr. Sémantique; al. Semantik; it. Semantica). Propriamente, a doutrina que considera as relações dos signos com os objetos a que eles se referem, que é a relação de *designação*. [...] introduzido por Aristóteles para indicar a função específica do signo lingüístico, em virtude da qual ele “significa”, “designa” algo (ABBAGNANO, 2007, p. 1029).

A dinâmica pela qual Ricoeur se propõe a desenvolver a sua hermenêutica interpretativa recai numa ordem de discurso de uma enunciação metafórica, ou seja, que poderá ser verdadeira ou falsa, sendo assim, ela requer uma “lisura” do seu pesquisador, fundamentalmente, pois o intérprete estará diante de conflituosos campos interpretativos, em que a própria retórica interpretativa textual do autor pesquisado, se assim não for observada com critérios técnicos e específicos, poderá dar um nó semântico, segundo Ricoeur (1978, p. 14), no raciocínio investigativo do intérprete.

Através de uma hermenêutica⁵⁷² reflexiva, Ricoeur traça um diálogo com Martin Heidegger sob a “questão do sujeito”, em especial, na obra *Ser e Tempo*. Através deste diálogo e das informações e interpretações suscitadas entre ambos os autores, abrir-se-á um caminho de possibilidades para o entendimento do surgimento do sujeito, outrora abandonado pela velha tradição filosófica.

Heidegger, no § 1 da sua obra ora citada, retoma a questão do ser como ser esquecido: “Embora no nosso tempo se arrogue o progresso de afirmar novamente a ‘metafísica’, a questão aqui evocada caiu no esquecimento” (2005, p. 27). A questão que se levanta e é observada é o esquecimento do sujeito que, progressivamente, tem início a partir da idade clássica grega, perfazendo seu percurso no período medievo, até chegar ao Cogito cartesiano, sofrendo nesta trajetória um retrocesso pela sua estagnação e letargia conceitual.

De acordo com Ricoeur, para nos posicionarmos no contexto histórico assim apresentado e o interpretarmos coerentemente, não está em evidência ou problematizada tão somente, a privação do sujeito em ser lembrado, mas a própria questão que parte dele mesmo sobre si e como o mesmo se posiciona frente ao mundo. Sendo assim, necessária é a própria reestruturação da questão do sujeito como ser que questiona e, por conseqüente, a afirmação da existência do ser.

Para Ricoeur, é na questão do ser esquecido que se deve pensar, saindo-se da figura do Cogito como fundamento de primeira verdade e, tomando, especificamente, o conceito de questão, para uma compreensão do Si do sujeito. O filósofo francês se posiciona por uma hermenêutica filosófica que deva trilhar seus passos de forma contundente e perspicaz: “[...] a ênfase se deslocou de uma filosofia que parte do Cogito como primeira verdade, para uma filosofia que parta da questão do ser como questão esquecida, e esquecida no Cogito” (RICOEUR, 1978, p. 190).

O que determinou este esquecimento do ser e da sua interpretação ontológica e fenomenológica? Esta formulação conceitual é de fundamental importância para nos aplicarmos na busca de informações interpretativas que viabilizem a compreensão do diálogo ora constituído e desenvolvido sobre a questão do sujeito que se apresenta e fora outrora esquecido. Heidegger traça um caminho para esta compreensão conceitual:

Caso a questão do ser deva adquirir a transparência de sua própria história, é necessário, então, que se abale a rigidez e o endurecimento de uma tradição petrificada e se removam os entulhos acumulados. Entendemos essa tarefa como destruição do acervo da antiga ontologia, legado pela tradição. Deve-se efetuar essa destruição seguindo-se o *fio condutor* da questão do ser até se chegar às experiências originárias em que foram

⁵⁷² Cf. RICOEUR, 1978, p. 188.

obtidas as primeiras determinações do ser que, desde então, tornaram-se decisivas (2005, p. 51).

Heidegger reitera a necessidade de que, se quisermos compreender a elaboração da questão do ser do sujeito, seja compreensível nos apropriarmos do passado com seus fatos históricos e, desta forma, chegarmos precisamente ao questionamento do ser. Para tanto, ele fala da destruição de uma tradição ontológica, que estagnou a busca e o conhecimento da própria questão do ser, ficando ela inerte, carecendo de mostrar-se e de dar as possíveis possibilidades para as questões que envolvem o surgimento do sujeito. Para Ricoeur, em conformidade com o filósofo alemão, tomando por empréstimo o conceito heideggeriano de destruição para o Cogito cartesiano, a necessidade é esclarecida como “[...] uma destruição do Cogito, enquanto primeira verdade, e sua restituição ao plano ontológico a título do ‘existo’” (RICOEUR, 1978, p. 189).

Ricoeur reforça esta afirmação de uma “destruição” com o objetivo maior de substituir categoricamente a figura do Cogito por sua hermenêutica, que possibilitaria respaldar de forma veemente o “existo” do ser questionado e que também se questiona. Afirmação esta que estava subjugada anteriormente às forças inertes da antiga tradição em que se apoiavam filósofos da época em que surgira o conceito de Descartes, isto é, atreladas e em conformidade com as concepções filosóficas existentes do homem como um animal racional dado, definição grega, por um lado, e do outro, por uma criação desse homem por um deus já posto e também dado, no caso, de ordem teológica pela escolástica (HEIDEGGER, 2005, p. 85). Se o estudo filosófico-ontológico do sujeito permanecesse atrelado a essas concepções estáticas dentro da progressiva historicidade do homem, seguindo esse raciocínio, nada teríamos a contribuir para a compreensão da condição humana, pois não haveria uma escala progressiva de conhecimento desse sujeito da linguagem.

A hermenêutica assim aplicada à questão do sujeito caminha em direção às possíveis origens deste homem que tem o arbítrio de conduzir as suas escolhas e questões de ser, pois é ele que está em constituição. “O esclarecimento do ser-no-mundo mostrou que, de início, um mero sujeito não ‘é’ e nunca é dado sem mundo. Da mesma maneira, também, de início, não é dado um eu isolado sem os outros” (HEIDEGGER, 2005, p. 167). Ao se apresentar ao que também a ele se revela na sua constituição como homem que é, demonstra a sua qualificação como ser existente e, de não ser somente uma coisa exposta, dada ou jogada de forma displicente no mundo como uma simples quimera (HEIDEGGER, op. cit., p. 19-20).

Na sua hermenêutica do “existo”, Ricoeur direciona o seu olhar para o sujeito que se apresenta por meio da sua linguagem a Si mesmo, afinal, questões são produzidas por ele por meio da fala ou do discurso. “A tarefa de ‘levar’ o ser à linguagem reitera a mesma problemática, a saber, a emergência do ser que ‘sou’ na e pela manifestação do ser como tal” (RICOEUR, 1978, p. 190). É a sua existência que se realiza no tempo com as suas ações e intenções específicas, afinal, é ele, o homem, que ao poder decidir questionar e levantar questões e ser também perguntado sob o questionado, se formará e constituirá a possibilidade que a sua liberdade de existência o permite ter. Estrutura esta de liberdade no sentido de que ele se coloca no mundo diante do outro ou de alguma coisa, sejam elas moralmente aceitáveis ou não.

Quando Ricoeur nos fala da emergência do *Dasein*, quer nos levar ao entendimento de que a linguagem que constitui este ser-aí se apresenta como o ser que formula questões, que questiona e, assim, faz uso da fala para exprimir o que ele procura entender e encontrar diante das indagações que surgem paulatinamente. O ser apenas poderá se dar à constituição através dessa liberdade da linguagem, porque a linguagem se mostra, ela mesma, e não cai no esquecimento de Si. “A irrupção da linguagem outra coisa não é que a irrupção do ser-aí, pois a irrupção do ser-aí significa que, na linguagem, o ser está trazido à palavra” (RICOEUR, op. cit., p. 197).

A grande tarefa de trazer o sujeito à luz do conhecimento de si revela sua profunda necessidade de se comunicar consigo mesmo e, impreterivelmente, com o outro, pois jamais poderá este ser se constituir isoladamente. Desta forma, ser-aí e linguagem representam um ponto de intersecção na ontologia, que se cruzam e formam a estrutura constituinte do ser outrora esquecido pela tradição ontológica, por ser um único e mesmo problema (op. cit., p. 190).

Esse sujeito que se apresenta não poderá sub-existir fixado numa ilha de forma isolada. Não será pela via cartesiana que entenderemos o “existo desse ser que eu mesmo sou”. Em conformidade com as discussões suscitadas pelo filósofo alemão em “Ser e Tempo”, já discutidas por Ricoeur na página anterior, apresentemos o enunciado do próprio Heidegger sob a abertura do ser à linguagem: “tanto em sua definição vulgar, como em sua ‘definição’ filosófica, a pre-sença, isto é, o ser do homem, caracteriza-se como [...] o ser vivo cujo modo de ser é, essencialmente, determinado pela possibilidade da linguagem” (HEIDEGGER, 2005, p. 54). O ser está imerso nesta possível apreensão do sujeito pela via da linguagem, que se mostra nas falas, interpretações e discussões. Esta relação do *ser-aí* e da linguagem, como fora dito anteriormente, caminha de mãos dadas para a possibilidade de compreensão desse homem.

Em que consistia, afinal, a destruição ontológica da filosofia na qual Heidegger e Ricoeur se articularam nas suas hermenêuticas ontológicas? Heidegger apresenta duas situações pontuais: uma tradição que cauterizou as construções filosóficas, por fixar a sua doutrina no estilo grego, na qual o homem era simplesmente “[...] animal *rationale*, ser vivo dotado de razão. O modo de ser é aqui compreendido no sentido de coisa simplesmente dada e de uma ocorrência” (HEIDEGGER, 2005, p. 85); a outra, aliada a esta posição abraçada pelo ocidente, tínhamos intercalada a uma transcendência do homem vislumbrada por uma dogmática cristã. Desta forma, a compreensão do ser se tornara categoricamente obscura e sem sentido. Além desses dois paradigmas da tradição filosófica antiga e medieval, emergia na idade moderna o Cogito cartesiano como primeira verdade, em que Descartes impetrou ao sujeito uma omissão junto à sua própria existência, o esquivando de se questionar como ser que se constitui.

As origens relevantes para a antropologia tradicional, a definição grega e o paradigma teológico atestam que, ao se determinar a essência deste ente “homem”, a questão de seu ser foi esquecida. Ao invés de questioná-lo, concebeu-se o ser do homem como “evidência”, no sentido de ser simplesmente dado junto às demais coisas criadas. Essas duas vertentes se entrelaçam na antropologia moderna com o ponto de partida metodológico da *res cogitans*, a consciência, o conjunto das vivências (HEIDEGGER, 2005, p. 86).

Diante desse quadro ora exposto sob a hermenêutica e a linguagem que constitui o sujeito e o apresenta perante a si mesmo e aos outros entes dentro da sua própria historicidade, Ricoeur nos fala na sua obra da “Simbólica do Mal” de uma particularidade inerente que se manifesta no interior do homem, que o faz exclamar compulsivamente, trazendo com isso o surgimento do que ele denominou como linguagem da confissão. O que o homem teria de confessar perante a si mesmo ou diante do outro? Haveria de fato uma culpa ou algum remorso por um erro cometido? Ricoeur observa alguns aspectos ou situações relevantes para o presente momento estrutural desta que ele chama de confissão: “Con la confesión, la conciencia de culpa es llevada a luz de la palabra; con la confesión, el hombre sigue siendo palabra hasta en la experiencia de lo absurdo de su existencia, de su sufrimiento, de su angustia” (RICOEUR, 2011a, p. 173).

O fenômeno da linguagem da confissão faz parte desta que Ricoeur denominou de fenomenologia da confissão⁵⁷³. A linguagem como elemento constituinte do sujeito revela por intermédio da confissão desse sujeito a imensa carga de significados dentro da simbólica do mal que poderemos chegar e prosseguir nas investigações existentes. “Porque é a linguagem da confissão que eleva à luz do discurso uma experiência carregada de emoção, de temor e de angústia. A literatura penitencial manifesta uma inversão lingüística que escalona as erupções existenciais da consciência de falta” (RICOEUR, 1978, p. 356).

Será por intermédio dessa linguagem simbólica da confissão que intentamos, perante a culpabilidade, dar sentido a essa experiência que o penitente carrega e é possuidor. Vislumbramos as possibilidades e afirmativas de convergência para uma hermenêutica dos símbolos, favorável para se falar da liberdade do sujeito, do mal que o próprio homem encontra ou que se faz continuador e da sua consciência de responsabilidade para se afastar, quiçá, da corrupção que sonda o seu coração e o seu entendimento ético. De acordo com Ricoeur (op. cit., p. 358):

No ponto extremo de interiorização, a consciência moral é um olhar que vigia, julga e condena. O sentimento de culpabilidade é a consciência de ser inculpado e incriminado por esse tribunal interior; finalmente, ela se confunde com a antecipação da punição. Em suma, a *culpa* é a auto-observação, a auto-acusação e a auto-condenação por uma *consciência desdobrada*.

Observa-se que na culpabilidade, a culpa se interioriza, ela não mais entra no campo da coletividade retratada pelo símbolo primário do pecado. Além dessa nova condição do sujeito frente aos seus atos deturpados e infringentes, surge também uma forma de graduar estes mesmos atos, isto é, há níveis de culpa, não se podendo igualar os erros ou falhas cometidas numa única esfera ou parâmetro. O sujeito então é visto como único e exclusivamente responsável pelas suas intenções e ações, sejam elas motivadas para o bem ou para o mal.

A hermenêutica ricoeuriana nos convida a compreendermos este sujeito que é apresentado ao seu mundo e aos outros entes através da linguagem. Por intermédio da interpretação dos textos produzidos ao longo da história da humanidade a partir do

⁵⁷³ Cf. RICOEUR, 1978, p. 355.

surgimento da escrita, o intérprete poderá chegar a uma possibilidade de entendimento dos fatos e acontecimentos que permearam determinada época e, assim, ter um olhar reflexivo sobre as motivações que influenciaram o homem na sua forma de pensar e agir a favor ou em detrimento do outro.

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback. 15ª Edição. Petrópolis-RJ: Editora Vozes Ltda, 2005.

REBOUL, Olivier. **Introdução à retórica**. Tradução Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

RICHARD, E. Palmer. **Hermenêutica**. Tradução: Maria Luísa Ribeiro Ferreira. Edições 70. LDA. Lisboa/Portugal, 2006, pp. 52-53.

RICOEUR. **Finitud y culpabilidad**. Traducción de Cristina de Perreti, Julio Díaz Galán y Carolina Meloni. Madrid: Editorial Trotta, S.A., 2011a.

_____. **O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica**. Tradução de Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Imago Editora Ltda, 1978.

_____. **Hermenêutica e ideologias**. 2ª Ed. Petrópolis: Vozes, 2011b.

VIOLÊNCIA E ESPERANÇA NO MOVIMENTO DE JESUS

Doutorando: José Carlos de Lima Costa - PUC Goiás, bolsista CAPES; Faculdade Teológica Batista Equatorial (pr_jccosta@yahoo.com.br)

Resumo

Há uma inegável relação entre religião e violência. As várias religiões de que se tem notícia, em um momento ou outro de sua história, ou foram vítimas e/ou exerceram violência. O presente artigo pretende analisar a presença da violência no movimento de Jesus e que alternativas Jesus e seus primeiros seguidores propuseram ao contexto de violência no qual viveram. A hipótese defendida aqui é que Jesus propôs a resistência pacífica como antítese à violência praticada em sua época. Para tal, pretende-se primeiramente entender o que é violência; em seguida compreender a relação entre religião e violência; para, então, abordar a presença da violência no contexto do movimento de Jesus e como ele e seus primeiros seguidores reagiram a esta violência.

INTRODUÇÃO

Os atentados ocorridos no 11 de setembro de 2001 e a reação que ele evocou demonstrou para o mundo moderno a íntima relação entre violência e religião. Ao longo da história humana se constata esta estreita afinidade. A violência esteve presente nas práticas culturais de algumas religiões, como aparece na obra *As bacantes* de Eurípides ou nos sacrifícios humanos exigidos em algumas religiões, tais como a cananeia e a maia. Porém, a violência religiosa também foi praticada “para fora”, ou seja, algumas religiões empreenderam atos de violência contra outras religiões, consideradas rivais, como foi o caso das cruzadas na idade média. Finalmente, algumas religiões foram vítimas de violências praticadas tanto por parte de outras religiões quanto pelo próprio Estado, como foi o caso das primeiras comunidades cristãs.

O presente artigo pretende analisar a presença da violência no movimento de Jesus e que alternativas ele e seus primeiros seguidores propuseram ao contexto de violência no qual viveram. Para tal, pretende-se investigar a prática da violência, tanto religiosa quanto estatal sofrida por Jesus e o movimento que ele iniciou e como tanto Jesus quanto os seus seguidores reagiram diante desta violência. Para isso, pretende-se, primeiramente, entender o que é violência; em seguida compreender a relação entre religião e violência; para, então, abordar a presença da violência no contexto do movimento de Jesus e que respostas ele propôs a esta violência.

1 O CONCEITO DE VIOLÊNCIA

A palavra “violência” deriva do termo latim “*vis*”, que significa força, do qual também derivam as palavras vigor, vida e vitalidade (ALMEIDA apud NOÉ, 2004, p. 140). De acordo com Françoise Héritier (Apud AUBRÉE, 2004, p. 173-4) violência é “qualquer ameaça de natureza física ou psíquica susceptível de gerar o temor, o deslocamento, a infelicidade, o sofrimento ou a morte de um ser animado”. O termo violência também está relacionado ao verbo latim *violare*, “violar”, o qual relaciona violência a uma “violação do estado de pessoa” (HORSLEY, 2010, p. 19).

Porém, a violência não se manifesta apenas na área física, mas também no âmbito simbólico. Neste sentido, considera-se violência simbólica toda ação que provoque constrangimento, desequilíbrio e sofrimento no âmbito emocional e/ou psicológico. Elas surgem principalmente de grupos religiosos proselitistas, cujo discurso é impositivo de atitudes e comportamentos (NOÉ, 2004, p. 174). Além disso, a violência pode ser tanto

direta quanto indireta, manifesta ou encoberta. Neste sentido, Horsley (2010, p. 20) se refere à “violência institucional” ou “violência estrutural”, a qual se desenvolve e se disfarça por meio de estruturas sócio-políticas.

Porém, a categorização do que é ou não violência está relacionada a valores culturais. O que é considerado violento em uma determinada cultura pode não sê-lo em outra e vice-versa (NOÉ, 2004, p. 140).

A violência é uma manifestação do mal, o qual, segundo Paul Ricoeur, é uma experiência universal, sendo próprio da condição humana.⁵⁷⁴ Esta experiência paradoxal é expressa pelo ser humano através de vários modos, entre os quais, o mais comum é o mito.⁵⁷⁵

Tem havido vários pontos de vistas acerca da origem e da natureza da violência humana. A discussão gira fundamentalmente em torno de dois polos. Há aqueles que entendem a violência como um elemento constituinte da própria natureza humana. Por outro lado, muitos estudiosos defendem que a violência é desenvolvida culturalmente.

Para Sigmund Freud, a natureza humana possui duas pulsões ou instintos básicos: a pulsão para a vida (*eros*) e a pulsão para a morte (*thanatos*). Estes dois instintos existem lado a lado no ser humano, como dois lados de uma mesma moeda. Eles estão relacionados ao senso de autopreservação da espécie. Estas duas pulsões estão sempre presentes em todas as ações humanas. Neste caso, a violência brota destas duas pulsões básicas do ser humano. Deste modo, não é possível eliminar totalmente as inclinações agressivas presentes no ser humano, uma vez que estão ligadas ao seu instinto de sobrevivência (NOÉ, 2004, p. 143-5).

Por outro lado, para a professora Irene de Oliveira (2012, p. 17) “a origem da violência está nos preconceitos e os tipos característicos de violência são a maneira de expressar os preconceitos”. Estes preconceitos são internalizados no indivíduo culturalmente. Eles “são alimentados por crenças, doutrinas, conceitos e concepções acerca do outro e dos grupos sociais” (p. 18). Muitos destes preconceitos têm origem e/ou são legitimados religiosamente (p. 20-21).

2 A RELAÇÃO ENTRE VIOLÊNCIA E RELIGIÃO

Observada fenomenologicamente, a violência se apresenta como uma constante na história humana. Pelo que se pode notar, esta relação perpassou toda a história da humanidade e, conseqüentemente, de um modo ou outro, a história de todas as religiões. A ideia de um Deus violento e de uma guerra santa empreendida contra os infiéis está presente nas principais religiões mundiais. Por exemplo, no próprio Antigo Testamento, encontramos imagens de um Deus “imprevisível, arbitrário e frequentemente colérico” (ESTRADA, 2007, p. 49-51). Não raramente este Deus guerreiro empreende e ordena a violência contra os seus adversários (Ex 12.12,23,29; 1Sm 15.2-3,18-19, etc.). Mesmo no Novo Testamento, há a presença de textos que retratam o juízo, condenação e destruição dos inimigos do povo de Deus (Mt 5.22; 18.8-9; 22.12; 25.41; Mc 9.43-49; Lc 3.17;16.24; Hb 10.27; 2Pd 3.7; Apc 14.10, etc.).

Há várias teorias que tentam dar conta da estreita relação existente entre violência e religião. Por exemplo, René Girard (1990) postula que a religião é uma válvula de escape da violência inerente na sociedade. Neste sentido, a religião se esforça por canalizar a violência da sociedade por meio de seus rituais expiatórios. Deste modo, “a

⁵⁷⁴ RICOEUR, Paul. O mal: um desafio à filosofia e à teologia. Tradução de Maria da Piedade Eça de Almeida. Campinas, SP: Papirus, 1988. p. 25-26.

⁵⁷⁵ RICOEUR, Op. Cit. P. 26-28.

sociedade procura desviar para uma vítima relativamente indiferente, uma vítima ‘sacrificial’, uma violência que talvez golpeasse seus próprios membros, que ela pretende proteger [...]” (GIRARD, 1990, p. 14). Assim, ao canalizar a violência para uma vítima indiferente, a religião apazigua as violências intestinas da sociedade, contribuindo para a paz social. Portanto, para este pesquisador, “a violência e o sagrado são inseparáveis” (p. 32).

Todavia, para a professora Irene de Oliveira (2012, p. 17) “a origem da violência está nos preconceitos”. Estes preconceitos são internalizados no indivíduo culturalmente e “são alimentados por crenças, doutrinas, conceitos e concepções acerca do outro e dos grupos sociais” (p. 18). Neste caso, como elemento constituinte da cultura e comunicadora de sentido para a sociedade e o indivíduo a religião tanto serve para dar vazão quanto para legitimar os preconceitos e a violência individual e coletiva.

Portanto, não podemos crer que a religião seja inerentemente violenta ou que invariavelmente leve à violência. Todavia, é fato que a religião carrega um potencial para a violência, uma vez que lida com questões fundamentais da existência humana, estando vinculada “às necessidades individuais de sentido e ordem e pela sua dimensão divina” (ESTRADA, 2007, p. 95). Neste caso, uma vez que estes valores fundamentais são ameaçados surge a possibilidade do surgimento de espirais de violência. Além disso, a sua dimensão divina e seu papel normativo a tornam impositiva de valores, crenças e práticas (idem).

3 A VIOLÊNCIA NO CONTEXTO DO MOVIMENTO DE JESUS

Após o assassinato de Júlio César, Otávio, que mais tarde veio a ser chamado de Augusto, derrotou as forças de Antônio e Cleópatra, na batalha naval de Ácio, na Grécia, em 31 a.C., tornando-se o primeiro imperador romano (GUNDRY, 2007, p. 11). Ele estabeleceu um sistema provincial de governo, com procônsules e governadores, alguns dos quais prestavam contas ao senado romano, outros ao próprio imperador (GUNDRY, 2007, p. 11). Em pouco tempo ele conseguiu consolidar o seu domínio, estabelecendo a *Pax Romana* – um domínio aparentemente tranquilo, sem muitas revoltas, conseguido por meio do emprego da força, da intimidação e, muitas vezes, da violência (SCHIAVO e SILVA, 2011, p. 24).

As legiões romanas, sob o comando de Pompeu, conquistaram violentamente a Palestina em 63 a.C. À conquista romana seguiu-se um longo período de devastação e de lutas pelo poder por parte de facções hasmoneias e por exércitos romanos rivais (HORSLEY e HANSON, 1995, p. 43). Para os camponeses judeus, a dominação romana significou pesada tributação, forte opressão político-cultural e, as vezes, violentas repressões em nome da paz e da ordem (Idem). Horsley e Hanson (1995, p. 44) afirmam que “repetidamente, os exércitos romanos incendiaram e destruíram completamente cidades e massacraram, crucificaram ou escravizaram as suas populações”. Portanto, as pessoas da época de Jesus conviviam com realidades de “dívidas, escravidão, violentação, espancamentos, trabalhos forçados, processos de empobrecimento...” (RICHTER REIMER, 2006, p. 139).

Os romanos exerciam seu domínio na Palestina através de governos indiretos, ou seja, reis e sumos sacerdotes nativos que agiam sob sua autoridade (HORSLEY, 2004, p. 37-40). Durante a última parte do I século a.C. Herodes reinou como vassalo dos romanos na Palestina. Ele dominava “como déspota, arrogando-se o direito de nomear a seu bel-prazer os sumos sacerdotes”. Herodes era de origem idumeia e se inclinava aos usos e costumes helenistas (BARBAGLIO, 2011, p. 146-147). Por estes e outros

motivos, o governo de Herodes sobre a Judeia não era aceito pelos judeus mais conservadores. Este fato tornou-se ocasião para várias revoltas e conflitos violentos na região. Após a morte de Herodes, seus filhos o sucederam no governo da Palestina.

De acordo com Richter Reimer (2006, p. 73), no contexto do império romano, a subjugação e a dominação patriarcal aconteciam em todos os níveis, seja familiar, social e política. Tal patriarcado, era, portanto, “de dominação e ocupação geopolítica, de exploração de recursos naturais e humanos, de violência física, sexual e psicológica contra todas as pessoas [...]” (p. 74). O domínio romano, tanto na Palestina quanto nas outras províncias, “era mantido pela sua política de taxaço e arrecadação de inúmeros impostos” (p. 138). Wegner (2006, p. 119) nos informa que na época de Jesus havia dois impostos principais a serem pagos pelos habitantes da Palestina aos romanos: o *tributum capitis*, por todos os homens a partir dos 14 e por todas as mulheres a partir dos 12 anos; e o *tributum soli/agri*, sobre os bens produzidos na agricultura. Somente o último imposto correspondia a cerca de 20% a 30% do total da produção. Independentemente das condições de plantio, produção e safra os agricultores eram obrigados a pagar pelo montante calculado (p. 122). Deste modo, a situação dos agricultores se agravava muito em casos de secas prolongadas ou da incidência de pragas nas plantações.

Além dos dois impostos acima mencionados havia aquele que incidia sobre o valor das mercadorias e atividades profissionais. Este chegava a até 5% do valor da mercadoria e estava sujeito a sobretaxação e superavaliação. Até as prostitutas tinham que pagar imposto por sua atividade “profissional”. Vespasiano (69-79 d.C.) chegou a criar um imposto sobre a urina (RICHTER REIMER, 2006, p. 150-151).

Portanto, neste contexto de dominação e opressão, tanto no nível da macroestrutura quando na microestrutura, eram as pessoas mais fracas e vulneráveis que eram os principais objetos da violência institucionalizada: os pobres, as mulheres, os escravos, etc. Em função das altas e inúmeras taxas a que estavam submetidas, dos juros abusivos, das frequentes guerras ou de secas e pragas nas plantações muitas pessoas não conseguiam pagar as dívidas contraídas, ficando sujeitas a tortura, prisão ou escravização de si mesma e/ou de membros de sua família, geralmente filhas e filhos (RICHTER REIMER, 2006, p. 140). Horsley (2010, p. 27) afirma que “muitos camponeses tinham sido expulsos de suas terras e se transformado em diaristas esperando por trabalho (Mt 20). Neste contexto, a maioria da população padecia de pobreza, fome e desesperança (Lc 6.20-22), enquanto uma aristocracia mantinha-se no luxo mediante a prática da opressão e exploração daqueles.

Relacionada a este contexto de opressão, Horsley (2010) descreve a espiral de violência que esta realidade gerava, especificamente na região da palestina. Tal espiral consistia em quatro situações violentas, num processo de desencadeamento ascendente: injustiça institucionalizada, protesto e resistência, repressão e revolta. Deste modo, a violência da própria “injustiça institucionalizada” provocava a violência na forma de “protesto e resistência” populares. Barbaglio (2011, p. 151-152) afirma que durante este período, em toda a Judeia, “floresceram movimentos que perseguiram com violência ideais político-religiosos, o fim do domínio estrangeiro e a instauração de uma nova ordem, conforme as promessas proféticas [...]”. Flávio Josefo descreve com riqueza de detalhes os líderes destes movimentos e suas principais ações (p. 152-157). Tais movimentos geralmente se inspiravam em antigos atos de libertação realizados por Deus narrados no Antigo Testamento. Como afirma Horsley (2004, p. 68-69), era esperado que num contexto de opressão e espólio por parte das elites políticas e religiosas de Jerusalém, surgissem movimentos que se apegassem às tradições proféticas de pregação da justiça social, crítica e anúncio de juízo. O chamado

“banditismo social” foi também uma forma de resistência pré-política por parte de camponeses endividados e desesperados (HORSLEY, 2010, p. 33-36).

O modo dos romanos reagirem a estes movimentos era com mais repressão e violência. Estas se manifestavam em “extensivas destruições, massacres, escravizações e crucificação em massa” (HORSLEY, 2010, p. 40). Porém, a repressão brutal ao invés de resolver, apenas “aumentava a espiral da violência” (p. 43). Duas foram as principais revoltas ocorridas na Palestina no contexto do primeiro século: a insurreição de 4 a.C., por ocasião da morte de Herodes e entronização de Arquelau; e a revolta de 66-70 d.C., que iniciou como protesto pelo espólio do templo por parte o governador romano Floro. Ambas foram reprimidas com extrema violência pelos exércitos romanos (p. 45-51).

4 A TRANSFORMAÇÃO DA VIOLÊNCIA EM ESPERANÇA

Uma especificidade do cristianismo é que ele teve como “mestre fundador uma vítima da violência estatal e religiosa” (ESTRADA, 2007, p. 55). Deste modo, constata-se que as principais doutrinas e práticas das primeiras comunidades cristãs foram forjadas a partir das experiências de violência sofridas por Jesus e por seus primeiros seguidores.

De acordo com o testemunho dos Evangelhos sinóticos, como profeta, Jesus criticou tanto a violência manifesta quanto a simbólica presente em sua época. A denúncia mais contundente contra os líderes políticos – que provavelmente foi determinante para sua execução – foi o ato de purificar o templo (Mt 21.12-13 e paral.). Através desta ação Jesus reprova todo o sistema comercial corrupto engendrado pelos líderes sacerdotais nas imediações do templo (RICHTER REIMER, 2007, p. 72-73, 74). Além disso, de acordo com Wegner (2006), na resposta ao escriba acerca do pagamento de tributos a César, Jesus está se contrapondo ao imposto e, de modo mais amplo, à própria ocupação imperial, mas, ao mesmo tempo, propondo uma resistência pacífica e não violenta a esta opressão.

Ademais, os Evangelhos Sinóticos são unânimes em apresentar o anúncio do Reino de Deus e a sua justiça como o tema central da pregação de Jesus (REIMER e RICHTER REIMER, 1999, p. 113). O Reino de Deus se refere “a soberania real de Deus em ação” para realizar o ideal de justiça sobre a terra (JEREMIAS, 2004, p. 162). Ele está relacionado ao tempo da salvação, da “reconstituição da comunhão de vida entre Deus e ser humano” com tudo que isso implica (p. 167). Deste modo, “a prática da justiça e da misericórdia, sobretudo em relação às pessoas empobrecidas, constitui elemento importante”, da pregação de Jesus acerca do Reino de Deus (REIMER e RICHTER REIMER, 2008, p. 856).

A característica libertadora da atuação de Jesus é apresentada de modo bastante claro no evento da sinagoga nazarena (Lc 4.16-30). Neste episódio, Jesus demonstra encarar o seu ministério como o pleno cumprimento da profecia de libertação anunciada por Isaías:

O Espírito do Senhor está sobre mim, pelo que me ungiu para evangelizar os pobres; enviou-me para proclamar libertação aos cativos e restauração de vista aos cegos, para pôr em liberdade os oprimidos, e apregoar o ano aceitável do Senhor (Lc 4.18-19).⁵⁷⁶

⁵⁷⁶ BÍBLIA SAGRADA. Traduzida em Português por João Ferreira de Almeida. Revista e Atualizada do Brasil. 2. ed. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2011.

O fato deste episódio ser registrado pelo evangelista no início das atividades públicas de Jesus, indica que pretende constituir-se em diretriz programática para toda sua atuação terrena (REIMER e RICHTER REIMER, 1999, p. 114). Nesta citação que o Nazareno faz de tradições proféticas e jubilares fica claro que “as pessoas pobres, as que estão cativas por causa de dívidas, as cegas e as que são oprimidas formam o centro da Boa Nova e do resgate no ministério de Jesus” (p. 117).

Este caráter libertador e não violento da pregação de Jesus também pode ser percebido na versão lucana das chamadas “bem-aventuranças” (Lc 6.20-26). Ali, o Nazareno anuncia as bênçãos da nova era para os privados de bens materiais, de alimentos, de justiça e de aceitação social. Por outro lado, a palavra de lamento e maldição é pronunciada contra os ricos, os saciados, os que riem e os que gozam agora de aprovação social.

A parábola do rico e Lázaro (Lc 16.19-31) emblematiza esta característica libertadora da pregação de Jesus. O foco da narrativa está retratado nas palavras de Abraão ao rico: “Filho, lembra-te de que recebeste os teus bens em tua vida, e Lázaro igualmente, os males; agora, porém, aqui, ele está consolado; tu, em tormentos” (v. 25). O destino final de ambos retrata o juízo divino contra os opressores e a vindicação final dos oprimidos. Portanto, fica claro que na pregação de Jesus o futuro usufruto da salvação é para aqueles que, além de resistirem à prática da exploração e da violência, foram vítimas delas.

Outro aspecto importante da atuação de Jesus foi sua abertura para os marginalizados da sociedade e excluídos da religião oficial. O Nazareno demonstrou simpatia pelos menos favorecidos e excluídos. Ele deu atenção especial às viúvas (Mc 12.41-44 e paral.; Lc 7.11-17), às crianças (Mt 19.13-15 e paral.; 18.1-5 e paral.) e simpatizou-se com as pessoas simples e abandonadas pela liderança oficial (Mt 9.36-58; 11.25-30 e paral.). Ademais, os Evangelhos afirmam que Jesus conviveu com coletores de impostos (Mc 2.17 e paral.; Lc 18.13; 19.7), pessoas de má fama (Lc 7.34,37,39; Lc 15.1,2), samaritanos (Lc 10.29-37; 17.11-19) e gentios (Mt 8.5-13 e paral.; 15.21-28 e paral.). Deste modo, tanto a ação quanto a pregação de Jesus são proféticas, “no sentido de denunciar as relações discriminadoras que se estabelecem a partir da interpretação da Lei, que segrega e divide com base em conceitos de (im)pureza religiosa” (RICHTER REIMER, 2012, p. 92).

Porém, para Jesus, por trás destes problemas sociais se escondia um problema muito mais sério: a corrupção do coração (Mt 6.24; 12.33-37; 15.19). Neste sentido, tanto explorados quanto exploradores precisam se arrepender, reconciliarem-se e vivenciarem a justiça do Reino de Deus (Mt 6.33; 23.23). Isso inclui o perdão das dívidas contraídas e a partilha dos bens necessários ao bem estar da pessoa humana. Portanto, “faz parte do ‘programa’ de Jesus atuar profeticamente em favor da libertação dessas pessoas que são marginalizadas e excluídas do sistema e dos valores dominantes” (REIMER e RICHTER REIMER, 1999, p. 121).

Finalmente, através das curas e dos exorcismos Jesus incutiu paz e esperança em um contexto de opressão, violência e desestruturação. O próprio Jesus sintetizou o seu ministério aos mensageiros de João, nas seguintes palavras: “os cegos vêem, os coxos andam, os leprosos são purificados, os surdos ouvem, os mortos são ressuscitados, e aos pobres, anuncia-se-lhes o Evangelho” (Lc 7.22). Deste modo, as curas e exorcismos que operava constituíam-se na manifestação visível do seu ministério libertador (RICHTER REIMER, 2012, p. 81). No contexto de atuação de Jesus, as pessoas acreditavam que doenças, pobreza e demais sofrimentos eram causadas por pecados ou por ações demoníacas (HORSLEY, 2010, p. 160-8). Através das curas e exorcismos, Jesus está

anunciando que o poder de Satanás sobre a vida das pessoas está concretamente chegando ao fim (p. 167). A antiga ordem pautada na violência e exploração está chegando ao fim e uma nova ordem de paz, justiça e igualdade está irrompendo no horizonte. Esta nova ordem, denominada por Jesus de Reino de Deus, “requer relações sociais igualitárias, não exploradoras e não autoritárias” (p. 170).

CONCLUSÃO

Portanto, em um contexto de opressão e violência, tanto física quanto simbólica, Jesus traz uma proposta inovadora. Neste contexto, o povo encontrava-se abandonado à sua própria sorte, como “ovelhas que não têm pastor” (Mt 9.36). Pois seus próprios líderes estavam conluídos com aqueles que os espoliavam, oprimiam e violentavam. Tal violência se dava tanto no nível da micro quanto da macro estrutura. Tal violência se manifestava como agressões que se davam no contexto cultural, religioso, econômico e político.

Deste modo, por meio de sua atuação e mensagem, Jesus infunde esperança em pessoas aflitas e desesperançadas. O centro da mensagem de Jesus foi o anúncio da chegada do Reino de Deus. Pautado em tradições religiosas de seu povo, o Nazareno anunciou a chegada iminente de uma nova realidade, a qual traria tempos de refrigério em época de sofrimento. O Nazareno estava anunciando a chegada de um tempo de “libertação aos cativos” e “liberdade aos oprimidos” (Lc 4.18). Todavia, a certeza da chegada deste novo tempo, conclama aqueles que o desejam a transformarem, já no presente, suas relações mútuas. Para tal precisam pautar suas relações na cooperação e na partilha dos bens necessários à sobrevivência de todos.

Assim, Jesus não apenas criticou a violência física e simbólica presente em seu contexto, como também propôs uma vivência social que retratasse os valores da justiça, da harmonia e da igualdade entre todos. Tais valores são a exata antítese da violência e opressão empreendida pelos impérios humanos de ontem e de hoje.

REFERÊNCIA

AUBRÉE, Marion. Religião e violência numa perspectiva transcultural e transnacional: as violências múltiplas do religioso. In: PEREIRA, Mabel Salgado; SANTOS, Lyndon de A. (org.). *Religião e violência em tempos de globalização*. São Paulo: Paulinas, 2004. p. 173-195.

BARBAGLIO, Giuseppe. *Jesus, Hebreu da Galileia: pesquisa histórica*. Tradução de Walter Eduardo Lisboa. São Paulo: Paulinas, 2011. (Coleção cultura bíblica).

ESTRADA, Juan Antonio. *Imagens de Deus: a filosofia ante a linguagem religiosa*. Tradução de José Afonso Beraldin. São Paulo: Paulinas, 2007.

GIRARD, René. *A violência e o sagrado*. Tradução de Martha C. Gambini. São Paulo: Editora Universidade Estadual Paulista, 1990.

GUNDRY, Robert H. *Panorama do Novo Testamento*. 2. ed. Tradução de João Marques Bentes. São Paulo: Vida Nova, 2007.

HORSLEY, Richard A.; HANSON, John S. *Bandidos, profetas e messias: movimentos populares no tempo de Jesus*. Tradução de Edwino Aloysius Royer. São Paulo: Paulus, 1995 (Coleção Bíblia e Sociologia).

HORSLEY, Richard A. *Jesus e a espiral de violência: resistência judaica popular na Palestina Romana*. Tradução de Monika Ottermann. São Paulo: Paulus, 2010. (Coleção Bíblia e Sociologia)

_____. *Jesus e o Império: O Reino de Deus e a nova desordem mundial*. Tradução de Euclides Luiz Calloni. São Paulo: Paulus, 2004.

JEREMIAS, Joachim. *Teologia do Novo Testamento*. Tradução de João Rezende Costa. 2. ed. São Paulo: Teológica, 2004.

NOÉ, Sidney Vilmar. Religião e violência: da repressão da agressividade à sua sublimação. In: PEREIRA, Mabel Salgado; SANTOS, Lyndon de A. (org.). *Religião e violência em tempos de globalização*. São Paulo: Paulinas, 2004. p. 139-153.

OLIVEIRA, Irene Dias de. Religião, Etnicidade e Violência. In: OLIVEIRA, Irene Dias de; ECCO, Clovis. *Religião, Violência e Suas Interfaces*. Goiânia: Kelps, 2012. p. 13-22.

REIMER, Haroldo; RICHTER REIMER, Ivoni. *Tempos de graça: o jubileu e as tradições jubilares na Bíblia*. São Leopoldo: Sinodal; CEBI; Paulus, 1999.

_____. Reino de Deus. In: BORTOLLETO FILHO, Fernando (org.). *Dicionário Brasileiro de Teologia*. São Paulo: ASTE, 2008. p. 855-859.

RICHTER REIMER, Ivoni. *Compaixão, Cruz e Esperança: teologia de Marcos*. São Paulo: Paulinas, 2012. (Coleção Bíblia em comunidade. Série teologia bíblica; 11).

_____. Patriarcado e economia política. O jeito romano de organizar a casa. In: RICHTER REIMER (org.). *Economia no mundo bíblico*. Enfoques sociais, históricos e teológicos. São Leopoldo: CEBI/Sinodal, 2006. p. 72-97.

_____. Perdão de dívidas em Mateus e Lucas: por uma economia sem exclusão. In: RICHTER REIMER (org.). *Economia no mundo bíblico*. Enfoques sociais, históricos e teológicos. São Leopoldo: CEBI/Sinodal, 2006. p. 135-157.

_____. Templo: espaço sagrado e simbólico-identitário na vida de Jesus. In: OLIVEIRA, Irene Dias (org.). *Religião no Centro-Oeste: impacto sociocultural*. Goiânia, 2007. (III Encontro do Regional Centro-Oeste da Sociedade de Teologia e Ciências da Religião). p. 69-75.

RICOEUR, Paul. *O mal: um desafio à filosofia e à teologia*. Tradução de Maria da Piedade Eça de Almeida. Campinas, SP: Papirus, 1988.

SCHIAVO, Luís; SILVA, Valmor. *Jesus, milagreiro e exorcista*. 3. ed. São Paulo: Paulinas, 2011. (Coleção Estudos Bíblicos).

WEGNER, Uwe. Jesus, a dívida externa e os tributos romanos. In: RICHTER REIMER (org.). *Economia no mundo bíblico*. Enfoques sociais, históricos e teológicos. São Leopoldo: CEBI/Sinodal, 2006. p. 111-134.

A CONSTRUÇÃO DO DIVINO CÉSAR

Mestrando: Danilo Dourado Guerra - PUC Goiás (daniloatlanta@gmail.com)

Resumo

Podemos compreender o Império dos Césares no século I como um espaço teatral movido por relações de poder estruturadas tanto pelo véis político quanto religioso. Nesse cenário de espetáculos em busca de honra, memória e poder, são instituídos jogos de interesses individuais e coletivos forjados no argumento do sagrado. Essa investigação, a partir de dados bibliográficos, tem como objetivo observar os mecanismos utilizados para a elevação do Imperador á figura de *divus* e a repercussão dessa realidade dentro da comunidade joanina no primeiro século. Nos palcos onde se davam discursos performáticos e intencionalidades, construía-se a imagem divina de um ser humano e legitimavam-se relações de dominação. Nessa esfera, onde a hermenêutica do mito e a utilização do sistema simbólico religioso são fundamentais para a configuração do herói divino, cerimônias como a *funus imperatorum* e a *consecratio* traduzem na divinização de um homem morto a continuidade do poder dos vivos.

Introdução

Construções são processos sociais que envolvem o compreender dos sujeitos interpretantes sobre o seu tempo, sobre sua história. A partir das informações e mensagens dispostas, olhares e compressões são estabelecidos, são resignificados. Nesse sentido queremos observar as conexões hermenêuticas entre os mitos de Enéias e Hércules e o estabelecimento da concepção do Imperador divino na Roma Antiga. Queremos entender as dimensões de uma hermenêutica do sagrado. O olhar daquele que compreende e se submete a partir de sua crença, de sua fé.

O sagrado, “é antes de mais nada, interpretação e avaliação do que existe no domínio exclusivamente religioso” (OTTO, 1985, p.11), sendo uma complexa categoria que está acima de predicados teológicos e filosóficos, constituindo-se por algo *Numinoso*, *Tremendum*, inefável. Nesse aspecto, a interpretação do sagrado pode gerar espaços para construções de novas imagens de poder ao longo dos tempos e das sociedades.

Para Balandier (1980, p. 6) “todo sistema de poder é um dispositivo destinado a produzir efeitos, entre os quais os que se comparam às ilusões criadas pelas ilusões do teatro”. Nesse sentido, observamos o império romano como um espaço de decisões. Um ambiente teatral que predominantemente se utiliza do sistema simbólico da religião para manutenção de seus principais interesses e de sua memória. No espaço religioso estruturam-se, interpreta-se e constroem-se novas dimensões do sagrado.

Falar em hermenêutica é discursar sobre elaborações e interpretações do pensamento humano. Weischdel (2006, p. 306) diz que “para Heidegger o pensamento não deve permanecer meramente em si mesmo, mas tem que intervir na existência, particular e pública, transformando-a”. A hermenêutica se relaciona com a capacidade de percepção, de instintividade a partir do que é subjetivo dentro de cada ser-no-mundo. Nesse sentido, devido à pluralidade de olhares preferimos tratar de hermenêuticas. Compreendemos que todo e meio de comunicação possui um produto hermenêutico que engloba tanto o sujeito portador da mensagem quanto o seu receptor, pois no processo hermenêutico, mesmo que em momentos distintos ambos são sujeitos interpretantes. O

que conta ou escreve a mensagem é o primeiro a configurá-la segundo a sua própria interpretação de si mesmo e de seu mundo. Da mesma forma o receptor da mensagem a reinterpreta segundo sua vida e seu tempo.

Nesse sentido, observaremos o olhar do homem romano sobre alguns mitos que fizeram parte de sua história e como o seu entender do mecanismo mítico influenciou na construção da concepção divina de César. Visto que o mito tanto legitima, quanto incentiva atitudes e a criatividade do *homo religiosus*, através do ritual ele reproduz e reatualiza o que já foi feito pelos deuses. De alguma forma, “direta ou indiretamente, o mito, “eleva” o homem” (ELIADE, 1972, p.128).

1 Análise da *apotheosis* e dos mitos de origem

Compreendemos a religião como: um sistema simbólico (GEERTZ, 1989), estruturado e estruturante, (BORDIEU, 1998), um conjunto de crenças e ritos que pressupõe a classificação de todas as coisas em reais e ideais, sobre as quais os homens pensam, em classes ou em grupos opostos (DURKHEIM, 1989), é a maneira de conhecer a realidade e pensar sobre ela (ERICKSON, 1996). Dentro desta constituição sistêmica de símbolos, podemos dizer que, a divinização do imperador romano se estruturava: nos mitos de Hercules e Eneias, responsáveis por ligar sua figura humana a uma dimensão sagrada, na medida em que eram reproduzidos e vivenciados, e no ritual de apoteose que continha seus símbolos específicos e confirmava a presença do imperador no cenário dos deuses após sua morte.

Sabe-se que imperador já experimentava uma prévia de sua deificação nas cerimônias de triunfo após as batalhas, essas funcionavam como uma espécie de pré-divinização. Segundo Richard, “no triunfo, a um general vitorioso era permitido escapar da condição humana e partilhar provisoriamente a condição dos deuses”. (RICHARD, *apud* GONÇALVES, 2007, p. 29). No entanto, para ser considerado *divus*, o imperador depois de sua morte devia passar pelo rito da *consecratio*, ou *apotheosis*, termo grego que significa deificação. Essa cerimônia baseava-se sempre em uma decisão senatorial a fim de preservar a memória do herói nacional. Assim, Weinstock ressalta que “a *consecratio* era antes de tudo um ato religioso, no qual alguém era feito *sacrum*, uma propriedade das divindades, por decisão do Senado” (WEINSTOCK *apud* GONÇALVES, 2007, p. 26). Dessa forma, “Após a apoteose é que se deveria organizar e introduzir um novo culto, isto é, o *divus* se transformava num *novus numem*, podendo receber templos, sacerdotes, estátuas de culto” (GONÇALVES, 2007, p. 27).

A *apotheosis* acontecia posteriormente a cerimônia de cremação do imperador, a *funus imperatourm*. Herodiano retrata que:

Cumpridas essas cerimônias, o sucessor do império pega uma tocha e aplica na torre, e os restantes acendem o fogo ao redor da pira. O fogo se espalha facilmente e tudo arde sem dificuldade pela grande quantidade de lenha e de produtos aromáticos acumulados. A seguir [...] uma águia é solta [...]. Os romanos acreditam que ela leva a alma do imperador da terra

para o céu. E a partir dessa cerimônia o imperador passa a ser venerado com o resto dos deuses (HERODIANO, *apud* GONÇALVES, 2003, p. 31).

Na apoteose, “ao morto era dada a possibilidade de compartilhar a imortalidade divina por intermédio da manutenção de sua memória” (GONÇALVES, 2007, p. 29). Era uma expressão cheia de simbolismos, desde a pira onde era colocado o corpo do imperador, ao fogo consumidor, e a águia que era solta como representação da conexão entre terreno e celestial, humano e divino. Segundo Gonçalves (2007, p. 30) “enquanto o fogo ardia, lançava-se uma águia, cuja função era levar a alma do morto para junto das divindades”. De acordo com Anne Roes, “a águia era um símbolo solar, por ser um animal que voa alto e que aparece representado em túmulos asiáticos, gregos e sírios” (ROES *apud* GONÇALVES, 2007, p. 30).

Sobre a *apotheosis* de Julio César, Rios descreve:

Assim ocorreu a Júlio César. Após a morte passou a merecer o apelido de Divus. O corpo do herói, levado em solene procissão, era colocado no alto de uma pira. Depois de incendiada, a alma, representada por uma águia, ganhava o céu. (RIOS, 2012, p. 26-27).

Como se não bastasse, o rito de deificação de César foi confirmado pelos céus, Suetônio fala sobre “um cometa que surgira às onze horas, brilhou durante sete dias sucessivos. Assim, acreditou-se que era a alma de Cesar recebida no céu” (SUETÔNIO, 2004, p. 61-62).

Entendemos que o mito é um relato de um acontecimento fundante, ocorrido no tempo primordial que tem como protagonistas os Entes Sobrenaturais, e “é sempre por tanto a narrativa de uma criação” (ELIADE, 1972, p.11). Sua constituição é tanto realidade como exemplo cosmogônico e conseqüentemente para todas as atividades humanas significativas. “O mito é considerado uma história sagrada e, portanto “verdadeira”, porque sempre se refere a realidades” (ELIADE, 1972, p. 12). É fato que ideologia cultural político-religiosa romana baseava-se em mitos que eram acionados para construir e legitimar a figura heroica do imperador divino. Não obstante, Bickerman identifica a origem deste culto no mito de Hércules, “no qual o herói escapou da morte ascendendo aos céus, após seu corpo ser queimado” (BICKERMAN *apud* GONÇALVES, 2007, p. 27).

A cremação do corpo do governante era tão importante, pois estava diretamente vinculada ao aspecto mitológico de Hércules, e o imperador só seria proclamado *divus* se fosse cremado como na narrativa mitológica. Nesse aspecto:

Foi exatamente pelo fato de os companheiros de Hércules não terem achado vestígios de cinzas na pira onde seu corpo foi queimado no monte Oeta, após ele receber o oráculo de Delfos, como reconta Diodoro Sículo (IV, 38.3-5), que se considerou

que ele virou deus. (BICKERMAN *apud* GONÇALVES, 2007, p. 30).

Já sobre o personagem de Eneias, “além da proveniência divina que isso representava, trazia uma vantagem: a de simbolicamente se poder assimilar à ideia de renascimento, de renovação, de refundação de Roma” (ALBERTO, 2004, p. 35-36).

Dessa forma:

O mito de Eneias, património da família Júlia que o jovem Octávio ostensivamente assumiu, não bastava ao filho adoptivo de César e aos seus ideólogos. E cedo à lenda troiana se juntou a de Rómulo e Remo, que, já pelo menos desde a segunda metade do século IV, se articulava com aquela (ÁLCIMO DE SIRACUSA *apud* ALBERTO, 2004, p 35-36).

Assim, o culto ao imperador nos oferece uma trama de aspectos religiosos e políticos em sua composição, não é por acaso que Jean Beaujeu, “defende que todos os aspectos ligados ao culto dos soberanos, vivos ou mortos, se revestem sempre de uma dupla significação, tanto religiosa quanto política” (BEAUJEU *apud* GONÇALVES, 2007, p. 29). Nessa configuração, no compreender mitológico, confeccionava-se o drama de um novo herói, de um novo Império.

2 Roma como teatro: o drama da sacralização

Homens governam, homens reinam... O divino impera.

A história nos conta que o poeta faz o herói. “O herói, no mito, salva o povo do mal, assim como o poeta salva o herói e o povo do esquecimento” (KIERKEGAARD, 1984, p.117). Com Júlio César não foi diferente. Ele foi oportunidade que os romanos viram de ao mitificarem um homem, mitificarem um Império. Sua vida e sua morte soaram para a aristocracia viva como uma chance de perpetuação de sua própria história. Segundo Suetônio:

Não fosse a ação interessada dos aliados, César poderia ter seu cadáver ultrajado, dragado por um gancho pelas ruas de Roma e atirado no rio Tibre, suas acta anuladas e seu testamento integralmente invalidado, sua fortuna confiscada e sua memória condenada (SUETÔNIO, 2004, p. 4).

Qual seria o curso do Império Romano sem a construção do mito do Cesar divino? Difícil saber. O que sabemos é que o seu cadáver foi preservado, e junto com ele, um mundo.

Balandier fala sobre o poder da teatralização ideológica de Roma. Segundo ele:

Para começar, o que denuncia as origens da cidade chamada eterna: um mito e um homicídio, uma fundação traçando o espaço da civilização, um nascimento - o de um poder, "imperium". Esta cena original permaneceu como inspiração no decorrer dos séculos (BALANDIER, 1980, p. 11).

Júlio César foi o primeiro de muitos. Certamente em um grande homem vislumbrasse a preservação de uma grande sociedade. Não seria diferente no caso de Roma. Sacralizando-se um herói, sacralizava-se com ele a história e o poder de uma potência Imperial. Concordamos que “história e poder são como irmãos siameses-separá-los é difícil; olhar para um sem perceber a presença do outro é quase impossível” (FALCON *apud* GONÇALVES, 2004, p. 109).

Compreendemos o poder como uma característica estrutural das relações humanas (ELIAS, 2008), um dado inerente à vida social (GIDDENS, 2003), concebido como um jogo dramático que permanece ao longo dos tempos e ocorre em todas as sociedades (BALANDIER, 1980), não sendo estático, centralizado ou lugarizado, tão pouco auto existente; não é onipotente, nem onisciente, mas cego. O mesmo só existe quando observado nas relações humanas e cotidianas, é coextensivo ao corpo social (FOUCAULT, 2001, 2006, 2009), é “a possibilidade de que um homem, ou um grupo de homens, realize sua própria vontade numa ação comunitária até mesmo contra a resistência de outros que participam da ação” (WEBER, 1979, p. 211).

Segundo Gonçalves:

O poder pode ser entendido como uma forma de comunicação na qual os que detêm/conquistam autoridade têm de desempenhar uma certa dimensão teatral para se manter no comando e exercer sobre os vários segmentos sociais, buscando gerar um consenso social mínimo, capaz de lhes permitir governar um extenso território pelo maior tempo possível (GONÇALVES, 2004, p. 108).

Nesse sentido o mundo romano é visto como um teatro repleto de atores sociais, lugar onde cada um tem o seu papel estabelecido. Dion Cássio (*apud* GONÇALVES, 2004, p. 109) afirma: “vives como numa espécie de teatro, cujos espectadores são todos os habitantes do Império e não te será possível esconder nem o menor erro”. Em um mundo onde o fator coesão social era alvo dos governantes para manutenção do poder, os mesmos buscavam recursos para se tornarem menos vulneráveis a uma possível revolta popular.

Na metáfora do mundo como teatro, usada desde a Antiguidade, os indivíduos poderosos, que estão no centro do palco, precisam mais que nenhum outro construir uma imagem para si, de acordo

com os interesses das forças sociais em jogo e divulgar essa imagem por intermédio de todos os suportes disponíveis (GONÇALVES, 2004, p. 109-110).

No caso de Júlio César, nos referimos às intenções nos bastidores de sua divinização após sua morte, onde os construtores de sua imagem divina eram os que ambicionavam seu lugar. Em meio a disputas políticas pelo poder, em cena se encontram homens, que atores ou poetas são responsáveis pelo desenvolver dos seus destinos.

O Consul Marco Antônio foi um dos personagens que buscou na divinização do finado Júlio César sua herança de poder. Ele protagonizou o *funus Imperatorum* de César, antes da sua *consecratio*. Segundo Mota (2011), Antônio procurou assinalar na memória a devoção e *pietas* ao ditador, assim como reclamar condição de legítimo herdeiro do mesmo. Em um ritual de transferência de poder, “ao elogiar o morto e *divus* em potencial, ilustrando com exemplos de sua virtude, o habilidoso orador buscava transferir para si, parte de sua honra” (MOTA, 2011, p. 110). Nesse palco de performances e interesses, discursos, gestos e honrarias, somavam-se a cremação do imperador e a cerimônia *de apotheosis* ordenada pelo senado e esculpiam na imagem de poder de um homem divino, a imagem de poder de um império sacralizado. Dessa forma, a cerimônia fúnebre de César era um *acto* em direção à instauração de uma mentalidade popular sobre um imperador divino e sobre seu culto instituído. Um *acto* em direção à ordem⁵⁷⁷ social.

Conclusão

A história marca o lugar dos mortos e os efeitos de sua interpretação condicionam o lugar dos que estão vivos. Na construção mito sobre o divino Cesar, através da teatralidade simbólica empregada, estava a poesia dos poetas a ser interpretada e absolvida pelos súditos em uma realidade que englobaria uma complexa rede estruturada pelo fator sagrado.

Para Heidegger a matriz de toda interpretação está no compreender. Mas o que vem a ser o compreender? Para ele, “compreender é o ser existencial do próprio poder-ser da presença de tal maneira que, em si mesma, esse ser abre e mostra a quantas anda seu próprio ser”(HEIDEGGER, 2006, p. 203-204). Na relação entre presença e compreender, “o compreender sempre diz respeito a toda a abertura da presença como ser-no-mundo”(HEIDEGGER, 2006, p. 206). É dentro dessa esfera ontológica que podemos vislumbrar a arte da interpretação, a partir dessa relação fenomênica entre o homem e a realidade em sua volta. Nesse sentido, a cosmovisão do homem romano colaborava com a interpretação e a construção de seus mitos.

⁵⁷⁷ Durkheim(1989), ao analisar as formas elementares da religião destaca que foi com o sentido da unidade tribal que despertou o sentido da unidade substancial do mundo. Para ele, a sociedade precisa de coesão social, por isso ela se auto preserva. Nesse sentido vemos na pluri-religião romana uma realidade que envolve tanto preservação de sua cultura quanto estabelecimento de uma nomia sacralizada e evidenciada através de seu simbolismo ritual.

Em uma paisagem de heterogeneidade religiosa, ritos como o *funus imperatorum* abriam as cortinas para a encenação apoteótica e um culto ao herói erguido e divinizado pelos interesses de seus aliados. Ao sacralizar o humano, sacralizava-se uma mentalidade em relação a esse líder e principalmente aos seus sucessores. Nesse contexto performático, espaços coesão social e de transferência de poder são criados, ou omitidos através do mecanismo ritual religioso. Na despedida fúnebre do César, reorganizavam-se os papéis, instituía-se seu peso moral e assegurava-se a continuidade da memória e poder de um povo, de uma aristocracia. Na identificação hermenêutica dos mitos e dos heróis, estava a oportunidade para a construção dos novos símbolos de poder de um Império a surgir.

O que não podemos nos esquecer, é que apesar das construções que estão vinculadas a um consenso popular, sempre existiram outros olhares, outras considerações. Nesse sentido a hermenêutica do sagrado no Império romano não se isentava da perspectiva de contraposicionamento à interpretação estabelecida. Por isso, é nesse ambiente de relações de poder e teatro que também se instalam oportunidades para as novas hermenêuticas, para as novas formas de se viver e de se interpretar o mundo, para as novas heterotopias⁵⁷⁸.

Referências

ALBERTO, Paulo F. O simbólico na construção da imagem e do programa ideológico de Augusto: os mitos da fundação da Cidade. *Ágora. Estudos Clássicos em Debate*, Avieiro, n. 6, p. 27-50, 2004.

BALANDIER, Georges. *O Poder em Cena*. Tradução de Luiz Tupy Caldas de Moura. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1980.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1998.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares de vida religiosa*. Trad. Joaquim Pereira Neto. São Paulo: Paulinas, 1989.

ELIAS, Norbert. *Introdução à sociologia*. Tradução de Maria Luísa Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70. LDA, 2008.

ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. São Paulo: Perspectiva, 1972.

ERICKSON, Victoria Lee. *Onde o silêncio fala: feminismo, teoria social e religião*. São Paulo: Paulinas, 1996.

FOUCAULT, Michel. *Estratégia, Poder-Saber*. Tradução de Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.

FOUCAULT, Michel. *Estética: literatura e pintura, música e cinema*. Tradução de Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.

⁵⁷⁸ Ao contrário das utopias que se caracterizam por serem irrealidades espaciais e posicionamentos sem lugar real, a pesquisa entende as heterotopias como lugares reais, efetivos, de posicionamentos absolutamente diferentes, lugares de posicionamentos outros, espécies de utopias realizadas dentro de uma perspectiva de representação, contestação, inversão de posicionamentos reais encontrados no interior da cultura (FOUCAULT, 2009).

- FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*. Paris. Quarto Gallimard, 2001.
- FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*. Tradução de Mário Alves da Fonseca; Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- GEERTZ, Clifford: *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Ed. Guanabara, 1989.
- GIDDENS, Anthony. *A constituição da sociedade*. Tradução de Álvaro Cabral. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2003.
- GONÇALVES, Ana Teresa Marques. Funus Imperatorum: Uma análise da cerimônia de apoteose do imperador Septímio Severo. *PHOÏNIX*, Rio de Janeiro, v. 9, p.25-36, 2003.
- GONÇALVES, Ana Teresa Marques. Septímio Severo e a Consecratio de Pertinax: Rituais de morte e poder. *História*, São Paulo, v. 26, n.1, p.20-35, 2007.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Tradução de Marcia de Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2006.
- KIERKEGAARD, Sören. *Temor e Tremor*. In: Os Pensadores. Vol. XXXI. São Paulo: Abril, 1984.
- MOTA, Thiago Eustáquio Araújo. *Do Descensus a Consecratio: Analisando os funerais heroicos da Eneida de Virgílio (I A.C)*. Dissertação de Mestrado. UFG/GO, 2011.
- OTTO, Rudolf. *O Sagrado*. São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista, 1985.
- RIOS, José Arthur. Mitos e heróis. *Carta Mensal*, Rio de Janeiro, n. 682, p. 24-41, jan. 2012.
- SUETONIO, Caio. *A vida dos doze Césares*. Tradução de Pietro Nassetti. São Paulo: Martin Claret, 2004.
- WEBER, Max. *Ensaio de sociologia*. Tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: LTC, 1979.
- WEISCHEDEL, Wilhelm. *A escada dos fundos da filosofia*. Tradução de Edson Dognaldo Gil. São Paulo: Editora Angra, 2006.

IMAGINÁRIOS E DISCURSOS: RELAÇÕES DE PODER E O LUGAR DA MULHER NA ESFERA RELIGIOSA

Doutoranda: Carla Naoum Coelho - PUC Goiás (carlanaoum@solar.com.br)

Resumo

Imaginários e discursos são partes integrantes da linguagem. São elementos usados para tentar explicar uma identidade e para dar significação ao sujeito – como ser visto, entendido e percebido – dentro de uma sociedade. São também elementos permeados por relações de poder, já que as afirmações e as contradições do ser social se expressam e se reproduzem em grande medida através de imaginários e discursos. Trata-se, portanto, de um nicho de abordagem que deve ser considerado quando pensamos no desenvolvimento das relações entre homens e mulheres e, principalmente, no lugar conferido à mulher na esfera religiosa.

Nos anos recentes tem havido uma ampla discussão a respeito do lugar destinado às mulheres na trama que compõe o tecido societal. Mary Del Priore,⁵⁷⁹ na apresentação do livro *História das mulheres do Brasil*, diz que um dos esforços daquela obra é justamente trazer respostas a questões que são formuladas pela própria sociedade, dentre as quais destacam-se: “Qual foi, qual é, e qual poderá ser o lugar das mulheres?”⁵⁸⁰ A autora aprofunda a questão e diz que falar sobre as mulheres é mais do que simplesmente tratar de um tema atual: falar sobre as mulheres é fazê-las existir, viver e ser. É, portanto, libertá-las de amarras que por tanto tempo as silenciaram. É nesse sentido que buscaremos dar visibilidade ao lugar destinado às mulheres enquanto pessoas humanas que carregam no corpo a sua identidade. É no corpo, na experiência cotidiana e nos cenários da vida no dia-a-dia que as mulheres experimentam uma realidade que, muitas vezes, lhes confere um lugar próprio, ou ‘apropriado’.

Entendemos que esse é um debate que atinge os mais diversos nichos da sociedade e que, é claro, pode ser analisado a partir de várias vertentes. Aqui, nos ocuparemos com a temática do lugar das mulheres no âmbito religioso. As religiões, de modo geral, apresentam uma visão antropológica que estabelece e delimita os papéis masculino e feminino, conferindo, assim, o lugar destinado tanto ao homem quanto à mulher: que lugar é esse?

A religião funciona de uma maneira que permite a legitimação de um estilo de vida com propriedades que são, muitas vezes, até arbitrarias, e também contribui para a perpetuação e reprodução da ordem social. Este é um dos motivos pelo qual Pierre Bourdieu⁵⁸¹ afirma que a religião, em sua qualidade de sistema estruturado, “funciona como princípio de estruturação”⁵⁸². Para este autor, uma das modalidades utilizadas como via de estruturação seria o efeito de consagração que, pelas suas ações santificantes, acabaria por legitimar e naturalizar tudo o que define socialmente um grupo, promovendo assim a perpetuação de situações arbitrárias e a sacralização das estruturas sociais. Em outras palavras, a religião acaba por atribuir um caráter transcendente e inquestionável à ordem social já estabelecida, como se esta fosse resultado de uma ‘instituição divina’.

⁵⁷⁹ DEL PRIORE, Mary. *História das Mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2000.

⁵⁸⁰ *Ibid.*, p. 9.

⁵⁸¹ BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. In: MICELI, Sérgio (org.). São Paulo: Perspectiva, 1974. p. 38.

⁵⁸² *Idem.* p. 45.

Tendo em vista esse cenário, a nossa reflexão se dá em torno de imaginários e discursos sobre o ‘lugar e o papel da mulher’ que são fomentados em algumas igrejas cristãs. É claro que – mesmo dentro da esfera cristã – cada denominação tem os seus próprios parâmetros para a questão. Não entraremos nesse debate. O intuito aqui é apenas refletir sobre formas de subjugação das mulheres que advêm de discursos eclesiais e que são usados como meio de legitimação de situações arbitrárias. O nosso argumento é que, a autoridade – eclesial, do conhecimento, da hermenêutica etc. – é utilizada para introjetar tanto no feminino quanto no masculino um imaginário de naturalização da subordinação feminina. Nos referimos ao imaginário que é construído e legitimado por uma suposta ‘instituição divina’ e que leva à normalização do assujeitamento do feminino em relação ao masculino.

Com esta perspectiva em mente, ressaltamos as contribuições de Pierre Bourdieu⁵⁸³ ao tratar da questão da dominação masculina sob a dimensão do simbólico. Nessa esfera da dominação, a arbitrariedade é naturalizada e até mesmo legitimada pelas vias simbólicas da comunicação: uma linguagem que é apreendida, incorporada, transmitida e perpetuada por um processo contínuo que acontece no âmbito das estruturas sociais. Para este autor, as instâncias da dominação estão de tal forma arraigadas nas estruturas, e também no pensamento e no imaginário da sociedade, que a relação dominante/dominado, além de ser vista como ‘natural’, é ainda reproduzida por meio das falas, comportamentos, posturas, disciplinas corporais etc.

Richard Miskolci⁵⁸⁴, discorrendo sobre o que é a normalidade, propõe as seguintes indagações: ‘o que é normal? o que é desvio?’ Para este autor, a noção de normalidade é uma noção construída historicamente através de um processo longo e complicado e que tem como força motora um intuito disciplinar. Miskolci se apóia na idéia do biopoder⁵⁸⁵ – o conjunto de práticas e discursos que instituem a sociedade burguesa e a organizam – para o estabelecimento de uma generalização da normalidade como ideal.

Nas palavras deste autor, “a preocupação com a desordem social e decadência que marcou a sociedade ocidental a partir de meados do século XIX deu origem ao discurso de perigo e perversão que moldou o imaginário burguês”⁵⁸⁶. O desvio, portanto, se estabelece quando uma das características consideradas como ‘padrão’ pela nossa sociedade é desobedecida.

Miskolci nos oferece um exemplo desse modo comportamental cristalizado como sendo o ‘normal’ quando lembra que, nas sociedades burguesas, o adultério masculino nunca foi posto em questão, enquanto o feminino foi declarado sinônimo de ninfomania.

Lembramos aqui do texto bíblico, ou, da passagem registrada no evangelho de João 8:1-11, chamada de *A passagem da mulher adúltera*:

⁵⁸³ BOURDIEU Pierre. *A dominação masculina*. Tradução de Maria Helena Kühner. Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil, 2003.

⁵⁸⁴ MISKOLCI, Richard. *Reflexões sobre normalidade e desvio social*. Disponível em: www.fclar.unesp.br/soc/revista/artigos_pdf_res/13-14/06-miskolci.pdf. Acesso em: 11 abril 2010. p. 109.

⁵⁸⁵ Miskolci deixa claro que apropria-se do termo teorizado por Michel Foucault em *Les anormaux: cours au Collège de France 1974-1975*. Paris: Gallimard, 1999.

⁵⁸⁶ MISKOLCI, Op.Cit., p. 114.

Jesus, porém, foi para o Monte das Oliveiras. E pela manhã cedo tornou para o templo, e todo o povo vinha ter com ele, e, assentando-se, os ensinava. E os escribas e fariseus trouxeram-lhe uma mulher apanhada em adultério; E, pondo-a no meio, disseram-lhe: Mestre, esta mulher foi apanhada, no próprio ato, adulterando. E na lei nos mandou Moisés que as tais sejam apedrejadas. Tu, pois, que dizes? Isto diziam eles, tentando-o, para que tivessem de que o acusar. Mas Jesus, inclinando-se, escrevia com o dedo na terra. E, como insistissem, perguntando-lhe, endireitou-se, e disse-lhes: Aquele que de entre vós está sem pecado seja o primeiro que atire pedra contra ela. E, tornando a inclinar-se, escrevia na terra. Quando ouviram isto, redargüidos da consciência, saíram um a um, a começar pelos mais velhos até aos últimos; ficou só Jesus e a mulher que estava no meio. E, endireitando-se Jesus, e não vendo ninguém mais do que a mulher, disse-lhe: Mulher, onde estão aqueles teus acusadores? Ninguém te condenou? E ela disse: Ninguém, Senhor. E disse-lhe Jesus: Nem eu também te condeno; vai-te, e não peques mais.⁵⁸⁷

Essa é uma história bastante conhecida: Os fariseus querendo testar Jesus, levam até Ele uma mulher que fora pega em flagrante adultério. E, conforme a lei, este era um pecado passível de morte, ou seja, a mulher deveria ser apedrejada. Este pequeno trecho do texto bíblico pode ser interpretado de várias maneiras. No entanto, o que queremos destacar aqui é o fato de que em nenhum momento o homem em questão é citado. Ou seja, apesar do flagrante adultério e apesar da Lei judaica prever que ambos deveriam ser mortos, toma-se como ‘natural’ que a mulher, e somente ela, fosse apedrejada.

Isto é o que Bourdieu chama de o *paradoxo da dóxa*:

O fato de que a ordem do mundo, tal como está, com seus sentidos únicos e seus sentidos proibidos [...] que a ordem estabelecida, com suas relações de dominação [...] perpetue-se tão facilmente e que condições de existência das mais intoleráveis possam permanentemente serem vistas como aceitáveis ou até mesmo naturais⁵⁸⁸.

Bourdieu considera ainda que a naturalização de uma suposta superioridade do masculino em relação ao feminino é, na verdade, uma forma de violência: “Sempre vi na dominação masculina, e no modo como é imposta e vivenciada, o exemplo [...] daquilo que eu chamo de violência simbólica”⁵⁸⁹. Este seria então, para Bourdieu, o *Habitus* feminino, no qual a norma se investe e se cristaliza no corpo das mulheres, incorporando-se aí uma violência que, ainda que aconteça de forma simbólica, se faz presente no cotidiano das mulheres.

⁵⁸⁷ Bíblia Sagrada. Disponível em: www.bibliaonline.com.br. Versão: Almeida corrigida e revisada fiel.

⁵⁸⁸ BOURDIEU. Op.Cit., p. 7.

⁵⁸⁹ BOURDIEU. Op.Cit., p. 7.

Governar é fazer crer (Maquiavel)

Para a nossa abordagem, achamos pertinente utilizar as contribuições dos estudos do imaginário, já que a linguagem do imaginário na vida social – e também no campo religioso – é de grande importância, uma vez que esta não se constrói apenas por meio do que é palpável. Pelo contrário, o imaginário é parte integrante da linguagem, seja ela falada, escrita, visual, imagética ou de qualquer outra natureza. Portanto, há que se considerar o papel do imaginário no desenvolvimento das relações sociais, e isto porque a trama que compõe o tecido da sociedade é ela própria composta pelo imaginário.

A força do imaginário em uma sociedade não pode ser menosprezada já que trata-se de uma força tão real como outra qualquer. Não é possível compreender uma sociedade simplesmente como um sistema funcional. É necessário aprofundar nas questões que envolvem essa sociedade e reconhecer que o imaginário é parte integrante tanto das compreensões como das formas de desenvolvimento da vida social como um todo.

Tânia Swain nos lembra que o imaginário “é forjador de sentidos, de identidades, de (in)coerências”⁵⁹⁰. Assim, o imaginário, que é criador de símbolos e imagens, é fator fundamental na construção dos papéis sociais, já que as afirmações e também as contradições do ser social se expressam e se reproduzem através do imaginário.

Cornelius Castoriadis⁵⁹¹ aborda a temática do imaginário no que tange à sua relação com a sociedade. É o que o autor denomina de imaginário social, isto é, o elemento que faz com que cada sociedade se organize e funcione de forma específica e única. São as escolhas, os sistemas de valores e as hierarquias. São as criações singulares e suas redes simbólicas. Para ele, é o imaginário o componente que vai traçar os sentidos das sociedades: valor ou não-valor; permitido-proibido etc. Ou seja, as maneiras de se estabelecer relações; as motivações de um povo; seu comportamento; tudo isso não pode ser compreendido fora do imaginário social.

O imaginário então, se revela um elemento sólido na construção identitária de qualquer comunidade já que o próprio sistema de significações se ancora em um pensamento – o imaginário – que é capaz de atribuir valores, julgamentos e até mesmo criar ou destituir necessidades.

No campo da religião cristã, uma questão importante a ser considerada é de que forma o imaginário construído em torno da mulher – seja ele de perversidade, de culpabilidade, de infidelidade etc. – é usado, ainda hoje, para perpetuar as formas de subjugação já que, por várias vezes, ele se deu em termos de perversão ou mesmo de

⁵⁹⁰ SWAIN, Tânia Navarro. “Você disse imaginário?” In: SWAIN, Tânia N. (Org.). *História no Plural*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1994. p. 46.

⁵⁹¹ CASTORIADIS, Cornelius. “A Instituição Imaginada da Sociedade”. Tradução de Guy Reynaud; Rio de Janeiro: Paz e Terra. 1982.

aberração. Emanuel Araújo⁵⁹² nos lembra que esse pensamento é expresso no *Malleus Maleficarum*, célebre tratado escrito por dominicanos alemães em 1486: “Houve uma falha na formação da primeira mulher [...]. E, como em virtude dessa falha, a mulher é animal imperfeito, sempre decepciona a mente”. E mais, “possuidora de língua traiçoeira, não se abstém de contar às suas amigas tudo o que aprendem através das artes do mal”. A mulher seria assim uma entidade negativa da humanidade, e carregaria em seu corpo o defeito de não possuir as mesmas propriedades masculinas.

O fardo feminino, portanto, está no fato das mulheres terem que lutar contra um imaginário que coloca sobre elas o estigma de possuírem uma natureza inferior à do homem.

Vale a pena lembrar aqui da denúncia feita por Bourdieu de que a ordem social – e aqui podemos falar também da ordem religiosa – é instituída de maneira a moldar as mulheres a partir dos valores impostos pelo masculino. Estamos falando da lógica que introjeta nas próprias mulheres o sentimento de negatividade atribuído à sua natureza. Sílvia Liebel aborda esta questão com bastante destreza. Nas palavras da autora:

Inculcar a ideologia religiosa e a liturgia, impor as observâncias rituais vividas como a condição de salvaguarda da ordem cósmica e da subsistência do grupo, significa reproduzir as relações fundamentais da ordem social.

Com a função de estabelecer um consenso acerca da disposição das estruturas e posições no mundo, o campo religioso utiliza a autoridade para combater as tentativas proféticas ou heréticas de subversão da ordem simbólica⁵⁹³.

Na perspectiva dessa autora o discurso eclesiástico, muitas vezes, é usado como meio de perpetuação da inferioridade do feminino, cumprindo assim a função de legitimar a ordem estabelecida.

Vale a pena apresentar um exemplo atual, encontrado em um artigo escrito pelo pastor Josafá Vasconcelos⁵⁹⁴ (2012), que tem como foco principal trabalhar a pergunta: ‘Qual é o fim supremo e principal do homem?’ à qual o pastor dá a seguinte resposta: “o

⁵⁹² ARAÚJO, Emanuel. A Arte da Sedução: Sexualidade feminina na Colônia In: DEL PRIORE, Mary (org). *História das Mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2000. p. 46 e 47.

⁵⁹³ LIEBEL, Sílvia. Demonização da Mulher: A construção do discurso misógino **no *Malleus Maleficarum***. Monografia de final de curso apresentada à disciplina Estágio Supervisionado em Pesquisa Histórica, do curso de História, setor de Ciências Humanas, Letras e Artes da UFPR. p. 7. Disponível em: www.historia.ufpr.br/monografias/2003/silvia_liebel.pdf

⁵⁹⁴ VASCONCELOS, Josafá. *Feminilidade, a Glória do Homem e a Glória de Deus* (2012).

Disponível em: <<http://www.mulherespiedosas.com.br/category/feminismo/>>. Acesso em: 10/março/2014.

fim supremo e principal do homem é glorificar a Deus e gozá-lo para sempre.” – resposta que é fornecida pelo Catecismo Maior. Vasconcelos passa a discorrer sobre maneiras pelas quais pode-se ou não glorificar a Deus:

Nós O glorificamos quando nos adequamos, com contentamento, à forma como Ele nos criou para glorificá-lo. O homem glorifica a Deus sendo homem com toda a sua virilidade e a mulher O glorifica sendo mulher em toda a sua graça, modéstia, feminilidade e submissão diante do seu marido.

Vasconcelos continua a sua explanação demonstrando ‘bíblicamente’ que a mulher glorifica a Deus quando cumpre o propósito por Ele estabelecido na criação: o de que ela, a mulher, seja apenas uma auxiliadora e também quando exerce o papel de mãe.

Talvez surja a pergunta, por que apenas o homem é a glória de Deus? A mulher também não foi criada à Sua imagem? É verdade, a mulher foi criada igualmente à imagem e semelhança de Deus, mas, glorificará muito mais a Deus, quando por Sua providência, se casa e passa a ser a glória do homem! **A mulher foi criada prioritariamente para ser esposa auxiliadora, mãe e a glória do homem, sendo assim, glorificará a Deus cumprindo o Seu propósito na criação.** As solteiras, segundo a vontade de Deus, por outro lado, O glorificam de uma forma mais específica e excepcional, porém não estão excluídas no contexto da submissão aos homens. Dessa forma, a mulher que quer glorificar a Deus terá imenso prazer em sua feminilidade, graça e modéstia e em submissão ser a glória do homem, pois foi para isso que Deus a criou (grifo nosso).

O autor do artigo passa então a explicar porque as mulheres não podem exercer a função de ensinar os homens, mesmo que tenham capacidade para a tarefa.

Algumas mulheres cristãs, não se conformam de não poderem ensinar aos homens. E arrazoam: Porque então Deus me deu tanta inteligência e sabedoria? A minha resposta é: você pode usar isso para ajudar seu marido, ensinar as mulheres mais jovens (1Tim 2:4,5), crianças e adolescentes, ou derramar diante do Senhor como libação. Mas não ensine a outros homens. Você poderá até constatar que eles aprenderam, ficaram encantados com a sua sabedoria; mas eles nunca honrarão o seu marido quando assentarem com ele à porta, e Deus não será glorificado.

O interesse nesse momento não é versar sobre a hermenêutica utilizada pelo autor do artigo mas apenas apresentar um exemplo de como o imaginário em torno do ‘lugar e do papel’ da mulher vai sendo construído e se perpetuando por meio do discurso eclesiástico. Vale destacar, no entanto, que existem outras interpretações melhor fundamentadas e acuradas do texto bíblico.

Segundo Vasconcelos, Deus não se agrada, ou, não é glorificado, quando uma mulher ensina um homem, e ele enfatiza ainda que ela foi criada para ser esposa auxiliadora e mãe. O que se percebe é que esse é um discurso que estabelece o lugar e a função das mulheres. De novo, não entraremos no mérito da interpretação do texto. O que queremos ressaltar é o fato desse ser um discurso que, conforme sustenta Bourdieu, atribui um caráter transcendente e portanto, inquestionável a esta suposta ‘verdade’ e assim, além de legitimar uma relação que é arbitrária, também define como as relações devem ser desenvolvidas: as mulheres – mesmo as solteiras – sempre submissas aos homens.

No que se refere à análise dos discursos relacionada à temática da dominação, quem traz uma contribuição contundente é Leides Moura quando pondera sobre a obra de Bourdieu:

Para ele [Bourdieu] a dominação utiliza formas variadas de relações de poder e descreve como os gêneros, via ideologia de dominação masculina, são transformados em discursos. A língua é um sistema simbólico e, como tal, tem o poder de moldar interpretações que se tornam comuns e homogêneas e se naturalizam nas relações sociais. Os sistemas simbólicos têm como função lógica a ordenação do mundo e tendem a consolidar as relações de poder e dominação⁵⁹⁵.

Esta esfera de dominação é o que Michel Foucault denomina de ‘vontade de verdade’⁵⁹⁶. Ou seja, para este autor, são principalmente as instâncias das produções discursivas que vão fundamentar tanto as produções do saber quanto a prática do poder nas relações. Ao abordar o campo científico, por exemplo, Foucault enfatiza que poder e saber são articulados por meio do discurso⁵⁹⁷. É justamente na construção do suposto discurso verdadeiro que reside o jogo de interesses que contempla o poder ou, no caso, a legitimação e naturalização da doutrina de que às mulheres não é permitido ensinar ou liderar os homens. Entendemos, portanto, que esse é um discurso que busca introjetar nas mulheres a idéia de que a ordem estabelecida da dominação masculina é respaldada pelo texto bíblico.

⁵⁹⁵ MOURA, Leides. *Ecologia das violências praticadas por parceiros íntimos contra mulheres, varjão – Distrito Federal*. Tese de doutorado apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Ciências da Saúde ao Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Saúde da Universidade de Brasília (UnB), 2009. p.22.

⁵⁹⁶ FOUCAULT, Michel. “História da sexualidade – A vontade de saber”. Tradução Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

⁵⁹⁷ FOUCAULT, Michel. “A Ordem do Discurso”. Tradução Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Loyola, 1996.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No entrecruzamento entre mulheres e religião, falar do lugar ocupado pelas mulheres requer um olhar ampliado para a maneira como as identidades são construídas e também como as relações se desenvolvem no âmbito religioso. Nesse sentido, o nosso intuito é dar visibilidade ao inconsciente que governa as relações instituídas em alguns nichos do cristianismo e, nesse trajeto, mostrar que o discurso eclesialístico, muitas vezes, é usado como meio de perpetuação da ordem estabelecida.

A argumentação sobre a dominação masculina se dá sob a esfera do simbólico na qual a arbitrariedade pode ser naturalizada e legitimada pelas vias da comunicação. Nesse sentido, procuramos demonstrar que discursos e imaginários sobre a liderança feminina no campo da religião são usados para naturalizar o assujeitamento do feminino em relação ao masculino.

Através dos exemplos apresentados, é possível verificar os pressupostos de Bourdieu de que a religião, em sua qualidade de sistema estruturado, funciona também como princípio estruturante, sendo que, uma das modalidades nesse processo é justamente o efeito de consagração que, ao ‘santificar a fala’, atribui um caráter transcendente e inquestionável à ordem social instituída. Essa ordem seria então o ‘normal’ para qualquer sociedade e, conseqüentemente o ideal, segundo o pensamento de Miskolci utilizados em nossa reflexão.

Por fim, o que se constata é que discursos e imaginários religiosos têm a força de moldar interpretações, e portanto, são utilizados na manutenção e consolidação de relações de poder que são, muitas das vezes, extremamente arbitrárias.

Referências bibliográficas

ARAÚJO, Emanuel. A Arte da Sedução: Sexualidade feminina na Colônia In: DEL PRIORE, Mary (org). *História das Mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2000.

Bíblia Sagrada. Disponível em: www.bibliaonline.com.br. Versão: Almeida corrigida e revisada fiel.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. In: MICELI, Sérgio (org.). São Paulo: Perspectiva, 1974.

BOURDIEU Pierre. *A dominação masculina*. Tradução de Maria Helena Kühner. Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil, 2003.

CASTORIADIS, Cornelius. "A Instituição Imaginada da Sociedade". Tradução de Guy Reynaud; Rio de Janeiro: Paz e Terra. 1982.

DEL PRIORE, Mary. *História das Mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2000.

FOUCAULT, Michel. "História da sexualidade – A vontade de saber". Tradução Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

FOUCAULT, Michel. "A Ordem do Discurso". Tradução Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Loyola, 1996.

LIEBEL, Sílvia. Demonização da Mulher: A construção do discurso misógino **no *Malleus Maleficarum***. Monografia de final de curso apresentada à disciplina Estágio Supervisionado em Pesquisa Histórica, do curso de História, setor de Ciências Humanas, Letras e Artes da UFPR. p. 7. Disponível em: www.historia.ufpr.br/monografias/2003/silvia_liebel.pdf

MISKOLCI, Richard. *Reflexões sobre normalidade e desvio social*. Disponível em: www.fclar.unesp.br/soc/revista/artigos_pdf_res/13-14/06-miskolci.pdf. Acesso em: 11 abril 2010.

MOURA, Leides. *Ecologia das violências praticadas por parceiros íntimos contra mulheres, varjão – Distrito Federal*. Tese de doutorado apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Ciências da Saúde ao Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Saúde da Universidade de Brasília (UnB), 2009.

SWAIN, Tânia Navarro. "Você disse imaginário?" In: SWAIN, Tânia N. (Org.). *História no Plural*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1994.

VASCONCELOS, Josafá. *Feminilidade, a Glória do Homem e a Glória de Deus* (2012).

Disponível em: <<http://www.mulherespiedosas.com.br/category/feminismo/>>. Acesso em: 10/março/2014.

DISCURSO E DISPUTA DE MEMÓRIA

Doutorando: Lindsay Borges – UFG (lindsayb@terra.com.br)

Resumo

O presente trabalho tem como objetivo comparar os discursos de dois grupos que se manifestaram durante as comemorações do centenário de nascimento de Dom Fernando Gomes dos Santos, primeiro arcebispo de Goiânia, em 2010, observando como na ocasião se configurou uma disputa de memória entre dois modelos de Igreja. A partir dos distintos cartazes elaborados pelos grupos e dos discursos proferidos durante as cerimônias, tomando a língua como expressão das relações e lutas sociais, verificaremos o acionamento da função política da memória operada por um processo de seleção que visava reatualizar essa memória, concedendo outro sentido ao presente. Enquanto um grupo desejava perpetuar o que denominava como “memória viva” do prelado, o outro visava reenquadrá-la em novos moldes.

As comemorações do centenário de nascimento de Dom Fernando Gomes dos Santos, primeiro Arcebispo de Goiânia, ocorridas em 2010, deram espaço a uma disputa de memória revelada pelos discursos de dois grupos que se manifestaram durante as diversas cerimônias realizadas. De um lado o grupo de ex-auxiliares de Dom Fernando e de outro o novo grupo no comando da Arquidiocese.

Dom Fernando viveu o limiar de um tempo em que a Igreja católica passou de centro da vida social a uma instituição que teve sua influência paulatinamente diminuída na sociedade, mudanças provocadas pela modernidade que sacudia o mundo e abalava também os pilares da Igreja sustentados na tradição. Reconhecido como fiel discípulo da Igreja, o Arcebispo dedicou sua vida para devolver à instituição seu papel de destaque.

A capacidade de Dom Fernando em dar respostas aos desafios interpostos à Igreja, aglutinou em torno do Arcebispo um grupo de religiosos e leigos que concordava com o modelo de Igreja proposto por ele. Mesmo após a morte de Dom Fernando, em 1985, o grupo continuou mantendo sua identidade em torno da memória do prelado e de seu projeto pastoral, o que foi possível durante o governo do seu sucessor (1986-2002). No entanto, o novo Arcebispo que assumiu em 2002 se orientava por uma visão distinta de seus antecessores e apontou novos rumos para a Arquidiocese, promovendo uma ruptura com o grupo e o modelo de Igreja que vigorava desde o período de Dom Fernando. Configurou-se, dessa forma, uma disputa por espaço político no âmbito da Arquidiocese, em que um grupo visava a continuidade do projeto anterior, e o outro traçava novas perspectivas para a Arquidiocese, baseadas em outro modelo de Igreja.

Foi nesse cenário de mudanças que ocorreram as comemorações do centenário de nascimento de Dom Fernando, configurando um momento de redefinição do sentido da memória do Arcebispo. Em todo esse processo de embate os dois grupos se apropriaram da memória do Prelado e apresentaram projetos distintos para as comemorações, buscando definir o que deveria ser lembrado e o que deveria ser esquecido.

Nessa perspectiva, o conceito de representação é basilar e, neste texto, será pensado conforme Chartier (1990), como a forma com a qual os grupos classificam a si e aos demais, estabelecendo essas diferenças de maneira a dar sentido ao mundo. Por se estruturarem em um campo de disputas, não são neutras, mas guiadas pelos interesses de grupos, tornando-se necessário identificar a posição dos que as elaboram. Aqui nos orientamos também pelas reflexões de Bakhtin que “define a língua como a expressão

das relações e lutas sociais, veiculando e sofrendo o efeito desta luta” (YAGUELLO, 1990).

Segundo Seixas (2001, p. 42), toda memória é “reconstrução engajada do passado”, impulsionada por interesses políticos, em uma dimensão ampliada. O novo grupo dirigente tentava mostrar que o passado de Dom Fernando era importante, fazendo um ajuste dessa memória, tendo em vista adequar sua capacidade de influenciar o presente. Para esse grupo, a memória do Prelado não se apresentava mais como ameaça e para definir o lugar que ocuparia a partir de então, precisava de um novo enquadramento. Segundo Pollak (1992) o enquadramento da memória é a forma como a lembrança é registrada para ser consultada no futuro.

Já os ex-auxiliares de Dom Fernando defendiam que a memória do Prelado fosse perpetuada como uma “memória viva”. O “desejo de memória” levava o grupo a se mobilizar não só para recordar o tempo passado, mas para manter essa memória viva, influenciando o tempo presente.

Após essa reflexão inicial, torna-se importante abordar os discursos proferidos durante a comemoração de cada grupo em particular, que serão examinados a partir de documentos e, principalmente, por meio da cobertura realizada pelos veículos de comunicação religiosos. Os veículos de comunicação da Arquidiocese e da PUC/GO divulgaram o centenário oficial, enquanto o jornal da paróquia São Francisco de Assis, editado pelo Padre Alaor Aguiar, abriu espaço para o segundo grupo se manifestar.

A programação oficial do centenário, organizada pela Arquidiocese, foi aberta com a tradicional Reunião Mensal de Pastoral e contou com uma palestra conjunta proferida pelo reitor da universidade e pelo Vigário Geral da Arquidiocese, que discorreram sobre a história de Dom Fernando e sua importância para a Arquidiocese de Goiânia.

Um texto do reitor da PUC/GO no jornal *Brasil Central* dá indícios de sua fala, na qual afirma que o centenário foi organizado para fazer memória de Dom Fernando que, segundo ele, “é referência imprescindível de nossa memória eclesial” (AMADO, 2010, p. 4i). Suas palavras são emblemáticas ao destacar que Dom Fernando “soube ser resposta em seu tempo e em sua trajetória de vida há intuições e práticas que, com a devida hermenêutica, permanecem ainda válidas e atuais”. Isso nos leva a refletir que, para esse grupo, Dom Fernando era uma memória importante, mas circunscrita no tempo.

Um texto publicado no jornal editado pelo padre Alaor (AGUIAR, 2010c, p1) - ex-auxiliar de Dom Fernando - faz referências à reunião de pastoral, deixando transparecer a percepção de certas limitações: “parabéns pela dedicação e coerência dentro dos limites propostos para este evento”.

Na abertura das solenidades, dia 1º de junho, foi celebrada missa solene. Em sua homilia, Dom Washington referenciou a trajetória de Dom Fernando antes de vir para Goiânia, reiterando o compromisso daquele Prelado com o mundo da cultura e da educação, desde a fundação de colégios no Nordeste até a criação de várias instituições em Goiânia, entre elas a UCG, hoje PUC/GO. Ao vincular a memória de Dom Fernando aos projetos no campo da educação, esse discurso dava mostras de que Dom Fernando seria lembrado pela Arquidiocese, precipuamente nessa área. Dom Washington o denominou de “aguerrido” e “visionário”, afirmando que semeou sementes de esperança e irmanou-se com os mais pobres, estimulando sua organização; segundo o Arcebispo, Dom Fernando foi fiel à palavra de Deus, mencionando também sua prática libertadora e seus confrontos com o regime militar.

Há que se destacar o pequeno comparecimento dos fieis católicos às celebrações na catedral metropolitana, o mesmo ocorrendo com a participação de autoridades na

cerimônia. A cobertura da missa do centenário pelos veículos de comunicação da Arquidiocese e seus organismos também chamou a atenção pela pequena repercussão, contando apenas com a postagem de fotos da cerimônia no jornal virtual *PUC Notícias* (2010, p.1). Não houve repercussão da missa solene na imprensa local, tornando-se um ato de âmbito interno da Igreja de Goiânia⁵⁹⁸.

O modo como se deu a veiculação dos eventos do centenário pelos veículos de comunicação da Arquidiocese chama atenção para a construção de sentido no texto jornalístico. De acordo com Muillaud (2002) forma e sentido não podem ser separadas na análise desse tipo de texto, pois ambos se influenciam. A extensão da matéria, sua localização na página, o tamanho da letra e do título, a presença da fotografia, revelam a importância atribuída ao conteúdo pelo jornal.

Enfatizamos a missa do centenário por considerarmos que foi o evento mais carregado de simbolismo de toda a programação, não lembrando, no entanto, os eventos *pos mortem* organizados pelos ex-auxiliares do Prelado. Para o grupo que deu continuidade ao projeto do Arcebispo, os eventos serviam para atualizar a memória do Prelado, no sentido de que continuasse respaldando o trabalho da Arquidiocese. Já para o grupo que se encontrava no poder no período do centenário, essa memória visava respaldar um passado importante, reiterando, sobretudo, a centralidade do presente e ações que visavam reforçar a instituição em sua marcha para o futuro.

A programação do dia 15 de outubro mostra o desejo de ligar definitivamente a imagem de Dom Fernando à PUC/GO, seja pela relevância de seu nome, dando respaldo à universidade, seja por enquadrar a memória do Arcebispo em um campo mais restrito. A cerimônia foi um evento conjunto em que se comemorava o Centenário de Nascimento de Dom Fernando, os 51 anos de fundação da Universidade Católica de Goiás e um ano de PUC/GO, conforme convite para o evento. O reitor proferiu um pequeno discurso de abertura, no qual ressaltou que todas as homenagens cabiam em uma moldura maior, que era o Centenário de Dom Fernando, lembrando que esta era uma forma de externar o agradecimento ao Arcebispo por seu trabalho em prol da universidade.

Em seu pronunciamento, Dom Washington mencionou Dom Fernando como destacado defensor dos direitos humanos, da liberdade e da justiça, além de precursor de uma Igreja renovada, por vislumbrar uma sociedade mais justa. No entanto, além de exaltar seu antecessor como “pai preocupado, previdente e carinhoso” (CRUZ, 2010), Dom Washington enfatizou que o maior legado de Dom Fernando foi seu amor a Cristo e aos irmãos. Amor que, segundo Dom Washington, materializou-se em obras voltadas para atender às necessidades do seu povo, amor que “o cativou e mobilizou toda a sua energia” (idem, ibidem), amor profético, solidário, terno, convencido, ativo e perseverante.

Dom Washington reiterou a importância de recordar os traços nobres herdados de Dom Fernando, afirmando que constituem um “acervo espiritual” para a Arquidiocese e que viver esses valores “é condição para um desenvolvimento fecundo e sem complexos” (idem, ibidem): “quando a sociedade, como um todo, e as pessoas individualmente, desconhecendo sua história, rompem com sua melhor tradição e esquecem sua identidade, ficam condenadas à frustração e ao fracasso” (idem, ibidem). Se a memória de Dom Fernando não ofuscava seus sucessores e tornava-se um patrimônio a ser preservado como referência da Igreja local, tornava-se necessário, no entanto, enquadrá-la em um novo patamar, o de um pai amoroso com seus filhos.

⁵⁹⁸ O jornal *O Hoje* divulgou uma matéria no dia do evento: Missa comemora centenário de Dom Fernando (2010, p. 3).

Em face dessa concepção merece destaque ainda o fato de o jornal *Folha PUC* (2010a, p. 5) ter feito a cobertura desse evento acompanhada de uma matéria sobre a trajetória de Dom Fernando, referindo-se a ele como *empreendedor*, devido aos inúmeros projetos de sua iniciativa, matéria transcrita no espaço da reitoria, na página da PUC/GO na internet⁵⁹⁹.

A última cerimônia da programação do centenário sob encargo da Arquidiocese e da PUC/GO – quando também se comemorava os 51 anos de fundação da universidade – constou da missa solene, realizada na Basílica do Divino Pai Eterno em Trindade, GO, dia 17 de outubro. Em sua homilia, Dom Washington lembrou os vários acontecimentos rememorados, entre eles o centenário de nascimento de Dom Fernando, anunciando-o aos presentes como primeiro Arcebispo de Goiânia e fundador da PUC/GO. O Arcebispo voltou a se referir a Dom Fernando como aguerrido e visionário, ressaltando sua relação com o mundo da cultura e da educação. Em um discurso voltado para a relação de Dom Fernando com a PUC/GO, Dom Washington enalteceu o antigo Prelado pela criação da universidade como espaço de educação qualificada, afirmando tratar-se de uma iniciativa avançada para a época. A cerimônia contou com a presença restrita de lideranças da Arquidiocese e da PUC/GO.

A missa obteve como repercussão apenas uma foto legendada no jornal *Brasil Central* (2010c, p. 3i), encerrando o período de comemoração do centenário de nascimento de Dom Fernando. A cobertura do centenário pelos veículos de comunicação da Arquidiocese e seus organismos não se restringiu à divulgação dos eventos oficiais. O jornal *Brasil Central*, em sua coluna intitulada *Memórias*, lembrou passagens da vida de Dom Fernando e também divulgou depoimentos de religiosos que conviveram com o Prelado. Monsenhor João Daiber, Vigário Geral da Arquidiocese, lembrou as qualidades humanas e espirituais do Arcebispo e seu diálogo simples com todos os segmentos sociais, reiterando que Dom Fernando “era o homem que a Igreja de Goiânia precisava para aquela época” (DAIBER, 2010, p. 3i).

O depoimento do pároco da catedral, Monsenhor Luiz Lobo – publicado em parte no *Brasil Central* e na íntegra no jornal coordenado pelo padre Alaor – refere-se a Dom Fernando como “verdadeiro profeta”, lembrando seu pastoreio durante a ditadura militar, defendendo os pobres e os perseguidos políticos, afirmando que “o vigor e a coragem [do arcebispo] vinham de sua vida de fé” (LOBO, 2010b, p. 3i). Monsenhor Nelson Rafael Fleury (2010a, p. 4i), vigário paroquial da Catedral Metropolitana, lembrou a preocupação de Dom Fernando em congregar os religiosos por meio de retiros e reuniões periódicas.

O jornal *Folha PUC* (2010b, p. 20) publicou matéria apresentando parte da biografia de Dom Fernando, ressaltando sua preocupação com a educação, culminando com a criação da PUC/GO, e cita também a experiência de reforma agrária possibilitada pelo Arcebispo na Fazenda Conceição, de propriedade da Arquidiocese.

Sobre a ínfima divulgação do centenário, o Padre Alaor (AGUIAR, 2010b, p. 16) assim se manifestou: “A memória está muito curta e parece que alguns querem que ela fique mais oculta ainda!”

Ao refletirmos sobre o sentido atribuído à memória de Dom Fernando pelo grupo à frente da Arquidiocese, sobressai um trabalho de reenquadramento dessa memória. Ou seja, enquanto o grupo ligado a Dom Fernando, como destacaremos, registrava como digno da memória do Arcebispo o período em que ele defendeu os perseguidos políticos e os marginalizados pelas políticas econômicas, o novo grupo

⁵⁹⁹ PUC Goiás comemora seus 51 anos e o centenário do nascimento de Dom Fernando. Católica-Reitoria, Goiânia, 15/10/2010. Disponível em: http://www.pucgoias.edu.br/ucg/reitoria/home/secao.asp?id_secao=2897. Acesso em: 9/1/2011.

pretendia que a memória do Prelado fosse vinculada mais efetivamente à criação da PUC/GO e a um perfil mais solidário⁶⁰⁰ e afetuoso. O que estava em jogo eram dois modelos de Igreja, sendo que o novo grupo no comando da Arquidiocese precisava imprimir sua marca, se apropriando da memória do Arcebispo em favor do projeto pastoral em vigor na Arquidiocese.

Enquanto a Arquidiocese manteve a estrutura necessária para a promoção de eventos e os meios internos de comunicação para divulgá-los, os ex-auxiliares de Dom Fernando ancoravam-se basicamente nas lembranças, contando com a divulgação de três encartes no jornal *Comunidade São Francisco de Assis*, da Pastoral da Comunicação da paróquia de mesmo nome, no Bairro São Francisco, cujo pároco era o Padre Alaor Rodrigues de Aguiar. O jornal publicou cerca de quarenta depoimentos em seus números que circularam em janeiro, março e junho, o primeiro deles inaugurando as comemorações do centenário na Arquidiocese.

Padre Alaor tornou-se o coordenador dessa comemoração paralela porque foi dele a iniciativa de produzir os encartes do jornal e fazer contatos com as pessoas que tiveram proximidade com Dom Fernando, solicitando seus depoimentos. Movido pela emoção, Padre Alaor não escondia seu inconformismo com o que considerava apagamento que a memória de Dom Fernando sofreu na última década e desdobrou-se para manter viva a esperança de que essa memória perdurasse, afirmando sua atualidade:

Com a distância de 25 anos, tenho observado que muitas das impressões fortes da época já se desfizeram ou perderam sua força e até a espiritualidade das lutas e da vibração daqueles momentos de viva esperança. Mesmo assim, tentei animar e comunicar durante o Centenário de Dom Fernando aquilo que conservo de mais vivo na memória e no coração. Ainda tenho rezado para que a memória de Dom Fernando não passe pelo ralo dos acontecimentos. Esta memória foi e é um apelo à conversão dentro e fora das paredes da Igreja. O eco de sua orientação rumo às atitudes evangélicas, ainda nos dias de hoje, pode ser ouvido: “não tenha medo de errar!” (AGUIAR, 2010c, p. 1).

O Padre desejava não só criar um lugar de memória (NORA, 1993) cristalizado no tempo, mas trazer de volta o exemplo vivo de Dom Fernando, chegando a se referir não à memória, mas à própria vida do prelado: “Não podemos nos permitir o esvaziamento da vida de Dom Fernando, quando é celebrado o centenário de seu nascimento” (AGUIAR, 2010a, p. 3).

Para referendar a autenticidade e a representatividade dos depoimentos, Padre Alaor (2010d, p. 1) assinala que estes foram buscados “na vida de pessoas que beberam na mesma fonte que o Primeiro Arcebispo de Goiânia” e “que acenderam sua tocha no mesmo Espírito Santo de Deus” (idem, *ibidem*). Segundo o Padre, essas testemunhas eram “verdadeiros acervos ambulantes” (idem, p. 3) e a publicação dos textos visava contribuir com as celebrações que, segundo ele, atualizam a pessoa, a personalidade e a memória viva de Dom Fernando.

É preciso refletir sobre o que significava para esse grupo lembrar Dom Fernando em seu centenário de nascimento e o que motivava essas pessoas a recordarem o Arcebispo. Ao observar esses depoimentos percebe-se que foram unânimes em

⁶⁰⁰ A criação do Prêmio Dom Fernando de Solidariedade, no ano do centenário, reforça essa perspectiva. O prêmio passou a ser entregue durante a Feira da Solidariedade, promovida anualmente pela Arquidiocese, desde 2004.

proclamar que Dom Fernando não poderia ser esquecido, revelando um “dever de memória”. Dom Celso (ALMEIDA, 2010, p. 4) chega a afirmar que celebrar o centenário de nascimento do Arcebispo “é cumprir um dever de justiça pelo que ele realizou na Igreja do Centro-Oeste”. No entanto, muitos vão além e revelam a esperança de que o centenário pudesse ajudar a Igreja a repensar seus rumos, atualizando essa memória. Ivo Poletto, ex-assessor da CPT, após lembrar Dom Fernando como um homem ativo e provocador de mudanças, confirma essa perspectiva:

[...] esta celebração tem sentido como nova oportunidade para os que estão reduzindo a mensagem de Jesus às suas escolhas e comodismos reverem suas opções, retomando o caminho da fidelidade ao projeto libertador de Jesus, sempre na perspectiva do Reino, sua grande paixão e utopia. (POLETO, 2010, p. 5)

A mesma perspectiva movia outro sacerdote, que revela sua esperança de que a coragem, a firmeza, a autenticidade e a liderança de Dom Fernando servissem de exemplo a todos que têm “perdido o entusiasmo e o gosto por uma Igreja de opções claras e corajosas em favor dos pobres, dos coisificados deste mundo” (ANTONY, 2010, p. 12). Frei Marcos Sassatelli (2010a, p. 7) reitera: “hoje [Dom Fernando] diria para a Igreja de Goiânia que ela deveria ser mais simples, mais pobre e comprometida com as lutas dos pobres e mais comprometida com os direitos humanos. Que a Igreja de Goiânia seja testemunha da luta pelo Reino de Deus na História”.

Um dos pilares em que se alicerçava a maioria dos depoimentos sobre Dom Fernando, era a ideia de que o Arcebispo foi um *defensor dos pobres e perseguidos* e, sobretudo, um *profeta* que denunciava as injustiças e anunciava o evangelho, além de destacar a sua coragem profética. A afirmação dessa memória era um importante contraponto para o grupo demarcar a diferença entre o modelo de Igreja implantado por Dom Fernando e o modelo em vigor na Arquidiocese.

As lembranças reportam-se prioritariamente ao período posterior a dois marcantes acontecimentos históricos: o Concílio Vaticano II (1962-1965) e o acirramento do regime militar em 1968. Ao elegerem a participação de Dom Fernando nas mudanças da Igreja e no enfrentamento com o regime como principais marcos dessa memória, os depoentes afirmavam que a presença do Prelado em Goiás naquele período era fruto da providência divina, endossando que era o homem certo no lugar certo. Segundo palavra do Padre Jesus Flores (2010, p. 7): “Ele foi o homem certo para aquele momento certo. No tempo do Concílio, no tempo da ditadura militar, foi um homem providencial para aquela hora”.

Segundo Ivo Poletto (2010, p. 5), Dom Fernando tornou-se “uma luz levantada na encruzilhada geográfica e cultural” em que havia se transformado o Centro-Oeste do Brasil. Para Dom Pedro Casaldáliga (2010, p. 4), o Arcebispo foi o “homem da Igreja”, capaz de tomar decisões e assumir responsabilidades em um momento decisivo para a instituição, para o Brasil e particularmente para o Centro-Oeste, fronteira que desafiava a Igreja exigindo criatividade e profecia: “olhando à distância todo esse itinerário eclesial e civil do Centro-Oeste, a gente não consegue imaginar outra figura que não o Dom Fernando”.

Conforme sintetiza o professor Antônio Cappi (2010, p. 9), ao falar de Dom Fernando, “são as épocas de luta que revelam os grandes homens”. Foi a inserção do Arcebispo na história, influenciando os acontecimentos e sendo influenciado por eles, que levou a maioria dos depoentes a denominar o Arcebispo, além de homem providencial, como profeta. Para eles, Dom Fernando foi profeta por *denunciar* as injustiças contra os pobres e perseguidos e por *anunciar* o evangelho em uma Igreja

renovada. Para o professor Joel, o arcebispo foi profeta nos “tempos de chumbo” da ditadura militar, agindo como um esteio de resistência ao regime em Goiás:

Em momento algum, esqueceu-se do “anuncio” do evangelho sendo o pastor e animador desta grande Arquidiocese. Ao mesmo tempo, com coragem “denunciou” ininterruptamente as injustiças em todos os níveis, o desrespeito estrutural aos direitos humanos, as prisões e torturas de cidadãos sendo cristãos ou não. Gritava, como faziam os profetas bíblicos, na defesa dos que não tinham voz e espaço. (FERREIRA, 2010, p. 9)

O compromisso de Dom Fernando com a causa dos pobres e da justiça social foi ressaltado por vários depoentes. Segundo Frei Marcos Sassatelli (2010, p. 7), a prática de Dom Fernando “era uma forma de concretizar as lutas da Igreja viva no meio do povo de Deus”, apoiando os mais pobres, as lutas dos trabalhadores, os direitos humanos, as CEBs, o protagonismo dos leigos, entre outras iniciativas.

Para Ivo Poletto (2010, p. 5), o “grito profético” de Dom Fernando “foi sempre no sentido de ‘não ter medo’ e de construir verdadeira comunidade eclesial a serviço da causa de Jesus”. A coragem de Dom Fernando foi uma das virtudes mais destacadas, principalmente a coragem de falar a verdade que, segundo alguns, teria proporcionado ao Arcebispo muitas amizades, mas também muitas incompreensões e afastamentos. “Não ter medo de errar”, foi uma frase muito citada como um dos principais ensinamentos para quem conviveu com o Prelado.

Ao compararmos as duas comemorações – da Arquidiocese e dos ex-auxiliares de Dom Fernando, observamos que as representações de ambos os grupos são marcadas pelo esquecimento daquilo que não interessa lembrar, daquilo que não se mostra como significativo para os mesmos. Toda lembrança é marcada pelo esquecimento como sua outra face e enquanto uma se ilumina a outra permanece ofuscada. Os ex-auxiliares de Dom Fernando reforçam a imagem do antigo Arcebispo como homem de coragem profética, que lutou ao lado dos pobres e perseguidos políticos, coerente com o modelo de Igreja adotado pelo Prelado após o Concílio Vaticano II, como se a vida sacerdotal de Dom Fernando tivesse início nesse período. O outro grupo também se reporta a essa prática, mas procura restringi-la no tempo, destacando outros feitos do Arcebispo, desejando redefini-lo como um empreendedor.

REFERÊNCIAS

- AGUIAR, Pe. Almor Rodrigues de. Centenário de nascimento de Dom Fernando Gomes. *Comunidade São Francisco de Assis*. Goiânia, n.6, p.3, mar. 2010a.
- _____. Centenário do Nascimento de Dom Fernando Gomes dos Santos na Arquidiocese de Goiânia. *Comunidade São Francisco de Assis*. Goiânia, n. 7, p. 16, jun. 2010b.
- _____. Martírio e herança espiritual de Dom Fernando. *Comunidade São Francisco de Assis*, Goiânia, n. 7, p. 1, jun. 2010c, p. 1.
- _____. Centenário de Dom Fernando Gomes dos Santos. *Comunidade São Francisco de Assis*, Goiânia, n.5, p.1, 2010d.
- ALMEIDA, Dom Celso Pereira. Celebrar o centenário é cumprir o dever de justiça para com o primeiro arcebispo de Goiânia. *Comunidade São Francisco de Assis*, Goiânia, n. 6, p. 4, mar. 2010.
- AMADO, Wolmir Therezio. Centenário de Dom Fernando. *Brasil Central*, Goiânia, n. 508, p. 4i, março de 2010.

- ANTONY, Thomas Joseph. Entrevista. *Comunidade São Francisco de Assis*, Goiânia, n. 5, p. 12, jan. 2010.
- BRASIL CENTRAL. Em Brasília. *Brasil Central*, Goiânia, n. 507, p. 3i, fev. 2010c.
- CAPPI, Antônio. Dom Fernando: reconhecimento e depoimento. *Comunidade São Francisco de Assis*, Goiânia, n. 6, p. 9, mar. 2010.
- CASALDÁLIGA, Dom Pedro. Dom Fernando: pai da pátria e patriarca da Igreja. *Comunidade São Francisco de Assis*, Goiânia, n. 6, p. 4, mar. 2010.
- CHARTIER, Roger. *A História Cultural: entre práticas e representações*. Lisboa: Difel/Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990.
- CRUZ, Dom Washington. *Dom Washington destaca trabalho social de Dom Fernando ao lembrar o centenário de seu nascimento*. Católica-Reitoria, Goiânia, 19/10/2010. Disponível em: http://www.pucgoias.edu.br/ucg/reitoria/home/secao.asp?id_secao=2901. Acesso em: 19/10/2010.
- DAIBER, Mons. João. Depoimentos sobre Dom Fernando. *Brasil Central*, Goiânia, n. 511, p. 3i, jun. 2010.
- FERREIRA, Joel Antônio. Entrevista. *Comunidade São Francisco de Assis*, Goiânia, n. 5, p. 9, jan. 2010.
- FLEURY, Nelson Rafael. Chegada de Dom Fernando a Goiânia. *Brasil Central*, Goiânia, n. 511, p. 4i, jun. 2010a.
- FLORES, Padre Jesus. Entrevista. *Comunidade São Francisco da Assis*, Goiânia, n. 5, p. 7, jan. 2010.
- FOLHA PUC. Dom Fernando Gomes dos Santos: vocação e coragem para semear. *Folha PUC*, Goiânia, n. 485, p. 20, ago. 2010b.
- FOLHA PUC. Centenário de nascimento de Dom Fernando, fundador da SGC e da UCG. *Folha PUC*, Goiânia, n. 481, p. 1, abril de 2010a.
- LOBO, Mons. Luiz. Depoimentos sobre Dom Fernando. *Brasil Central*, Goiânia, n. 511, p. 3i, jun. 2010.
- MOUILLAUD, Maurice. Da forma ao sentido. In: PORTO, Sérgio Dayrell (Org.). *O jornal da forma ao sentido*. Brasília: Ed. da UnB, 2002a. p. 29-35.
- NORA, Pierre. Entre memória e história. A problemática dos lugares. In: *Projeto História*. Revista de estudos Pós-Graduados em História do departamento de História da PUC de São Paulo, v. 10, p. 07-28, 1993.
- POLETO, Ivo. Entrevista. *Comunidade São Francisco de Assis*, Goiânia, n. 6, p. 5, mar. 2010.
- POLLAK, Michael. Memória e Identidade Social. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, p. 200-212, 1992.
- PUC NOTÍCIAS. Missa de centenário de nascimentos de Dom Fernando. 2 de junho de 2010, p.1.
- SASSATELLI, Frei Marcos. Entrevista. *Comunidade São Francisco de Assis*, Goiânia, n. 5, p. 7, jan. 2010a.
- SEIXAS, Jacy Alves. Percursos de memórias em terras de história: problemas atuais. In: BRESCIANI, Stella; NAXARA, Márcia. *Memória (res)sentimento: indagações sobre uma questão sensível*. Campinas: Ed. Unicamp, 2001.
- YAGUELLO, Marina. Introdução. In: BAKHTIN, Mikhail. *Marxismo e filosofia da linguagem*. São Paulo: Hucitec, 1990.

JESUS E AS MULHERES EM MARCOS: MEMÓRIA E PARADIGMA DE RELAÇÃO DE GÊNERO

Doutoranda: Carolina Bezerra de Souza - PUC Goiás (carolbsouza@gmail.com)

Resumo

Para Ricoeur, uma narrativa é um ato de compreensão da vida, a síntese de uma experiência temporal a partir da tessitura da intriga em um ato configuracional. O que é comunicado em um texto, além da sua significação interna, é o mundo que se projeta e o horizonte que se constitui. Seu método hermenêutico traz um movimento dialético entre a interpretação e a ação, percebendo paradigmas traditivos e inovações e se apropriando do texto. Assim, encontram-se o mundo do texto e o mundo do leitor, que o recebe e, compreendendo a si a partir dele, pode mudar seu agir e seu mundo. As narrativas dos Evangelhos, por serem consideradas sagradas, constituem a identidade da comunidade que as contam e enraízam o discurso teológico. Seus códigos narrativos funcionam como impulsão ou constrangimentos paradigmáticos apontando para o Reinado de Deus. Dentro disso, os personagens são elementos narrativos fundamentais como agentes por meio dos quais as ações da intriga são constituídas. Propõem-se, sobre esses conceitos, observar os personagens Jesus e mulheres nas cenas em que interagem no Evangelho de Marcos, a partir de uma perspectiva de gênero. Procurando, assim, entender que tipo de paradigma de relação de gênero é constituído a partir desses atores e como isso pode se refletir nas relações de gênero hoje.

Introdução

As narrativas bíblicas traduzem em linguagem acessível realidades profundas e apresentam uma autoridade geradora de sentido que faz de seus parâmetros modelo de comportamento. A história interpretativa mantém valores tradicionais de relação de gênero que escondem a dominação masculina, apoiando a desigualdade de gênero. Esse discurso se vale principalmente de arquétipos formados a partir de interpretações sexistas. Há poucas vozes que trazem um sentido libertador da participação feminina nas histórias narradas e não há utilização sistemática de conteúdos voltados para a mulher em um sentido empoderante e de visibilizar sua atuação e vida numa construção relacional. Diante desse quadro, a proposta da exegese e hermenêutica feminista é fomentar novos conteúdos, reinterpretar a tradição bíblico-teológica, propondo novas epistemologias e paradigmas, provocando a reflexão e contribuindo para novas posturas. Para isso, escolhemos aqui as mulheres do Evangelho de Marcos em sua relação com Jesus e usamos como referencial de análise e interpretação os conceitos de Paul Ricoeur sobre a narrativa.

Ricoeur: tempo, narrativa e narrativas bíblicas

A concepção de narrativa de Ricoeur é a de um ato comunicativo, portanto aqui já interpretativo, levado a termo através da linguagem pela imaginação produtora⁶⁰¹ e que

⁶⁰¹ Imaginação produtora, para o autor, “é a competência de produzir novas espécies lógicas, por assimilação predicativa, a despeito da resistência das categorizações usuais da linguagem” (RICOEUR, 1994, p. 10), ou seja, a capacidade que o sujeito possui de por em prática uma nova pertinência semântica a partir da própria pertinência anterior.

reflete a experiência temporal humana, como conjunto das ações. É através da narrativa que “refiguramos nossa experiência temporal confusa” (RICOEUR, 1994, p. 12).

Para Ricoeur (2006, p. 118, 119), numa narrativa, o tecer da intriga serve de mediação entre os diversos acontecimentos ou peripécias, tirando uma história inteligível a partir deles. Um acontecimento é, portanto, mais que uma ocorrência singular e precisa ser caracterizado por sua contribuição à progressão da intriga. Esta fornece aos elementos heterogêneos reunidos (circunstâncias, atores, interações, meios, resultados acidentais) o estatuto ambíguo de um todo concordante-discordante, uma unidade dinâmica que responde à pergunta: ‘o que se está contando?’. Por outro lado, o tecer uma intriga também faz a mediação à temporalidade própria da composição. Esta mistura a sucessão pura de peripécias e o ato configuracional da narração, que torna essas peripécias em conjunto a partir da configuração da sucessão. Essa temporalidade se relaciona com a estrutura dupla do tempo humano, como tempo que passa e que dura. Assim, a criação de um todo temporal se coloca entre o tempo como passagem e como duração, criando uma identidade temporal.

No seu conceito de tríplice mimese, o autor traz o processo de organização da narrativa para que sintetize uma experiência temporal a partir da tessitura da intriga. Assim, a configuração uma narrativa se dá em três aspectos relacionados com a vivência temporal humana. A mimese I, refere-se à memória, seria o mundo prefigurado. Este passa a ser configurado no texto no processo de mimese II, que se refere ao tempo da ação. Para, enfim, ser refigurado pela apropriação do leitor na mimese III, que se refere à espera ou às expectativas (RICOEUR, 1994). As expectativas configuram-se lugares de imersão do leitor no mundo da narrativa, elas possibilitam que o leitor faça associações entre o seu mundo cultural e as especulações inseridas na narrativa.

A tríplice mimese é, portanto, os modos organizadores, pelos quais o tempo é agenciado, inserindo na obra a noção de completude, no sentido de construir uma história que se baseia em um ponto de partida, tendo como destino o seu ponto de chegada. Esse caminho, por sua vez, se constitui pela junção de acontecimentos temporais discordantes. [...] Para Ricoeur, o movimento que une a narrativa ao tempo é sempre de ordem circular, na qual um não se constitui sem a existência do outro, já que para o autor, o tempo só se torna ação no momento em que se transforma em linguagem. [...] A extensão temporal entre passado, presente e futuro existente no ato contado, dessa maneira, é disposta no tecer da intriga por meio de elementos narrativos (CAMINHA, 2007, p. 119, 120).

Tais elementos narrativos são: a verossimilhança, os personagens, a peripécia, o efeito surpresa, o reconhecimento e a catarse (RICOEUR, 1995). As peripécias, efeito surpresa e o reconhecimento são responsáveis pelos jogos de inversão que levam personagens de uma situação inicial a outra final.

Ainda segundo o autor, para entender uma narrativa, é preciso perceber que seu esquematismo é feito de uma história que participa de uma tradição. Identificar os seus paradigmas, os sedimentados e as inovações. Pois o trabalho imaginativo não parte do nada, mas se liga a paradigmas e uma tradição, com os quais tem relação diversificada. A identidade de uma obra seria, então, o ponto de equilíbrio entre os processos de sedimentação e inovação (RICOEUR, 2006, p. 124-126).

Além disso, a identidade de uma narrativa está além do texto. Ela emerge da interação entre o mundo do texto, aquele apresentado pela ficção diante de si mesma, e o mundo

do leitor, o mundo efetivo no qual a ação real se desvela. Uma vez que é no ato da leitura que se dá a atualização da capacidade da intriga de transfigurar a experiência. O ato da leitura resume e completa o dinamismo do ato configuracional. Se por um lado, os paradigmas recebidos fornecem uma estrutura às expectativas do leitor, ajudando-o a identificar a regra formal, gênero ou tipo da história narrada, por outro lado, é o ato da leitura que atualiza a sua representação, acompanhando o jogo entre a inovação e a sedimentação dos paradigmas e preenchendo as lacunas e indeterminações da narrativa. O que é comunicado em um texto, além da sua significação interna, é “o mundo que se projeta e o horizonte que se constitui” (RICOEUR, 2006, p. 126-129).

Falando especificamente das narrativas bíblicas, é preciso antes entender que a linguagem religiosa tem características específicas. As expressões-limite da linguagem religiosa são adaptadas para contar as experiências-limite do homem. O referente da linguagem religiosa é o limite do que se pode experimentar como humano. Segundo o autor, o que a linguagem religiosa faz é redescrever a experiência humana revelando a dimensão religiosa da experiência humana comum. Esta inclui experiências de angústia e de plenitude que alteram a orientação de discursos e práxis (RICOEUR, 2006b, 192-193, 207-208). Portanto, têm forte capacidade de reorientar a vida. Assim, os mundos dos textos bíblicos apontam para a reorientação da existência humana através do abordar as experiências-limites, que encontram sentido nesse mundo projetado. Existe, então, num texto bíblico uma prática referida de transformação ou de recriação constante da realidade.

As narrativas bíblicas ilustram, de forma não muito discordante, os principais traços do conjunto das narrações. Elas também intensificam alguns deles, pois constituem, de sua própria maneira, a identidade da comunidade que conta e reconta a narrativa em sua identidade narrativa (RICOEUR, 2006a, p. 290-291). Essa intensificação se deve ao fato de que pertencem à classe das narrativas sagradas, em oposição às profanas. Elas enraízam o discurso teológico na linguagem ordinária, a sua função é sagrada, mas não sai linguagem. Elas também são tradicionais, pois foram contadas no passado dessa maneira e isso se constitui razão para recontá-las. Depois, elas se fizeram autoridade, pertencendo a seleções que separam textos canônicos de apócrifos. Somando-se a isso, elas ainda são litúrgicas, alcançam pela significação quando reativadas em contextos culturais. A narrativa sagrada cria, portanto, um mundo de consciência que orienta o si para ele (RICOEUR, 2006a, p. 293-294).

Segundo Ricoeur (2006a, 294-297), um traço indiscutível das narrativas bíblicas é sua quase historicidade, ignorando a nossa distinção entre ficção e história. Ao mesmo tempo, elas não possuem o clima de invenção e nem a pretensão de ser evidência documental. Ao lado disso, são compostas de diversos modos de discurso, narrativo ou não, como leis, profecias, ditos sapienciais, hinos etc., que levam a transição entre o discurso narrativo e o discurso explicitamente teológico.

No caso da leitura de um texto bíblico, precisamos considerar que sua interpretação influencia e é influenciada pelo discurso teológico. Este lança mão de duas fontes: as significações apresentadas pelos textos religiosos tais como interpretadas nas grandes tradições cristãs e as significações advindas da experiência humana comum (RICOEUR, 2006b, p. 210).

Ainda segundo o autor, a interpretação dos textos bíblicos foi engessada em um processo de três etapas: no combate às heresias, depois uma interpretação autoritária sob uma única filosofia foi enxertada na Idade Média e, com os protestantes, ele passou a ser sagrado e interpretado por si. O processo crítico acadêmico tenta retomar a “fluidez hermenêutica” anterior à formação do cânon. Resta saber se essa crítica pode ser aceita

pela comunidade, que aprenderia a ler o texto de outra maneira, afastando assim o arbitrário e coercitivo (RICOEUR, 2006c, p. 281).

Tal decisão poderia alterar a identidade de uma comunidade, no sentido de como ela se define e como percebe sua história, tendo um determinado passado ao invés de outro que lhe era contado. Isso implicaria uma atitude diferente com relação ao seu futuro também.

A próxima seção lança uma sugestão de leitura de algumas articulações do Evangelho de Marcos do ponto de vista da vida das mulheres e com base nessas ideias de Paul Ricoeur.

Elementos narrativos nas cenas de mulheres com Jesus em Marcos

O Evangelho de Marcos desenvolve uma teologia narrativa, baseada em uma cristologia/eclesiologia composta de reflexos traditivos e das realidades, crenças e preocupações momentâneas da sua comunidade. Ele parece ter como objetivo tanto mostrar quem era Jesus de Nazaré, quanto delinear o que era o discipulado para a situação vivida pela comunidade mista de destinatários (RICHTER REIMER, 2012, p.48). Sua narrativa agrupa e encobre uma variedade de cristanismos originários, juntando as diferentes tradições que não podiam ser descartadas porque estavam presentes na comunidade, sujeitá-las e redelinear os diversos cristanismos originais siríaco-palestinos sob a sombra da cruz (VAAGE, 1998, p. 11 e 25), Portanto, além de agrupar e sequenciar diferentes memórias, o ato configuracional, a mimese geradora do Evangelho de Marcos delinea objetivos de orientação comunitária, para seu presente e futuro, com o resgate da práxis de Jesus. Segundo, Richter Reimer (2012, p.44), entre esses objetivos está a oposição às tendências patriarcais, kyriarcais e misóginas e à separação étnica de alguns ramos do cristianismo naquele tempo.

Para começar a abordar os componentes narrativos, falaremos da verossimilhança. De acordo com Ricoeur (1995), Aristóteles, tratando da narrativa trágica, parte de uma ideia da narrativa como a imitação da vida, portanto entende o verossímil como a capacidade de narrar àquilo que se faz possível de acontecer. O verossímil não é uma simbolização do verdadeiro, mas indica um mundo fabulado onde se dá a narrativa⁶⁰². Para Ricoeur, toda obra tem um aspecto ficcional, sendo produto da imaginação, portanto, a categoria da verossimilhança não trata da verdade, mas de fazer um leitor implicado acreditar no que se conta.

No caso de Marcos, o mundo fabulado corresponde tanto memória sobre a história de Jesus, visto que foi composto cerca de 40 anos depois daqueles fatos que pretende narrar, como ao mundo dos receptores, pois “os mundos sociais intrínseco e extrínseco ao texto, na verdade rigorosamente correspondem entre si. Jesus e Marcos viveram dentro da mesma “era” histórica” (MYERS, 1992, p.69). Isso significa que as estruturas sociais e a sua dinâmica básica não mudaram significativamente. Ambos os mundos correspondiam à dominação romana. Havia uma proliferação de famintos, pessoas que perdiam suas terras migravam para cidades ou sofriam sob tributação excessiva, portanto, havia um acentuado contingente de subnutridos e elevada mortalidade (CHEVITARESE e VEIGA, 2013, p. 154). Mantiveram-se seitas proféticas,

⁶⁰² No tomo II do seu *Tempo e Narrativa*, Ricoeur discute o deslocamento dessa categoria dado pelo romance realista, de cujo processo histórico somos herdeiros, colocando-a como um lugar da verdade: “o mais verossímil é aquele que capta mais de perto o familiar, o ordinário, o cotidiano, por oposição ao maravilhoso da tradição épica e o sublime do drama clássico”. Cf. RICOEUR, 1995, p. 24.

banditismo, não houve reforma agrária ou tarifária e os grupos sociais mencionados no Evangelho permaneciam no tempo de Marcos.

Assim, é bastante interessante que a história mostrasse muitos enfermos e endemoniados, assim como estrangeiros. Também que seu personagem principal fosse um curador espalhando a chegada de um esperado Reino de Deus e que o número de seus seguidores aumentasse espantosamente entre os espoliados que precisavam dessas ações.

Se recordarmos que a função primordial de um pretendente messiânico era a instauração de uma nova era, idílica, na qual jamais existiria dor, doenças ou qualquer sofrimento físico (vide Isaiás 35), então as curas e os exorcismos de Jesus propiciaram, na mente dos que testemunharam seus feitos, a certeza de que esta era gloriosa já estava parcialmente realizada. [...] Os milagres de curas de Jesus, analisados sob o prisma da antropologia, podem agora ser vistos como a ocasião de manifestação de uma catarse social, na qual os judeus expulsavam, simbolicamente, o elemento invasor ao mesmo tempo em que eles reafirmavam sua identidade étnica e buscavam manter o equilíbrio social, evitando, assim, as rupturas que pudessem comprometer a existência do seu próprio modo de vida (CHEVITARESE e VEIGA, 2013, p. 159, 160).

Assim, como a invasão romana, as doenças e possessões atingiam homens e mulheres, também a ação de Jesus atinge a ambos. Portanto, no âmbito das cenas com mulheres, a história faz o receptor crer em um processo de implantação do Reino de Deus que foi iniciado por Jesus e inclui tanto mulheres como homens. No Evangelho de Marcos, as passagens em que Jesus se encontra com mulheres estão em: Mc 1,29-31; 3,31-35; 5,21-43; 7,24-30; 12,41-44; 14,3-9; 15,40-16,8. São a cura da sogra de Simão, a redefinição da família, a cura da filha de Jairo e da mulher com hemorragia, a cura da filha da siro-fenícia, a viúva pobre que oferta, a unção de Jesus, as cenas das mulheres na crucificação, sepultamento e na ressurreição. As mulheres aparecem nos diversos momentos do ministério de Jesus e podem ainda estar meio à multidão de seguidores, fazem parte do dia a dia comunitário retratado.

Segundo Ricoeur (1994, p. 105)

Seguir uma história é avançar no meio de contingências e de peripécias sob a conduta de uma espera que encontra sua realização na conclusão [...]. Compreender a história é compreender como e por que os episódios sucessivos conduziram a essa conclusão, a qual longe de ser previsível deve finalmente ser aceitável, congruente com os episódios reunidos.

Nesse sentido, cada cena com as mulheres apresenta uma contribuição para o decorrer da narrativa, precisa ser entendida sob a narrativa completa. Cada uma tem sua própria peripécia. A princípio, são doenças e espíritos imundos a serem vencidos. Para isso, Jesus, na relação com as mulheres, vai desmontando barreiras de gênero (3,31-35), étnicas e sociais (Mc 7,24-30), normas religiosas (Mc 5,21-43) e meio a tudo isso as convenções patriarcais. Seguindo às curas, partem das mulheres a adoção dos padrões do Reino e afrontas diretas à lógica de mercado romana com duas ações de desperdício: a oferta da viúva pobre e o perfume da unção. Ali as peripécias se tornam mais do que pessoal, se referem justamente à realização da missão de Jesus e à remoção da opressão sócio-religiosa, sendo questões conjunturais.

A construção da sequência de cenas com mulheres e Jesus leva, no final, a dois momentos marcantes. O primeiro é o reconhecimento do discipulado das mulheres, no momento da crucificação. Possivelmente, o autor esperou até o momento em que o verdadeiro sentido do discipulado, que já vinha sendo estereotipado nas mulheres, pudesse ser plenamente entendido e mostrar claramente a presença delas, conferindo-lhes nomes e caracterizando sua atuação: seguiam, serviam e subiram da Galileia a Jerusalém. Isso só se dá diante da cruz (MALBON, 2000, p. 59-60). O segundo momento completa o reconhecimento das mulheres. Mais que discípulas, agora se tornam apóstolas, no sepulcro, quando lhes é conferida a missão de levar aos seguidores de Jesus a notícia da ressurreição. Portanto a missão de dar prosseguimento ao Reino é das mulheres e dos homens juntos.

Como atores da ação temos personagens. Percebemos com clareza a ação quando há deslocamento da situação dos personagens. Jesus, como protagonista da narrativa marcana, é um personagem com muitas características que vão sendo mostradas ao longo da história. Desde o início do Evangelho de Marcos, Jesus é mostrado como personagem central: ele é o messias, o Filho de Deus. A designação favorita para Jesus em Marcos é mestre, apesar de ele também ser caracterizado como um profeta carismático como Elias e Moisés. Ele é apresentado como uma pessoa que interpreta a vontade de Deus para o povo da aliança.

A narrativa se detém nos atos⁶⁰³ de Jesus, fazendo poucas descrições explícitas do personagem. Jesus é sensorializado, olha, se comove, se irrita, conversa, ensina, sofre, muda de ideia e a partir dessas sensações ele desenvolve uma comunicação não-verbal. Os grupos de ações de Jesus são desenvolvidos e conectados ao longo da narrativa. Ele prega e ensina sobre o recém-inaugurado Reino de Deus. Ele cura e exorciza, como exemplificação do Reino de Deus, também insiste na prática do serviço àqueles de mais baixa condição na sociedade, aos que sofrem perseguição e morte pelas autoridades, como exemplo das implicações do Reino de Deus neste tempo.

Assim, além de profeta, mestre, pregador, curandeiro, exorcista, servo e perseguido sofredor, Jesus é alguém que proclama e participa do Reino de Deus, a favor dos pobres, doentes e famintos, dentro e fora do seu grupo de origem, como no caso da mulher siro-fenícia (MALBON, 2009, p. 55; RICHTER REIMER, 2013). Além disso, insiste nesse ensino e serviço mesmo sob o risco de perder a sua vida no conflito com os poderes estabelecidos. Esse risco é aceito por ele como vontade de Deus. Tais traços mostram Jesus como uma pessoa de fé, que é denotada pela total submissão ao Reino de Deus (RHOADS; DEWEY e MICHIE, 1999, p. 107 e 113). O Evangelho, porém, não se encerra na morte de Jesus: ele ressuscita, mas não aparece ressurreto. Essa ausência de aparição coloca a ênfase da narrativa na sua vida e sua paixão e transfere o papel da proclamação do Reino de Deus para aqueles que o seguiram.

Jesus é o herói da história, seu reconhecimento como messias se dá em várias partes do Evangelho, por cada grupo de personagens tipificados. Apesar do leitor saber sua condição desde o início da história, os discípulos o reconhecem na confissão de Pedro, as autoridades na fala do centurião na cena da crucificação, as mulheres na cena da unção.

Na dinâmica do seu trajeto itinerante, ele vai alterando as relações das pessoas por onde passa. Na sua relação com as mulheres, percebe-se que ele é um homem cuja solidariedade independe de gênero e não é tolhida pelas normas religiosas de pureza e etnicidade. Jesus deixa-se ensinar (veja a mulher siro-fenícia) e admira as ações de mulheres (é o caso da mulher com hemorragia, da viúva pobre, da mulher que o unge),

⁶⁰³ Essa precedência da ação sobre o caráter dos personagens é discutida em Ricoeur, 1994, p. 64, 65.

percebendo-as além das regras de comportamento, não tendo problemas em colocá-las no foco da atenção (a fé da mulher com hemorragia a salva, o que a siro-fenícia diz é que traz a libertação à sua filha, ele chama a atenção para a atitude da viúva pobre, e defende a boa ação da mulher que o unge). Ele também fomenta uma comunidade familiar com termos de igualdade e inclusão entre gêneros (veja a redefinição da família e a participação da mãe da filha de Jairo na cena).

Os personagens femininos do Evangelho de Marcos, individualmente, não apresentam muito desenvolvimento narrativo e aparecem apenas uma vez. Elas contrapõem-se os grupos de personagens tipificados dos discípulos e das autoridades religiosas (RHOADS; DEWEY e MICHIE, 1999, p. 129-133). Por causa dessas características, as mulheres são geralmente enquadradas entre os personagens menores. Os personagens menores são pessoas que Jesus cura ou encontra rapidamente, e, como um todo, são importantes no desenvolvimento da narrativa. Na sua maioria, são caracterizados positivamente e trazem esses contrastes com os personagens que permanecem ao longo da trama.

No entanto, percebe-se que as mulheres têm, em seu conjunto, um dado diferente dos demais personagens menores: se, individualmente, não há evolução dos personagens femininos, a aparição das mulheres na trama narrativa, porém, apresenta mudança e marca pontos de inflexão importantes para a narrativa. Há um desenvolvimento narrativo no papel das mulheres. Na primeira parte do evangelho, fé e cura parecem trazer e inserir mulheres no movimento de Jesus. Ali a fé é ativa, em procuras pela salvação e em respostas a ela. Percebe-se tal característica com a sogra de Simão, a mulher com hemorragia e a siro-fenícia, caracterizadas pelo serviço, resiliência, inteligência, humildade e pró-atividade. Na segunda parte, aparecem apenas meio aos ouvintes de Jesus, cujos discursos sobre o divórcio, família e crianças as atingem diretamente. Na terceira parte, reflete-se um padrão de lealdade: a demonstração de fé se reflete no próprio seguimento, na entrega de vida e na diaconia. A entrega é realizada tanto pela viúva pobre como pela mulher que unge Jesus. As mulheres observando a crucificação ao longe, acompanhando o sepultamento e indo ungir o corpo de Jesus são caracterizadas pelo serviço, seguimento e fidelidade. Esse deslocamento de situação, de mulheres atormentadas por doenças e opressões para mulheres ativas social e religiosamente, marca uma subtrama das mulheres meio a trama narrativa do Evangelho de Marcos.

No Evangelho de Marcos, o que inicialmente parece manter o padrão patriarcal se torna uma estratégia narrativa subversiva. O padrão patriarcal se caracteriza em que, até o final do capítulo 15, as mulheres são anônimas, sua presença entre os seguidores de Jesus é ocultada pela linguagem e algumas são retratadas em espaços domésticos ou subordinadas a um homem (RICHTER REIMER, 2012; SCHOTTROFF, 1995; HORSLEY, 2001). Porém, o padrão androcêntrico e patriarcal vigente é quebrado em pontos importantes. As mulheres aparecem quase sempre sem marido, poucas têm atribuídos os papéis tradicionais de esposa e mãe, mas sempre apresentam alguma característica que contraria a imagem feminina esperada de um sistema patriarcal.

Ao apresentar as mulheres sem marido, Marcos, representa com mais força o nível baixo na hierarquia social da época, ao qual Jesus se iguala no exercício da vocação para o serviço-diaconia. Várias são representadas sem identificação com um chefe da casa masculino e assumindo posições de enfrentamento à situação que vivem e até funções que eram normalmente destinadas aos homens. Em Mc 5,25-34, a hemorroísa que desafia as regras de pureza; em Mc 7,24-30, a mulher siro-fenícia que vence o debate com Jesus; em Mc 12,38-44, a viúva pobre aparece só e é admirada por Jesus;

em Mc 14,3-9, a mulher que unge Jesus e assume função sacerdotal; em Mc 15.39-16.8, três mulheres sozinhas continuam o seguimento.

Todas as personagens que se encontram com Jesus são caracterizadas positivamente, como exemplares em termos de fé, entendimento do Reino, perseverança e diaconia em contraposição à alternância dos discípulos em crer e seguir a Jesus. Esse quadro só é alterado para alguma igualdade entre discípulos e discípulas na última frase do Evangelho, quando as mulheres fogem aterrorizadas e em silêncio, como os discípulos haviam fugido antes.

O efeito de catarse de que Ricoeur fala, como a identificação do leitor com a situação narrada, unindo a cognição, imaginação e sentimento, é figurado pelo autor no seu ato configuracional tendo em vista um leitor implicado (RICOEUR, 1994, 1997). Assim, quando Marcos retrata essas mulheres de maneira positiva, reagindo às opressões e sofrimento e se engajando ativamente no serviço e na proclamação do Reino, possivelmente espere uma identificação dialética entre leitores e atores da narrativa e uma resposta em termos de dinâmica de reorientação que possibilite uma comunidade cristã inclusiva.

Conclusão

Paul Ricoeur nos ajuda a rever o texto procurando por uma a inteligibilidade narrativa que se conecta à sabedoria prática, e que também por isso é capaz alterar o mundo do leitor a partir da fusão do mundo do texto com o seu horizonte cultural. Olhando para essa subtrama do Evangelho de Marcos, pudemos perceber que ler o texto buscando colocar o papel das mulheres e a linha narrativa que elas compõem em evidência pode ajudar na construção de leitores e leitoras do que é ser mulher e feminista.

Observando a verossimilhança, as peripécias e o deslocamento da situação das personagens, concluímos que, no mundo construído pelo Evangelho de Marcos, as mulheres eram desde o início presentes, ativas e resistentes aos problemas a que eram submetidas: eram oprimidas por doenças, espíritos imundos e concepções sócio-religiosas. Mas no decorrer da história, por sua relação com Jesus e o acolhimento dos valores do Reino, acabam reconhecidas como agentes religiosas dignas. O futuro que o texto pretende projetar faz parar a violência contra mulheres inserindo-as dentre a liderança religiosa.

Essa é uma interpretação possível a partir de uma posição crítica a respeito da teologia, da interpretação bíblica e da situação da mulher hoje. Ela se colocando contrária ao discurso patriarcal ainda presente no cristianismo.

Referências

CAMINHA, Marina. *Retrato falado: uma fábula cômica do cotidiano*. Dissertação (Mestrado em Comunicação). Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2007.

CHEVITARESE, André Leonardo; VEIGA, Daniel Soares. O significado das ações de curas de Jesus na sociedade judaica: uma abordagem antropológica. *Revista de História Comparada*. Rio de Janeiro, vol. 7, n. 2, p. 149-162, 2013.

HORSLEY, Richard A. *Hearing the whole story: the politics of plot in Mark's Gospel*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2001.

MALBON, Elizabeth Struders. *In the company of Jesus: characters in Mark's gospel*. Louisville: Westminsters John Knox Press, 2000.

MALBON, Elizabeth Struders. *Mark's Jesus: characterization as a narrative Christology*. Waco: Baylor University Press, 2009.

MYERS, Ched. *O Evangelho de São Marcos*. Tradução de I. F. L. Ferreira. São Paulo: Paulinas, 1992.

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.

_____. *Maria, Jesus e Paulo com as mulheres: textos, interpretações e história*. São Paulo: Paulus; São Leopoldo: CEBI, 2013.

RICOEUR, Paul. *Tempo e Narrativa* (tomo I). Tradução de Constança Marcones Cesar. Campinas: Papirus, 1994.

_____. *Tempo e Narrativa* (tomo II). Tradução de Maria Appen-zeller. Campinas: Papirus, 1995.

_____. *Tempo e Narrativa* (tomo III). Tradução de Roberto Leal Ferreira. Campinas: Papirus, 1997.

_____. *O texto como identidade dinâmica*. In: RICOEUR, Paul. *A hermenêutica bíblica*. Tradução de Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 2006. p.115-129.

_____. Rumo a uma teologia narrativa: sua necessidade, seus recursos, suas dificuldades. In: RICOEUR, Paul. *A hermenêutica bíblica*. Tradução de Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 2006a. p. 285-299.

_____. Paul Ricoeur e a hermenêutica bíblica. In: RICOEUR, Paul. *A hermenêutica bíblica*. Tradução de Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 2006b. p. 134-223.

_____. O texto “sagrado” e a comunidade. In: RICOEUR, Paul. *A hermenêutica bíblica*. Tradução de Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 2006c. p. 279-283.

SCHOTTROFF, Luise. *Mulheres no Novo Testamento: exegese numa perspectiva feminista*. Tradução de Ivoni Richter Reimer. São Paulo: Paulinas, 1995.

VAAGE, Leif. Que o leitor tenha cuidado! O evangelho de Marcos e os cristianismos originais da Síria-Palestina. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-americana*, Petrópolis, nº. 29, p.11-31, 1998.

SANTA PRAXEDE: ESPIRITUALIDADE E HISTÓRIA DE UMA JOVEM SANTA

Dra. Ivoni Richter Reimer - PUC Goiás/ CNPq

Resumo

Adentrar histórias e visualidades que remetem a uma santa é desafiador, também porque a pesquisadora é protestante. Santa Praxedes era mais uma entre tantas desconhecidas para mim e a maioria... Ela fez história, e a história a fez. De acordo com as fontes, ela viveu no século I, em Roma, em família nobre. Conversão, diaconia, perseguição e martírio marcaram seus poucos anos de vida. A Basílica di Santa Praxedes, em Roma, preserva fragmentos da mesma em forma de arquitetura, imagens e inscrições, (re)construídos por vários séculos e mantidos até hoje. Interpretação e decodificação permitem mesclar e assimilar experiências de fé e política no passado e no presente, expressão ímpar de processos assimilatório-pedagógicos capazes de ‘fazer crer’, intervindo poderosamente como meio de comunicação, mobilização e testemunho. Intimidade e espetáculo estão presentes em cada cena, que funciona estética e eticamente como ‘modelo de ação’.

METÁFORA E RELIGIÃO EM NOSSO “MITO DE ORIGEM”

Doutorando: Carlos Alberto Tolovi - PUC São Paulo (ctolovi@yahoo.com.br)

Resumo

Falar de uma determinada tradição religiosa, nos limites de uma determinada cultura, é sempre um grande desafio. Contudo, entendemos que só é possível compreender a cosmovisão de um grupo social específico compreendendo o simbolismo e a linguagem a partir da qual emerge o universo de sentido que estrutura a relação intersubjetiva. É neste contexto que iremos abordar a relação entre Mito, Metáfora e Religião a partir da narrativa bíblica referente à criação, descrita nos três primeiros capítulos do Gênesis. Uma proposta que nos provoca e nos abre a possibilidade de um exercício racional em busca da compreensão que extrapola os limites da explicação. Neste trabalho o nosso objetivo é analisar a relação entre metáfora, mito e religião apontando para a impossibilidade de separarmos completamente as três dimensões de forma clara e distinta. Isso porque, há muito de mito na religião e muito de religião no mito. E não há mito e religião sem a linguagem metafórica. O que, por sua vez, destaca a necessidade de uma hermenêutica cuidadosa, levando-se em conta o contexto cultural em que a narrativa foi construída, com intuito de compreender a aceitação coletiva que deu e continua dando vida e sustentação ao mito e a religião. Contudo, a grande questão provocadora consiste na hipótese de que a metáfora faz parte da estrutura do mito e da religião e possibilita a atualização das narrativas por meio de uma linguagem simbólica que leva em conta os desejos e as necessidades da coletividade.

INTRODUÇÃO

Inicialmente podemos partir da afirmação de que toda cultura possui o seu “mito de origem”. E que todo mito, para se estruturar e ganhar vida na memória e na história de um povo precisa da linguagem simbólica e da metáfora como matéria prima de sua constituição. Portanto, o principal objetivo deste ensaio consiste em explicitar a relação entre metáfora e religião em nosso mito de origem, buscando fazer uma hermenêutica crítica a partir do simbolismo presente na narrativa bíblica do gênesis.

Diante deste objetivo, o primeiro grande desafio que encontramos consiste na definição das categorias conceituais com as quais estaremos trabalhando. Mesmo porque, nos encontramos diante de três dimensões que abrem um leque muito grande de interpretações diferentes e posicionamentos distintos. Falar de religião em meio ao mito e à metáfora consiste em uma tarefa delicada. Por outro lado, é justamente no mito e na religião que a metáfora mais aparece. Afinal de contas, como falar de uma realidade que transcende os limites concretos da imanência sem fazer uso de uma linguagem simbólica? Além do mais, como falar em uma linguagem simbólica acessível sem fazer uso da metáfora?

Por conseguinte, buscaremos situar esta relação na narrativa de origem que aparece na Bíblia e que influenciou profunda e diretamente as bases da visão religiosa na cultura ocidental. E para tanto, estaremos nos situando no bojo da filosofia da religião. Mesmo porque, como afirma Gonçalves, “O escopo de uma análise filosófica da religião é pensar a religião como experiência da relação do homem com o divino, que apresenta uma configuração de sentido a esse mesmo homem”. (2012, p.09)

Além do mais, não podemos perder de vista a importância da linguagem religiosa como forma de expressão da experiência humana comunicada a outras pessoas

a partir de um “universo” próprio de sentido, no interior e nos limites de uma determinada cultura. E como a experiência religiosa é impossível de ser revelada exatamente da forma que acontece na subjetividade individual e coletiva, surge a importância e a necessidade da metáfora.

METÁFORA

Para começarmos o processo de busca pela definição de metáfora podemos tomar de empréstimo um conceito enciclopédico, onde a “metáfora é uma figura de estilo (ou tropo linguístico), em que há a substituição de um termo por outro, criando-se uma dualidade de significado”. (Wikipédia, a enciclopédia livre)

Além desta definição, podemos dizer ainda, de maneira resumida, que metáfora é uma forma de empregar a palavra fora de seu sentido normal, corriqueiro.

Ou então, podemos também, situando-nos na tradução grega (meta-fero), afirmar que a metáfora consiste em uma linguagem simbólica que “leva mais adiante”, para outro significado, ou outro sentido. Enfim, uma figura de linguagem que altera o sentido natural ou léxico da palavra, por meio de um deslocamento. Por isso, como afirma Ricoeur, “a metáfora pode ser definida em termos de movimento”. (2000, p.30)

Não podemos esquecer que a metáfora aparece no universo da linguagem. Linguagem esta, que habita o ser humano – na concepção heideggeriana – e com a qual ele ordena o seu mundo. É neste contexto que Ricoeur afirma: “Não conhecemos outro funcionamento da linguagem senão aquele no qual uma ordem já está constituída; a metáfora gera apenas uma nova ordem produzindo desvios em uma ordem anterior”. (2000, p.40) Portanto, Ricoeur deixa claro que a metáfora não possui uma função descritiva. Ela tem a capacidade de nos levar além dos limites do texto. É por isso mesmo que ela é capaz de nos revelar muito mais do que, aparentemente, podemos captar. “Neste sentido, o interprete dos textos religiosos não deve limitar-se a descobrir o que está escrito, sua tarefa primeira está em olhar para onde o texto aponta”. (SALLES, 2012, P.137)

É neste contexto que o símbolo se une ao mito como forma de possibilitar ao ser humano a transcendência. Como afirma Croatto, “a metáfora é uma comparação, o símbolo é uma trans-significação”. (2010, p.92)

É neste universo da linguagem e desafiados pela hermenêutica filosófica que vamos buscar compreender também a religião.

RELIGIÃO

Nós sabemos muito bem o quanto são amplos, variados e diversificados os conceitos em torno da religião. Portanto, faremos aqui um recorte epistemológico, propondo o entendimento de religião como um fenômeno institucional, coletivo e cultural, evitando a ideia de experiência mística ou religiosa do ponto de vista

individual e subjetivo. Em uma outra delimitação colocamos a compreensão de religião como uma construção humana coletiva. Como afirma Peter Berger, “Toda sociedade é um empreendimento de construção do mundo. A religião ocupa um lugar destacado nesse empreendimento”. (1985, p.15)

Sendo assim, partindo desse pressuposto, podemos afirmar e compreender melhor a importância da linguagem como uma mediação indispensável para a nossa aproximação do fenômeno “religião”, tomando como referência o discurso e a narrativa religiosa. Neste contexto Van Buren nos auxilia afirmando que

O discurso religioso, nas suas expressões mais cruciais e características, isto é, naquele discurso em que é comum o uso da palavra ‘Deus’, é um discurso que se situa nas fronteiras da linguagem, no extremo limite de nossas regras e convenções no uso das palavras. (1977, p.10)

De acordo com o autor, esta linguagem religiosa pode ser situada a partir dos limites de uma “plataforma”. Mesmo não podendo ir além dos limites da linguagem, podemos nos afastar de uma “linguagem de centro”. (BUREN, 1977)

Neste contexto, é possível afirmar que a institucionalização da religião nasce da comunicação de uma experiência intersubjetiva, a partir de uma linguagem de “fronteira”. Uma experiência religiosa não comunicada, não socializada, não dá origem a instituições religiosas. Por outro lado, todas as tradições religiosas se sustentam a partir de uma comunicação que parte do entendimento formal produzido em uma determinada cultura, para uma visão de mundo que só pode ser comunicada e sustentada através de uma linguagem simbólica. É aqui que a metáfora aparece como uma mediação e um recurso indispensável.

A partir desta definição podemos até afirmar que a linguagem consiste no ponto de encontro entre os seres humanos e Deus. Mesmo porque, só é possível a nossa comunicação com Deus a partir de uma linguagem comum, onde Ele possa compreender os nossos clamores e orações, e onde nós possamos compreendê-lo por meio de sua palavra e manifestação. Toda tradição bíblica situa-se neste fundamento. E é justamente neste contexto que nascem os mitos

MITO

Na introdução de seu artigo que tem como tema *Mito e Suas Regras*, José J. Queiroz afirma que “mito é tema relevante para o estudo das religiões, pois sua presença acompanha os humanos desde os primórdios até hoje como uma das mais profundas expressões da compreensão de si e do mundo”. (2013, p.499) É nesta perspectiva que buscamos colocar em destaque a importância de se levar a sério as narrativas míticas para compreendermos a cultura, a moral e a visão de mundo de um determinado grupo social.

E se anteriormente colocamos a religião nos limites de uma construção humana coletiva, aqui podemos afirmar que esta construção nasce a partir do mito. O que não quer dizer que seja depois do mito. No universo da linguagem simbólica, mito e religião nascem em uma mesma correlação.

E, nesta perspectiva quem mais pode nos ajudar é Cassirer, quando nos provoca fazendo uma polêmica indagação: o que viria primeiro, a linguagem ou o mito? E depois de confrontar posicionamentos diferentes, a partir de diversos autores, ele afirma que “(...) não se trata de verificação empírica de um ‘antes’ ou ‘depois’ temporais, mas sim de uma relação ideacional entre a forma linguística e mítica, do modo como uma influi sobre a outra e a condiciona em seu conteúdo”. (CASSIRER, 199, p.106)

Nesta síntese Cassirer coloca a linguagem e o mito em correlação recíproca e indissolúvel. Da mesma forma podemos entender a relação entre mito e religião. A manifestação de um mito marca também a manifestação de aspectos religiosos e vice-versa.

E, para definirmos melhor o que compreendemos por “mito”, vamos recorrer à perspectiva de Feuerbach: é uma projeção humana coletiva que expressa os desejos e as necessidades da coletividade. Algo que ocorre nos limites da condição humana. Onde o ser humano projeta para a “transcendência” aquilo que deveria ser encarado nos limites da “imanência”. Enfim, seria a sua própria essência exteriorizada e não mais reconhecida como projeção. Sendo que, por sua vez, o que foi projetado passa a agir sobre quem o projetou: os seres humanos.⁶⁰⁴ Por este caminho podemos dizer que no mito os seres humanos “jogam para Deus” aquilo que pertence ao seu próprio “universo”, nos limites de sua visão de mundo. Portanto, conhecendo os mitos nós podemos conhecer aspectos importantes dos seres humanos vivendo em coletividade e que se manifestam a partir de uma determinada cultura. É na cultura que se materializa os desafios que brotam da emergência da “consciência da existência”. “Através da consciência, as coisas podem ser objetivadas. Ou seja, ideias, representações, imaginários etc., podem ser pensadas como se fossem objetos reais”. (WIRTH, 2013, p.137)

Tendo como referência que mito é uma narrativa, uma afirmação de Mircea Eliade nos serve também de suporte que justifica o nosso intento: “O mito conta uma história sagrada: ele relata um acontecimento ocorrido no tempo primordial, o tempo fabuloso do ‘princípio’”. (1986, p.11)

Contudo, devemos levar em conta que a narrativa mítica já corresponde a uma interpretação de determinada realidade histórica que exige explicação, justificativa, tendo em vista uma forma de convenção que nasce a partir do sentido da própria existência. É por isso que Etienne A. Higuier afirma que “os mitos possuem uma dimensão sapiencial, pois compreender como as coisas começaram equivale a saber o que elas significam agora e qual futuro elas continuam abrindo ao ser humano”. (2013, p.464)

Sendo assim, sem perder de vista estas definições conceituais que nos servirão de “chaves de leitura”, podemos agora encarar a nossa principal tarefa, que consiste na relação entre a metáfora e a religião em uma forma de hermenêutica do nosso mito de origem.

⁶⁰⁴Sobre este assunto Cfr. FEUERBACH, Ludwig. *A Essência do Cristianismo*. 2ª. ed., Campinas: Ed. Papirus, 1997. (Trad. José da Silva Brandão).

NO PRINCÍPIO FOI ASSIM...

Quando falamos em “nosso mito de origem” estamos nos situando nos limites da cultura ocidental e tomando como referência as narrativas bíblicas. No Brasil, por exemplo, se perguntarmos a qualquer criança, ou então a qualquer idoso, sobre o primeiro homem e a primeira mulher que habitaram a terra, provavelmente logo vem a respostas: Adão e Eva. E no imaginário destas mesmas crianças Adão e Eva não eram como os indígenas, considerados selvagens por parte dos colonizadores. Afinal de contas, como afirma a Bíblia, eles foram feitos a “imagem e semelhança de Deus”. (Gn.1,16) Um Deus poderoso que assumiu as “feições dos que detinham o poder” de produzir e projetar a submissão de outros seres humanos. É algo que pertence ao senso-comum de nossa cultura. O que, provavelmente ninguém responderia é que esta é uma narrativa mítica, produzida a partir de uma linguagem simbólica, profundamente rica e significativa. Linguagem que se utiliza de símbolos que são compreendidos no interior de uma cultura, gerando um significado agregador de sentido. É por isso que, como afirma Higuier, “Pelo fato de sugerir e evocar, o símbolo exige o ato posterior da interpretação. O símbolo é um signo aberto e sugestivo, cuja significação, posta nele por seu produtor, é captada mediante um ato posterior de interpretação”. (2013, p.463) O nosso desafio é compreender a partir de que lugar a linguagem simbólica é produzida e como ela foi captada, gerando um significado convencionalizado e ordenador.

Mas, antes mesmo de entrarmos na narrativa principal que corresponde ao gênesis, vamos partir de uma afirmação do evangelista João: “no princípio a palavra já existia: a palavra estava voltada para Deus, e a palavra era Deus. (...) Tudo foi feito por ela. Nela estava a vida, e a vida era a luz dos homens. (...) E a palavra se fez homem e habitou entre nós”. (Jo.1,1-14)

Esta narrativa de João nos oferece um conteúdo muito rico para o nosso propósito, buscando relacionar a linguagem ao mito e a religião. Mesmo porque, nos limites da dimensão humana, temos de admitir a linguagem como parte da gênese que define a nossa concepção de mundo. E, pensando o mundo humano construído a partir de uma determinada cultura, veremos que a matéria prima para esta construção é a linguagem.

No caso do mito, não é diferente. Se ele nasce de uma narrativa para explicar, justificar e ordenar o “mundo humano”, então, podemos afirmar: “no princípio era a linguagem simbólica - metafórica”. Essa linguagem possibilitou uma aceitação coletiva que, por sua vez, resultou no nascimento de um mito. E, neste caso, a linguagem apropriada para a construção do mito é a metáfora.

Portanto, neste contexto, se tomarmos a narrativa de João como referência, já podemos constatar a relação entre o mito, a religião e a metáfora. Mesmo porque, não é uma linguagem racional, mas simbólica. Quer dizer, não é uma narrativa que suporta ou comporta perguntas que exijam um entendimento lógico. Exige apenas uma aceitação a partir do “coração”.

Se tomarmos a ideia central de João em seu primeiro capítulo, podemos dizer que, “no princípio era o verbo... E o verbo se fez carne e habitou entre nós”. Com isso, querendo nos remeter a Jesus, João se utiliza de uma linguagem simbólica que poderia ser traduzida da seguinte forma: no princípio era a narrativa, necessária para explicar e justificar a realidade. Esta explicação foi aceita coletivamente e passou a fazer parte da vida concreta das pessoas, situadas em uma determinada cultura. O próprio Jesus foi

concebido pelo anúncio de um anjo, não pela união entre um homem e uma mulher. A tradição é a mesma, “o verbo”, a narrativa ganha vida. (Jo.1,14) Assim é o mito. A realidade pode já estar posta, mas é a narrativa que dá sentido e ordenação a ela.

Um outro exemplo tomado de João, referindo-se à palavra: “nela estava a vida, e a vida era a luz dos homens”. (Jo.1,4) Para entendermos que a vida era a luz dos homens e que esta luz era a palavra, precisamos admitir a presença de uma linguagem de fronteira, que se utiliza de elementos concretos da imanência (vida, luz) para expressar um conteúdo que aponta para a transcendência, por meio de uma substituição. Somente a metáfora pode possibilitar esse deslocamento.

Mas, voltando mais especificamente ao nosso mito de origem, vamos encontrar uma narrativa simbólica onde a relação entre mito, religião e metáfora se fazem muito presente, principalmente na perspectiva de um conjunto semântico.

“No princípio Deus criou o céu e a terra. A terra estava sem forma e vazia; as trevas cobriam o abismo e um vento impetuoso soprava sobre as águas”. (Gn.1,1)

Esta narrativa expressa um dos elementos fundamentais na criação do mito e da religião: o caos. Dimensão que é muito bem explicada por Mircea Eliade.⁶⁰⁵ O ser humano não suporta viver no caos. Portanto, ele precisa superar a ameaça do mesmo para conseguir ordenar o seu mundo, fazendo com que ele se torne um universo seguro para habitar.

E, voltando à narrativa, se perguntarmos sobre qual seria a forma da terra ou, como esta poderia estar vazia, pode ocorrer um esvaziamento de sentido da mesma. Isso porque, se no princípio era o caos, quem o teria criado? Novamente vem o alerta fundamental: a linguagem metafórica consiste em uma linguagem simbólica que busca a construção do sentido e não da razão ontológica. Portanto, essa referência não pode ser esquecida.

Retomando a ideia de Van Buren, é sempre bom lembrar: mesmo podendo ampliar os limites da “plataforma” – que corresponde à linguagem –, não podemos nos situar fora dela. É por isso que na nossa narrativa de origem Deus precisa de sete (7) dias para criar o mundo, sempre repetindo: “houve uma tarde e uma manhã”. Não podemos pensar a construção de qualquer realidade humana concreta fora da perspectiva do tempo. O mesmo acontece com o espaço (o paraíso). Também não podemos pensar um mundo habitável para o ser humano sem que haja ordem. Por isso “Deus disse: que exista luzes no firmamento do céu, para separar o dia da noite e para marcar festas, dias e anos”. (Gn.1,14)

Na narrativa de nossa origem a mulher foi criada a partir de uma contingência, diante do problema da solidão do homem que não encontrou entre os animais nominados por ele, alguém que lhe fosse semelhante. (Gn.2,18-20) De acordo com a tradição hebraica, dar nome significa exercer poder sobre o nominado. Deus havia dado ao homem o poder sobre todas as coisas. Mas se esqueceu de lhe dar o poder de superar a sua própria solidão.

⁶⁰⁵ Mircea Eliade discorre sobre este assunto em sua obra: *O Sagrado e o Profano. A Essência das Religiões*. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2001.

Tomando a narrativa como referência, a mulher foi “feita” fora dos projetos originais da criação, retirada do interior do masculino (costela), para suprir uma necessidade do mesmo, mediante sua solidão. E esta, como todos os outros animais, foi apresentada por Deus ao homem, e também ela recebeu deste um nome: “mulher” (Gn.2,23) e foi colocada sob o seu domínio.

Mas, quem é este homem? Um ser feito do barro e do sopro divino. Dois elementos primordiais da natureza (terra e água), misturados na medida certa para possibilitar a modelagem pelas suas próprias mãos.

Este quadro nos revela a forma com que, por meio de uma linguagem simbólica, o narrador vai descrevendo a realidade cultural na qual está inserido para definir duas grandes questões: a afirmação da concepção do monoteísmo (um só criador) e, por consequência, a origem do mal. Mas, para chegar a isso ele precisa enfrentar o desafio de uma narrativa que possa fazer sentido ao grupo social para o qual está se dirigindo. Portanto, a metáfora se apresentava como a melhor solução, fazendo uso de símbolos conhecidos. Passar para o divino uma realidade genuinamente humana. Passar para o humano uma realidade divinizada. Esse movimento – deslocamento – só é possível por meio da metáfora e está na gênese do mito e da religião.

Tomando a linguagem mítica como um conjunto semântico, podemos afirmar que ela é capaz de transportar o ser humano da imanência para a transcendência. Do caos para o cosmos. Contudo, tem algo que não podemos perder de vista: “aquilo que, para a nossa reflexão subsequente, parece ser mera transferência, constitui, para o pensar mítico, na realidade, uma autêntica e imediata identidade”. (CASSIRER,1997, p.111) A mesma identidade presente na religião.

Cassirer ainda trabalha a ideia da metáfora primordial, que tem origem na visão mágica do mundo, na linguagem do mito. Como a EPÍPHORA, que possibilita a transposição de um sentido original para um sentido figurado.

Todos estes conceitos nos ajudam a compreender melhor a presença da metáfora na narrativa do nosso mito de origem.

As árvores (da vida e do conhecimento do bem e do mal) plantadas no centro do jardim; a serpente, uma habitante astuta, “seduzindo” primeiramente a mulher a comer o fruto proibido; o retorno de Deus ao jardim para repreender os seres humanos; a vergonha de Adão e Eva por estarem nus diante de Deus; o castigo pela desobediência, etc.. Toda essa linguagem figurada, alegórica e metafórica, que se utiliza de elementos conhecidos para nos remeter a uma moral religiosa, faz parte de um esforço onde o narrador está buscando dar sentido à uma realidade já existente. Primeiro existe a realidade, mas é a narrativa que a ordena. E, a ordem, por sua vez, é que possibilita a vida humana coletiva. E isso é o que define também a força do mito: explica, justifica, dá sentido, ordena, situa o ser humano no mundo e o acomoda. Diante da aceitação coletiva elimina-se a dúvida. Eliminando-se a dúvida emerge a segurança. Em meio a essa segurança é possível acomodar o espírito no “universo do senso comum”.

O grande problema da leitura bíblica consiste no fundamentalismo que, por tomar a narrativa como reveladora de uma verdade em si mesma, acaba deixando de lado a riqueza simbólica.

Um outro problema, advindo do fundamentalismo, consiste na dimensão ideológica da narrativa. Concebendo o nosso mito de origem ao “pé da letra”, teríamos de admitir um deus que, já nas origens, legitimou uma relação de gênero estruturada na desigualdade injusta. Onde o homem consiste na “obra-prima” de Deus, criado a partir dos elementos primordiais da natureza, da necessidade divina, para cuidar do paraíso com toda a autoridade. A mulher, por sua vez, foi criada a partir do “corpo masculino” (costela), da necessidade do homem, para ser-lhe uma auxiliar. (Ge.2,18) Além do mais, foi quem se deixou ser seduzida pela serpente e ofereceu ao homem o fruto proibido. Em uma hermenêutica mais crítica, também a questão da nudez (Gn.3,21), em um país como o nosso, com uma história de colonização recente, que negou a dignidade e as expressões de liberdade dos indígenas através de seus próprios corpos físicos, é algo de grande complexidade. Assim também a questão do trabalho como castigo ao homem – “Já que você deu ouvido à sua mulher...” (Gn,3,17-20), e da submissão como castigo ao feminino (“A paixão vai arrastar você para o marido e ele a dominará”.Gn.3,16)

Enfim, não é difícil perceber que essa narrativa transfere pra Deus uma visão de mundo já definida nos limites de uma determinada cultura. Uma linguagem que, tomando de empréstimo a ideia de plataforma (Van Buren), parte do centro para a periferia. Sendo assim, a melhor forma de tirar proveito da mensagem é saindo do “coração do mito” para a compreensão da linguagem metafórica, onde podemos encontrar muita habilidade e sabedoria na narrativa, para além dos limites de sua linguagem usual. Portanto, precisamos de uma hermenêutica crítica.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Se o mito não nasce de uma formulação científica e nem filosófica, ele também não poderia se constituir a partir de uma linguagem racional. Somente por meio da linguagem simbólico-metafórica é que ele pode ser constituído.

Como afirma Cassirer: “Só a linguagem torna possível a persistência do homem na comunidade, e só em sociedade, em relação ao Tu, adquire real subjetividade o próprio Eu”. (1997: p.76) Afirmação que lembra o grande mestre do diálogo: Martin Buber.⁶⁰⁶

É aqui que se percebe a força e o poder da linguagem na vida humana. E, no mito, essa linguagem se apresenta de forma simbólica e narrativa. Aliás, o mito precisa de uma narrativa para se constituir. A narrativa é uma das bases principais da estrutura do mito. Como afirma João, ao dar início ao seu evangelho: “No começo a palavra já existia. (...) Tudo foi feito por meio dela e, de tudo o que existe, nada foi feito sem ela”. (Jo. 1,1-3)

A Bíblia, como um todo, é repleta de narrativas simbólicas, construídas com os elementos culturais de uma determinada época e que é constantemente tomada a partir de leituras fundamentalistas para justificar fenômenos de outros momentos históricos.

⁶⁰⁶ Martim Buber tem como sua principal obra o livro “Eu e Tu”, que foi traduzido por Newton Aquiles Von Zuben –2ª. ed. São Paulo, Ed. Moraes, 1974 – e que se tornou uma grande referência no campo do humanismo.

A pior consequência disso consiste em naturalizar uma construção cultural sustentada por uma relação de poder que justifica as desigualdades de gênero, de raça, etc..

Em nossas provocações, nos limitamos à narrativa de origem de nossa cultura ocidental, como uma narrativa fundante. E neste contexto, Maffesoli afirma que “em seu sentido metafórico, toda ‘fundação de uma cidade’ necessita de uma mitologia específica”. (1988, p.95). Isto é, sem perder de vista a metáfora, a “cidade” não nasce de um planejamento ou de um projeto racional. Como afirma o próprio autor, em outras circunstâncias, e em outras palavras: nas grandes empreitadas de construção humana a razão vem sempre depois da paixão. Cabe à nós, atualmente, uma hermenêutica crítica para interpretarmos a linguagem metafórica presente nos mitos e nas religiões, buscando compreender melhor a existência humana, onde a imanência e a transcendência se apresentam nas mais diversas formas de organização social.

BIBLIOGRAFIA

BÍBLIA SAGRADA – Edição Pastoral. São Paulo: Ed. Paulinas, 1990.

BERGER, Peter. *A Construção Social da realidade. Tratado de Sociologia do Conhecimento*. 19ª ed. Petrópolis: Ed. Vozes, 2000.

CASSIRER, Ernest. *Linguagem e Mito*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1997.

ELIADE, Mircea. *Mito e Realidade*. Col. Debates. 2ª Ed. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1986.

FEUERBACH, Ludwig. *A Essência do Cristianismo*. 2ª. ed., Campinas: Ed. Papurus, 1997. (Trad. José da Silva Brandão).

GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes. *Um Olhar Filosófico Sobre a Religião*. Aparecida: Ed. Idéias& Letras, 2012.

HIGUET, Etienne Alfred. *Hermenêutica da Religião*. In. João Décio Passos, Frank Usarski (Org). *Compêndio de Ciência da Religião*. São Paulo: Eds. Paulinas: Paulus, 2013.Pgs. 157 – 468.

MAFFESOLI, Michel. *O Conhecimento Comum*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1988. (Trad. Aluizio Ramos Trinta)

QUEIROZ, José J. *Mitos e Suas Regras*. In. João Décio Passos, Frank Usarski (Org). *Compêndio de Ciência da Religião*. São Paulo: Eds. Paulinas: Paulus, 2013.Pgs. 499 – 511.

RICOEUR, Paul. *A Metáfora Viva*. São Paulo: Ed. Loyola, 2000. (Trad. Dion Davi Macedo)

_____. *Lectures 3.Aux Frontiers de La Philosophie*, Paris, Seuil (Coll. Points Essais 541), 1994.

VAN BUREN, Paul M. *Asse Fronteire dès Linguaggio*. Roma: Armando Editora, 1977.

WIRTH, Lauri Emílio. *Religião e Epistemologias Pós-coloniais*. In. João Décio Passos, Frank Usarski (Org). *Compêndio de Ciência da Religião*. São Paulo: Eds. Paulinas: Paulus, 2013. Pgs. 129 – 142.

RITUAIS NA INTIMIDADE

Dr. João Lupi – UFSC (lupi@cfh.ufsc.br)

Resumo

Os rituais das diversas formas religiosas contemporâneas comunicam experiências muito diversas, situando-se entre a intimidade e o espetáculo. O rito pode ser entendido como atualização simbólica do evento mítico, mas também como espetáculo litúrgico (modelo de ação). Nas novas tendências religiosas contemporâneas verificam-se rituais de atitudes opostas, refletindo por sua vez oposição de doutrinas. Há os rituais individuais, como a oração, e meditação, com uso de símbolos selecionados livremente, e há rituais de pequenos grupos, mais organizados: ambos se contrapõem aos grandes rituais espetaculares. Analisando alguns casos e exemplos - Seicho-no-iê, Fé Baha'i, Bruxaria, relação com os Anjos, Johrei - verificamos que a atitude intimista pode ser entendida como uma reação contra os rituais espetaculares e televisivos. Procurando decodificar o intimismo da Nova Era encontramos a percepção do Deus interior, a contestação do formalismo e do clero institucional, e concepções cosmológicas de simpatia universal.

1. Um ritual (o rito) pode ser inicialmente definido como uma representação cênica que atualiza um evento mítico. Por mito, ou evento mítico, entendemos algo que aconteceu antes do tempo dos homens, num tempo divino, e que se tornou o modelo criador de algo importante na vida humana. Mito é a morte de Osíris e a dispersão do seu corpo, que sua esposa Ísis recolhe e ressuscita, tornando-se assim o modelo criador (e arquétipo) de toda a renovação da vida. Mito é também a criação do mundo por Elohim em seis dias e seu descanso no sétimo dia, fundamentando a obrigação do descanso ao sábado. Quando a coletividade religiosa, liderada por aqueles que têm a missão de sacralizar o mundo (os sacerdotes) representa o mito, ele é atualizado, tornado presente, e desse modo incorpora a coletividade (assembleia, igreja) religiosa ao sagrado. A representação cênica do rito serve-se de ações, palavras, movimentos, gestos, objetos, roupas, lugares e tempos (datas e momentos astrais) que simbolicamente no seu conjunto trazem o céu, ou seja, o sagrado, à terra, isto é, o profano ou laico, assim “elevando” o que é natural ao nível do sobrenatural. Isso faz com que os homens fiquem mais próximos dos deuses, ao ponto de se identificarem com eles. Pela sua exibição cênica o ritual, seja ele a consagração de um templo pelo faraó, um banquete ritual do soma mazdeísta, ou um sacrifício animal, constitui realmente um espetáculo. Contudo, por si mesma esta explicação/interpretação do ritual parece que só se aplica aos ritos realizados perante uma coletividade, ou pelo próprio povo (procissão, culto carismático); um rito realizado em particular por um indivíduo isolado (oração) não parece um espetáculo realizado para si mesmo; um rito realizado por um pequeno grupo (como a visita familiar ao cemitério) se mostra tão íntimo que a própria idéia de espetáculo ofende a intimidade dos sentimentos; além disso não é claro como é que nesses casos pode haver a atualização de um mito. Devemos, pois, encarar diversas hipóteses: 1. o rito cênico/mitológico é o paradigma que explica todos os ritos, mesmo os da intimidade; 2. o rito cênico/mitológico é uma categoria completamente distinta do rito da intimidade; 3. as ações religiosas realizadas na intimidade não são ritos. Não se trata aqui de uma questão meramente semântica, ou classificatória, mas de responder à pergunta: o que as pessoas realmente fazem e pensam quando participam de um ritual? Vamos tentar responder a este problema com outro problema: a exposição/interpretação/classificação de rituais de intimidade do tipo Nova Era – ou mentalidade religiosa contemporânea.

2. No que se refere ao culto, ou ao ritual, na religiosidade contemporânea a tendência mais característica é para a espontaneidade e informalidade. Mais notável nos cultos praticados por indivíduos, ou por pequenos grupos, essa característica também se verifica nos cultos espetaculares de grandes coletividades (carismáticos, pentecostais), em que se “solta” a emotividade para exprimir sentimentos pessoais. Por outro lado o ritual solitário pressupõe que o indivíduo está inserido numa coletividade, reflete crenças coletivas, e utiliza gestos e objetos aceitos ou recomendados pela assembléia, por suas doutrinas ou seus líderes: ele pode inventar os seus rituais, mas não os inventa de forma aleatória, segue um padrão com liberdade de escolha. Certamente a mentalidade religiosa contemporânea não se resume à Nova Era, não se define somente pelos rituais, mas podemos tomar algumas expressões de rituais individuais, ou intimistas, como um ponto de partida para analisar a religiosidade contemporânea. Talvez pareça que esta análise não é viável, porque, tratando-se de liturgias solitárias ou reservadas, não teríamos acesso ao que nelas se pratica; de fato é provável que haja traços ocultos, ou íntimos, que não podemos estudar, mas o problema não é insolúvel. De fato uma tendência da Nova Era é revelar tudo, não deixar nada oculto, ou seja, trazer à tona tudo o que antes era reservado aos iniciados; daí títulos como “os segredos dos jesuítas”, o “lado oculto da maçonaria” e outros semelhantes. Além disso muitos desses rituais individuais são recomendados em folhetos, livretos, revistas, geralmente do tipo “auto-ajuda”; o fato de alguns deles serem escritos por pessoas que se intitulam especialistas não é garantia de que sejam seguidos, mas quando esses escritores têm dezenas de títulos publicados, e fizeram palestras em vários países, eles propõem uma forma de religiosidade que influi na mente de muitos leitores e ouvintes, e portanto criam e manifestam, uma mentalidade religiosa – que é o que pretendemos conhecer. Em termos gerais essa tendência ao culto solitário ou reservado já é determinado por algumas das religiões e doutrinas que compõem o imenso leque da Nova Era/mentalidade religiosa contemporânea, como por exemplo a Fé Baha’i e o Seichonoiê, que explicitamente afirmam não ter clero (como classe religiosa dominante), abdicam de determinação formal de suas expressões litúrgicas, e frequentemente insistem na ausência de um ritual próprio; por vezes sugerem atividades simples, ou elementos litúrgicos determinados, deixando a critério dos fiéis a composição dos rituais. Outra característica comum das religiosidades atuais é não ter templos específicos como espaços sagrados, mas realizam suas atividades em salas de aparência comum, ou mesmo em residências; essa “novidade” invadiu até religiões tradicionais, como a Igreja Católica, quando, na seqüência do Concílio Vaticano II (década de 1960) a Eucaristia se realizava por vezes em casas particulares, por pequenos grupos de sacerdotes e leigos, com alimentos e objetos de uso comum, sem obedecer ao ritual romano da Missa. Para entender mais de perto os rituais intimistas vamos escolher uma amostra limitada composta de rituais de invocação dos anjos, e de encantamentos de bruxaria, aos quais acrescentaremos traços de outras proveniências.

3. A crença em espíritos superiores aos humanos está presente em quase todas as religiões; quando eles são entendidos como intermediários entre Deus e os homens constituem o que em termos gerais chamamos de Anjos. Tal como os reverenciamos (não adoramos, como por vezes se diz) nas religiões euro-asiáticas eles são conhecidos desde as primeiras páginas do Antigo Testamento (Torah, ou Pentateuco), estão mais presentes no Mazdeísmo de Zoroastro, entraram no cristianismo em diversas passagens

do Novo Testamento, e se desenvolveram a partir do final da Idade Média. A literatura não canônica, tanto do Antigo como do Novo Testamento, e a Cabala judaica ampliaram a angelologia com os nomes e crenças em muitos outros Anjos, que os livros de auto-ajuda popularizaram. A difusão e consolidação da crença em Anjos da guarda pessoais tem fundamento na Teologia bíblica, mas tal como se pratica, ou recomenda, ela é recente, e vai muito além da oração “Santo Anjo do Senhor, meu zeloso guardador (...)”. A relação com os Anjos é, em primeiro lugar, uma relação de paz, ou pacificadora, em que não existe propriamente ritual, como neste caso: “Imagine que está sozinha num deserto, e que um anjo flutua em sua direção, e pára acima da sua cabeça. Ele abre as asas e delas nasce uma luz branca. Quando a luz foca a terra, esta se cobre de vegetação e surgem árvores, rios e cachoeiras. Beba água, coma frutas e agradeça ao anjo por essas bênçãos” (*Bons Fluidos*, p.73). Este ritual está estritamente limitado à imaginação, e se desenrola todo na mente da pessoa. Outros rituais consistem somente em orações, mas há alguns mais elaborados, como este “Ritual de emergência para o Arcanjo Miguel: (...) Escrever em uma folha de papel branco o pedido direcionado ao Arcanjo Miguel, sempre colocando a frase final: que tudo se realize para o bem de todos. Acender sete velas azuis em um prato grande, colar as velas e colocar um pouco de água no prato. Acender incenso de arruda ou alecrim. Ler o pedido sete vezes, em frente às velas acesas. Ler o Salmo 30 sete vezes. Queimar o pedido nas sete chamas e jogar fora as cinzas em um jardim ou ao vento. Agradecer.” (BUENO, 31-32). Outros rituais mais complexos combinam a invocação de proteção dos Anjos com o cristalomancia, astrologia, e energias dos chacras. Nos rituais mais elaborados a atividade começa pela preparação de um círculo de proteção: primeiro uma respiração profunda, repetidas vezes, e então o executante anda em círculo no sentido horário, invocando o Arcanjo; pode começar a meditação e o ritual dentro do círculo. Há procedimentos que são exercícios preparatórios de relaxamento, mas um ritual é mais do que isso, é uma série de ações realizadas com o objetivo de conseguir um resultado (WEBSTER 42). Neste caso é preciso escolher um local, que se demarca na hora, ou se define pelo costume de quem realiza o ritual, ou ainda pelo círculo de proteção; o ambiente pode ser preparado com limpeza, mudança de luzes, e música, e o executante pode se purificar com um banho e colocar uma roupa adequada; pode haver um altar e sobre ele se colocar velas, e se usar cristais deve cuidar das cores; ao entrar no espaço sagrado saúda os Arcanjos conforme os pontos cardeais, e as deusas conforme os 4 elementos. A partir destas sugestões o formato do ritual é da escolha do executante: ele reza, invoca e saúda o Anjo ou Arcanjo, conversa com ele como com um amigo, e quando termina despede-se, agradece e fica um tempo em silêncio antes de retornar à vida comum. Para que o ritual tenha mais efeito é preciso conhecer bem o Arcanjo com quem vai contatar no ritual, saber o que a Escritura e a tradição dizem a seu respeito, pois ele é de certo modo um modelo celeste que vai se tornar presente através do ritual; contudo as palavras que se usa com ele não devem ser formais, nem deve haver preocupação com “rigor” do ritual: cada pessoa é como o sacerdote para si mesma e cria seu ritual (WEBSTER 42-47, 66-60). Quanto ao momento, ou tempo da realização do ritual é conveniente escolher datas mais propícias, como a fase da Lua e os solstícios, e aquelas datas que tradicionalmente são celebradas no cristianismo, e na religião dos romanos e dos celtas (WEBSTER 70-72).

4. A bruxaria, ou magia, conhecida também como a Antiga Arte, consiste na manipulação das energias (ocultas aos outros) do universo, para benefício dos seres humanos (as bruxas são as *doutoras da natureza*, BEIMS 118). Ela tem dois lados ou vertentes: um que é só benéfico para o autor (agente) mas maléfico para outros, chamado Magia Negra, e que é mais associado com a palavra Bruxa; e outro que é só benéfico, dito Magia Branca, por vezes identificado com feiticeira, ou fada (tipo fada madrinha, Harry Potter...). Sem entrar em detalhes e controvérsias sobre terminologia vamos expor algo sobre o que mais se encontra disponível em livrarias e sebos: a bruxaria benéfica, quase sempre apresentada e praticada por mulheres (ela cita muito a Grande Deusa, ou Deusa Mãe, a Terra), que enfatizam o ponto de vista “suave” claro e benfazejo – ou pelo menos neutro – da sua arte. Tal como a alquimia a bruxaria tem por finalidade principal a plena realização das energias do próprio agente (a Bruxa) e o ritual deve ser realizado com a mente tranquila e concentrada em fazer o bem. A boa disposição do agente ou praticante do ritual é necessária para que se obtenham bons resultados – afinal o principal instrumento do ritual é ela (BEIMS 31); além disso ao iniciar-se um ritual a Bruxa deve primeiro proteger-se contra as energias más que podem infiltrar-se e prejudicar, e a defesa é a construção de um círculo de proteção. As palavras e gestos têm de “sair do coração”, ser autênticos, vivenciados, e por isso é importante que a bruxa crie seus próprios rituais, com os quais mais sintoniza (BEIMS 17). Até em detalhes, como a preparação de um talismã, é preciso que ele seja confeccionado pela própria Bruxa, pois só assim será compreendido e terá valor (BEIMS 26). A bruxaria, como arte tradicional e milenar, acumulou doutrinas e práticas, e hoje é muito diversificada, havendo inúmeras escolas; por isso também seus rituais podem ser muito complexos e exigir conhecimentos e cuidados variados – e nem todos têm uma explicação ou interpretação evidente. No ritual de um encantamento há que ter em conta: os exercícios de preparação para que a executante esteja em condições adequadas; a cor das velas, o zodíaco, a fase da Lua, a hora do dia, o tipo de encantamento (banho, pó, defumação, amuleto, poção, talismã...), os aromas e as cores dos instrumentos, as ervas e pedras, e muitas circunstâncias, condições e elementos. Vamos descrever alguns exemplos de exercícios e encantamentos. A preparação para realizar um trabalho pode ser feita desta forma: começa por respirar fundo, depois mentaliza uma luz branca que entra pela cabeça e se difunde pelo corpo, e forma uma aura de luz no entorno; é preciso sintonizar com essa luz para que ela forme um escudo protetor, e então a Bruxa pede paz, amor e muita luz à sua deidade (BEIMS 33) – note-se que nos rituais e exercícios de bruxaria – ao contrário das benzeduras - Deus não é invocado diretamente mas são chamadas as *deidades*, *divindades*, o Universo (etc. BEIMS 17, 19, 29, 33...). Nos encantamentos de amor a preparação é demorada, pois além dos exercícios de proteção a executante deve dispor-se espiritualmente para o amor (e há vários tipos de amor considerados na bruxaria), pensando que busca a sua felicidade pela auto-estima, amando-se a si mesma; é preciso criar amor em si antes de buscar reforço nas energias e divindades cósmicas (BEIMS 62). Todas as divindades do amor podem ser invocadas: Ishtar, Bat, Ailinn, Kamaeva, Oxum, Freya, Eros, Kwan Yin, Hera, Afrodite, Dionisos e outros e outras. O encantamento para despertar uma paixão pode ser deste modo: escolhem-se seis maçãs às quais se tira o caroço, colocam-se num prato branco ainda não usado; em seis folhas de papel marron escreve-se o nome da pessoa desejada e coloca-se um papel em cada maçã, em cujo buraco se põe também canela, óleo de amêndoa, azeite de oliveira, e um pavio; acende-se o pavio e deixa-se queimar uma hora, enquanto se diz: “maçãs ardem no fogo do meu amor/ canela atrai teu desejo/ óleo te procura onde for/ e o vento leva meu beijo”; ao fim de uma hora apagam-se os pavios (com os dedos) e repete-se o ritual seis noites, ao fim das quais

leva-se o feitiço à floresta e deposita-se junto de uma grande árvore, com seis moedas (BEIMS 68/69). Em alguns rituais a Bruxa usa o tradicional caldeirão, e noutros coloca objetos sobre um altar, mas boa parte dos encantamentos não têm apetrechos especiais. Alguns usam elementos do corpo humano, como o encantamento de proteção para se livrar de todos os males que nos podem ser feitos ou desejados por outrem: colocam-se objetos pontiagudos numa garrafa ou pote de vidro – pregos, alfinetes, agulhas, lâminas, cacos de vidro; preenche-se o vaso com urina e sangue menstrual, tapa-se o recipiente, e enterra-se num local isolado (BEIMS 104/105).

5. Este breve ensaio de interpretação de rituais da intimidade insere-se num projeto mais amplo de sistematização das idéias religiosas, ou das religiosidades, contemporâneas, que geralmente se identificam com a Nova Era. Desse projeto já publiquei alguns textos sobre Era de Aquário, Escatologia, Novo Cristianismo e outros, mas a questão do ritual está apenas incipiente e precisa de muito mais elaboração, para o que se agradecem sugestões e avaliações. Como comentário final indico alguns tópicos que são apenas diretrizes. Para iniciar uma interpretação vamos comparar os rituais de Anjos com os de Bruxas, mas ao nos referir aos exemplos aqui citados estamos também recordando muitos outros exemplos e doutrinas de literatura conhecida. Além de que ambos os tipos de rituais são feitos com intenção propiciatória (pedido de ajuda), e outras semelhanças, também se verifica que usam objetos, gestos, palavras, roupas e que obedecem a circunstâncias de tempo e de lugar: não há dúvida de que são realmente rituais de tipo religioso. Mas há diferenças notáveis: enquanto no ritual dos Anjos o simbolismo pode ser mais espontâneo (simples) no da bruxaria é geralmente complexo, e além disso tem uma feição mais pagã, e mais sincrética (cita alquimia, astrologia, mitologias diversas) do que a maioria dos rituais dos Anjos. Em diversos rituais não se percebe que haja relação com arquétipos de tipo mitológico (atualização de modelos criadores) mas têm referência a modelos arcaicos porque se reportam a antigas doutrinas e a casos histórico-míticos (escada de Jacó). Em ambos os tipos de rituais há traços evidentes de mentalidade Nova Era, como abraçar árvores (BEIMS 120), uso de terminologias como vibrações, e energias. A bruxaria, embora mais *naturalista* e aceitando todos os deuses e deusas – na celebração da Páscoa esquece a Ressurreição de Cristo e só se lembra da deusa Easter (BEIMS 87; WEBSTER 70 faz diferença) - não deixa de respeitar o cristianismo (reza Pai Nosso e os salmos, usa água benta) porque reconhece a existência de forças, e várias vezes cita e invoca os Anjos (BEIMS 77, 82, 107). O aspecto principal, do tipo Nova Era, que quisemos ressaltar no título, é o que BEIMS (128) reforça no final, ao citar Cláudio Quintino: o que buscamos “está mais perto do que imaginamos, o que buscamos está em nosso interior”.

Referências

- AMARAL, Leila. Carnaval da alma. Comunidade, essência e sincretismo na Nova Era. Petrópolis, Vozes, 2000
- BEIMS, Marina Guadalupe. A Arte dos Encantamentos. Florianópolis, do Autor, 2004.
- BONS FLUIDOS. A revista do bem estar. Ed.Abril, n. 125, agosto 2009.

- BUENO, Liane C. Borges. Orações para o Arcanjo Miguel. São Leopoldo, Impressos Portão, 2005, 2ª edição.
- ELIADE, Mircea. O Mito do eterno retorno. Trad. Manuela Torres. Lisboa, Edições 70, 1981.
- LUPI, João. Porque os anjos são músicos. Anais do XIII Congresso da Sociedade Brasileira de Filosofia Medieval, 2011. Vitória, 2013, 245-270.
- LUPI, João Eduardo P. B. A Bruxa vai à Missa. 1º Simpósio Internacional de Saúde Mental Comunitária. Resumo de Comunicados. Santa Maria, 1988, 70-71.
- SOLIMEO, Plínio Maria. Os Santos Anjos. Nossos celestes protetores. São Paulo, Artpress, 1999.
- TOPOLSKI, Bruxa Jussara KO. Segredos da Bruxa. Florianópolis, Rocha, 2006.
- WEBSTER, Richard. Comunicando-se com o Arcanjo Uriel. Para Transformação e Tranquilidade. São Paulo, Madras, 2013.

O CALVINISMO NO BRASIL E SUA RELAÇÃO ENTRE A IDEIA DE BRASILIDADE E O DISCURSO NEOPENTECOSTAL

Doutorando: André Augusto Bousfield - EST/Bolsista da CAPES
(andre_bousfield@hotmail.com)

Resumo

Esta proposta de comunicação lida com três discursos que se encontram na História do Brasil, e que tendo esse mesmo pano de fundo, relacionam-se, chocam-se, rejeita-se, influenciam-se, e de certo modo fundem-se no turbilhão religioso brasileiro. Trata-se do Calvinismo num foco mais presbiteriano, da ideia de brasilidade enquanto conceito construído, e do movimento neopentecostal brasileiro. O que será exposto, em termos de recorte, será uma percepção histórica e hermenêutica na relação entre o presbiterianismo (e seu discurso calvinista) e Brasil (em suas brasilidades), onde ocorreram tensões muito tênues, e de difícil percepção onde se manifestam em formas de cultura, postura relacional, doutrina e religião. Por isso, a necessidade de se problematizar o conceito de brasilidade. Dessa problematização, recortaremos os seguintes eventos: a “simpatia” sociológica de Jean de Léry aos Tupinambás no século XVI; a cisão entre IPB (Igreja Presbiteriana do Brasil) e IPI (Igreja Presbiteriana Independente com o seu discurso de emancipação institucional e cultural em relação aos EUA) em 1903; e a postura da IPB frente a neopentecostalização sobretudo pela postura à IURD (Igreja Universal do Reino de Deus) no que tange a sua abertura sincrética à religiosidade popular brasileira, já no século XX e XXI.

Introdução

Enveredar-se pela História do Brasil é perceber quase que uma infinidade de discursos e práticas que se entrelaçam e fazem parte do grande tecido da História total. Todos esses, produzidos por seres sociais, que sempre carregam em suas efetividades uma distinção no agir diante às novas situações postas pela vida (LESSA, 2007, p. 24). Nada, socialmente falando, ocorre sempre do mesmo modo. Os níveis de consciência são sempre históricos, as condições de possibilidade superam o simples querer realizar determinados atos (LESSA, 2007, p. 25).

Esse trabalho trata do Calvinismo, efetivado no Brasil em vários momentos. Esses eventos, três deles, serão observados neste à luz de outro debate: A ideia de brasilidade. E assim perguntamos: Existirá porventura um presbiterianismo brasileiro, ou em outras palavras, um calvinismo tupiniquim?

1. Brasilidade enquanto conceito

Em termos gerais, “brasilidade” trata do que é de qualidade própria do brasileiro e do Brasil. Ou, em termos de similaridade, a ideia emocional de “brasileirismo”, no que tange, *amor ao Brasil* (DICIONÁRIO HOUAISS, p. 324). Embora o termo brasilidade expresse a busca pela essência do que é ser brasileiro, o termo e seus sentidos são históricos e abrangentes.

A mesma ideia de brasilidade de hoje, tão plural e disseminada das mais variadas formas, como na moda, muitas vezes evocada como uma marca e etc., não foi sempre a mesma. Observemos a seguir.

1.1 "Brasilidade" enquanto conceito histórico

Nesse debate sobre o que é brasilidade, já no século XIX houve um deslocamento da literatura para outros ambientes, como os jornais, o parlamento (OLIVEIRA, Ricardo de, 2009, p. 38-39,) e ambientes de construção científica, etc. Ou seja, tal conceito possui uma história. Mas, em termos de história efetiva, podemos colocar que o processo de formação da brasilidade encontra seus ecos na América pré-colombiana.

Por isso, discorrer sobre tal temática é se enveredar por uma diversidade histórico-social muito complexa. Tratemos de algumas problematizações e conceitos.

1.2 A mistura como matéria prima da brasilidade

Para Darcy Ribeiro, em sua análise antropológica sobre a formação do povo brasileiro, a **mistura**, numa dinâmica histórico social, foi seu grande agente de formação. Tal mistura se dá por confluência, entrecruço, caldeamento, de portugueses, índios silvícolas e africanos.(RIBEIRO, 1995, p. 20).

Na visão de Darcy Ribeiro, trata-se de algo novo no sentido de que *surge como uma etnia nacional, diferenciada culturalmente de suas matrizes formadoras, fortemente mestiçada, dinamizada por uma cultura sincrética e singularizada pela redefinição de traços culturais delas oriundos* (RIBEIRO, 1995, p. 19). Outra novidade, é que esse povo se vê a si mesmo como uma gente nova, um novo gênero humano, diferente de tantos quantos existam.

Darcy Ribeiro prioriza a ideia de mistura enquanto categoria que pode ser expressa em vários sentidos como: renovo mutante, confluência de variadas matrizes, plasma histórico-social, etc. Nessa análise, embora Darcy realce explicitamente os processos de disputa, violência, exploração, sacrifícios, ele aponta para um resultado positivo: **O Brasil e os brasileiros**. Ribeiro chama isso de *macroetnia*, recheada com características únicas no mundo, como por exemplo, *uma alegria incomparável somada a uma vontade de felicidade* (RIBEIRO, 1995, p. 19-20).

Nessa análise, o mesmo autor afirma que o resultado ‘Brasil’ não se torna uma cultura multifacetada e dilacerada, antes o contrário. Também não afirma um resultado uniforme, embora identifique forças que agem socialmente para isso, no que tange à **urbanização** e à **industrialização** (RIBEIRO, 1995, p. 21).

No entanto, nesse processo, ocorreram forças que diversificaram em termos decisivos, como a **ecológica**, e a **imigração** de europeus, árabes e japoneses, que tendo já encontrado uma nação formada, foram abrasileirados. Houve também, reacionariamente, o intuito de estrangeirar brasileiros, principalmente onde havia maior concentração desses imigrantes (RIBEIRO, 1995, p. 21). Outra força seria a econômica, criando uma diversidade de produção.

Cabe ressaltar que esse resultado não é meramente passivo e estático, não havendo um resultado final já acabado, mas constante construção. Roberto daMatta trata sobre isso, como pontuaremos.

1.3 Brasilidade: conceito vivo e dinâmico

O antropólogo Roberto daMatta, em uma reflexão que visa responder à questão, título de seu livro: *O que faz o Brasil, Brasil?*, destaca dentre outras coisas, que o Brasil com “b” minúsculo é algo sem vida, fadado a um conceito inferiorizado, algo perdido e inferior a europeus e ideologias do século XIX. Algo fadado à degeneração biológica, psicológica e social (DAMATTA, 1986, p. 9).

Já o conceito de Brasil, com “B” maiúsculo, é diferente, é algo vivo e dinâmico. Trata-se de um país, uma cultura, um local, reconhecidos internacionalmente, além de ser casa, chão onde pisam seus moradores que têm consciência e memória desse lugar relacionado às suas vidas, numa ligação especial, sagrada (DAMATTA, 1986, p. 9). É autoconsciência da História, dinâmica da vida que gerou e tem gerado os brasileiros.

Esse antropólogo estabelece categorias religiosas para o Brasil, entendendo-o como um espírito onipotente e onipresente, que, em qualquer lugar que esteja um brasileiro, faz com que ali o Brasil se manifeste. Como divindade, esse Brasil precisa ser invocado, pois se assim não for, não tem poder para ser manifestado. E mais, pode ser manifestado por somente o que se apresenta como **oficial**, e assim essa brasilidade tende a somente ser manifestada em suas ciências, letras e artes, em suas linguagens que se consideram mais *cultas* (DAMATTA, 1986, p. 10).

Nesse sentido, a mais completa manifestação de brasilidade deve ser evocada nos vivos, nos brasileiros, em suas casas, comidas, roupas, relacionamentos, ou seja, o Brasil do povo e de suas coisas, seus cotidianos, como na religião, que *não precisa de teologia complicada nem de padres estudados* (DAMATTA, 1986, p. 11).

Na esteira das oficializações que se manifestam nos arraiais considerados mais letrados, Roberto Gomes problematiza, e nós o utilizamos, para ainda tratar sobre brasilidade.

1.4 Brasilidade como conceito filosófico

Em sua obra, logo no início, Roberto Gomes problematiza o jeito brasileiro de fazer piada de tudo. Como um possível recurso, de *resistência contra a humilhação, riso que salva, tiraniza o tirano, amesquinha quem nos tortura, exorciza nossas angustias* (GOMES, 1994, p. 6-7). Porém esse jeito *piadístico* de ser, pode revelar também alienação. E é aí que repousa, pelo que se pode perceber, na brasilidade, o conformismo brasileiro. É não esquentar-se, mas dar um *jeitinho* (GOMES, 1994, p. 7).

Justamente por esse motivo, que, na Filosofia (enquanto auto revelação do espírito humano), o pensamento brasileiro, tupiniquim, jamais esteve, mesmo sendo procurado, em: *Teses universitárias, cursos de graduação e pós-graduação*, e etc. (GOMES, 1994, p. 6-7).

Para Gomes, o brasileiro ainda não produziu filosofia. É uma necessidade, que se produza. Gomes coloca que o pensamento brasileiro deverá brotar da realidade brasileira, mas não, das *oficializações*.

Parece-me que, em termos gerais, todos os três autores, até aqui abordados e que tratam de brasilidade, concordam que as **oficializações** (seja, acadêmica, religiosa, e, em termos, até artísticas) no Brasil, não tratam de uma brasilidade real.

Gomes afirma especificamente que é na literatura brasileira, nas análises de Sérgio Buarque de Holanda, e nas músicas de seu filho, entre outros e outras, ou com o

torcedor de futebol, a porta-bandeira, ou a rua e suas pessoas, ou seja, nesses cotidianos, que se encontrará matéria-prima para se produzir filosofia brasileira (GOMES, 1994, p. 6-7).

Diante desse turbilhão de questões sobre o Brasil e o que seria de natureza brasileira, somos direcionados a pensar a religião no Brasil. Mais especificamente o protestantismo calvinista, que também aportou no Brasil desde as navegações europeias no século XVI. Tais questões podem ser lançadas da seguinte maneira: O que faz uma religião ser brasileira? Suas oficializações teológicas e doutrinárias? Ou sua capacidade de misturar e criar ritos e práticas místicas e cotidianas?

2. Calvinismo no Brasil, ou calvinismo brasileiro?

Diante dessa problemática sobre a brasilidade, perguntamos sobre o calvinismo aqui no Brasil. Até onde tal movimento, cristão, apresentado sempre como **histórico**, construiu ou tem construído uma identidade genuinamente brasileira? E até onde tem contribuído conscientemente ou não na formação da brasilidade? Não teremos uma resposta pura, simples e objetiva, afinal, definir brasilidade é um desafio, e definir calvinismo brasileiro, de cunho presbiteriano, carrega a mesma e desafiadora questão, na qual as oficializações e mesmo as análises acadêmicas ainda não resolveram.

Em termos de calvinismo presbiteriano no Brasil, é possível encontrar as seguintes denominações: **Igreja Presbiteriana do Brasil (IPB); Igreja Presbiteriana Independente do Brasil (IPIB); Igreja Presbiteriana Conservadora do Brasil (IPCB); Igreja Presbiteriana Renovada do Brasil (IPRB); Igreja Presbiteriana Unida do Brasil (IPU); Igreja Presbiteriana Fundamentalista do Brasil (IPFB); Igreja Cristã Presbiteriana Pentecostal (ICPP); Igreja Presbiteriana Reformada do Brasil (IPRB); Igreja Presbiteriana Viva (IPV); Igreja Presbiteriana da Graça (IPG); Igreja Presbiteriana Livre (IPL); Igreja Cristã Presbiteriana (ICP); Igreja Presbiteriana Contemporânea (IPC); Igreja Presbiteriana Coreana; Igreja indígena Presbiteriana do Brasil (IIPB); Igreja Presbiteriana Pentecostal (IPP); Igreja Presbiteriana Chinesa; Igreja Presbiteriana Avivada (IPA)**. Nota-se que na maior parte delas, há uma preferência em expressar o Brasil. Em outras, vínculos com a "sã doutrina", com o mundo indígena brasileiro, com uma contemporaneidade, com etnia específica de fora do Brasil, ou com ênfase tradicional, ou pentecostal. Assim, cabe a questão: As denominações expressam o Brasil enquanto lugar de atuação, ou enquanto matriz formativa da comunidade, ou as duas coisas? Nesse viés, destaco três eventos calvinistas no Brasil.

2.1 Calvinismo e a matriz *Tupi* no século XVI

Algumas versões da inserção do calvinismo no Brasil se deram ao longo dos anos, como a vinda de pastores calvinistas junto à expedição francesa comandada pelo comandante Nicolau Durand de Villegaingnon ao Rio de Janeiro em 1555, e, entre esses, o francês missionário Jean de Léry, que em pleno século XVI conviveu no Brasil com os Tupis. Aliás, não apenas Léry, mas outros calvinistas, afinal há indícios de que, pelo interesse de Calvino pela França Antártica, como possível lugar de refúgio de

perseguidos, vieram naquela viagem catorze calvinistas (HACK, 2007, p. 112),⁶⁰⁷ entre ministros religiosos e pessoas instruídas na religião cristã. Outra foi com a vinda dos holandeses e da sua Igreja Reformada (calvinista) no Nordeste brasileiro (1630-1645). Aqui, cabe pontuar a experiência de Léry.

A obra de Jean de Léry, pastor calvinista, tem valor excepcional, enquanto fonte sobre a etnia *Tupi*, grupo que já residia em solo brasileiro desde a América pré-colombiana.

Trata-se de um livro de viagens, mas que revela o encontro de um huguenote francês com os *tupinambás* durante um ano (LÉRY, 1980, p. 111). Em sua obra há registrado dois cantos tupis, colocados em partitura musical. Trata-se do documento mais antigo sobre música ameríndia (LÉRY, 1980, p. 111). O título da obra é: *Viagem à terra do Brasil*.

Jean de Léry, sapateiro e teólogo, apresentou um relato minucioso, com senso de relatividade dos costumes, com simpatia (em termos sociológicos) que o levou a compreensão dos *semelhantes* pela análise de suas atitudes. Esse relato foi para seu mentor em Teologia, o reformador João Calvino (LÉRY, 1980, p. 111).

Esse Calvinismo foi expulso do Brasil junto os franceses. Ressaltamos aqui, nesse sentido, a postura desse calvinista, que procurou entender os Tupinambás em sua cultura. Por isso, sua obra torna-se um clássico da historiografia e sociologia americana.

Darcy Ribeiro citando Léry, afirma que aqui no Brasil no século XVI, com o uso de acertos e desacertos com os indígenas, a controvérsia entre reforma e contrarreforma se estabeleceu violentamente, onde os *Tupinambá, Carijó, Goitaca e Aimoré*, estabeleceram uma confederação chamada de Tamoios, junto com franceses frente aos portugueses e outros indígenas (RIBEIRO, 1995, p. 33).

Ou seja, esse evento calvinista no Brasil revela sua presença, sua interferência histórico-social, e o interesse em conhecer o Novo Mundo, do ponto de vista social, e, talvez, pela lógica cristã, com certo interesse proselitista. Mas, ainda não há como chamar essa expressão calvinista de brasileira. Porém, sua presença se faz real nesse contato cultural, nesse intercâmbio étnico religioso, na formação brasileira ou na ideia de formação de uma brasilidade. Saltemos então, nesse próximo momento, ao final do século XIX, e principalmente o XX.

2.2 O cisma presbiteriano de 1903 no Brasil

O calvinismo de cunho presbiteriano aporta no Brasil em definitivo em agosto de 1859, com a chegada do pastor-missionário presbiteriano e estado-unidense Ashebel Green Simonton. A IPB (Igreja Presbiteriana do Brasil), bem como a IPI (Igreja Presbiteriana Independente), tem uma relação indireta com a Reforma Protestante e o Calvinismo do século XVI, (SOUZA, 1998, p. 24), devido a essa sequencia temporal e espacial, da Europa para os EUA, e dos EUA para o Brasil, além de outras ênfases de cunho teológico e social. Nesse sentido, pontuamos o cisma, ocorrido em 1903, do recém-chegado presbiterianismo norte americano no Brasil, e que gerou a IPI.

⁶⁰⁷ O pesquisador citado encontrou tal informação na seguinte fonte: REVERDIN, O. *Quatorze calvinistes chez les Topinambous. Histoire d'unemission genevoise au Brésil, 1556-1558*. Genève, Journal de Genève?Droz, 1957.

Oficialmente a IPI apresenta-se como organizada em 31 de Julho de 1903.⁶⁰⁸ Para entendermos tal contexto, recorremos ao final do século XIX, onde o presbiterianismo norte americano estava dividido entre os do sul e do norte, devido à questão escravista. Era tempo de protestantismo de missão no Brasil. Como apresenta oficialmente a IPI, o trabalho missionário brasileiro estava dividido em três forças, muitas vezes contrárias entre si: Os missionários do norte dos EUA, os do sul dos EUA, e os pastores brasileiros.⁶⁰⁹

Em 31 de julho de 1903, um grupo de pastores e presbíteros deixou a reunião do Sínodo (da então Igreja Presbiteriana do Brasil), liderados pelo Rev. Eduardo Carlos Pereira, para fundar a Igreja Presbiteriana Independente. Havia várias questões em jogo, questões inclusive de cunho pessoal (FERREIRA, 1992, p. 20-21). Os que dividiram defendiam: A evangelização direta; o sustento da Igreja por recursos nacionais, ou seja, recursos do Brasil; cooperação interdenominacional (uma perspectiva ecumênica) no Brasil; desligamento institucional com os Sínodos dos EUA; postura antiescravagista africana, recém abolida em 1888, mas, ainda em debate na época; desligamento dos missionários estrangeiros dos presbitérios nacionais; a postura antimacônica; educação dos membros da igreja, pela igreja e para igreja, etc. Émile G. Leonard, em sua análise desse período, classifica o pastor Eduardo Carlos Pereira de *defensor da ortodoxia e do "nativismo brasileiro"* (LEONARD, 2002, p. 151). Tal tensão e cisma revela questões sobre brasilidade e calvinismo. Agora, perpassamos ao final do século XX e início do XXI.

2.3 As oficializações da IPB frente ao neopentecostalismo e a IURD

Cabe aqui pontuarmos uma relação de documentos oficiais da IPB, uma do final do século XX, e da primeira década do século XXI. O primeiro, de 1998, trata explicitamente que as pessoas oriundas da IURD só poderão fazer parte da IPB se dispuserem a serem batizadas novamente, e tornarem publica sua fé.⁶¹⁰

Outro documento, publicado pela Comissão Executiva do Supremo Concílio da IPB, reunido em 22 de março de 2010 em Barueri-SP, trata de que a IPB, diante da proliferação das comunidades neopentecostais, naquele momento, possuía dificuldade em posicionar-se quanto a tal fenômeno.⁶¹¹

Logo após em julho do mesmo ano, dois documentos foram publicados em Ata pela XXXVII reunião do Supremo Concílio da IPB, reunido em Julho de 2010. O primeiro, proibi categoricamente que ministros da IPB exerçam pastorado em denominações neopentecostais.⁶¹² O segundo, apresenta que a IPB *resolve (...)* *enquadrar a IURDI como seita*.⁶¹³

Percebemos circunstancialmente que tais posicionamentos por parte da IPB revelam um receio em categorizar o neopentecostalismo como movimento evangélico

⁶⁰⁸ IGREJA Presbiteriana Independente. *Nossa história*. Disponível em: <http://www.ipib.org/index.php/nossa-historia>. Acesso em 02 Mar. 2014.

⁶⁰⁹ *Idem*.

⁶¹⁰ XXXIV Reunião ordinária do Supremo Concílio da Igreja Presbiteriana do Brasil, realizada no período de 13 a 19 de julho de 1998 na Igreja Presbiteriana Nacional – DF. Brasília -DF. 18 jul 1998, p. 32.

⁶¹¹ Reunião ordinária da Comissão Executiva do Supremo Concílio da Igreja Presbiteriana do Brasil. Barueri-SP. 24 mar 2010, p. 22.

⁶¹² Ata da segunda seção regular da XXXVII reunião ordinária do Supremo Concílio da Igreja Presbiteriana do Brasil-2010. Curitiba-PR. 14 jul 2010, p. 55.

⁶¹³ *Idem*.

cristão. Ou seja, nesses documentos oficiais, não há relação ecumênica no sentido de diálogo. Mas qual a relação disso, com a ideia de brasilidade?

Antonio Gouveia Mendonça observa que o protestantismo histórico estagnou-se no Brasil nas primeiras décadas do século XX, quando se fechou à cultura brasileira. O crescimento constatado no final do século XIX não continuou, pois o protestantismo teria se tornado obsoleto para a sociedade brasileira (MENDONÇA, 1995. p. 15-20; 241-244). Diante dessa leitura do referido autor, cabe a pergunta quanto ao que não seria obsoleto, se tratando de denominação religiosa. Seria, o crescimento numérico? Fato é que ele detecta um fechamento do protestantismo histórico à cultura brasileira. Aqui cabe outra pergunta: Estariam imbricadas nessa cultura, as práticas neopentecostais e sua representante maior, a IURD?

Enquanto o protestantismo dito histórico parava de crescer, crescia o pentecostalismo, sobretudo na metade do século XX e, sucessivamente, o neopentecostalismo no Brasil. As igrejas evangélicas históricas, que fizeram uso da escola e imprensa, parecem não terem conseguido reelaborar-se perante a nova realidade mercadológica, quando o Brasil passava por intensa urbanização e industrialização (BELLOTTI, 2009. p. 285.)

Para Valdo Cesar e Richard Shaull o discurso neopentecostal contempla o cotidiano brasileiro. A pregação é enfatiza objetos, ornamentos, amuletos, recebendo valores simbólicos. A prédica assegura glórias humanas.

Já outro autor, Ricardo Mariano, salienta as prioridades do discurso neopentecostal que quase sempre coloca em tom de apresentação, *exibição de curas, milagres, intervenções e bênçãos divinas (...)*, diferentemente das mensagens das igrejas históricas com seus sermões éticos e tratados teológicos (MARIANO, 2008, p. 77). Mariano inclusive pontua uma aversão neopentecostais à Teologia (MARIANO, 2008, p. 80-82).⁶¹⁴

Estudar posturas religiosas em suas tensões, bem como outras práticas religiosas, é uma das melhores maneiras de se compreender a *cultura popular* (BRANDÃO, 1980, p. 15).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante do exposto, algumas considerações são necessárias. Primeiramente, no que tange à experiência de Jean de Léry, ressaltamos que o estranhamento aos Tupinambás, nessa experiência, não se dá pela repulsa, mas pela análise. Parece-me, que há um interesse, talvez para justificar uma possível prática proselitista.

Quanto à cisão de 1903, parece que há uma espécie de abertura para um abraço brasileiro por parte da IPI, mas mais em termos de estrutura e administração, do que de cultura brasileira. Lógico que, na análise de Leonard há indícios, naquela ruptura, de uma apologia à brasilidade. Por isso, tais argumentos não são suficientes para definir a IPB como não dada à brasilidade e a IPI como 'brasileirista'.

Quanto à IURD, por mais que análises indiquem que essa organização teria assumido uma brasilidade, penso que há também controvérsias. Coloca Leonildo

⁶¹⁴ Mariano inclusive comenta que Edir Macedo propõe a libertação da Teologia. Já R. R. Soares entende que os pastores são como jogadores de futebol, onde os melhores aparecem com seus talentos, e os piores vem de escolinhas, e no caso dos pastores, de seminários.

Silveira Campos, citando Roberto DaMatta, que a cultura brasileira desenvolveu a capacidade de unir realidades separadas e inventar relações. Como consequência, *as fronteiras religiosas perdem a nitidez, gerando a ideia de que toda a religião é boa, mas pela lógica da IURD*, desde que dê bons resultados (CAMPOS, 1997, p. 45). Ou seja, se há vínculos de brasilidade com a IURD, esses vínculos não significam necessariamente “amor ao que é brasileiro”.

Assim, concluo que a postura oficial da IPB em não considerar a IURD e as práticas neopentecostais como não evangélicas, não é argumento suficiente que revele que a IPB renega a cultura brasileira. A IPB tem brasileiros em suas listas de membros. Negar, determinantemente, vínculos de brasilidade a essa denominação, é correr risco de se cometer equívocos. O mesmo vale, no sentido de afirmar que a IPB se abriu totalmente ao que se é brasileiro, ou que em nada contribuiu em termos de formação dessa brasilidade.

Referencias

BELLOTTI, Karina Kosicki. Entre a cruz e a cultura pop: mídia evangélica no brasil. In: FERREIRA, João Cesário Leonel. *Novas perspectivas sobre o protestantismo brasileiro*. São Paulo: Fonte Editorial/Paulinas, 2009. p. 285.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Os deuses do povo*. São Paulo: Brasiliense, 1980.

CAMPOS, Leonildo Silveira. *Teatro, templo e mercado*. Petrópolis(RJ): Vozes; São Paulo: Simpósio Editora e UMESP, 1997.

CESAR, Waldo; SCHAULL, Richard. *Pentecostalismo e futuro das igrejas cristãs: promessas e desafios*. Petrópolis: Vozes; São Leopoldo: Sinodal, 1999. p. 117.

DAMATTA, Roberto. *O que faz o brasil, Brasil?* Rio de Janeiro:Rocco: 1986.

DE LERY, Jean. *Viagem à terra do Brasil*. Tradução de Sérgio Milliet, Belo Horizonte: Ed. Itatiaia, 1980.

FERREIRA, Julio Andrade. *História da Igreja Presbiteriana do Brasil*. 2^a ed. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 2^a edição, 1992.

GOMES, Roberto. *Crítica da razão tupiniquim*. 2^a ed. São Paulo : FTD, 1994. — (Coleção prazer em conhecer).

HACK, Osvaldo Henrique. *Sementes do Calvinismo no Brasil colonial: Uma releitura da história do Cristianismo brasileiro*. São Paulo: Cultura Cristã, 2007.

HOUAISS, Antonio (ed). *Enciclopédia Mirador Internacional*. São Paulo - Rio de Janeiro: Encyclopaedia Britannica do Brasil Publicações Ltda, 1981. p.5870.

IGREJA Presbiteriana Independente. Nossa história. Disponível em: <http://www.ipib.org/index.php/nossa-historia>. Acesso em 02 Mar. 2014.

LESSA, Sérgio. *Para compreender a Ontologia de Lukács*. Ijuí (RS): Editora Unijuí, 2007.

MARIANO, Ricardo. Crescimento Pentecostal no Brasil: fatores internos. *Revista de Estudos da Religião*, São Paulo, ano 8, n. 4, p. 68-95, 2008.

OLIVEIRA, Ricardo de. *Ficção, ciência, história e a invenção da Brasilidade Sertaneja*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2009. Disponível em <http://www.ufjf.br/revistaipotesi/files/2009/12/Fic%C3%A7%C3%A3o-ci%C3%Aancia-hist%C3%B3ria1.pdf>. Acesso em: 15 Nov. 2013.

RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

LEONARD, Émile G. *O protestantismo brasileiro: estudo de eclesiologia e história social*. Tradução de Linneu de Camargo Schutzer. São Paulo: Aste, 2002.

SOUZA, Silas Luiz. *O pensamento social e político da Igreja Presbiteriana do Brasil: 1916-1966*. (Mestrado em Ciências da Religião). São Bernardo do Campo, UMESP, 1998.

O APÓSTOLO DOS GENTIOS: UMA ABORDAGEM CONDIZENTE COM O TEMPO E O CAMINHO

Doutorando: Josias Maciel- EST/IFMA, bolsista Proqualis (IFMA)
(josiasmaciel@ifma.edu.br)

Resumo

Como em Atenas, Paulo desempenhava um duplo ministério em Corinto – aos judeus e aos gentios. Mas, embora em Atenas eles fossem simultâneos – ele ensinava na sinagoga aos sábados e falava com as pessoas na área do mercado durante a semana – em Corinto uma atividade seguia-se à outra. Paulo ensinou na sinagoga até ser expulso de lá, depois ministrou particularmente aos gentios na casa de um gentio que participava da adoração na sinagoga. Na maioria dos casos de perseguição descritos em Atos, a oposição vinha dos judeus e estava relacionada com a religião. Houve duas exceções, em Filipos e em Éfeso. Nestas duas ocasiões, a oposição foi instigada pelos gentios por razões financeiras. Entretanto, vemos nos relatos apresentado por Lucas a preocupação de Paulo em apresentar algo que ele achava de suma importância: O Caminho. Desde este episódio um longo período de tempo se passou e a questão do tempo está na encruzilhada do problema da existência e do conhecimento. Por um lado o tempo é a dimensão fundamental da nossa existência e por outro deter o conhecimento era assunto tão importante para Paulo que em meio aos castigos impostos – açoites com varas ou chicotes – suportou, não negou que conhecia O Caminho. Este trabalho se destaca diante dos recentes acontecimentos em nossa nação e a indagação permanece: Qual é o Caminho?

RESISTÊNCIA POPULAR E RELIGIOSIDADE: A FESTA DE SAN PEDRO EM ACTEAL

Doutorando: Júlio da Silveira Moreira – UFG (julio.s.moreira@gmail.com)

Resumo

Este trabalho trata das intersecções entre celebração religiosa, cultura popular e memória histórica em contextos de resistência e luta contra a opressão. Para abordar esses temas, são feitos relatos de experiências na comunidade indígena de Acteal, no Estado mexicano de Chiapas, na semana correspondente à Festa de São Pedro, padroeiro da comunidade. Em 1997, o povo de Acteal sofreu um dos massacres mais horrendos da história do México. Em 22 de dezembro, a comunidade estava em vigília em razão do terror de Estado que tinha se instalado após o levante do Exército Zapatista de Libertação Nacional, em 1º de janeiro de 1994. Paramilitares invadiram a Igreja e assassinaram 45 pessoas. As marcas do massacre são evidentes e inapagáveis. O mais surpreendente, porém, é que a comunidade não se desorganizou. O lugar do massacre se tornou “Terra Sagrada dos Mártires de Acteal”, em que a memória da violência permanece como resistência à opressão. Todo dia 22 de cada mês, há uma celebração. E, no final de junho, os moradores fazem uma festa religiosa que dura 3 dias, em que rituais indígenas e cristãos se misturam, formando uma síntese autêntica. As vestimentas, as várias expressões musicais e o idioma são signos linguísticos que marcam diferentes posições e regras sociais, e expressam a tradição como resistência à dominação. Em diálogo com o pensamento de Benjamin, percebemos que, em oposição ao discurso apologético da história dos vencedores, ali a memória se revela como expressão da tradição dos oprimidos. O trabalho é apresentado com recursos audiovisuais, com músicas, poemas, fotografias e vídeos.

GT22: EXPRESSÕES RELIGIOSAS E RITOS FUNERÁRIOS

Coordenadores

Mestranda: Tatiane Ribeiro de Lima – UFPB (tatilima22@hotmail.com)

Dr. Carlos André Macedo Cavalcante (carlosandrecavalcanti@gmail.com)

DESCANSO ETERNO, DAI-NOS SENHOR: RITOS DE MORTE E DISCURSOS ENTRE OS CRISTÃOS CATÓLICOS ROMANOS E PROTESTANTES.

Ms. Enedina Maria Soares Souto - Universidade Tiradentes

(enesouto.2012@gmail.com)

Dr. José Rômulo de Magalhães Filho - Centro Universitário Jorge Amado

(jrmf.pro@gmail.com)

Resumo

O presente artigo procura discutir as concepções de morte entre católicos e protestantes, por ocasião dos discursos fúnebres e das próprias práticas funerárias. Entender, principalmente, o papel da religião como definidora de visão de mundo encerrada nas atitudes rituais. Após observações dos ritos de morte e dos discursos proferidos destes dois grupos religiosos, identifica-se a preocupação com os fiéis que participam das cerimônias, onde há semelhança de rito, mas divergência de foco no discurso.

Introdução

No livro “Magia, ciência e religião”, Malinowski (1984, p. 50) afirma que “de todas as fontes de religião, a crise suprema e final da vida – a morte – reveste-se da maior importância”. Embora a morte corresponda à idéia de fim da vida, que sucumbe os órgãos vitais do corpo, é na cultura que se encontram as tentativas de explicação para o fato inevitável que todos passarão, e que marca o limite entre o mundo vivido e experimentado e o outro mundo, o do desconhecido. Diante do desconhecido o homem elabora um mundo habitado por espíritos, pelos não vivos e pelo o que, em oposição à vida, forma o lugar do sagrado.

Na delimitação dos espaços, Eliade (1992) declara que, o templo e a sua entrada representam a ideia de passagem para o outro mundo, exigindo rituais de reverência. O sagrado se constitui como autoridade legitimada para justificar e encaminhar o morto no espaço do caos. Entendendo o caos como o espaço habitado por demônios, almas e os mortos, semelhante ao conceito de *hades*⁶¹⁵ para o judaísmo. O caos ainda está representado no que Eliade (1992) chama de três zonas cósmicas: o sagrado, representado pelo alto; sagrado e profano, meio/terra; e o caos, que representa o lugar dos mortos, o subterrâneo.

Neste sentido, a religião constitui-se como um saber que historicamente justifica as explicações no domínio além da vida, e que apresenta variações culturais. Segundo Durkheim (1996) a religião é entendida como conteúdo e formas do conhecimento, construídas coletivamente e que indicariam a representação total do mundo. Compreendê-la, no sentido social, é reconhecê-la como constituidora de classificação do mundo e orientação da conduta social. As concepções sobre o “extranatural” produzida pelas religiões conduzem não só o lugar e encaminhamento dos mortos, como a proteção dos que vivem. Há, portanto, uma concepção filosófica e mítica do pós-vida que se reproduz nos rituais fúnebres. Afirma Ziegler (1977, p. 129) “é o homem social que constrói pirâmides e sepulturas, que imagina ritos fúnebres, que reflete na morte e a traz em si durante a vida, ferido incurável do tempo que passa”.

⁶¹⁵ No Novo Testamento *hades* aparece como o lugar dos mortos. Segundo Michl (1988) o pecador após a morte é levado ao lugar dos mortos. Outra ideia trazida por Michl é do *hades* como castigo provisório, é o lugar onde o pecador se encontra no estado da alma separada do corpo à espera da ressurreição.

As sociedades ocidentais, orientais, industriais, agrárias, ágrafas e tribais, etc, produzem e reproduzem seus ritos funerais que marcam a variação entre a dor e a alegria, o tempo do luto, silêncio e ações violentas, numa situação ou noutra, manifestando a necessidade de cuidar dos seus mortos ao mesmo tempo que redefinem o lugar dos vivos em relação ao sistema de parentesco e conseqüentemente das responsabilidades sociais cotidianas. As crenças religiosas ocupam um importante lugar na concepção do outro mundo e na condução dos ritos funerais.

O presente artigo procura discutir as concepções de morte entre católicos e protestantes, por ocasião dos discursos fúnebres e das próprias práticas funerárias. Busca entender, principalmente, o papel da religião como definidora de visão de mundo encerrada nas atitudes rituais, conforme afirma Durkheim (1996) ao definir o caráter de expressão de valores da religião através dos rituais. O artigo também busca compreender a religião, como atividade cultural que apresenta diferentes orientações que influenciarão os diversos ritos funerais.

A escolha da temática surgiu a partir das discussões em sala de aula sobre as transformações e a diversidade que o campo religioso apresenta na sociedade brasileira. O rito de morte é uma dessas diversidades encontradas na relação do homem com o fenômeno religioso. O catolicismo aparece por ser uma religião que representa a tradição colonizadora brasileira, e o protestantismo, por ser o segmento religioso que apresenta maior índice de crescimento, segundo dados estatísticos.

A pesquisa foi realizada através da observação assistemática dos ritos funerais nos espaços das empresas de assistência funerária e em cemitérios. Com as visitas foi possível observar as semelhanças e diferenças dessas práticas entre católicos e protestantes, bem como os discursos presentes na condução do ritual, realizado por autoridades eclesiásticas. Esses dados coletados foram interpretados com o suporte nas literaturas das religiões supracitadas. A coleta permitiu identificar como a dinâmica do rito, aliado ao discurso da autoridade religiosa, está ancorada às tradições religiosas que são os fundamentos da formação do religioso, bem como, apreender as concepções do outro mundo e do encaminhamento dos mortos associado às duas orientações teológicas estudadas.

Deve-se, entretanto, alertar para os limites dessa pesquisa que não pretende construir uma definição conclusiva, mas possibilitar a percepção da capacidade criativa humana de inventar, construir e re-significar práticas funerárias a partir das diferentes cosmovisões fornecidas pela religião. Ao mesmo tempo, reconhece-se também a própria diversidade e tensões existentes entre as religiões e no interior de cada uma delas.

Rito de Morte e discursos como operações culturais

A produção etnográfica que procura dar conta das diversas sociedades apresenta uma variada operação cultural acerca dos ritos funerais. São encontrados desde relatos em que a dor da perda se reproduz em autoflagelação dos vivos, das interdições sofridas pelos parentes do morto, dos diversos caminhos do sepultamento do morto (por cremação, enterro, antropofagismo, etc.) como também a expressão de alegria que faz do ritual fúnebre uma festa. Concebê-la como fim da existência, viagem, passagem para outro mundo ou continuidade da vida, são antes de tudo, referências criadas pelas diversas religiões com objetivo de dar sentido à vida social e naquilo que é

desconhecido. Em outras palavras, procurar sentido no caos como é observado por Eliade (1985).

Além do sentimento, em relação à morte e ao morto, vão variar pelo viés da cultura, as inúmeras formas encontradas de sepultamento e práticas funerárias. O hábito de enterrar os mortos enfeitá-los ou mesmo cremar o corpo constituem-se em elaboradas operações culturais de significados para o fato natural do fim da vida, que pode tanto corresponder a um valor positivo atribuído pelos vivos ou algo que deve ser negado, silenciado ou mesmo interdito. Naquelas sociedades em que representa um *tabu*, a morte pode ser explicada principalmente pela consciência da finitude da vida e da perda de controle humana, que termina por criar as mais diversas possibilidades simbólicas, que proporciona, de alguma maneira, a segurança refletida nas relações sociais cotidianas.

Numa situação ou noutra a religião conduz o acontecimento social através da definição do desconhecido e do conforto para os vivos através dos ritos funerários. Palavras de conforto e a idéia de continuidade da vida em espírito são parâmetros constantes em uma ou noutra situação.

Essas diferentes formas reproduzem também a representação que fazem do outro mundo. As religiões seriam, segundo Bourdieu (1987), sistemas simbólicos de comunicação e de pensamento, capazes de estruturar o comportamento dos vivos. Elas podem determinar desde o *status* social que a pessoa tinha em vida ou diferenciar de alguma maneira aqueles que fugiam da regulação social.

Para Durkheim as representações sociais dos ritos de expiação, em particular do luto, apresentam em comum a idéia de envolver a coletividade no processo regulação social. O luto, afirma ele:

não é um movimento natural da sensibilidade privada, machucada por uma perda cruel, mas um dever imposto pelo grupo. As pessoas se lamentam, não simplesmente porque estejam tristes, mas porque são obrigadas a se lamentar. (...) Essa obrigação, aliás, é sancionada por castigos míticos ou sociais. Acredita-se, por exemplo, que, quando um parente não cumpre o luto como convém, a alma do morto segue seus passos e o mata. (DURKHEIM, 1996, p.429)

Essa questão pode ser ilustrada com o caso das carpideiras encontradas também no nordeste brasileiro contratadas para executarem um choro ritual durante todo o velório. Segundo Rodrigues (2006, p. 120) os funerais dos mais ricos se manifestava por meio da coletividade, organizados com objetivo de constituir uma cena dramática e pública:

Além de muitos padres, todo funeral respeitável devia ter orquestra. Nada mais respeitável e saudável do que morrer com música, tocada às vezes até por quarenta instrumentistas. Tocava-se na saída do cortejo de casa e durante a missa de corpo presente. [...] A celebração da morte dispensava o silêncio: os

pobres rezavam em voz alta, as carpideiras pranteavam, os músicos tocavam e o sacristão repicava o sino.

Nas sociedades ocidentais, a morte, assim como a velhice, é um fenômeno pouco discutido no cotidiano cultural. Pode-se observar essa questão nas inquietações provocadas pelas doenças terminais. A morte geralmente é algo discutido na surdina, mórbido, como observa Rodrigues (2006, p.165) ao afirmar que, “embora se pague mais seguro de vida; não se pensa mais em morte”. Isso se reflete no aparecimento de espaços de cuidado do morto, em meio a mudança nas relações familiares, em que as solidariedades de períodos anteriores foram modificadas pela intensificação do trabalho fora de casa. A respeito da “revolução fúnebre” o autor conclui que:

não esqueçamos que nossas famílias pretendem oferecer a suas crianças um ambiente ‘psicologicamente sadio’ e que esta ambição é incompatível com a convivência com seres decreptos, enrugados, decadentes, fracos, capazes de contaminação físicas e psicológicas. (2006, p 66).

Em uma mesma sociedade é possível ainda, observar diferentes formas de expressão da perda pelos parentes próximos do morto, bem como das orientações dadas pelas lideranças religiosas a depender do referencial teológico. Enquanto alguns expressam um caráter dramático e emoções excessivas de choro e lamentos, outros expressam de maneira contida possibilitando, em algumas vezes, ao julgo da indiferença de quem perdeu o ente. A esse respeito, afirma Elias (2001, p. 36): “rituais religiosos de morte podem provocar nos crentes sentimentos de que as pessoas estão pessoalmente preocupadas com eles, o que é sem dúvidas a função real desses rituais”.

Dentro do universo do funeral ou relativo a ele, o cemitério também define o espaço do sagrado que deve ser imaculado, podendo variar entre campos, florestas, interior de igrejas, nos terreiros das residências, assim com a atribuição dada a exemplo da ideia de repouso, descanso eterno, viagem, paraíso, etc. Este espaço delimitado para o morto é regulado pela necessidade que os vivos têm de cuidar dos seus mortos mesmo antes da preocupação sanitária do século XVII de separar o contágio do corpo em decomposição. Sua violação corresponde a penalidades criadas socialmente, mas podendo ser atribuída como intervenção do outro mundo, através de *mal assombro*, contágio ou desgraça, por exemplo. Na sociedade contemporânea o cemitério será cuidado pela administração pública ou privada, que criará seu controle através das leis civis de respeito aos direitos sociais e propriedade privada. Isso explica porque nesses casos é possível a manipulação do morto depois do sepultamento – exumação – mediante justificativa legal.

Neste sentido, justifica-se a necessidade de compreensão dos discursos que as diferentes religiões elaboram acerca dos espaços e do encaminhamento de seus mortos. Para Grosz e Sidner (1986), “todo discurso é essencialmente produzido com a finalidade

de satisfazer uma ou mais intenções. São as intenções que individualizam e tornam coerente o discurso.” (PARDO; NUNES, 2003, p.11)

Este conceito sugere pensar no discurso como algo construído coletivamente, a partir de uma base ideológica comum, base ideológica que surge de uma autoridade previamente estabelecida. No caso do discurso religioso, as tradições e bases doutrinárias que fundamentam a religião.

O discurso religioso, como uma construção social-histórica, busca para si a unicidade da verdade, e está pautado na autoridade de quem o profere. No cristianismo, esta autoridade é do padre, no caso do Catolicismo Romano, ou do pastor, nas Igrejas Protestantes. O líder religioso profere um discurso autoritário que procura impedir a polissemia, criando nos seus ouvintes a ilusão da verdade única.

Diante de uma situação de perda, por morte na família, o cristão (católico romano ou protestante) necessita de palavras (discurso) que reiterem e confirmem as suas crenças. O discurso religioso em momentos como este não pode trazer conflito, nem colocar em dúvida suas convicções. É o discurso da confirmação, e quem deve confirmar esta crença é uma autoridade religiosa.

O texto procura perceber como este discurso religioso é elemento do ritual de morte no cristianismo ocidental. Entretanto, cabe lembrar o papel que as igrejas tinham no acolhimento dos mortos em seu interior. Além disto, a importância da extrema-unção, o sacramento dos doentes católicos, representa a importância que a presença religiosa tem nos ritos funerários, observado pela regularidade de padres no acompanhamento dos moribundos em leito de morte. Além das figuras religiosas, ações da religiosidade popular também aparecem nos cenários fúnebres. Não é difícil observar a presença de leigos ligados a crenças religiosas conduzirem o rito de encaminhamento através das orações, benditos ou rezas que sugerem a diminuição da agonia do morto na passagem para o desconhecido. Às vezes, o próprio membro da família “puxaria” a reza entre parentes e amigos presentes no velório.

Na sociedade contemporânea observa-se a transição do cuidado com o morto do âmbito da família, para as instituições responsáveis pela administração dos funerais, mediado nos casos de morte por doença, pelo saber da medicina e o tratamento hospitalar.

É possível observar as diversas concepções de morte no ocidente, produzidas pela variação religiosa e intensificada no período moderno com o protestantismo, com o aparecimento do espiritismo e com o contato com diversas crenças religiosas, resultado do processo de colonização imperial. No Brasil, em especial, além das concepções da religiosidade tradicional, protestantes e espíritas, as religiões africanas plasmam conjuntamente com as crenças animistas, idéias de vida e morte. Conforme observa Reis (1997) os africanos trouxeram ritos funerais e concepções sobre o além, povoado por espíritos ancestrais que orientavam os vivos no caminho da “boa morte”, através da crença de recompensas e punição, a depender da eficiência desses ritos, conforme relato sobre a noção do outro mundo entre os “nagô”:

Havia a possibilidade de o morto vagar por regiões terrestres até os vivos o despachassem conforme as regras do axexê.

Candomblés dedicados aos mortos, os egungum nagôs, foram criados na primeira metade do século XIX, segundo a tradição oral conservada pela gente do culto. (REIS, 1997, p. 99)

A morte na perspectiva do Cristianismo

Morte, na perspectiva cristã é o “destino universal dos homens. Todos os homens devem morrer” (SCHMITT, 1988. p. 729). Para o cristianismo, somente Deus é vivo e imortal, e a morte humana é consequência da desobediência do homem a este Deus. Então segundo Schmitt a morte é uma força maligna e inimiga de Deus, que foi submetida ao poder do diabo. Isto faz da morte uma condenação, uma punição pela desobediência do homem. Nesta concepção do cristianismo, a morte veio por intermédio de Adão, e é o “salário do pecado”.

Como uma religião de matriz judaica, o cristianismo tem nos escritos do Antigo Testamento parte de sua fundamentação doutrinária. SCHMITT (1988, p. 731) afirma que:

Apesar da total falta de clareza sobre a *vida do além túmulo*, no Antigo Testamento já se prenuncia aquilo que nos foi trazido pela Páscoa. Para os israelitas um certo consolo representava a continuação da vida dos descendentes (*Dt 25,6*); o essencial para eles era a continuação do povo a quem fôra confiada a promessa (*Gen 12,1ss*). [...] A esperança do justo, também “na morte” (*Prov 14, 32*), permanecerá inexplicada, se for entendida somente do ponto de vista do aquém. O crente israelita espera em Deus, seu defensor (*Jó 19,25*), que ele não o abandone, que ele não permita que o túmulo não o engula sem salvação possível. Com efeito, na onipotência, Deus pode tirá-lo da morte”.

Esta perspectiva do velho testamento já aponta para uma esperança. E o Cristianismo surge como a religião da esperança. Com a vinda do Cristo, o Deus Criador destruiu a morte. A mensagem de esperança do cristianismo está fundamentada na vitória de Cristo sobre a morte. “A sua vitória sobre a morte é a grande mensagem do Evangelho” (SCHMITT, 1988, p. 731). A fê na ressurreição de Cristo é à base de toda a religião cristã. Sem a ressurreição, vitória de Cristo sobre a morte, não haveria cristianismo.

Todo o discurso religioso do Novo Testamento é guiado neste sentido: *Cristo Vive*. A morte de Jesus de Nazaré reflete no cristianismo a sua presença histórica, logo real, como afirma um dos documentos oficiais do cristianismo: “foi crucificado por nós sob o poder de Pôncio Pilatos”⁶¹⁶, mas sua ressurreição aponta para a continuidade de sua obra. A esperança cristã está baseada na vida eterna.

⁶¹⁶ Credo Niceno deriva-se do credo de Nicéia (composto pelo Concílio de Nicéia - 325 AD), com pequenas modificações efetuadas pelo Concílio de Calcedônia (451 AD) e pelo Concílio de Toledo (Espanha, 589 AD). Este credo expressa mais precisamente a doutrina da Trindade, contra o arianismo.

No reino final de Deus não haverá mais morte, mas por enquanto, a vida ainda está oculta. Para o cristão a morte não é mais angustiante, pois ela perdeu o seu aguilhão, pois o cristão tem a esperança da vida. Os que morrem no Senhor, sobretudo os mártires, não são separados dele. (SCHMITT, 1988)

O discurso *neotestamentário* é único. Todos os autores caminham na mesma direção. E a Igreja ratificou este discurso no decorrer da história. Tanto católicos romanos quanto Protestantes têm na ressurreição de Jesus de Nazaré, a base de seu discurso religioso.

Ao se apresentar como autoridade eclesiástica, o clérigo traz consigo todo o respaldo da Igreja. E o uso das Escrituras para referenciar seu discurso, faz dele o agente de disseminação de uma verdade. Cabendo aos fiéis ouvi-lo, respeitá-lo e segui-lo.

Neste sentido, durante os ritos de morte no cristianismo, o clérigo usa das Escrituras como elemento de consolo para os familiares sedentos de ouvir uma palavra de conforto. O cristianismo como religião da esperança, como religião que vence o desconhecido, traz em seu discurso o conforto esperado.

Conforto não só em relação ao que partiu, mas também em relação aos ouvintes do discurso, pois não devem temer à morte. A vida deles está garantida pela vitória de Cristo, mas cabe-lhes cuidar desta vida.

Vida eterna no cristianismo, não só significa a duração sem fim, mas plenitude da salvação que ainda deve revelar-se. Por isso, também chamada vida futura. Para o cristão a vida eterna já é uma realidade presente, ainda que esteja oculta em Cristo. (SCHMITT, 1988, p. 1146)

O discurso religioso, durante o rito de morte no cristianismo, além de servir de consolo, é o momento de uma *chamada à vida*. Sensibilizados com a perda, os ouvintes passam a refletir na condição atual de vida em que se encontram. E o discurso proferido vem para mostrar que “vida é emanção do amor de Deus e nós viemos da morte para a vida, porque amamos os irmãos [...] A última consequência do seguir a Cristo significa a entrega desta vida para ganhar a eterna” (SCHMITT, 1988, p. 1147). Esta é uma prática comum, tanto entre católicos romanos, quanto em protestantes, seja qual for o segmento denominacional.

O rito de morte entre os católicos

Como foi observado, para os católicos a morte parte da idéia de transição, considerada como um momento de passagem para eternidade, que significa vida de paz e tranquilidade. A vida de paz é considerada uma vida sem dor, a vida espiritual e não no sentido corporal. A idéia de purificação pela oração, penitências e das “boas” obras. Na visão da Igreja, existe o conforto, na crença de quem morre, vai para o encontro do “Pai”. Entretanto, não existe um consenso entre religiosos católicos, sobre o sucesso do encontro com Deus e a remissão dos pecados através dos rituais de trânsito para morte. A idéia de conforto para os vivos é algo presente no discurso religioso católico:

assistência dada aos parentes que sofreram a perda através da cerimônia das exéquias⁶¹⁷. Nesta cerimônia a idéia de morte e ressurreição de Cristo são constantemente anunciadas quando o celebrante afirma que “*o cristão que morre em Cristo Jesus deixa esse corpo para ir morar junto ao Senhor*”.

Os sacramentos que antecedem e acompanham a vida do morto (batismo, eucaristia e a depender, o sacramento nupcial), são rememorados no sentido de confirmar a vida cristã do morto ou da família, bem como encaminhado para a “ressurreição na glória”. O discurso proferido pelo celebrante da Igreja refere-se tanto a se recomendar o morto para “a vida eterna” pelas bênçãos realizadas, como sensibilizar a comunidade presente em relação ao mundo dos mortos (BOHN, 2008). Embora apresentem variações nas práticas funerárias católicas, de um modo geral, quatro momentos caracterizam o das exéquias: o acolhimento da comunidade e consolação dos parentes do morto; celebração da palavra; oração do Pai Nosso; rito de encomendação e despedida.

No momento do acolhimento a família do morto recebe palavras de conformação, em que o outro mundo é descrito como o lugar da “vida eterna”, que se diferencia da vida dos mortos pela serenidade e aproximação com o criador. Comumente, a memória do morto, se for pessoa conhecida da comunidade religiosa, é lembrada pelas ações que aproximam dos valores sociais de conduta como ser “bom pai/mãe”, “filho/filha exemplar”, “trabalhador” e “honesto”. Mas também, conforto para família do morto que não participava da comunidade religiosa, com a crença de “remissão” dos pegados.

O ritual continua com a celebração da “palavra”, através da leitura da liturgia e evangelização. A liturgia compreende os textos que se referem na crença da salvação através do conhecimento da morte e ressurreição de Cristo (BOHN, 2008). A evangelização, ou seja, o ensinamento da palavra cristã no funeral, aparece como prática necessária para a socialização do fiel católico durante o rito.

No momento seguinte são realizadas as oração do Pai Nosso e da Ave Maria, as quais, segundo os católicos, simbolizam a abertura das portas do céu e a entrega do morto nas mãos de Deus.

Por fim, o rito de encomendação e bênção de despedida. Em alguns funerais é aberto esse momento para que algum parente ou amigo do morto possa realizar alguma declaração. Nas palavras do celebrante, a idéia de absolvição dos pecados é reforçada enquanto o morto é encomendado para o outro mundo. O ritual encerra com palavras que profere: “*descanso eterno, dai-nos Senhor*” (...) “*que a luz perpétua ilumine seu caminho e descanse em paz*”, presentes no livro de Salmos do Antigo Testamento. O ritual é concluído com a resposta coletiva de “Amém!”.

Além das celebrações de corpo presente, no momento do funeral, o morto é ainda lembrado nas celebrações de 7º dia e 30º dia e nas celebrações anuais do aniversário de morte. Trata-se de momentos de reflexão da certeza da morte, o que leva à necessidade de preparação dos que estão vivos.

⁶¹⁷ Compreende o conjunto de ritos e orações que as religiões cristãs desenvolvem para celebrar o morto e o funeral.

O rito de morte entre os protestantes

O protestantismo vê na morte a consumação de uma esperança que iniciou com sua *entrega ao Senhor*. É a ida para a glória de Deus. É o momento mais sublime para o cristão.

Os crentes, como quaisquer mortais, também experimentam a tristeza pela perda de um ente querido. Todavia, essa tristeza é motivada pela saudade, e não pelo desespero diante da incerteza acerca do destino final daquele que se foi. Nos corações de cada protestante existe a firme convicção de que se encontrarão com o Senhor na glória. (LOBÃO JR., 2006)

Esta esperança motiva uma vida de submissão aos ensinamentos da comunidade de fé, ao respeito e dedicação aos ensinamentos da autoridade eclesiástica. O cristão protestante, que na vivência religiosa brasileira é denominado de *evangélico*, independente de ser de oriundo do protestantismo histórico ou do pentecostalismo.

A morte é um ganho para os crentes, porque estarão mais perto de Cristo. Esta esperança não é movida por escapismo ou rejeição à vida, mas trata-se de um anelo real de uma existência eterna com Deus, na qual ele enxugará toda lágrima e extirpará toda dor. São todos peregrinos e aguardam a pátria real, como disse o poeta cristão no antigo hino número 592 do hinário Salmos e Hinos⁶¹⁸:

“Da linda pátria estou bem longe, cansado estou. Eu tenho de Jesus saudade: quando será que vou? Passarinhos, belas flores querem me encantar. Oh! Vãos terrestres esplendores! De longe enxergo o lar. De Cristo tenho aqui promessa: Vem me buscar. Meu coração está com pressa; eu quero já voar.” [...] Existe a firme certeza de que não seremos abandonados pelo caminho; antes, seremos preservados até o fim. Se nós, crentes, nos atrevemos a dizer, como na verdade o fazemos, que ao morrer vamos para o céu e que estamos seguros da salvação final, não é porque cremos que somos justos, nem porque somos fortes ou auto-suficientes – mas, pelo contrário, é porque confiamos no amor inalterável de Deus, no amor que jamais poderá nos desamparar. (LOBÃO JR., 2006)

Um dos manuais usados por boa parte dos pastores evangélicos no Brasil, no que se refere às instruções para realização de um culto fúnebre, tem registrada a seguinte passagem:

Tão logo o ministro receba a notícia da morte de um membro de sua igreja, deverá ir imediatamente ao lar do falecido para oferecer sua ajuda e **consolo espiritual aos parentes**⁶¹⁹. O ministro averiguará discretamente os planos da família para o sepultamento, e ajudará em tudo o que for possível. Pode fazer qualquer sugestão que

⁶¹⁸ Salmos e Hinos é o hinário (coletânea de hinos) mais antigo publicado no Brasil. Sua primeira edição é de 1861.

⁶¹⁹ Grifo nosso

lhe pareça pertinente, sempre com total cuidado em agir com tato e sensibilidade. Um detalhe que deve ficar bem claro é o lugar e a hora do sepultamento, e se a cerimônia vai ser realizada na igreja, no lar ou em uma capela mortuária. [...] O culto fúnebre é uma oportunidade digna da maior consideração e meditação, ideal para se levar a um público heterogêneo a mensagem de esperança e salvação no Senhor Jesus Cristo. Mas isto deve ser feito com a sensibilidade que a ocasião requer, e não como uma campanha evangelística. Portanto, a mensagem deve ser breve, simples e fácil de ser compreendida, para não se perder seu objetivo primordial: consolar a família do falecido, e levar os assistentes a um momento de meditação sobre o futuro encontro com Deus. (MANUAL DO MINISTRO, 2001)

É possível perceber as orientações no que se refere aos custos dos utensílios a serem utilizados no funeral. É orientado que o pastor procure a família para que não “tenham gastos excessivos”. O que mostra que a preocupação do cristão deve ser a vida eterna, e não a representação material. Não se deve ostentar riqueza terrena, mas “*levar os assistentes a um momento de meditação sobre o futuro encontro com Deus*”. (idem)

Abaixo está reproduzido o modelo de um *culto fúnebre*, celebrado por um pastor evangélico, conforme o Manual do Ministro (2001):

Na residência ou no templo: O ministro se posicionará ao lado do féretro e lera as seguintes passagens: "Disse Jesus: Eu sou a ressurreição e a vida. Quem crê em mim, ainda que esteja morto, viverá; e todo aquele que vive e crê em mim, nunca morrerá. Crês isto?" (Jo 11:25-26).[...] Oração: O Pai Nosso; Hino; Dados sobre a pessoa falecida e sua família: O ministro fará um rápido resumo da vida da pessoa falecida. Falará do lugar de nascimento, de onde ela veio, de sua família, do seu trabalho e de suas amizades na igreja, assim como de sua devoção a Deus. Deve ter por escrito todos esses dados confirmados pela família; Mensagem: Se a pessoa falecida era crente em Cristo Jesus, o ministro preparará uma mensagem de conforto e encorajamento baseado na esperança do que morre em Cristo. Não deve falar dos defeitos da pessoa falecida, nem tampouco exagerar suas virtudes [...]. Se a pessoa falecida não era crente, poderá ser dito o seguinte: "Por ter cessado sua existência terrena, entregaremos seu corpo à terra. Terra à terra, cinza à cinza, pó ao pó. O espírito, nós o deixamos na mão de Deus. Este é o ponto final de uma vida. No sepulcro não há obras, nem conhecimento, nem sabedoria, e a ele todos nós iremos cedo ou tarde. "Portanto, consagremo-nos hoje mesmo a meditar sobre a eternidade, e procedamos esforçadamente na realização do máximo daquilo que Deus colocou em nossas mãos. Façamos o que é correto e bom. "Confiemos naquele que diz: 'Eu sou a ressurreição e a vida; aquele que crê em mim, ainda que esteja morto, viverá. E todo aquele que vive e crê em mim, não morrerá eternamente.'"; Bênção pastoral; *No cemitério:* Entrega do corpo à terra Estando o féretro colocado sobre a abertura do sepulcro, o ministro espargirá sobre ele um punhado de terra ou de pétalas de rosas, enquanto diz: "Por ter sido da vontade do Deus Todo-poderoso, em sua infinita providência, separar deste mundo a alma de nosso(a) falecido(a) irmão (irmã), nós entregamos o seu corpo à terra. Terra à terra, cinza à cinza, pó ao pó. Mas nós esperamos a ressurreição universal do último dia, quando a Igreja de Cristo será arrebatada, e os mortos em Cristo ressuscitarão primeiro, na segunda vinda do Senhor, cheio de poder e majestade. A terra e o mar entregarão seus mortos, e os corpos corruptíveis dos que dormiram neles serão transformados e tornados semelhantes

ao glorioso corpo de Cristo, conforme a poderosa obra pela qual Ele pôde sujeitar a si todas as coisas."; Bênção Pastoral.

Um rito simples, mas que revela a perspectiva de morte e vida do cristão evangélico, e a preocupação em captar para a sua fé, aqueles que não são seguidores da mesma religião. Na sugestão de rito percebe-se a preocupação do discurso religioso em fundamentar a sua autoridade nas Escrituras. Tanto a orientação para o sepultamento de um cristão evangélico (chamado de *crente*) e o não evangélico, a mensagem deve salientar a oportunidade que Deus dá para que em vida o ser humano busque a Deus.

A pesquisa realizada para produção desse artigo revelou que a preocupação dos cristãos evangélicos não está no futuro dos que já partiram, mas no futuro dos que ficaram, levando o clérigo a reproduzir o discurso religioso que procura convencer quem o ouve, a nesta vida viver de acordo com os mandamentos de Deus, pois no futuro, todos estarão naquela mesma situação, e só as crenças em Jesus pode conduzi-los para um amanhã certo e feliz: a Glória de Deus.

Conclusão

Percebe-se que os ritos de morte de católicos romanos e protestantes têm semelhanças que os remete a tradição cristã. A preocupação com os ouvintes, a vida destes, é o grande objetivo do discurso que é proferido na hora da cerimônia fúnebre. O que diferencia os grupos religiosos é o direcionamento do discurso. Enquanto católicos romanos focam o consolo, o conforto, protestantes (evangélicos) se preocupam com o proceder dos que estão presentes na cerimônia, usando o momento, como fator motivador para atrair os ouvintes para a sua prática religiosa.

A variação religiosa determina as possibilidades do que vem pós-morte e conduz o comportamento cultural de enfrentamento do caos, de acordo com as cosmovisões construídas: como paraíso, viagem, destinos dos eleitos, reencarnados ou presos ao purgatório, num sentido ou noutro, são conduzidos pelos ritos funerais, o encaminhamento do morto. Estes, por sua vez, apresentam, a depender das orientações religiosas, práticas culturais que representam alegria ou sofrimento intenso.

Mesmo nas sociedades em que a ciência desenvolveu justificativas a respeito da morte, pela lógica da racionalidade, há a necessidade dos homens de ritualizá-la, de inventar formas de acompanhar a transição deste mundo para o outro e por fim de se colocar em relação à sociedade. O sentimento da morte, portanto, não é algo geneticamente influenciado. A dor e o sofrimento da perda vão ser, por fim, regulados socialmente e atribuídos aos diferentes sexos e gerações, diferentes formas de expressar o sofrimento e a compreensão do fenômeno da morte. Em especial, a visão da vida pós-morte pensada pela religião, encerra o enfrentamento do caos e dramatização dos ritos.

Referências

ANGLADA, Paulo. **Sola Scriptura**: A Doutrina Reformada das Escrituras. São Paulo: Os Puritanos, 1998.

BOHN, Antônio Francisco. **Celebrações para velórios e exéquias**. São Paulo: Paullus, 2008.

BOURDIEU, P. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 1987.

DURKHEIM, Emile. **As formas elementares da vida religiosa**: o sistema totêmico na Austrália. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

ELIADE. **O sagrado e o profano**: a essência das religiões. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

ELIAS, Nibert. **A solidão dos moribundos**: seguido de envelhecer e morrer. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

GENNEP, Arnold Van. **Os ritos de passagem**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1978.

LOBÃO JR, Isaiás. Da morte para a vida. In: **Eclesia**, São Paulo, ed. 101, ago 2006. Disponível em: < http://www.ecclesia.com.br/revistadet1.asp?cod_artigos=171> Acesso em 05 de fev. De 2009.

MANUAL DO MINISTRO. São Paulo: Editora Vida, 2001.

MICHL, J. Inferno. In: BAUER, Johannes B. (org.) **Dicionário de teologia bíblica**. Tradução de Helmuth Alfredo Simon. 4 ed. São Paulo: Loyola, 1988. p. 515-517. v. 1

PARDO, Thiago Alexandre Salgueiro; NUNES, Maria das Graças Volpe. **Análise de Discurso: Teorias Discursivas e Aplicações em Processamento de Línguas Naturais**. São Carlos: NILC-ICMC-USP, 2003. (Série de Relatórios do Núcleo Interinstitucional de Linguística Computacional). Disponível em:

<<http://www.icmc.usp.br/~tasparido/NILCTR0306-PardoNunes.pdf>>. Acesso em: 03 de jul. 2012.

REIS, João José. “O cotidiano da morte no Brasil oitocentista”, in: NOVAIS. **A histórias da vida privada no Brasil**: cotidiano e vida privada na América Portuguesa. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

RODRIGUES, José Carlos. **Tabu da morte**. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2006.

SCHIMITT, E. Morte. In: BAUER, Johannes B. (org.). **Dicionário de Teologia Bíblica**. Tradução de Helmuth Alfredo Simon. 4. ed. São Paulo: Loyola, 1988. p. 729-733. v. 2.

_____, Vida. In: BAUER, Johannes B. (org.) **Dicionário de Teologia Bíblica**. Tradução de Helmuth Alfredo Simon. 4. ed. São Paulo: Loyola, 1988. p. 1142-1147. v. 2.

MALINOWSKI. **Magia, ciência e religião**. Lisboa: Ed. 70, [199?].

ZIENGLER, J. **Os vivos e os mortos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1976.

CATOLICISMO POPULAR E DEVOÇÃO CEMITERIAL: UMA ANÁLISE SOBRE A MENINA MARLENE NO CEMITÉRIO DO BONFIM, EM BELO HORIZONTE MG.

Mestranda: Ilza Mara Lima – -Bolsita: Capes (ilzamlima@hotmail.com)

Resumo

Esta comunicação tem por objetivo apresentar o projeto de mestrado aceito no programa de Ciências da Religião da PUC Minas, a pesquisa ainda se encontra em fase inicial com as entrevistas e a coleta de dados, a proposta apresentada é estabelecer uma relação entre as devoções cemiteriais e o catolicismo popular, como essas relações se perpetuam no cemitério do Bonfim em Belo Horizonte, diante do Túmulo da Menina Marlene, uma pequena milagreira a quem os devotos atribuem várias graças e milagres, as causas de sua morte, ainda desconhecida por muitos devotos e as histórias que envolvem propagam a fé nessa pequena milagreira, falecida nos anos 60.

INTRODUÇÃO

Esta pesquisa se encontra ainda em fase inicial, tem por objetivo caracterizar a devoção que ocorre perante o túmulo da menina Marlene, como cemiterial e recorrente dentro do catolicismo popular, o caminho percorrido até então demonstra que esta devoção, se perpetua a cada ano no cemitério do Bonfim, em Belo Horizonte. Os dados levantados nesta pesquisa, através de entrevistas apontam para uma devoção que tem seu auge, após alguns anos de falecimento da menina, onde foi relatado seu primeiro milagre, os devotos que freqüentam seu túmulo propagam a fé e relatam a cada vez, uma história diferente em relação à morte e idade se deu falecimento, estas histórias são difundidas também, pela zeladora de seu túmulo, que em datas especiais como finados ou dia das crianças, sempre esta por perto, na divulgação da santa.

CATOLICISMO POPULAR

Observa-se que no Brasil o catolicismo romano, encontrou dificuldades em estabelecer uma unidade católica, com o regime do padroado a evangelização ficou a cargo do poder civil, as concessões e privilégios praticados por eles determinavam a construção de igrejas, capelas, designação de bispos, padres o controle da religião estava em mãos civis. Muitas vezes à falta de um corpo clérigo para doutrinar a população propiciou o surgimento do catolicismo popular, já que os leigos se ocupavam da responsabilidade de difundir-lo.

O catolicismo popular se caracteriza por uma forma de religiosidade extra-oficial que encontra no Brasil um campo fecundo para seu estabelecimento.

É preciso lembrar que o catolicismo propagou-se no Brasil principalmente pelos leigos, pessoas que não eram ligadas à instituição eclesiástica. (...) As mucamas nos engenhos de açúcar, as donas de casa em geral, e mesmo os simples empregados se sentiam responsáveis pela propagação de fé. (HOORNAERT, 1974, p.118).

Desta maneira foram incorporadas práticas religiosas populares e credences ao catolicismo Romano, religião oficial, praticado por estas pessoas que se viam diante da missão de propagar a fé, sem um devido rigor e conhecimento, destinados aos sacerdotes, párocos e demais da autarquia católica. Sendo o catolicismo a religião oficial do Brasil suas manifestações se propagavam tanto em âmbito familiar quanto na vida pública, desta maneira podemos definir segundo, José Comblin (1968, p.48)

A diferença entre o Catolicismo dos clérigos e o Catolicismo popular consiste apenas nisso: os clérigos imaginam que seu Cristianismo é puro e é o único verdadeiramente autêntico e os outros não têm a problemática da ortodoxia nem da autenticidade. Na realidade, existem apenas diferentes sistemas de tradução do Cristianismo em condições concretas de vivência humana.

Levando em consideração a diversidade social, econômica e simbólica cultural existente no Brasil, o termo catolicismo popular não pode ser reduzido apenas a uma camada mais pobre da população, a vida religiosa não permeia apenas no âmbito econômico.

Neste sentido minha opção em trabalhar com o termo catolicismo popular, cunhado por Comblin, onde a vivência da fé apenas se distingue na ortodoxia, dentro desse tipo de catolicismo o culto aos santos representa uma relação muito próxima, familiar com seus devotos. Estes podem ser santos da Igreja católica, já consagrados e legitimados por ela, como Santo Antônio, Santo Expedito ou santos que o próprio povo, elege e legitima, como os santos populares ou santos marginais, pois vivem a margem do reconhecimento oficial da Igreja, como Padre Cícero, Frei Damião, entre outros, que abarcam devotos por todo o país.

DEVOÇÃO MARGINAL E CEMITERIAL

Essa relação devocional com os santos dispensa o intermédio da Igreja ou pároco, o fiel estabelece uma relação quase que familiar, de confiança e trocas com seu santo. O agradecimento pela graça é feito com velas, bilhetes e novenas, aprofundando sua fé na capacidade do santo resolver seus problemas. Esta devoção pode se caracterizar como marginal, segundo José Pereira:

“tipos de devoção que categorizamos como ‘marginais’. Marginal, porque existem e subsistem às margem da Igreja oficial, muitas vezes, sem o conhecimento ou reconhecimento da mesma, mas que são praticadas por fiéis que nas pesquisas censitárias, se denominam católicos (Pereira, 2005, p. 36).

Pessoas comuns que lhe são atribuídos milagres em virtude de uma morte, geralmente violenta ou que tenham causado uma grande comoção social pelo seu testemunho. Os túmulos desses santos são bem ornados e se diferem dos demais, pela quantidade de ex- votos, velas, flores e agradecimentos deixados por lá, por seus fiéis.

A escolha do santo de devoção também é importante para o fiel, este busca apoio em um santo, que melhor represente seu anseio. A vida terrena do santo, suas ações, e a forma de sua morte, também influenciam nesta escolha, o pedido é direcionado para o santo, que melhor possa representar este fiel.

“Os santos, uns com mais, outros com menos, são possuidores de habilidades ou eficácias específicas na missão incumbida com o fiel, agindo como portadores do pedido. Daí a “segmentação” ou “especialização” dos santos em determinados tipos de trabalho ou função. As habilidades têm estreitos vínculos com o que foram na terra, ou com alguma situação vivida, que os habilitou diante de Deus para tal função” (PEREIRA, 2005, p.38).

Por esse motivo a escolha da santificação de crianças, são as mais evidentes nos cemitérios, segundo Pereira “As devoções as almas de crianças são mais fáceis de propagarem pelas características inerentes a elas, que são, no imaginário religioso popular, consideradas anjos, seres puros e sem maldade”. (Pereira. 2011, p.114).

Dentro desta definição, se encaixa meu objeto de estudo a menina Marlene, no imaginário popular uma criança virtuosa e pura.

Na capital mineira, esse tipo de devoção cemiterial vem se destacando, especialmente dentro do cemitério do Bonfim, um espaço de enterramento que foi dessacralizado devido aos ideais republicanos de Estado laico.

O cemitério do Bonfim foi planejado, juntamente com a nova capital Mineira, já que era preciso pensar um novo local de enterramento na cidade, pois a prática antes realizada nas igrejas não condizia com os novos anseios republicanos. O cemitério foi inaugurado em 1897 com nome “cemitério municipal” e precedeu a inauguração da cidade em alguns meses. Mas a tentativa de se laicizar os espaços públicos não foi bem sucedida de todo, pois as pessoas que residiam próximos a ele ainda permaneciam muito arraigadas a religião católica, o que incidia no imaginário em torno do cemitério. O cemitério ganhou o nome de Nosso senhor do Bonfim, fazendo uma alusão à morte de Cristo no calvário, como afirmou a historiadora Almeida:

“A morte de Cristo no calvário é simbolizada pelo crucifixo, ficando conhecida no período colonial com a designação de Senhor do Bonfim, em outras palavras, é o momento em que Cristo encerra sua missão redentora e afirma entre suspiros; está tudo Terminado.” (ALMEIDA, 2007, p.134)

Comprova-se que apesar dos esforços republicanos e laicizantes que inauguram a nova capital, os habitantes da cidade ainda mantinham os valores religiosos. Laicizar o Estado não significa laicizar a população. A religiosidade católica estava presente no imaginário social dos moradores da cidade.

Esta permanência religiosa pode ser observada na devoção à menina Marlene, enterrada na quadra 36, carneiro 26 uma criança morta em circunstâncias ainda não esclarecidas pelos fiéis e que desde então, estes, a cultuam como santa. Seu túmulo é um dos mais procurados e visitados do cemitério do Bonfim da menina Marlene. Os fiéis fazem seus pedidos, ascendem velas, levam flores, balas, tudo como forma de agradecimento pela intercessão da santa.

Menina Marlene é a única criança que demanda devoção no cemitério do Bonfim, assim sendo, seus devotos ornaram seu túmulo com balas, brinquedos, tudo em forma de agradecimento pela graça alcançada, sua morte toma proporções diversas, lhe são atribuídas como causas, estupro, assassinato e problemas cardíacos, sua idade também é alvo de especulações, pois em seu túmulo não consta a data de seu nascimento, apenas o de transferência de sepultamento, anteriormente ela foi sepultada no carneiro de uma congregação religiosa, pois a família não possuía condições para arcar com um túmulo, que no cemitério do Bonfim são particulares.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Alguns apontamentos nesta pesquisa ainda em fase inicial nos fazem acreditar que o catolicismo popular abrange uma série de manifestações religiosas, espalhadas por todo o Brasil, dentre elas as devoções cemiteriais, a menina Marlene se encaixa perfeitamente nesta manifestação que acontece a margem da devoção oficial. O mistério em torno de sua morte e idades contribuem para a propagação da fé diante seu túmulo, os dados levantados em entrevistas orais com a família da Marlene e seus devotos, tem ainda por objetivo confrontar as nuances que cercam sua morte e esclarecer a devoção em torno dela.

Referências

ALMEIDA, Marcelina das Graças de. *Morte, cultura, memória* – múltiplas interseções: uma interpretação acerca dos cemitérios oitocentistas situados nas cidades de Porto e Belo Horizonte 2007. 385 f. Tese (Doutorado em História) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

ÁRIES, Philippe. *Sobre a história da morte no Ocidente Desde a Idade Média*. Lisboa Editorial teorema, 1989.

ÁRIES, Philippe. *História social da criança e da família*. LTC, 1981.

AZZI, Riolando. *O catolicismo popular no Brasil: aspectos históricos*. Petrópolis: vozes, 1978.

BARRETO Abílio. *Belo Horizonte histórica e descritiva-história antiga a história média*.

Belo Horizonte: Fundação João Pinheiro, Centro de estudos Históricos e Culturais, 1995.

BEOZZO, José Oscar. *Santuários, irmandades e capelinhas de beira de estrada*. Revista Eclesiástica Brasileira (REB), n.148, p.741-758, 1977.

COMBLIN, José. *Para uma tipologia do catolicismo no Brasil*. Revista Eclesiástica Brasileira (REB), n.28, p.48, 1968.

MARTINS, José de Souza. *A morte e os Mortos na Sociedade Brasileira*. São Paulo: Hucitec, 1983.

PEREIRA, José Carlos. *Devoções Marginais: interfaces do imaginário religioso*. Porto Alegre, RS: Zouk, 2005.

PEREIRA, José Carlos. *Interfaces do sagrado: catolicismo popular: o imaginário religioso nas devoções marginais*. Aparecida, SP: Editora Santuário, 2011.

REIS, João José. *A Morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Companhia das letras, 1991.

MORTE E CAPACIDADE SIMBÓLICA DA ESPÉCIE HUMANA: VESTÍGIOS DE EVOLUÇÃO À LUZ DO THREE STAGE OF TRANCE MODEL

Doutoranda: Clarissa De Franco - PUC/SP (clarissadefranco@hotmail.com)

Resumo

A partir da compreensão de alguns autores como Gambini, que afirma que “o contato com a morte foi fundante para o nascimento da consciência” (2005, p. 139) e das ideias de autores que postulam a teoria dos Três Estágios do Transe (*TST – Three stage of trance model*), a qual acredita que os padrões mentais dos povos do Paleolítico Superior e Neolítico, expressos através de pinturas em rochas e cavernas, indicam possibilidades da consciência humana e não meras representações de seu cotidiano, este artigo apresenta a hipótese de que a morte e suas elaborações (rituais, simbolismos, representações) forneceriam indícios para a compreensão evolutiva de nossa espécie.

Introdução

A partir da compreensão de alguns autores como Gambini, que afirma que “o contato com a morte foi fundante para o nascimento da consciência” (2005, p. 139) e das ideias de autores que promovem a teoria dos Três Estágios do Transe (*TST – Three stage of trance*), a qual postula que expressões dos povos do Paleolítico Superior e Neolítico encontradas em pinturas de rochas e cavernas indicam padrões da consciência humana também reconhecidos em relatos de experiências de alteração de consciência (transes religiosos, experiências de quase morte...), este artigo apresenta a hipótese de que a morte e suas elaborações (rituais, simbolismos, representações) forneceriam indícios para a compreensão de uma função adaptativa à evolução de nossa espécie.

Trabalhamos com o pressuposto de que a elaboração da morte teria ocupado função evolutiva ligada a mecanismos básicos de promoção da sobrevivência humana, já que a consciência da finitude teria inaugurado em nossa espécie padrões de simbolização, cujas representações nos distinguiriam de outras espécies.

Reconhecemos as críticas feitas ao Modelo dos Três Estágios do Transe – as quais mencionaremos neste artigo – entretanto, consideramos alguns pontos de sua argumentação como válidos, tal como a percepção de padrões da consciência humana em expressões em povos antigos em ressonância aos encontrados em experiências de alteração de consciência. Descartamos, no entanto, aspectos da teoria que traduzem esses padrões como representantes incontestes de espiritualidade no ser humano, como se fosse uma dimensão extracorpórea, entendendo que não possuímos instrumentos adequados para avançar racionalmente a esta conclusão.

Morte como objeto de estudo

Em 2005, o autor português José Saramago lançou *As intermitências da morte*, no qual constrói um cenário em que a morte deixa de matar. Rapidamente, a organização social começa a desestruturar-se, a noção de tempo perde-se em meio ao caos. As pessoas, inicialmente aliviadas pela aparente liberdade que a falta de limites da vida traz, tornam-se instáveis, querendo desesperadamente a morte de volta. A anedota imaginada por Saramago tem uma mensagem: a morte, como parte da vida, dá contorno e sentido a ela.

Embora seja controverso o tema, para alguns, como Oliveira e Pinto (2003), a consciência da finitude é exclusiva à espécie humana. Consciência aqui seria tomada em sentido cognitivamente mais amplo do instinto de sobrevivência, que tem a morte como pano de fundo, e parece estar presente em muitos outros animais. A consciência de finitude humana ganha contornos sociais, filosóficos e religiosos específicos de acordo com o devir e com as experiências nas quais cada ser mergulha.

Nesse sentido, a morte e suas representações relacionam-se com a estruturação da identidade do ser humano, já que estabelecem conexão com o sentido consciente que cada um atribui à sua existência. Elementos como enterramentos, rituais fúnebres, símbolos mortuários, visões de pós-morte compõem um imaginário simbólico que sugerem capacidades humanas de representação não presentes de formas similares em outros animais. Se pensarmos que os primeiros enterramentos são datados do Paleolítico Médio e os rituais de morte intensificados e ampliados a partir do Neolítico (Leroi-Gourhan, 2001; Aubert, 1995), já temos, naquele homem pré-histórico o potencial cognitivo e simbólico de alguém que se diferencia qualitativamente das espécies que coexistem com ele.

É curioso pensar neste homem pré-histórico, sem muitos dos recursos que hoje possuímos, olhando para a morte. Deve ter sido especialmente fascinante e aterrador para aquele ser humano, num tempo em que não havia ainda a metáfora das máquinas, o conhecimento sobre as doenças e sobre as causas de intempéries, compreender como um organismo que há pouco pulsava, emitia sons, gestos e emoções, poderia simplesmente parar, em um dado momento, sem qualquer explicação prévia.

Apesar dessa incongruência de sentidos, talvez fosse menos aterrador para o ser humano daquele momento histórico encarar a morte, já que se acredita que aquele homem estava significativamente mais harmonizado com os processos e as metáforas da natureza, dentre os quais, o morrer é parte integrante. Essa visão é partilhada por estudiosos do tema, (Elias, 2001; Martins, 2005; Becker, 2001; Gambini, 2005), que propõem que o processo civilizatório teria levado o ser humano a negar a morte, uma vez que esta representaria um atestado de sua condição de falibilidade e de impotência, diante de um homem que se quer cada vez mais com domínio sobre a vida e a natureza. Estes autores partilham da posição de que há na atualidade um empobrecimento simbólico em torno da morte e um afastamento do tema, o que nos leva a condições ilusórias de expansão de limites.

O homem pré-histórico teve de se relacionar com a morte, assim como teve de buscar alimentos, criar ferramentas, descobrir potenciais a serem dominados na natureza... A morte seria mais um dos desafios ao homem daquele tempo. Devemos considerar que a consciência da finitude – indo para além da consciência individual, sendo empática, e portanto, podendo ser projetada na morte dos outros – possivelmente alavancou o ser humano a produzir recursos simbólicos ligados à sobrevivência. É claro que é razoável pensar que outros animais também têm instinto de sobrevivência, entretanto, a diferença crucial está na possibilidade de contextualizar este instinto em

termos simbólicos, elaborando a morte de e do outro em uma consciência coletiva, de espécie.

É provável que, ao refletir sobre o significado da morte e dos ciclos biológicos e naturais, o ser humano pré-histórico tenha se conectado com as explicações que transcendem sua experiência imediata. Portanto, a morte pode ter sido um dos caminhos para se conceber o que hoje entendemos por religião. Conforme observa Leroi-Gourhan (2001, p. 25): “(...) O homem de Neanderthal. (...) Foi ele o autor das primeiras inumações.⁶²⁰ (...) Há cerca de trinta mil anos, ou mais tarde, aparece o homem atual, o *homo sapiens*, em relação ao qual pululam, através da arte, provas de um pensamento de caráter religioso”.

Na antiguidade, a arte e os rituais estavam essencialmente ligados à descoberta do homem acerca do mundo e de si. Assim, o homem pré-histórico não somente registra os acontecimentos de sua vida, mas também experimenta formas novas de se relacionar com o meio.

Estima-se que por volta do ano 100 mil a.C. (Paleolítico Médio) iniciou-se o enterro sistemático dos corpos, com a valorização do culto aos antepassados. Nesta época, as civilizações já desenvolviam instrumentos de materiais pontiagudos e começavam a controlar o fogo.

Já a sepultura do Paleolítico Superior (40 a 18 mil anos atrás) tem como característica ser escavada como fossa e ter o morto polvilhado por ocre, material bastante usual na época. Em muitos dos casos, os corpos traziam objetos de adorno, como colares. Isto pode indicar os rudimentos da crença na continuidade da vida, uma vez que o enterramento com os pertences poderia justificar-se pela necessidade do uso no pós-morte.

A pré-história revela-nos que os povos “primitivos” acreditavam em alguma forma indefinida de sobrevivência. Em inúmeros casos, os ritos de sepultamento em posição agachada (ou fetal) revelam a crença de que os mortos eram chamados a renascer para outra vida. (Aubert, 1995, p. 17)

Portanto, pode-se pensar que, bem remotamente na história, o ser humano já construía a noção de pós-morte ou do “além”, como queiramos denominar. A idéia que prevalece nestas crenças é a continuidade da vida, ainda que num estado diferente da existência terrena.

Aproximadamente entre os anos doze a dez mil anos a.C., já no período Neolítico, surgem pinturas policrômicas nas entradas de cavernas e sobre pedras de construções tumulares. Estas pinturas mostram a evolução do homem e sua dominação parcial sobre o meio, uma vez que nesta época houve a chamada “revolução agrícola”, na qual o homem aprendera a produzir e estocar alimentos, bem como a domesticar animais.

Nas pinturas se fazia uso corrente de ocre vermelho (peróxido de ferro) e em muitas delas havia predomínio de motivos geométricos e cruces. Esta arte era desenhada sobre pedras que fazem parte da formação de dolmens, que são uma das primeiras expressões arquitetônicas da história. Especula-se que os dolmens estejam relacionados ao culto aos antepassados, servindo como um altar de sacrifícios e como túmulos. São construções constituídas por uma câmara de grande laje pousada sobre pedras verticais que a sustentam. Estes monumentos tumulares são coletivos, podendo servir ao enterro de grupos de pessoas na pré-história. Também são conhecidos por “antas”, “orcãs”,

⁶²⁰ Inumação é sinônimo de enterramento.

“arcas” e “palas”. As pedras eram bastante grandes para que o homem ainda não tivesse desenvolvido nenhuma técnica para carregar as mesmas e agrupá-las, de modo a estruturar uma construção. Observa-se que o formato nos remete às cavernas ou a ambientes protegidos, ou ainda a um local em que se guarda algo. (Leroi-Gourhan, 2001; Bayard, 1996).

Em um belo artigo, José de Souza Martins (2005, p. 77) cita Luís da Câmara Cascudo, que “faz referências ao simbolismo uterino da casa, que se torna visível nos procedimentos rituais de trato do corpo do morto”. Sendo o dolmen um altar de sacrifícios, ou mesmo um local de enterramento dos mortos, devemos nos atentar para a possibilidade do morto ser resguardado das intempéries do ambiente externo, neste espaço protegido, como o útero que resguarda o bebê, separando-o do mundo.

Pietro Bardi (1993, p. 64) considera que “a idéia de tumba nasceu da necessidade espiritual de dar uma casa ao morto”. Isto indica que desde a pré-história, o homem tenta dar significado à morte, já estabelecendo os primórdios de uma compreensão acerca das diferenças entre corpo e alma. Se o morto precisa de casa, mesmo seu corpo não possuindo mais vida e nem forma, pois certamente entrará em decomposição no correr dos anos, vê-se elaborações em torno da “essência humana”, daquilo que permanece para além dessa existência. Há algo que ainda precisa morar depois da morte? Obviamente, estes questionamentos recebem nuances específicas a partir da organização cultural e artística de cada povo. A “casa do morto” vai se adaptando às sociedades e suas crenças.

Uma explicação de ordem mais prática e material é fornecida por Maria Amélia Salgado Loureiro (1977), que sugere que, através de observação, o homem daquele tempo deve ter intuído que os corpos deixados ao ar livre entravam em decomposição muito mais rapidamente, por conta de animais e outros microorganismos. Já os corpos depositados em grutas seguiam um processo de decomposição distinto, que contava com a petrificação dos ossos e a preservação do esqueleto. Por isso, inicia-se uma quantidade considerável de inumações em grutas funerárias.

Não cabe a nós decifrar os “códigos” pré-históricos, pois poderíamos incorrer em erros interpretativos, ou ainda, em um exercício exaustivamente subjetivo. Entretanto, os “rabiscos” sobre as tumbas parecem nos fornecer indícios da importância do registro em torno da morte. Além disso, autores contemporâneos passaram a reconhecer em pinturas de cavernas ou de dólmenes tumulares padrões de imagens que também são encontrados em relatos de situações de alteração de consciência (transes mediúnicos, alteração de consciência por indução de substâncias, experiências de quase morte). E é neste ponto que reside o interesse e os argumentos desta comunicação.

Experiências de quase morte (EQMs)

Algumas imagens recorrentes nos relatos de quem esteve diante de experiências de quase morte são basicamente o túnel com uma luz ao final, a sensação de revisão da própria vida, sensação de descolamento do próprio corpo e sentimentos de paz (Noyes; Slymen, 1979; Greyson, 2007). Além disso, também é eventualmente relatada a percepção de figuras geométricas (Meduna, 1950; Penny Sartori, Paul Badham and Peter Fenwick, 2006) Esses relatos repetem-se em diferentes culturas e diferentes épocas.

É importante ressaltar que é de difícil análise o tratamento científico destes relatos, que podem sofrer influências de conhecimento prévio de outros relatos

semelhantes, e, portanto, serem passíveis de induções. A medicina e as neurociências têm abordado o tema como fruto de baixa oxigenação e aumento de gás carbônico no sangue, além de outras possíveis causas físicas que poderiam ser relacionadas com as visões aguçadas e com a noção de despersonalização sentidas nas EQMs (Penny Sartori, Paul Badham and Peter Fenwick, 2006).

Para este artigo, não é nosso objetivo comprovar a veracidade destes relatos. Cabe-nos apenas ressaltar, conforme já observado, que eles se repetem em diferentes culturas e contextos históricos, fornecendo pistas para a compreensão de um fenômeno aparentemente universal ao humano.

Three Stages of Trance Model

Esta teoria fundamenta-se nas proposições de arqueólogos, principalmente os quatro que seguem: David Lewis-Williams, David Pierce, J. David e Jean Clottes, e configura-se, basicamente, em uma proposta controversa que consiste em apresentar ligação entre expressões artísticas de pinturas de povos dos períodos Paleolítico Superior e Neolítico grafadas em cavernas e outras construções antigas e relatos de visões vivenciados nos estados alterados de consciência (experiências de quase morte, transe místicos, transe xamânicos, alteração por indução de substâncias...).

As pinturas seriam registros dos chamados povos San, da África do Sul, considerados os primeiros representantes do *homo sapiens*. A TST (em português TET) propõe que tais expressões artísticas seriam resultado de uma potência neural do homem moderno, sugerindo que o cérebro/mente do ser humano do Paleolítico Superior/Neolítico comportaria-se anatomicamente e cognitivamente como o nosso.

Essa proposição conduz ao raciocínio de que esses padrões constituem uma ponte para podermos compreender as experiências religiosas, de um modo geral, especialmente as do espectro de consciências conectadas com as experiências de transe. (Clottes, Langaney, et.al. 2010; Clottes, 2006). Nesse sentido, Jacques Cauvin (2000) argumenta que "o nascimento dos deuses" não seria resultado de mudanças nas práticas de subsistência do período Neolítico provocadas por desastres naturais ou econômicos, mas tais mudanças teriam sido resultado de uma transformação na consciência simbólica do ser humano. A revolução simbólica também teria sido uma revolução religiosa que teria gerado uma teoria geral de um mundo de autorregulação.

Para estes autores, a religião estaria embutida nos padrões do cérebro, mas não poderia ser reduzida a aspectos neuropsicológicos ou neurológicos. Dentro desta concepção, existe ênfase na construção da religião como iniciativa psicocultural simbólica que não pode ser reduzida ao nível materialista, mas que pode ser observada nos processos da mente.

Voltando à ligação estabelecida entre a arte dos povos do Paleolítico Superior/Neolítico e os estados de consciência que vemos em situações de transe, podemos compreender o núcleo desta teoria a partir das palavras de Jean Clottes, Langaney, et. al. (2010, p. 82): “os princípios da criação artística não são fruto de uma cultura ou de uma etnia particular, mas estão de fato alicerçados na própria natureza do *Homo sapiens*, de todos os *Homo sapiens*”.

A capacidade simbólica é um dos limiares que nos diferenciam das demais espécies. Na visão destes autores, estaríamos diante de vestígios concretos de elementos que teriam sido representativos de uma mudança de estágio evolutivo. Clottes, Langaney, et. al. (2010) falam ainda do desenvolvimento da consciência como algo

coletivo, para o qual os elementos religiosos teriam desempenhado função de transmissão cultural. Essa hipótese está nas bases de uma das principais críticas que recebe essa teoria: a de que os padrões encontrados nas pinturas das cavernas dos povos do Neolítico indicariam um acesso a uma dimensão que chamamos de espiritual, a qual é acessada também em transe xamânicos e em experiências de quase morte, em que são relatados que há uma sensação de desprendimento do corpo físico e uma espécie de “viagem”. “Para que uma arte se expressasse sob uma forma mais ou menos equivalente durante tanto tempo, e por toda a Europa, seria preciso haver um *poderoso laço unificador* (...) teria incontestavelmente relação com o simbolismo, a crença, o sagrado. (Clottes, Langaney, et.al., 2010, p. 94).

David Lewis-Williams, J; David e David Pierce (1981; 1988; 2002a; 2002b; 2003; 2004; 2005; 2007) propõem, a partir de observações reproduzidas em laboratório e outros estudos, três estágios do transe, que corresponderiam a três padrões de imagens e relatos encontrados nas pinturas do Paleolítico Superior e Neolítico e nos estados alterados de consciência:

1º. (leve, consciência alerta): visões difusas, figuras geométricas.

2º. (intermediário): organização dos símbolos percebidos em códigos conhecidos (animais, favos de abelhas, Via-Láctea)

3º. (pesado, transe profundo): túnel com luz ao final, transposição de mundos. Pessoa se transforma em animal, viaja.

Conforme vimos nos relatos de experiências de quase morte, o último estágio estudado é relatado com frequência alta. Além disso, há também relatos correspondentes aos dois primeiros estágios.

Vejamos abaixo, a comparação entre os padrões das pinturas e das experiências de transe:

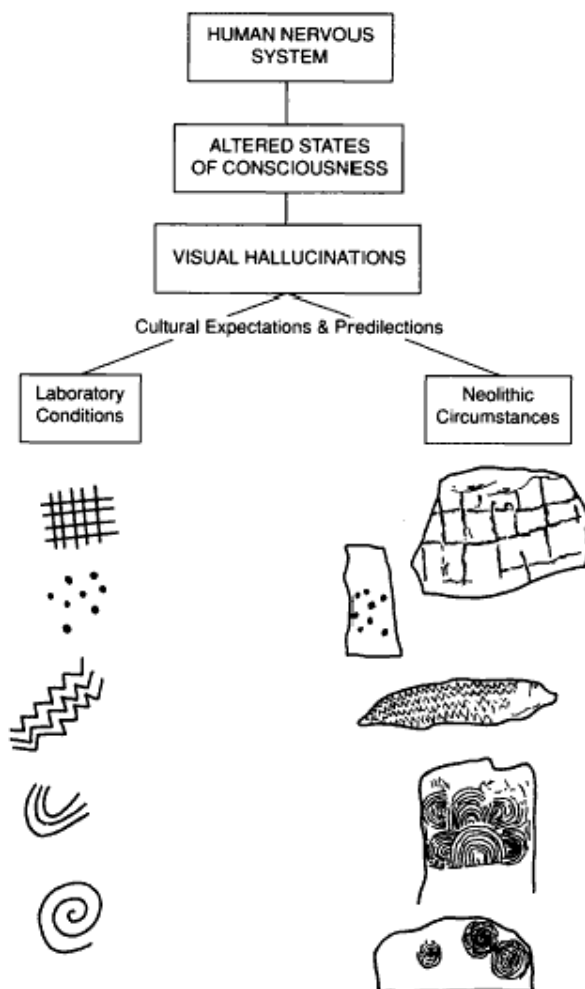


FIG. 1. Entoptic forms depicted under laboratory conditions (after Siegel 1977:138) and in Neolithic art (after Shee Twohig 1981: figs. 162, 161, 247, 110, 216).

621

um dos ensinamentos essenciais que nos foram trazidos pela neuropsicologia –, a arte das grutas representa, em parte, as visões alucinatórias dos xamãs. (...) Os fenômenos descritos são universais, dizem respeito a todos os humanos dotados do mesmo sistema nervoso, em todas as épocas. As experiências “no limiar da morte”, que são hoje estudadas, correspondem exatamente às visões dos xamãs. Pinturas em rochas não seriam meras representações do cotidiano, mas demonstrariam realidades que correspondem a padrões mentais/cerebrais

⁶²¹ Retirado do artigo: J. D. Lewis-Williams and T. A. Dowson. 1993. On Vision and Power in the Neolithic: Evidence From the Decorated Monuments. *Chicago Journals. Current Anthropology*. Vol. 34, no. 1, p. 56. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/2743733?seq=2>. Acesso em fevereiro de 2014.

humanos de possibilidades de consciência. A fonte de tais possibilidades seriam as experiências de transe. Como “laboratório”, temos os indutores químicos (drogas) que propiciariam esses estados alterados de consciência. Mas na prática, são possibilidade da mente humana, vistos em experiências não induzidas quimicamente (limiar da morte, enxaquecas, danças, meditação, privação sensorial, fome, fadiga, dor extrema, experiências de quase morte, epilepsia do lobo temporal, ou esquizofrenia). (Clottes, Langaney, et.al. 2010, p. 104)

Críticas ao Modelo dos TST

A Teoria dos Três Estágios do Transe tem encontrado algumas críticas na comunidade científica, em função, basicamente, de seu aspecto de “salto conceitual” entre fenômenos de bases empíricas (pinturas e expressões arqueológicas) e ligações com relatos de experiências de alteração de consciência, sugerindo que tais ligações produziriam contato com aspectos espirituais.

Patricia Helvenston e Paul Bahn (2006) questionam se a proposta desta teoria seria arqueológica ou mitológica, arguindo que o modelo não tem bases empíricas, por não ter sido testado na África do Sul, por não levar em conta todos os tipos de substâncias e pelo fato de que outras interpretações são mais simples e cabíveis cientificamente que a explicação central da TST (2003; 2002; 2006).

A Teoria dos Três Estágios do Transe, do modo como vem sendo trabalhada, acaba por pressupor que aspectos espirituais podem ser evidenciados por meio das ligações arqueológicas e neuropsicológicas, o que, cientificamente, não parece não proceder deste modo. Entretanto, se consideramos que os padrões que vêm sendo observados podem ser indicativos de acesso a estados mentais, sem referência ao contexto sobrenatural, já temos muitos elementos para estabelecermos hipóteses, como a que propõe esta comunicação.

Portanto, apesar de considerarmos importantes as críticas feitas ao modelo, entendemos que existe um princípio que pode ser utilizado, merecendo, claro, mais estudos nesse campo.

Morte e religião: a hipótese adaptativa à luz do *Three Stage of Trance Model*

A fim de fechar nossa argumentação, a partir das discussões apresentadas, sugerimos que a conscientização que acompanha a morte (consciência da finitude, simbolismos dos rituais fúnebres, experiências de limiares de consciência...) teria tido impacto no processo evolucionário da espécie humana, uma vez que a experiência da morte, tanto a do sujeito sobre sua própria finitude, quanto a de estar diante da morte dos semelhantes, permitiria ao ser humano o acesso a estágios de consciência não presentes em sua experiência ordinária. Isto auxiliaria na ampliação de sua capacidade simbólica e no fortalecimento do processo de vida coletiva, por conta da conexão empática e simbólica estabelecida pela morte, que demanda do ser humano ações inteligentes e grupais, visando sua defesa e sobrevivência.

Como um processo intermediário entre os universos materiais e os não materiais, a morte e suas representações são comumente consideradas um elemento que de certa forma separa o universo religioso do não religioso. Neste sentido, trazemos aqui um dos debates centrais da teoria neodarwinista quando aplicada ao estudo das religiões: se a religião teria ocupado no processo evolutivo uma função adaptativa, configurando-se em vantagens seletivas para a espécie humana.

Autores se dividem a esse respeito, alguns pautando a religião como subproduto de processos que originalmente teriam sido “desenhados” ou selecionados para outra função evolutiva, como, por exemplo, sistemas de sobrevivência, que nos fazem atribuir características humanas a objetos inanimados, a “detectar” agentes como forma de proteção a possíveis inimigos, a pensar de modo dualista, dividindo o mundo entre material e imaterial, certo e errado, bom e mau... (Atran, 2002; 2010; Bloom; German, 2000; Boyer, 1994; 2002; 2003, Guthrie, 1993). Dentro deste pressuposto, a religião (ou as religiões) seria uma espécie de “desvio” evolutivo, tendo cooptado sistemas e funções que teriam como base a sobrevivência e não a religião em si. Esta proposição coloca a universalidade da religião como um elemento vinculado à naturalidade de seus mecanismos úteis para a evolução da espécie. Nesse sentido, estaríamos aparatos cognitivamente para enxergar seres que materialmente não vemos e isso teria função de proteção para se antecipar a possíveis ataques de inimigos, por exemplo. A religião seria um conjunto de mecanismos que originalmente na evolução teriam outras funções, não tendo, portanto, função adaptativa na evolução da espécie.

Por outro lado, Richard Sosis (2003), Edward O. Wilson (1978), Matt Ridley (2000), David Stamos (2011), Nicholas Wade (2010) expõem argumentos que trazem suporte à compreensão da religião como diretamente ligada a processos de base adaptativa. Neste grupo, a religião é vista como tendo um papel essencial na formação embrionária de grupos humanos, mantendo através de suas complexas redes de troca, rituais e sacrifícios, mecanismos de cooperação e coesão grupais. Argumenta-se, ainda, que teríamos uma espécie de instinto religioso, ou conjuntos de instintos (Wilson, 1978; Stamos, 2011; Wade, 2010) que fariam parte da natureza humana, trazendo predisposição à defesa do grupo com comportamento xenofóbico, tendências a obedecer lideranças, a exibir conquistas, e principalmente à doutrinação (Wilson, 1978, p. 186).

Em coro ao segundo grupo, que considera que a religião teria ocupado função adaptativa no processo evolucionário da espécie humana, sob a ótica da sua função de agregação social, esta comunicação traz um novo argumento ao debate, colocando a morte como tendo um papel de fundamental elo nos processos de simbolização e conscientização humanos.

Considerações finais

Esta comunicação apresentou o argumento morte como tendo tido função adaptativa no processo de evolução da espécie humana, a partir dos argumentos das teorias desenvolvidas por alguns arqueólogos, como David Lewis-Williams (2004; 2005), David Pearce (2004; 2005), Jean Clottes (2006; 2010), que buscam estabelecer conexões entre expressões artísticas pré-históricas e estados mentais de transe encontrados nas religiões xamânicas e nas experiências de quase morte. Esses estudos têm como chave de leitura o modelo dos três estágios do transe (TST – *Three Stages of Trance Model*), através dos quais se formula que os padrões mentais dos povos do Paleolítico Superior e Neolítico são similares aos nossos, sendo anatomicamente e comportamentalmente “modernos”.

Para os autores, a religião pode ser compreendida como um laço unificador psicocultural, que encontra suas raízes na mente humana. Isto teria auxiliado nosso processo evolutivo. Em complemento, observamos que a morte, por seu potencial de trazer acesso a estados de consciência normalmente não experimentados, e pela capacidade empática que provoca em função de ser um limite comum a todo ser humano, teria ampliado as possibilidades simbólicas de nossa espécie, cumprindo papel adaptativo em nossa evolução.

Referências:

Atran, Scott. 2002. *In Gods We Trust. The Evolutionary Landscape of Religion*. New York: Oxford University Press.

Atran, Scott; Henrich, Joseph. 2010. The Evolution of Religion: How Cognitive By-Products, Adaptive Learning Heuristics, Ritual Displays, and Group Competition Generate Deep Commitments to Prosocial Religions. *Biological Theory* 5(1), 18–30.

Aubert, Jean-Marie. 1995. *E depois... vida ou nada?* Ensaio sobre o além. São Paulo: Paulus.

Boyer, Pascal. 2002. *Religion explained*. London: Basic Books.

Boyer, Pascal. 1994. *The naturalness of religious ideas: a cognitive theory of religion*. California: University of California Press.

Boyer, Pascal. 2008. *The fracture of an illusion. Science and the dissolution of religion*. Frankfurt: Templeton Lectures.

Boyer, Pascal. 2003. Religious thought and behaviour as by-products of brain function *Trends in Cognitive Sciences*, 7 (3), 119-124, 2003.

Bloom, Paul; German, Tim P. 2000. Two reason to abandon the false belief task as a test of theory of mind. *Cognition* 77: B25-B31.

Bulbulia, Joseph; Sosis, Richard. 2011. Signalling theory and the evolution of religious cooperation, *Religion*, 41:3, 363-38.

Guthrie, S. 1993. *Faces in the Clouds: A New Theory of Religion*. New York: Oxford University Press.

Bardi, Pietro Maria. 1993. *Pequena História da Arte*. São Paulo: Melhoramentos.

Bayard, Jean-Pierre. 1996. *Sentido oculto dos ritos mortuários: morrer é morrer?*. São Paulo: Paulus.

Becker, Ernest. 2007. *A Negação da Morte*. Rio de Janeiro: Record, 2007

Elias, Norbert. 2001 *A solidão dos moribundos: seguido de envelhecer e morrer*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Cauvin, Jacques, 2000 [1994]. *The birth of the gods and the origins of agriculture*. Cambridge University Press, Cambridge.

Clottes, Jean; Langaney, André; Guilaine, Jean; Simonnett, Dominique. 2010. *A mais bela história do homem*. Rio de Janeiro: Record.

Clottes, Jean, 2006. Spirituality and religion in Paleolithic times. In: Shults, F. LeRon (Ed.), *The evolution of rationality: interdisciplinary essays in honor of J. Wentzel van Huyssteen*. Eerdmans, Grand Rapids, 133–48.

Clottes, Jean, Lewis-Williams, David, 1998. *The shamans of prehistory: trance, and magic in the painted caves*. Harry N. Abrams, Inc., New York.

Fenwick, Peter. 2013. As experiências de quase morte (EQM) podem contribuir para o debate sobre a consciência? *Rev Psiq Clín*. 40(5):203-7

Gambini, R. 2005. “A morte como companheira”. In: Oliveira, M. F. e Callia, M. H. P. (orgs.). *Reflexão sobre a morte no Brasil*. São Paulo, Paulus.

Greyson, Bruce. 2007. Experiências de quase-morte: implicações clínicas. *Rev. Psiq. Clín*. 34, supl 1; 116-125.

Helvenston, Patricia A. and Bahn, Paul. 2002. Desperately seeking trance plants: testing the ‘three stages of trance’ model. *RJ Communications*, New York.

Helvenston, Patricia A. and Bahn, Paul G. 2003. Testing the 'three stages of trance' model (with comments by John L. Bradshaw and Christopher Chippendale). *Cambridge Archaeological Journal* 13 (2), 213–24.

Helvenston, Patricia, Bahn, Paul. 2006. Archaeology or mythology? The 'three stages of trance' model and South African rock art. *Les Cahiers de l'AARS*. n°10, pp. 111-126.

Leroi-Gourhan, André. 2001. *As religiões da pré-história*. Lisboa: Edições 70.

Lewis-Williams, J. David, 1981. *Believing and seeing: symbolic meanings in southern San rock paintings*. Academic Press, London, New York.

Lewis-Williams, J. David, 2002a. *The mind in the cave: consciousness and the origins of art*. Thames and Hudson, London.

Lewis-Williams, J. David, 2002b. *A cosmos in stone: interpreting religion and society through rock art*. Rowman and Littlefield Publishers, New York, Oxford.

Lewis-Williams, J. David, 2003. Review feature: *The mind in the cave: consciousness and the origins of art*. *Cambridge Archaeological Journal* 13 (2), 263–79.

Lewis-Williams, J. David, 2004. Neuropsychology and Upper Palaeolithic art: observations

on the progress of altered states of consciousness. *Cambridge Archaeological Journal* 14 (1), 107–11.

Lewis-Williams, J. David, 2006. Building bridges to the deep human past: consciousness, religion, and art. In: Shults, F. LeRon (Ed.), *The evolution of rationality: interdisciplinary essays in honor of J. Wentzel van Huyssteen*. Eerdmans, Grand Rapids, 149–66.

Lewis-Williams, J. David and Jean Clottes, 2007. Paleolithic art and religion. In: Hinnells, John R. (Ed.), *A handbook of ancient religions*, Cambridge University Press, Cambridge, 7–45.

Lewis-Williams, D.; Dowson, T. A. 1993. On Vision and Power in the Neolithic: Evidence From the Decorated Monuments. *Chicago Journals. Current Anthropology*. Vol. 34, no. 1, p. 56.

Lewis-Williams, J. David and T. Dowson, 1988. The signs of all times: entoptic phenomena in Upper Palaeolithic art. *Current Anthropology* 29 (2), 201–17 (with Comments and Reply, 217–45).

Lewis-Williams, J. David and D. Pierce, 2004. *San spirituality: roots, expression, and social consequences*. Rowman and Littlefield Publishers, New York, Oxford.

Lewis-Williams, J. David and D. Pearce, 2005. *Inside the Neolithic mind: consciousness, cosmos and the realm of the gods*. Thames and Hudson, London.

Loureiro, Maria Amélia Salgado. 1977. *Origem Histórica dos Cemitérios*. São Paulo: Secretaria de Serviços e Obras.

Martins, J. S. 2005. “Anotações do meu caderno de campo sobre acultura funerária no Brasil”. In: Oliveira, M. F. e Callia, M. H. P. (orgs.). *Reflexão sobre a morte no Brasil*. São Paulo, Paulus.

Noyes, R; Slymen, D. 1979. The subjective response to life-threatening danger. *Omega*.9:313-21.

Ridley, Matt. 2000. *As origens da virtude. Um estudo biológico da solidariedade*. Rio de Janeiro: Record.

Sartori, Penny; Badham, Paul, and Fenwick, Peter. A Prospectively Studied Near-Death Experience with Corroborated Out-of-Body Perceptions and Unexplained Healing. *Journal of Near-Death Studies*, 25(2), Winter 2006, pp. 69-84.

Sosis, Richard. 2003. Why aren't we all Hutterites? Costly signaling theory and religious behavior. *Human Nature*, no. 14.

Stamos, David. 2011. *A evolução e os grandes temas*. Sexo, raça, religião e outras questões. São Paulo: Loyola.

Wade, Nicholas 2010. *The Faith Instinct. How Religions Evolved and Why It Endures*. USA: Penguin Press.

Wilson, Edward O. 1978. *On Human Nature*. Cambridge: Harvard University Press.

Wiebe, Daniel. 2009. "Roots in the brain. On David Lewis-Williams and David Pierce. Inside the Neolithic Mind." Em: STAUSBERG, Michel. *Contemporary theories of religion. A critical companion*. New York: Routledge.

DO SALACÓ AO AXEXÊ: NOTAS ETNOGRÁFICAS DE INCURSÕES NAS FASES DO RITUAL FUNERÁRIO NO CANDOMBLÉ

Ms. Enedina Maria Soares Souto – UNIT (Enesouto2012@gmail.com)

Resumo

O presente artigo propõe dar continuidade a pesquisa anterior a partir de algumas incursões etnográficas das cerimônias do Candomblé e em especial os ritos funerários do salacó e do axexê, etapas do ritos fúnebres. A pesquisa parte do processo de observação das cerimônias cotidianas no terreiro Ilê Axé Dematá Ni Saara, das entrevistas com o babalorixá; da participação em um cortejo fúnebre no cemitério e da preparação do axexê. Neste sentido, procura refletir sobre a rica simbologia dos ritos funerários do Candomblé por meio do salacó e do axexê a partir das etapas dos ritos passagens conforme a teoria de Van Gennep (separação, margem e agregação).

Introdução

Nas religiões afro brasileiras, em toda a sua variação e complexidade, os orixás cumprem fundamental papel na orientação dos iniciados na feitura de santo. Do mesmo modo, o ritual do funeral das religiões afro brasileiras também apresenta uma variação decorrente das orientações universais das crenças nos Orixás, como as peculiaridades das expressões e práticas locais.

Conforme Bandeira afirma (2010, p. 51), na cosmovisão do Candomblé “morrer é uma mudança de estado, de plano de existência; fazendo parte do ciclo, ao mesmo tempo religioso e vital, que possui início, meio e fim”. Essa concepção de morte termina por influenciar as práticas funerárias do “povo-de-sento”, e no caso do Candomblé, esta intimamente relacionada ao caminho inverso da feitura de santo. Neste sentido, esta comunicação procura apresentar os elementos funerários do salacó e do axexê no Candomblé e, em especial, ao aspecto do ritual de libertação do orixá que guia do indivíduo que morreu. Enquanto prática religiosa, o salacó e o axexê seguem as orientações da cosmovisão que as religiões afro-brasileiras produzem.

Morte e religião: bases conceituais na análise dos ritos funerários

A concepção da morte como fim da existência, viagem, passagem para outro mundo ou continuidade da vida, são antes de tudo, referências criadas pelas diversas religiões com objetivo de dar sentido a vida social e naquilo que desconhecemos. Procurar sentido no caos no sentido observa do por Eliade (1985). Diante do desconhecido o homem elabora um mundo habitado por espíritos, pelos não vivos e pelo o que, em oposição à vida, formam o lugar do desconhecido. Neste sentido a religião constitui-se como um saber que historicamente justificava e continua a justificar as explicações no domínio além da vida, e que apresenta variações culturais. A morte, afirma Rodrigues (2006, p.29), “não é determinada pela realidade natural mais que pelas instituições sociais”, responsáveis pela atribuição dos vivos em relação ao morto e da própria continuidade social. Neste sentido, seria através dos rituais socialmente construídos que acontece a passagem da morte como fenômeno biológico para operação cultural e simbólica expressada nas mais diferentes formas de pensar, cuidar e se comportar diante da morte.

A variação religiosa determina as possibilidades do que vem pós morte e conduz o comportamento cultural de enfrentamento do caos, de acordo com as cosmovisões construídas: como paraíso, viagem, destinos dos eleitos, reencarnados ou presos ao purgatório, num sentido ou noutro, são conduzidos pelos ritos funerários o

encaminhamento do morto. Estes, por sua vez, apresentam, a depender das orientações religiosas, práticas culturais que representam alegria ou sofrimento intenso.

Além do sentimento, em relação a morte e o morto, vão variar pelo viés da cultura, as inúmeras formas encontradas de sepultamento e práticas funerárias. O hábito de enterrar os mortos, enfeitá-los ou mesmo cremar o corpo constituiria em elaboradas operações culturais de significados para o fato natural do fim da vida que pode tanto corresponder a uma valor positivo atribuído pelos vivos ou algo que deve ser negado, silenciado ou mesmo interdito. Naquelas sociedades em que representa um tabu, a morte pode ser explicada principalmente pela consciência da finitude da vida e da perda de controle humana, que termina por criar as mais diversas possibilidades simbólicas que lhe proporcione, de alguma maneira a segurança refletida nas relações sociais cotidianas, portanto, como rito de passagem.

Outra categoria analítica que não pode se furtar na compreensão dos ritos funerários do Candomblé, mesmo que breve, é a de rito de passagem. Como observa Van Gennep (2011), os ritos de passagem marcam o pertencimento dos indivíduos em grupos, conforme a idade, o sexo, religião, clã, etc.

Para Gennep (2011) os ritos de passagem marcam a mudanças de status que o indivíduo passa ao longo da vida e conforme as orientações culturais. Em sua elaboração teórica categorizou três tipos de ritos de passagem: os ritos de agregação ou Iniciação que compreende cerimônias como nascimento e batismo; os ritos de margem ou também definido como ritos liminares refere-se às experiências que o indivíduo vive ao longo da sua vida (namoro, casamento, gravidez, não necessariamente na mesma ordem); e por fim, os ritos de separação que se refere as mudanças entres as experiências de vida e que marcam uma ruptura com a etapa anterior.

Embora os ritos fúnebres aparentemente sugiram o rito de separação entre os mortos e os vivos, bem como o rito de margem liminares) pelo qual passam os parentes que experimentam o luto, é no rito de agregação que Gennep classifica-os com maior ênfase.

No caso do enfrentamento da morte o rito de separação encarrega-se do cerimonial em si de encaminhamento do morto, como relataremos mais adiante. Separam-se os vivos dos mortos e na transição para o outro mundo, é a religião que encerra simbolicamente a transição, com suas mais diferentes liturgias, marcação do tempo necessário para a separação e cerimoniais.

Na ordem do rito de margem ou liminares referem-se as interdições sofrida pelos parentes do morto, o luto. O luto é o estado de margem dos sobreviventes (ritos de separação) e por fim de reintegração do indivíduo ao cotidiano. O tempo do luto varia conforme o grau de parentesco e no caso do Candomblé, como veremos mais adiante, depende do lugar na hierarquia da casa de santo que o indivíduo ocupa. O luto, afirma Gennep (2011, p. 129):

“é um estado de margem para os sobreviventes, no qual entram mediante ritos de separação e do qual saem por ritos de reintegração na sociedade geral (ritos de suspensão, do luto)”.

Por fim, o rito de agregação que se refere ao estabelecimento de elos entre os vivos depois da morte de um ente, ou desses com o morto. No primeiro caso são caracterizados pelas refeições que seguem o final do funeral entre os membros de uma família ou banquetes envolvendo uma comunidade maior. Essas refeições e banquetes tem o objetivo de agregar a relação entre os vivos quebrada com o impacto da perda do

ente. Há ainda o que Gennep chama de “rito de agregação ao outro mundo” e que se refere ao encaminhamento do morto, ou a agregação deste com o mundo dos mortos. São ritos que simbolizam a viagem do morto para o outro mundo por meio de tabus que restringem hábitos alimentares e outros comportamentos dos vivos. Feito uma breve apresentação do papel da religião nos ritos funerários passaremos agora a apresentar as etapas do ritos funerários no Candomblé.

Salacó e axexê: o caminho inverso da feitura de santo e a libertação do orixá

Para o Candomblé a morte significa o reencontro com a ancestralidade. Na cosmovisão yoruba o mundo é dividido entre o aiê (mundo dos vivos) e o orum (mundo dos mortos). Diferente de outras crenças, independente na ação em vida, todos se encontram no orum e reencarnam em outras vidas.

A morte é considerada para o iniciado, a última obrigação. A morte em si é compreendida como um momento de satisfação, porque representa, antes de tudo, o encontro do indivíduo com seus ancestrais. Segundo Bandeira (2010, p. 46):

“as religiões afro-brasileiras, constituídas a partir de tradições africanas, tem uma noção de tempo ligada à noção de vida e morte. Os adeptos das religiões afro-brasileiras, o chamado povo-de-santo, dos mais variados segmentos ou nações: Ketu, Angola, Efon, Ijexá, Jeje, Nagô-Vodum, Congo, Caboclo, Umbanda, entre outros, partilham de crenças, práticas, rituais e visões de mundo, que incluem concepções de vida e morte”

Obatalá é criador dos homens e encarregado por criar Iku, a morte. A morte é considerada a última obrigação para o iniciado. Esta por sua vez, segue o caminho inverso à feitura de santo. Covem então, uma breve descrição de um modo geral do ritual de iniciação ao Candomblé, ainda que reconhecendo a complexidade da cosmovisão do Candomblé e resguardando as diferenças entre as orientações dos diversos seguimentos e nações.

A iniciação se dá pela escolha do orixá “dono da cabeça”, o *orí* (orixá individual), pelo babalorixá ou a yalorixá do terreiro e por meio de consulta aos búzios. Revelado o orixá, o iniciante receberá um cordão de contas sacralizado e com as cores que correspondem ao orixá, bem como passa por um longo processo de aprendizado sobre as características e obrigações destinado a entidade. O aprendizado compreende a identificação da comida do orixá, as cores e indumentárias, os cânticos e danças, os objetos ritualísticos, etc. Com o fim do processo de aprendizado o iniciado passa por um estágio de reclusão que dura em torno de 21 dias. Ao final da reclusão e em um ritual coletivo no espaço do terreiro, o iniciado recebe o *orí* por meio de um “transe de possessão”(PRANDI, 2001). Em vida, o filho ou filha de santo passa a atribuir todas as suas obrigações no Candomblé ao seu *Orí*.

Feita uma breve retomada literária da feitura de santo apresentaremos a seguir alguns elementos dos ritos fúnebres do salacó e do axexê com base em algumas incursões etnográficas realizadas no terreiro Ilê Axé Dematá Ni Saara (Casa de força do caçador do deserto), na cidade de Aracaju/SE. Fruto da observação de algumas festas do terreiro como o dia do Preto Velho, festa de Omolú (São Lázaro), a saída e wrunkô (formação de ogã, o guia de orixá), da participação em um cortejo fúnebre no cemitério e da preparação do axexê de um morto. Também resultou das entrevistas com o babalorixá Fernando Kassiderán. Importante ainda registrar que o citado babalorixá

tem em sua formação de 27 anos no Candomblé, o conhecimento aprofundado dos ritos funerários do salacó e do axexê, sendo muitas vezes convidado a presidir tais ritos ou orientar outros terreiros na realização dessas complexas cerimônias.

No Candomblé o funeral ocorrem em duas etapas: o ritual provisório do salacó e o ritual definitivo do axexê. O salacó acontece com a morte do um membro do povo-de-santo, ou seja, algum membro que esteja em processo ou já tenha se consagrado como filho de santo em determinado terreiro. A preparação para o salacó envolve desde vestir as roupas daquela nação, no qual o branco representa o luto e a partir do egum (orixá) do morto prepara o terreiro com as comidas e evocar os cânticos daquele orixá e dos 5 orixás responsáveis pela transição para o mundo dos mortos: Nanã (senhora da morte e da vida), Ogum, Oxumarê, Obaluaiê e Iansã.

Com a morte de um membro do povo-de-santo, tem início ao ritual fúnebre do salacó e do axexê. Nesses processos, conforme descreve Bandeira (2012, p. 51):

os orixás se retiram e Ikú deverá devolver a Íyá-nlá, a terra, a porção símbolo da matéria na qual cada indivíduo fora encarnado, em seu local de origem. Sendo que cada pessoa humana traz consigo seu orí, seu destino; é necessário assegurar que o eterno renascimento de um plano da existência ao outro, a imortalidade, se cumpra. Sem o ritual do axexê, isto ocorrerá, porém com maior lentidão e dificuldades para o Egum”.

Na última obrigação o zelador do terreiro juntamente com seus ajudantes – ojes - preparam o morto para o ritual de libertação do *orí* do morto. Observa-se ainda que a complexidade do ritual de libertação é proporcional ao grau de iniciação e hierarquia dos membros do povo-de-santo. Como parte do rito, os ojes retiram do morto tudo que foi usado na iniciação, processo chamado de “arriar os elementos” e que serão usados posteriormente no ritual do axexê. O ritual dura por toda a madrugada com a evocação dos orixás encarregados de liberar o orí e conduzir o morto para o mundo dos mortos. Todo o ritual, assim como presente em outras cerimônias do candomblé, é acompanhado pelo ritmo dos batuques, dos cânticos em língua yorubá que evocam os orixás e pela dança do povo-de-santo. Somam-se outros elementos simbólicos como os alimentos destinados ao orixá de cabeça do morto, roupas, guias, etc.

Durante o dia seguinte o ritual continua com o cortejo do morto até o cemitério. A saída do caixão do terreiro é simbolicamente entregue a mãe terra. Diante do portal do cemitério o zelador do terreiro retoma o ritual e purifica o espaço para o cortejo do corpo no interior, com uma água com folhas imersas, pipoca, cânticos repetidos pelos presentes que acompanham batendo palmas com o lado externo de uma das mãos para dentro. Além do babalorixá que preside a cerimônia por meio da limpeza no caminho, seguem também os orixás incorporados ainda no espaço do terreiro durante a vigília.

Como dito antes, no Candomblé o rito funerário não encerra com o salacó. Este é apenas um dos processos que juntamente com o axexê encaminham os mortos para outro mundo, bem como demarca o comportamento dos vivos diante da perda. O tempo que segue do salacó ao axexê varia conforme as necessidades de cada nação e também com o lugar na hierarquia da casa ocupada pelo morto. Retomando a análise de Genep

do funeral como um rito de passagem, temos os ritos de margem em que os que compartilham daquela nação vivenciam o luto.

O relato do axexê feito aqui resultou das entrevistas e da minha participação no ensaio do rito que aconteceu 15 depois do sepultamento do morto e, portanto, do ritual do salacó e dois dias antes da cerimônia. Minha participação efetiva enquanto pesquisadora do salacó foi cancelada pelo período menstrual. No Candomblé, assim como em muitas cerimônias religiosas a menstruação se constitui como um tabu, um interdito ocasionado pela ideia de contágio. O ensaio acontece no salão do terreiro com o babalorixá, ojés e com demais membros do povo-de-santo que não estejam em condição de interdição⁶²². Na lateral do salão, onde possui um pequeno jardim que estava cercado em um dos lados com um pano que guardava internamente os pertences do morto (roupas, guias, etc) e na outra extremidade, os aparatos do orixá do morto. No ensaio foi distribuído um espécie de guia do axexê em que continha a identificação dos símbolos usados no ritual e seus respectivos lugares na arrumação do salão, a sequência do ritos com as danças e cânticos.

Durante o axaxê, a comunidade do terreiro e em especial os membros preparados para o ritual ficam confinados no fim da tarde do sábado até o fim da tarde do domingo realizando os cânticos e batuques destinados ao orixá do morto e dos orixás que encaminham para o mundo dos mortos. Durante o tempo no rito nenhum membro pode sair até concluir a cerimônia no dia seguinte. Esse rito passa pela crença da libertação do orixás e agregação do morto no mundo dos mortos. O ritual encerra com o “despacho” dos pertences do morto e dos aparatos do orixá guia nas águas do mar.

Considerações finais

No Candomblé os rituais funebres estão estreitamente relacionados com o ritual de conversão do povo-de-santo. Vimos que o ritual de conversão se passa pelo recebimento do orixá guia do indivíduo e portanto, do aprendizado das obrigações voltadas ao orí. A prática do Candomblé envolve uma complexa relação de elementos como a cosmovisão dos mundo dos orixás, a hierarquia entre os membros que compõem o povo-de-santo, a simbologia dos rituais e dos aparatos utilizados na prática ritualística. Um vez ingresso na religião o indivíduo terá uma série de obrigações que variam em função do orixá guia e função que o indivíduo ocupa nas atividades do terreiro.

Na morte de um filho de santo o ritual funerário acontece em duas etapas: o salacó e o axexê. No salacó acontecem os primeiros encaminhamentos do morto para o mundo dos vivos no espaço do terreiro, onde a comunidade reunida faz a virgilha até o dia seguinte quando acontece o sepultamento. Durante a virgilha os orixás são evocados e o cortejo tem seguimento no cemitério por meio de cantos e palmas. Vimos também que depois do ritual do salacó que termina com o enterramento do morto acontece o axexê. O tempo que segue do salacó ao axexê varia conforme as necessidades de cada nação e também com o lugar na hierarquia da casa ocupada pelo

⁶²² No dia do ensaio, por exemplo, não pode participar o informante que me levou a conhecer o babalorixá Fernando Kassiderán, pelo interdito ocasionado pela sua formação recente com ogã que irá durar um ano.

morto. Retomando a análise de Genep do funeral como um rito de passagem, temos os ritos de margem em que os que compartilham daquela nação vivenciam o luto e de agregação por meio da liberação do orixá e a encomendação do morto para o mundo dos mortos. Num caso ou noutro o Candomblé promove a solidariedade da comunidade que partilha do rito de liberação do orixá e encaminhamento do morto.

Bibliografia

BANDEIRA, Luís Cláudio Cardoso. A morte e o culto aos ancestrais nas religiões afro-brasileiras. **Último Andar** (19), 1-70, 2º Semestre, 2010.

ELIADE, Mircea. Tratado de história das religiões. São Paulo: Livraria Martins Fontes, 2002.

GENNEP, Arnold Van. **Os Ritos de Passagem**. Petropolis, Rj : Vozes, 1978.

MALINOWSKI. **Magia, ciência e religião**. Lisboa: Ed. 70, [199?].

PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos Orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

RODRIGUES, José Carlos. **Tabu da morte**. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2006.

ZIENGLER, J. **Os vivos e os mortos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1977.

SANGIRARDI JR., **Deuses da África e do Brasil**, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1988.

O QUE “HERDAMOS” DOS FUNERAIS INDÍGENAS?

Carlos André Cavalcanti – UFPB - (carlosandrecavalcanti@gmail.com)

Tatiane Ribeiro de Lima –UFPB - (tatilima22@hotmail.com)

RESUMO

A morte nivela universalmente e de forma natural todos os seres humanos. Entretanto, cada cultura tem a sua própria forma de preparação para esse momento inevitável, morrer não é apenas perecer organicamente o corpo, morrer não é apenas um acontecimento físico é também um acontecimento social. Sob o prisma de grande parte das religiões as sociedades humanas acreditam em algum tipo de existência pós-morte. Cada qual a sua maneira, cada prática religiosa acredita que o morto vai para algum lugar extra material. Seja esse: céu, inferno, umbral ou até mesmo a “terra sem mal” dos Tupinambás, o fato é que a crença em um “depois” é o que dá folego para que as culturas tenham e mantenha os seus próprios rituais funerais. Os rituais fúnebres indígenas principalmente de algumas tribos brasileiras são bastante distintos dos nossos modelos atualmente praticados e observados. Porém, um dos traços mais marcantes e que foi contemporaneamente abolido ou rejeitado, são os rituais de antropofagia indígena. A rejeição a esses ritos se dá principalmente devido ao pragmatismo dogmático implantado pela igreja e pelos ideais cristãos. Que é o alicerce religioso do Brasil e que ainda hoje é um poderoso instrumento de formação de opinião. A cristianização aboliu ou pelo menos tentou obsessivamente abolir os rituais de funerais de antropofagia entre a nação indígena. Estudaremos a antropofagia como prática ritualística e funeral dos Tupinambás e outras tribos do Brasil enquanto um modelo de funeral ritualístico e religioso traçaremos paralelos entre os ritos indígenas e os nossos atuais modelos de funerais tentando encontrar algum vestígio antropofágico indígena mesmo depois de tanta segregação religiosa e social a tal ritual.

INTRODUÇÃO

Dente os índios Tupinambás existem muitas variante de rituais fúnebres. As modificações rituais se dão de acordo com o tipo de morte e com a posição social que o morto ocupava durante a vida na organização da tribo, em alguns casos os ritos fúnebres se iniciavam antes mesmo que o individuo desse o seu último suspiro.

Os rituais de antropofagia entre os Tupinambás não ocorrem com membros mortos de sua própria tribo. Esse ritual estava normalmente atrelado a uma lógica de vingança e justiça, ou seja: eles comiam apenas inimigos e aos membros do seu próprio clã eram adotados outros tipos de rituais fúnebres. Sempre seguindo a lógica acima já mencionada. O ritual fúnebre dos Tupinambás está classificado no que Van Gennep classifica como rito de agregação, equivalente aos ritos de hospitalidade e de adoção. Pois leva em consideração que o morto não está apenas saindo do convívio com os vivos, mas está sendo agregado ao mundo dos mortos, e para que isso ocorra da maneira correta é necessário que os rituais funerais sejam bem desempenhados a fim de colocar o morto em bom caminho.

O fato do ritual funerário dos Tupinambás poderem ser classificados como de agregação é uma clara demonstração de que o existe entre esses índios a crença em uma vida após a morte na sua tão desejada “terra sem mal” descrita no seu mito

cosmogônico. Os períodos de luto normalmente são determinados pelo grau de proximidade como o morto ou com a função que esse exercia na tribo. No caso da morte do chefe da tribo o luto se expandia em igual período parato dos sem nem uma restrição.

Diferentemente do caso Tupinambá que restringe o ritual antropofágico a momentos de vingança e guerra, os Yanomamis, ainda hoje praticam a antropofagia ritual enquanto um rito fúnebre, devorando os seus parentes mortos, como detalharemos adiante.

Atualmente nas sociedades modernas e não indígenas é possível encontramos, vários vestígios dos rituais funerais dos índios, principalmente no que concerne aos objetos e predileções do morto enquanto ainda era vivo. É possível ainda observarmos uma nova modalidade socioeconômica de antropofagia onde a morte deixa de ser um momento trágico e triste e transforma-se em um vasto campo de negócios onde ganha mais quem “come”⁶²³ mais mortos.

Processos de morte entre os Tupinambás

Ser enterrado pelos seus parentes cumprindo todos os rituais que cabiam ao momento não era para a tribo Tupinambá um motivo de orgulho principalmente entre os homens, que desejavam morrer pelas mãos dos inimigos defendendo a sua tribo esendo por eles devorados em nome da honra de outros, como deve findar um guerreiro. A morte por doenças fazia parte do universo geriátrico, feminino e infantil.

O funeral entre os Tupinambás era de certa forma previsível, baseados na obra de Alfred Métraux é possível interpretar que o funeral muitas vezes se iniciava antes mesmo da morte. Pois, segundo o referido autor “Todo individuo cuja moléstia era considerada incurável ficava entregue a sua própria sorte. Ninguém mais lhe prestava atenção.” (MÉTRAUX, 1979, pg 105). O moribundo era ignorado até os seus momentos finais, quando então todos os seus parentes se amontoavam sobre o enfermo aos prantos. Nesse momento podemos considerar que se inicia de fato o ritual funeral.

RITUAL FUNEBRE DAS TRIBOS TUPINAMBÁS

Esse ritual é riquíssimo em detalhes, aqui faremos uma breve descrição de como ocorriam os funerai dos Tupinambás. Depois de verificada a morte do parente inicia-se o entoamento do pranto ritual pelas mulheres da tribo, aos homens nesse momento não era permitido o choro. Em seguida o seu melhor amigo fazia um discurso destacando os pontos positivos do finado, durante esse discurso ele batia muitas vezes no peito e nas coxas contando todas as proezas do falecido amigo. Nas tribos do Rio de Janeiro esse elogio era feito pelas mulheres, embebidas em lagrimas e lamentos. (MÉTRAUX, 1979, pg 106). Atualmente esse discurso ao morto fica por conta dos familiares e dos amigos mais próximos, entretanto, com a mesma conotação demonstrando o quanto aquela pessoa foi virtuosa e querida entre os seus.

Quando o falecimento de um chefe se dá por um acidente ou na guerra, as mulheres cortam os cabelos em sinal de luto, e lamentam fortemente a morte por quatro ou cinco dias, as lamentações das tem “harmonia tão agradável quanto o barulho feito por gatos e cães se pegando uns com os outros.” (MÉTRAUX, 1989, pg 109).

⁶²³ Nesse momento damos a esse termo uma conotação subjetiva, sendo assim a lemos como absorver algo de alguém, sem necessariamente ter que devorara-lo literalmente como faziam os Tupinambás.

Passados os cinco dias de lamentações providencia-se o enterro do defunto. Velhos e pessoas de maior importância sua cova era feita dentro da sua própria oca, entretanto, é valioso lembrar que junto do morto vão todos os seus pertences, sendo obrigados aos que receberam algum presente deste enquanto vivo que o devolva, para que tudo o que foi dele seja enterrado junto com o seu corpo, principalmente o seu maracá que segundo as crenças era um objeto mágico que o ajudaria a encontrar o caminho para a terra dos mortos. (MÉTRAUX, 1989, pg 110).

O fosso (cova) deveria ser aperto pelo parente mais próximo, só então vinham buscar o morto que era enrolado em sua rede enterrado em posição fetal. Os chefes de família eram enterrados no local onde costumavam dormir, as crianças, mulheres e os homens que não desempenhavam nenhuma atividade de maior importância na tribo eram sepultados fora da tribo, na sua plantação ou na mata, mas eles sempre tomavam o cuidado de construir sobre a cova uma espécie de telhado que protegia o morto. (MÉTRAUX, 1979).

No interior da Paraíba é bastante comum encontramos cruzeiros às margens das estradas ao relento, como se fossem pequenos santuários demarcando que ali morrera uma pessoa, tornando-se para alguns um lugar sagrado e é de costume ao passarem por esse marco, colocarem sobre esses pequenos “santuários” uma pedrinha ou lhes amarrarem fitinhas coloridas. Como tempo essas cruzeiros ficam cheias de ornamento o que fundamenta a um ditado popular bastante utilizado principalmente no sertão para demonstrar que uma pessoa exagerou na forma de se vestir. Diz-se que: “esta mais enfeitada do que cruz de beira de estrada”. Talvez esse costume possa ser uma modernização do que faziam os Tupinambás, que ao passarem por lugares onde encontrava as covas coberta de seu parentes depositavam lá comida em oferenda ao morto.

AS FASES DO LUTO

Após o sepultamento, iniciasse o luto que nesse caso varia como já foi mensurado de acordo com o grau de proximidade entre o morto e os seus amigos e parentes. Imediatamente após o enterro inicia-se um pranto entre os parentes os quais só se alimentará durante a noite, isso ocorre pelo período de cinco dias. Enlutados os homens deixavam crescer os cabelos e se pintavam com jenipapo. O luto oficial e mais pesaroso durava por volta de um mês para os familiares mais próximos. Passado esse período os homens que desejasse tirar o luto poderiam fazê-lo sem nenhum problema, já as mulheres só poderiam tirar o luto quando sua franja cobrisse os seus olhos, esse processo provavelmente durava mais que uma lua, pois no momento do ritual funeral, os cabelos eram raspados. (MÉTRAUX, 1989, pg 109).

Seis meses após a morte do parente, a pessoa da família que jugava-se habilitado a se desfazer de uma vez por todas do luto oferecia um *cauim*⁶²⁴, convidando todos os parentes e amigos para fazerem uma homenagem ao defunto, nessa ocasião eles bebiam muito e voltava a falar sobre as proezas do morto. Só estava livre do luto a pessoa da família que oferecia o cauim, para retirar o seu luto cada sujeito da família deveria oferecer o seu próprio cauim. (MÉTRAUX, 1989, pg 109).

Esse ultimo costumes indígenas podemos, nos aludir no cristianismo às missas de 7º e 30º dias celebradas em homenagem ao morto. Segundo relatos dos meus avós,

⁶²⁴ Bebida alcoólica preparada à base de mandioca, típica das festas e comemorações indígenas.

antigamente nas décadas de (40, 50,60 e 70) do século XX, no interior da Paraíba, na zona rural onde eles residiam só após a missa de trinta dias a família deixava de usar preto e a viúva, se se pretendia manter fiel a memória do marido utilizaria o preto nas suas vestimenta até o dia de sua própria morte. Durante o período inicial do luto, nos primeiros sete dias não eram permitidos aos homens tirarem as suas barbas, assim como também não era permitido às índios que raspassem a cabeça, que era um costume de assepsia constante entre eles. Também não se tolerava até a missa de trinta dias nem uma manifestação de alegria que fosse exteriorizada como cantar, dançar ou participar de festas.

AS CRENÇAS NA VIDA PÓS-MORTE

O fato de colocarem todos os objetos pessoais do morto junto ao seu corpo é um forte indício na crença de uma vida depois da morte, os Tupinambás acreditavam que as almas iam para uma terra distante, onde se reencontraria com os seu antepassado. Gennep diz que “não podemos descrever comparadamente os mundos de além-túmulo. A ideia mais difundida é que este mundo é análogo ao nosso, porém, mais agradável, e que a sociedade nele se acha organizada como na terra.”

Para os Tupinambás, descrever a terra onde habitam os seus antepassados é perfeitamente possível, segundo eles é lugar agradável e cheio de delícias, onde não era preciso trabalhar "Os alimentos brotavam espontaneamente, flechas e paus de cavar trabalhavam sozinhos, não havia morte." (Mussa, 1961, p.33).

Munido de todas as suas ferramentas e do seu maracá, ao se aproximar da terra onde agora habitam os seus antepassados, o morto deve bater com um bastão no chão marcando o ritmo para que os seus antepassados possam perceber a sua presença. Lá esse ficará na companhia dos seus ancestrais. Os Tupinambás não tinham crenças reencarnacionistas.

RITUAIS FUNEBRES YANOMAMIS

Diferentemente dos Tupinambás que praticavam a antropofagia apenas como um ritual de vingança, os Yanomamis tem outra forma de enxergar a antropofagia. Para eles comer o morto não era um ato apenas de vingança, apesar de também fazerem uso da antropofagia para tais fins.

Nas tribos Yanomamis todos os morto são ritualmente ingerido, esse ingestão é parte integrante do seu ritual fúnebre, segundo Ely Ribeiro, ainda hoje é possível encontrar a antropofagia funerária em alguns grupos Yanomami. Para essa cultura os seus corpos são túmulos mais dignos do que a terra. A antropofagia não era praticada á modo do moquém⁶²⁵ Tupinambás.

Durante o funeral Yanomami que chega a durar até 20 dias, o corpo do morto é queimado e as cinzas guardadas em uma cabaça denominada ríche até o dia do ritual do urearu onde as cinzas são misturadas a uma papa de banana chamado bipu, todos os membros da aldeia consomem o mingau inclusive mulheres e crianças. Segundo os integrantes dessa tribo a queima do morto serve para fazer com que o espírito do finado volte ao convívio da tribo no mundo dos vivos. O ritual termina quando a noite os homens se recolhem e as mulheres uma a uma cantão para o morto. O luto nessa tribo é representado pelas pinturas nos corpos dos índios. Esse ritual ainda hoje é realizado.

⁶²⁵ Tipo ensopado de carne.

O QUE “HERDAMOS” DOS FUNERAIS INDÍGENAS

Como já citado em alguns pontos do trabalho, alguns costumes que temos em relação aos nossos mortos herdamos dos índios. Entretanto, os nossos rituais também sofreram influências do cristianismo e dos povos africanos que por um longo período de tempo conviveram juntos um influenciando o outro.

Atualmente é possível ver funerais bastante inusitados onde os familiares e parentes trocam muitas vezes os rituais de pêsames por momentos de “alegria”, assim como faziam os Tupinambás relembram dos feitos do morto bem como das suas principais características. Personalizando o funeral.

Como exemplo do que acabamos de citar podemos relatar o funeral do cantor de forró Domiguinhos, no ano de 2013, por fazer parte do cenário musical do nordeste e representar uma categoria musical, carregava consigo o estereótipo do nordestino sertanejo. Durante o seu funeral sob o seu caixão foi colocado o seu chapéu acessório inseparável do cantor, assim como faziam os índios ao colocarem do lado do morto os seus objetos. Ao invés de músicas tristes seus amigos saudaram o morto cantando junto ao seu corpo suas canções, recharacterizado o discurso de despedida dos Tupinambás, mas tendo na sua essência o mesmo desejo de homenagem e hora ao morto.

É possível ver muitos vestígios dos rituais funerários indígenas nos nossos atuais modelos fúnebres, o que de certa forma nos mostra indígenas são bastante profundas e resistem ao tempo e a modernidade, mesmo que reformada as tradições indígenas se faz presente, atualmente é ainda mais comum observar esse tipo de funeral que ressalta o morto como centro do rito e não o sofrimento dos parentes e familiares. Sendo assim, podemos dizer que aprendemos com os índios a tornar o momento da despedida mais leve e fácil de suportar.

ANTROPOFAGIA FUNERAL MODERNA

Atualmente é possível verificar a antropofagia de forma multifacetada, com um caráter mais subjetivo, uma antropofagia aos moldes de Oswald de Andrade, quando em seu Manifesto Antropofágico, afirma que “Só a antropofagia nos une, socialmente. Economicamente. Filosoficamente.” Nesse momento trataremos da união econômica gerada pela antropofagia.

Os rituais funerários hoje é um ramo comercial em ascensão por vários fatores, entre eles podemos citar os altíssimos índices de violências principalmente nos grandes centros urbanos. Essa onda de violência que acompanhamos diariamente nos noticiários deu impulso ao ramo de velórios, e vendas de urnas funerárias.

A cada dia aparecem novas empresas oferecendo novos serviços funerários, cada qual prometendo o maior conforto para a família nesse momento de perda e dor. A briga pelo espaço mercadológico é bastante criativa e vai desde a venda de túmulos a vendas de pacotes, que podem incluir os velórios de vários membros da família.

Estudos feitos na Universidade Federal Rio de Janeiro, apontam para uma grande modernização nos ritos funerários, onde o ritual é feito de acordo com as vontades prévias do morto, seguindo as tendências e estilo do defunto. Como exemplo disso podemos citar o caso do homem que em vida era um expert em informática

seguidor do estilo *nerd*, que desejava que o seu corpo fosse cremado e que como urna á ser utilizada fosse uma CPU de computador⁶²⁶.

A antropofagia econômica funeral, tem investido massivamente em inovações que possam dar uma representação durante o funeral o mais próximo possível da personalidade do morto, hoje é bastante comum chegarmos a um velório e encontramos banners com fotos do morto sempre sorridente, demonstrando a sua personalidade em vida. Essa personalidade também pode ser observada nas novas tendências de urnas funerárias, que podem ter variações de cores ou serem tematizadas com o time de futebol do coração do finado.

CONCLUSÃO

Nas comunidades indígenas a morte anda de mãos dadas com a religião, o por vir é ensinado. E os rituais funerários é a confirmação dessa crença. Pois nos funerários são feitos os momentos de despedidas aqui na terra e os de reencontro no mundo dos mortos.

Nesse trabalho comparamos os rituais fúnebres indígenas com os nossos atuais modelos de funerários e apontamos várias heranças na nossa cultura dos ritos que herdamos dos índios, demonstrando o quanto a cultura indígena esta enraizada na formação da nossa identidade mesmo quando nos autodenominamos pós-modernos.

Sob a ótica de vários clássicos, fizemos um estudo comparativo da ritualística antropofágica, desde a morte, passando pelo luto e até a entrada do morto no “paraíso”. Demonstrando que a antropofagia fúnebre se faz presente em muitas tribos e que muitas vezes toma formas subjetivas como no caso da economia.

Entretanto, não podemos negar que mesmo não exercendo uma antropofagia pragmática, todos nós somos um pouco canibais, pois todos nos de uma forma ou de outra “comemos”, algo que pertencia aos nossos mortos. Pois ninguém passa por nossas vidas sem que deixem em nós alguma marca. Assim nos encaixamos todos nós na antropofagia filosófica de Oswald de Andrade, mesmo sem muitas das vezes não nos darmos conta de que “comemos algo de alguém”.

REFERÊNCIAS

ANDRADE, Oswald. **Manifesto Antropofágico**. São Paulo; ed. Realizações. 2011.

ALBERTO, Mussa. **Meu destino é ser onça**. Rio de Janeiro, ed. Record. 2011.

MÉTRAUX, Alfred, **A Religião dos Tupinambás e Suas Relações com a das Demais Tribos Tupi-guaranis**. São Paulo: Ed Universidade de São Paulo, 2º ed 1979.

GENNEP, Van Arnold, **Os Ritos de Passagem**. Coleção Antropologia. Petrópolis: ed. Editora Vozes. 2011.

SOUSA, Ely. **Práticas alimentares indígenas em ritos fúnebres**. São Paulo: Paulinas 2011.

⁶²⁶Disponível em: <<http://noticias.r7.com/esquisitices/noticias/cpu-velha-viracaixao-Para-nerd-morto-20091001.html>> – Acesso em 02/03/2014

AISENGART, Rachel & GOMES Edilaine de Campos, “**Seu Funerál sua Escolha**”: rituais funerários na contemporaneidade. Disponível em; <http://globo.com/rede-globo/globo-reporter/v/o-ritual-do-luto-dos-indios-ianomamis/1088468/>. Acesso em 02/03/2014 as 10:26 am.

MINAYO, Cecília de Sousa Maria; DESLANDES, Suely Ferreira; GOMES, Romeu. **Pesquisa Social**: Teoria, método e criatividade. Petrópolis, RJ: Ed. Vozes 2007.

ⁱ Reivindicam a continuidade da linha Malâmati a ordem Bayramiyya, fundada em Ankara no início do século XV por Haci Bayram Vêli (IŞIN, 1998, p. 115), e a ordem denominada Malâmiyya-Nûriyya, fundada nos territórios iugoslavos – Macedônia e Kosovo – por Muhammad Nur al-‘Arabi (1813-1888) e que sofreu expansão na região dos Bálcãs (POPOVIC, 1998, p. 179)

ⁱⁱ A primeira letra, T, representa tawba, o arrependimento. Este é o primeiro passo que deve ser dado no caminho; (...)O passo exterior do arrependimento consiste em palavras, fatos e sentimentos: guardar a vida de pecado e de más ações, e inclinar-se para a obediência; fugir da revolta e a oposição, para procurar o acordo e a harmonia. O passo interior do arrependimento se realiza no coração. Consiste em limpar o coração de todos os desejos mundanos e conflitivos, e chegar à total afirmação do desejo pelo divino. O segundo estágio é o estado de paz e alegria "safá". A consoante S é o seu símbolo. Nesta etapa também há dois passos a tomar: o primeiro, em direção da pureza do coração e o segundo para seu centro secreto. A paz do coração chega a um coração livre de ansiedade. A ansiedade está causada pelo peso de tudo que é material - o peso da comida, a bebida, o sono, a conversa fútil (...) A maneira de liberar o coração, de purificá-lo, é louvar a Alláh. Ao princípio esta lembrança somente pode ser feita exteriormente, repetindo seus divinos Nomes, pronunciando-os em voz alta, de tal forma que tanto um quanto os outros possam escutar e recordar. A paz do segredo do centro do coração é conseguida mediante a purificação do coração de toda e cada uma das coisas deste mundo e preparando-o para unicamente receber a essência de Allah, a qual entra quando o coração tem sido embelezado com o amor do divino. A terceira letra, W, simboliza a wiláya, que é o estado de santidade e proximidade dos amantes e amigos de Alláh. (...) Aquele que está no estado de santidade é totalmente consciente disto, está cheio de amor e está conectado com Alláh. Como resultado é embelezado com o melhor caráter e comportamento. Este é um presente divino com que foi agraciado. Nosso Mestre o Profeta (que Alláh abençoe e lhe dê Paz) disse: "Observa as divinas regras e comporta-te de acordo com elas...". Nesta etapa o homem consciente cobre sua mundaneidade e suas características temporais e aparece coberto em atributos divinos. A quarta letra, F, simboliza faná, a aniquilação de si mesmo, o estado de vacuidade (estar vazio de tudo o que não é a Essência de Alláh). A falsa identidade de si mesmo se derrete e se evapora quando os atributos divinos entram no ser íntimo, e quando a multiplicidade dos atributos mundanos desaparece, seu lugar é substituído pelo único atributo da Unidade.

ⁱⁱⁱ Estas diferenças são notáveis sobretudo em virtude das questões referentes ao imamato Por outro lado, a idéia da intercessão espiritual por meio de homens superiores e a liderança espiritual destes, denominados no Sufismo Qutb (pólo) aproxima estas posições. Além disso, o recente despontar da força do movimento wahhabista, que persegue ambas as denominações, acabou por aproximá-las ainda mais no imaginário popular sunita.

^{iv} During the earliest post-Alamut centuries, the Persian Nizaris increasingly disguised themselves under the mantle of Sufism, without establishing formal affiliations with any one of the Sufi orders or tariqas which were then spreading in Persia. The origins and early development of this curious phenomenon, as noted, remain very obscure. However, modern studies of the meagre literary works of the Nizaris of Persia and Central Asia dating to the early post-Alamut period have clearly revealed that Nizari Isma'ilism did become increasingly infused in pre-Safavid Persia with Sufi teachings and terminology. At the same time, the Sufis themselves used the Isma'ili-related batini ta'wil methodology, or esoteric exegesis, also adopting certain ideas which had been more widely ascribed to the Isma'ilis. (Daftary) (1999), pp. 275-289.

^v As ordens normalmente são organizadas após a morte de algum líder ou místico extraordinário. Raramente a organização da ordem é liderada pelo próprio líder emblemático. Entre as primeiras grandes ordens, podemos sublinhar: Yasavi (Khwajah Ahmad Yasavi -m. 1166), uma das mais antigas, Qadiri ('Abd al-Qadir al-Jilani m. 1166), Bektashi, sucessora da Yasavi (Hajji Bektash Wali, m. *circa* 1270) Rifa'i (Ahmad al-Rifa'i, m. 1182); Kubravi (Najm al-Din Kubra m. 1221), Mevlevi (Jalál ad-Dīn Rūmī, m. 1273);Naqshbandi (Baha al-Din Naqshbandi, m. 1389), e assim por diante.

^{vi} Uwaysi indica um místico que alega obter orientação de um mestre fisicamente ausente – normalmente morto.

^{vii} Capital da província de Khorasan, hoje uma grande província situada ao leste do Irã, mas que historicamente abrangia uma vasta região que hoje está espalhada pelo Afeganistão, Turcomenistão, noroeste do Paquistão, Uzbequistão e Tadjiquistão.

^{viii} *samā'* - سَمَاعٌ – cerimônia religiosa ou prática que se baseia na audição.