

RELIGIÃO, ESPIRITUALIDADE E SAÚDE

**Os sentidos do viver
e do morrer**

**X Congresso Internacional
em Ciências da Religião**

ANAIS

ISSN 2177-3963

Organização
Carolina Teles Lemos
Gláucia Loureiro De Paula
José Reinaldo F. Martins Filho
Kátiuska Florencia Serafin Nieves



ANAIS

**X Congresso Internacional em Ciências da
Religião**

**Religião, espiritualidade e saúde: os sentidos
do viver e do morrer**

ISSN 2177-3963

**21 a 23 de Outubro de 2020
Goiânia, Goiás**

EXPEDIENTE

Instituições Organizadoras e Equipe Interinstitucional:

Dra. Carolina Teles Lemos (PUC Goiás) (presidente)

Dr. Frederico Pieper (UFJF)

Dra. Sandra Duarte de Souza (UMESP)

Dr. Rodrigo Coppe (PUC Minas)

Secretaria Executiva

Dra. Rosemary Francisca Neves Silva – PUC Goiás

Janaina Josias de Castro – PUC Goiás

Gláucia Loureiro De Paula – PUC Goiás

Katiuska Florencia Serafin Nieves – PUC Goiás

Administração Financeira

Rubens Alves Costa – PUC Goiás

Equipe Editorial

Dra. Carolina Teles Lemos – PUC Goiás

Dr. José Reinaldo Felipe Martins Filho – PUC Goiás/IFITEG

Mariosan de Sousa Marques – PUC Goiás

Dra. Selma Marques de Paiva – PUC Goiás/UEG

Comitê Científico

Dr. Abimar Oliveira de Moraes (PUC Rio)

Dr.ª Dilaine Soares Sampaio (UFPB)

Dr. Glauco Barsalini (PUC Campinas)

Dr. Raimundo César Barreto Júnior (Princeton Theological Seminary –
New Jersey, EUA)

Dr. Guy Jobin (Université Laval – Quebec)

Coordenação da Editoração
Dr. José Reinaldo Felipe Martins Filho

Revisão da Organização
Dra. Selma Marques de Paiva
Mariosan Sousa Marques

Equipe de Diagramação
Cainã Marques Lopes
Daniel Carvalho da Silva
Gustavo Augusto da Silva

A revisão textual dos manuscritos remetidos é de total responsabilidade de seus respectivos autores, com anuência dos coordenadores das Sessões Temáticas e aprovação da Equipe Editorial.

Realização:



**PUC
GOIÁS**



UNIVERSIDADE
FEDERAL DE JUIZ DE FORA



Metodista



PUC Minas

Dados Internacionais para Catalogação na Fonte

Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC Goiás)

ANAIS do X Congresso Internacional em Ciências da Religião: Religião, espiritualidade e saúde: os sentidos do viver e do morrer. Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, GO, 21 a 23 de outubro de 2020.

730 p.

ISSN 2177-3963

1. X Congresso Internacional em Ciências da Religião. I. Religião. II. Ciências da Religião. III. Teologia. IV. Anais. V. Título.

Patrocínio:



SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO

Carolina Teles Lemos

José Reinaldo F. Martins Filho 15

ST 1 – CAPITALISMO COMO RELIGIÃO – MERCADO, SAÚDE E ADOECIMENTO

PENTECOSTALISMO SOB MEDIDA E CULTURA LÍQUIDA

Pedro Fernando Sahium 18

O SECULARISMO E O PLURALISMO RELIGIOSO: INFLUÊNCIAS NAS INSTITUIÇÕES MANTENEDORAS DO SAGRADO

Adenilton Moises da Silva 25

Ana Margareth Manique de Melo

O CAPITALISMO COMO RELIGIÃO E SUA EXPANSÃO DE FRONTEIRAS NO BUDISMO MAHĀYĀNA BRASILEIRO

Patricia Guernelli Palazzo Tsai 31

PUBLICADORES DE MAX MÜLLER: REVISTAS EUROPEIAS, PUBLICAÇÕES SOBRE O ORIENTE E ECONOMIA DO CONHECIMENTO

Loyane Aline Pessato Ferreira..... 38

RELIGIÃO E INVENÇÃO CULTURAL: APONTAMENTOS SOBRE A CONSTRUÇÃO DO CONCEITO DE RELIGIÃO NAS CIÊNCIAS HUMANAS

Thiago Schellin de Mattos..... 45

COVID-19 E ROMARIA DO MUQUÉM: IMPLICAÇÕES E INOVAÇÕES

Aldemir Franzin

Alberto da Silva Moreira 52

ST 2 – O RESPEITO À LIBERDADE RELIGIOSA COMO PRECEITO DE CONFORMAÇÃO DA DIGNIDADE HUMANA

IPARUBÓ: O CONFRONTO ENTRE A ECOLOGIA AFRICANA E O MERCADO BRASILEIRO DE ABATE HALAL

Davison Cardoso 61

A LIBERDADE DE CRENÇA NOS GRUPOS TERAPÊUTICOS PSICOLÓGICOS

Marineide Felix de Queiroz Brito

Lusival Antonio Bacellos..... 68

DIGNIDADE DA PESSOA HUMANA: UM CONCEITO RELIGIOSO GARANTIDOR DA LIBERDADE RELIGIOSA

Moacir Ferreira Filho..... 75

EM NOME DE DEUS: A RELAÇÃO ENTRE PODER POLÍTICO, IGREJA E SOCIEDADE.

Neilson Xavier de Brito 81

TRADIÇÃO RELIGIOSA ANTE O PRECEITO DA DIGNIDADE HUMANA: A QUESTÃO DA LIBERDADE RELIGIOSA

Raul Ié..... 88

ESTADO TEOCRÁTICO: RESPEITO A LIBERDADE RELIGIOSA EM PERIGO

Sandra Aparecida Gurgel Vergne..... 96

ST 3 – EXPERIÊNCIA RELIGIOSA COMO DIREITO HUMANO: LAICIDADE E FORMAÇÃO PARA O CONTEXTO DA PLURALIDADE**A PRODUÇÃO DO BEM COMUM: O "BEM" COMO CONCEPÇÃO TEOLÓGICA EM UMA SOCIEDADE PLURAL**

Tiago De Melo Novais 103

ESPIRITUALIDADE E DIREITO PENAL

Marielza Nobre Caetano Da Costa..... 110

A RELIGIÃO COMO VIRTUDE ANEXA DA JUSTIÇA EM SANTO TOMÁS DE AQUINO E O ESTADO LAICO

Sérgio Ricardo Strefling..... 117

A PLURALIDADE DO MOVIMENTO ANABATISTA, DA REFORMA RADICAL AOS NOSSOS DIAS, COMO EXEMPLO DE LAICIDADE, DIVERSIDADE RELIGIOSA E TOLERÂNCIA

Angela Natel..... 123

ST 4 – CURAS E ESPIRITUALIDADES NA DIVERSIDADE**A INTELIGÊNCIA ESPIRITUAL COMO INSTRUMENTO DE CURA, EM CONTRAPOSIÇÃO A NORMOSE QUE PROVOCA O ADOECER E A MORTE**

Deusilene Silva de Leão..... 131

“LIVRAR-SE DO INIMIGO”, “EMPODERAR-SE”: CURA/SAÚDE ENTRE CATÓLICOS CARISMÁTICOS EM PARINTINS/AM

Adelson da Costa Fernando 137

TRANSCENDENTALISMO: O PODER CURATIVO EM TRÊS TESTEMUNHOS

Ana Maria De Sousa 146

O USO DA AYAHUASCA EM EXPERIÊNCIAS DE CURA: UMA REVISÃO BIBLIOGRÁFICA

Jéssica Martins Alves..... 152

UMA DOENÇA DE ÍNDIO EM UMA PESSOA BRANCA

Vanessa Coelho Moraes..... 158

ST 5 – ESPIRITISMO, ESPIRITUALISMO E ESPIRITUALIDADES

ALLAN KARDEC, PENSAMENTO COMPLEXO E TRANSDISCIPLINARIDADE

Alexandre Avelino Giffoni Junior 165

O MERCADO DAS NEUROSES E A RELIGIÃO MODERNA

Antônio César Martins Lopes

Djalma Barreto Neves 172

AS PESQUISAS A RESPEITO DA CONSCIÊNCIA E O ABISMO AXIOMÁTICO ENTRE ARISTÓTELES E PLATÃO

Elias Inácio De Moraes 179

CONTOS DESTA E DOUTRA VIDA: O IMAGINÁRIO DAS ÁGUAS NO COMPARATISMO LITERÁRIO ENTRE CHICO XAVIER/IRMÃO X E BERNARDO ÉLIS

Gismair Martins Teixeira

Maria Do Socorro Pereira Lima 187

O “CONTRATURNO ESCOLAR VAMOS JUNTOS” DA SOCIEDADE ESPÍRITA TRABALHO E ESPERANÇA (SETE): UMA PRÁTICA PEDAGÓGICA GENUINAMENTE ESPÍRITA?

João Paulo Godoy 194

ESPIRITUALISMO: CONCEITO E PERSPECTIVAS DE PESQUISA VISANDO UMA TRADIÇÃO DE CONHECIMENTO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

Luiz Signates 201

AS FORMAS DE PRODUÇÃO DA VERDADE NO ESPIRITISMO: AS CONTRIBUIÇÕES DAS TEORIAS DO DISCURSO

Ângela Teixeira De Moraes 208

“NÃO TEMOS IMAGINÁRIO”: O SIMBÓLICO E A CIRCULAÇÃO DOS MUSEUS ESPÍRITAS

João Damasio 215

UMBANDA: RITOS E SAÚDE

Sandra Maria Chaves Machado 223

UMBANDA ESOTÉRICA, UMBANDA INICIÁTICA, ESPIRITUALISMOS E ESPIRITUALIDADE

Guilherme de Sá Pontes 230

ST 6 – AS REPRESENTAÇÕES DA MORTE E DO MORRER NAS NECRÓPOLES BRASILEIRAS

CEMITÉRIOS, MORTE E SALVAÇÃO: REPRESENTAÇÕES DO CRER E DO MORRER NO PERIÓDICO ADVENTISTA REVISTA MENSAL DURANTE A GRIPE ESPANHOLA (1918-1920)

Allan Macedo De Novaes 239

DA CASA AO TÚMULO: A SIMBOLOGIA ARQUITETÔNICA DE MORADA NAS FORMAS TUMULARES DO CEMITÉRIO DE SANTA IZABEL

Amanda Roberta Botelho Menezes 246

A CASA DAS SEPULTURAS: APORTES INICIAIS PARA A DOCUMENTAÇÃO DE UMA ARTE CEMITERIAL JUDAICA NO BRASIL

Fabiana Comerlato

Juliana Vitória Brito Barbosa 254

TESSITURAS DE TEMPOS: UMA ABORDAGEM HISTÓRICA E ETNOLÓGICA DA CULTURA MATERIAL INDÍGENA NAS PRÁTICAS FÚNEBRES EM SÃO VICENTE FERRER – MARANHÃO.

Dimas Dos Reis Ribeiro

Maria Elizia Borges 260

ESTUDO SOBRE A DEVOÇÃO AO TÚMULO DO PADRE EUSTÁQUIO EM BELO HORIZONTE MG

Leandro Evangelista Silva Castro

Marcus Vinicius Maciel 267

“O SILÊNCIO DOS TÚMULOS É ENCHARCADO DE LÁGRIMAS E SAUDADES”: ARTE FUNERÁRIA NO CEMITÉRIO SÃO JOSÉ EM TERESINA-PI

Mariana Antão De Carvalho Rosa 274

DA MORTE PRÓPRIA OU DA SUA MASSIFICAÇÃO NAS OBRAS DE RAINER MARIA RILKE

Renato Kirchner 282

NECRÓPOLES DE MADEIRA: A ARTE FUNERÁRIA NOS CEMITÉRIOS DO ESTADO DO AMAPÁ

Tiago Vargas Da Silva 289

ST 7 – CATOLICISMO(S) NA AMÉRICA LATINA: TRADIÇÕES, CRENÇAS E REPRESENTAÇÕES POPULARES

A IGREJA CATÓLICA EM GOIÁS, NO FINAL DO SÉCULO XIX, E PLURALISMO RELIGIOSO

Wolmir Therezio Amado

Carolina Teles Lemos 297

A REPRESENTAÇÃO DA MÚSICA SACRA NAS FESTIVIDADES CATÓLICAS EM PIRENÓPOLIS/GOIÁS

Tereza Caroline Lôbo

Aline Santana Lôbo 304

“SENHORA SANT’ANA QUANDO ANDOU PELOS MONTES, POR ONDE PASSAVA DEIXAVA UMA FONTE”: O MOSTEIRO DE SÃO BENTO DE JUNDIAÍ E AS TRADIÇÕES DO CATOLICISMO POPULAR NA VILA FORMOSA DE NOSSA SENHORA DO DESTERRO DE JUNDIAÍ (1668-1764)

Rogério Fernandes Calheiros 312

ST 8 – CATOLICISMO NO BRASIL: PERMANÊNCIAS E RUPTURAS

CATOLICISMO CONTEMPORÂNEO: PERMANÊNCIAS E RUPTURAS DA SUA COMPREENSÃO DA SEXUALIDADE E SUA INFLUÊNCIA NO COMPORTAMENTO SOCIAL

Áureo Nogueira De Freitas..... 319

A IGREJA CATÓLICA NO BRASIL E AS PASTORAIS DOS SURDOS

Érica Nelcina da Silva

Alberto da Silva Moreira 326

O ‘CRER’ NA CONTEMPORANEIDADE: O CATOLICISMO À LUZ DA CRISE DAS CREDIBILIDADES

Renan Gomes de Oliveira..... 332

BREVES RELATOS: PERMANÊNCIAS E RUPTURAS ALIMENTARES NA FOLIA DO DIVINO ESPÍRITO SANTO DE PIRENÓPOLIS/GO122

João Guilherme Da Trindade Curado

Maria Idelma Vieira D’abadia 338

A COMUNICAÇÃO POLIFÔNICA DA HOMILIA CATÓLICA NO BRASIL

Rita de Kássia Pontes Silva 345

A RUPTURA CONSERVADORA DO BISPO ANTÔNIO DE CASTRO MAYER COM O CATOLICISMO ROMANO PÓS CONCÍLIO VATICANO II

Vinícius Couzzi Mérida 352

ST 10 – PESQUISA BÍBLICA: RELIGIÃO, ESPIRITUALIDADE E SAÚDE

MAS O JUSTO, PELA SUA FÉ, VIVERÁ: CONSIDERAÇÕES EXEGÉTICAS E HERMENÊUTICAS

Taciana Brasil dos Santos 360

A SAÚDE COMO COMPONENTE DA ESPIRITUALIDADE: POSSÍVEIS APROXIMAÇÕES ENTRE AS PERSPECTIVAS JOANINA E WHITEANA DE ESPIRITUALIDADE INTEGRAL, A PARTIR DE 3 JO 2

Carlos Flavio Teixeira 367

ESPIRITUALIDADE E (IN)FINITUDE: UMA REFLEXÃO A PARTIR DA CANÇÃO [SALMO] “SE EU QUISER FALAR COM DEUS”

João Luiz Correia Júnior 375

MUDANÇA DE ALGUNS NOMES NA BÍBLIA: MUDANÇA DE VIDA

Selma Marques De Paiva
 Djalma Barreto Neves 383

ANGÚSTIA E EQUILÍBRIO EMOCIONAL À LUZ DOS NOMES BÍBLICOS CAIM E ABEL

José Geraldo de Gouveia 391

EX 1,15-22: O VIVER E O MORRER NAS MÃOS DE DUAS PARTEIRAS

Reginaldo de Abreu Araujo da Silva..... 398

A FORMAÇÃO DOS REINOS DE ISRAEL E DE JUDÁ

Andréa Bernardes de Tassis Ribeiro 405

RELIGIÃO E O CUIDADO COM A VIDA: UM OLHAR SOBRE O MODELO DE SOLIDARIEDADE NO LIVRO DE RUTE

Gláucia Loureiro de Paula 410

O SIGNIFICADO DE XEOL NO LIVRO BÍBLICO DE PROVÉRBIOS

Valmor da Silva..... 415

ANÁLISE DO SENSO DE ETERNIDADE PRESENTE NO LIVRO DE ECLESIASTES

Jocinei Godói Lima 422

“PORQUE MELHOR ME É MORRER DO QUE VIVER” (JN 4,3): A RELAÇÃO INTERTEXTUAL ENTRE O PEDIDO DE JONAS E O DE ELIAS

Lucas Alamino Iglesias Martins 427

JONAS, SUA RELAÇÃO COM DEUS E COM A MORTE

Luciene Lima Gonçalves..... 434

ST 11 – SUICÍDIO E RELIGIÃO**OS DIÁLOGOS E EMBATES ENTRE RELIGIÃO E CIÊNCIA NA ANÁLISE SOCIOESPACIAL EM TEMPOS DE COVID-19**

Diego Lopes da Silva..... 441

ESPIRITUALIDADE, RESILIÊNCIA E DEPRESSÃO

Rosana Maria Ferreira Borges 447

“O CACO ENTRE OS CACOS”: A SAÚDE MENTAL, ENTRE OS LIMITES DA CIÊNCIA E DA RELIGIÃO NA ERA DO CORONAVÍRUS

Rosa Maria Pereira de Melo 453

ST 12 – ESCRAVIDÃO NA BÍBLIA E A BUSCA DO VIVER INTEGRAL**ESCRAVIDÃO: UMA EXPERIÊNCIA NO EXÍLIO DA BABILÔNIA¹⁵⁸**

Karine Marques Rodrigues Teixeira
 Rosemary Francisca Neves Silva 460

APÓSTOLO PAULO IN: “E TU, QUE DIZEIS QUEM EU SOU?”

José Frederico Sardinha Franco 466

**ST 13 – NOVOS MOVIMENTOS RELIGIOSOS E ESPIRITUALIDADES LAICAS
DISTANCIAMENTO SOCIAL E APROXIMAÇÕES INDIVIDUAIS: ESPIRITUALIDADE
CRISTÃ EM CONTEXTO DE PANDEMIA GLOBAL**

Fabiane Behling Luckow.....	474
A REALIDADE CONTEMPORÂNEA DAS TECNOEXPERIÊNCIAS RELIGIOSAS: OS SENTIDOS DE RELIGIÃO NO USO DAS TECNOLOGIAS DIGITAIS EM PERÍODOS DE PANDEMIA	
Wallace Thimoteo da Silva.....	480
ESPIRITUALIDADE E SAÚDE: REFLEXÕES, DESAFIOS E POSSIBILIDADES	
Lorena Isabella Loureiro Freire Calvacanti Marcos Lucena da Fonseca	
Sergio Sezino Douets Vasconcelos.....	487
A FUNÇÃO DA ESPIRITUALIDADE E DA RELIGIÃO NA RESSOCIALIZAÇÃO DOS RECUPERANDOS DA ASSOCIAÇÃO DE PROTEÇÃO E ASSISTÊNCIA AOS CONDENADOS DE PARACATU MG	
Renato Paulino Borges.....	494
ESPIRITUALIDADE NAS ORGANIZAÇÕES BRASILEIRAS: RELIGIOSA OU NÃO RELIGIOSA? UM CAMPO DE PESQUISA POUCO EXPLORADO	
Jonathan Félix de Souza.....	501
O JOVEM UNIVERSITÁRIO E SUA EXPERIÊNCIA DE ESPIRITUALIDADE NA CONTEMPORANEIDADE	
Dênis Nunes de Araújo.....	508
ECOLOGIA E ESPIRITUALIDADE UMA INTERDEPENDÊNCIA A SER RESGATADA	
Débora Menezes Silva Ferreira.....	515
A FILOSOFIA COMO EXERCÍCIO ESPIRITUAL NO PENSAMENTO DE PIRRE HADOT	
Marcelo Gabriel de Freitas Veloso.....	520
IGREJA: ENTRE A INSTITUIÇÃO E A AUTONOMIA	
Danilo Kammers.....	527
PENSANDO A RELIGIÃO E A CONTEMPORANEIDADE: ASPECTOS MILENARISTAS E O TRANSUMANISMO	
Adelaide de Faria Pimenta.....	534
O ETHOS DA NOVA ERA NAS RELIGIÕES TRADICIONAIS: O CASO DO COACHING EVANGÉLICO	
Fábio L. Stern	
Silas Guerriero.....	540
A “FÉ” DOS NOVOS ATEUS	
João Paulo Reis Braga.....	547

A COMPREENSÃO DOS OPERADORES DAS CIÊNCIAS DA RELIGIÃO ACERCA DO FENÔMENO DOS CRENTES SEM RELIGIÃO

Omar Lucas Perrout Fortes De Sales

Clóvis Ecco 554

A ESPIRITUALIDADE DESPERTADA ATRAVÉS DO CORPO A PARTIR DA RELIGIÃO E DO PROCESSO DE AUTOCONHECIMENTO

Marise Eterna Nunes 562

OS “SEM RELIGIÃO” NO BRASIL: ELEMENTOS PARA UMA LEITURA CRÍTICA

José Reinaldo F. Martins Filho 573

ST 15 – EDUCAÇÃO, SOCIEDADE E SISTEMA DE CRENÇAS

AS PERFORMANCES DO CARIMBÓ: CULTURA POPULAR PARAENSE E RELIGIOSIDADE

Elyane Lobão da Costa 583

ST 16 – HERMENÊUTICAS E ESPIRITUALIDADE(S): O TEXTO ENTRE A VIDA E A MORTE

A EXPERIÊNCIA RELIGIOSA DE DEUS NO COMBATE AO MAL A PARTIR DE ANDRÉS TORRES QUEIRUGA

Paulo Sérgio Lopes Gonçalves

Felipe De Moraes Negro 591

O RITO COMO DOADOR DE SENTIDO À EXPERIÊNCIA DA MORTE EM BONACCORSO

Daniel Carvalho da Silva 597

A VIOLÊNCIA E A MORTE COMO ELEMENTOS DE RECRIAÇÃO TEOLÓGICA: HÁ A PRODUÇÃO DE UM QUERIGMA TEOLÓGICO NAS FAVELAS CARIOCAS?

Priscila Alves Gonçalves da Silva 604

TILICH E SUASSUNA NA REFLEXÃO SOBRE SAÚDE ESPIRITUAL E A ANGÚSTIA EXISTENCIAL

Henrique Nilo da Silva 611

ST 17 – CRISTIANISMOS E MOVIMENTOS SOCIAIS: ATRAVESSAMENTOS E IMPLICAÇÕES NAS LUTAS SOCIAIS

HINOS CATÓLICOS DA DÉCADA DE 1970/1980 – UMA HETEROGENEIDADE DISCURSIVA

Adilson Skalski Zabiela 618

MOVIMENTO DE TRABALHADORES CRISTÃOS EM RECIFE – ESTRATÉGIAS E DESAFIOS DIANTE DAS MUDANÇAS SOCIAIS E ECLESIAIS

Valmir Assis da Silva Filho 625

ST 18 – ESPIRITUALIDADE E SAÚDE: PERSPECTIVAS E CONTRIBUIÇÕES DAS CIÊNCIAS EMPÍRICAS DA RELIGIÃO E DA TEOLOGIA PARA A PRÁTICA DO CUIDADO EM SAÚDE

O CONCEITO DE ESPIRITUALIDADE HUMANISTA E A QUESTÃO DA INDIFERENÇA À VIDA COMO UMA DAS FACES DO MAL NA CONTEMPORANEIDADE: UMA PERSPECTIVA A PARTIR DA COSMOVISÃO DE ERICH FROMM

Denis Cotta 633

ST 19 – GÊNERO E RELIGIÃO

OS SENTIDOS DE VIDA E DE MORTE NA TEMÁTICA DO ABORTO

Amália Maria Machado de Oliveira 641

CORPO, POLÍTICA E RELIGIÃO: A LUTA PELA DESCRIMINALIZAÇÃO DO ABORTO NO BRASIL E ARGENTINA – UM DESAFIO AOS DIREITOS HUMANOS DAS MULHERES

Ana Karoline Dirino

Margareth Pereira Arbués 648

REFLEXÕES SOBRE O ANDROCENTRISMO NA HIERARQUIA SACERDOTAL DA IGREJA MESSIÂNICA MUNDIAL NO BRASIL

Breno Corrêa Magalhães 656

UM CORPO HERÉTICO NO RAP: RELIGIÃO E EROTISMO EM ALICE GUÉL

Bruno de Carvalho Rocha 664

DADOS SOBRE OS SEM RELIGIÃO NA PESQUISA NACIONAL DO PERFIL LGBTI+ 2018: APONTAMENTOS SOBRE O SENSO RELIGIOSO

Sandson Almeida Rotterdam 671

ST 20 – INICIAÇÃO CIENTÍFICA

BANCADA RELIGIOSA, ELEIÇÕES E CONSERVADORISMO NO BRASIL: UMA ANÁLISE DO FIEL PENTECOSTAL E NEOPENTECOSTAL E SEU IDEÁRIO ENTRE 2002 E 2016.

Logan Silva Fitipaldi 678

TEOLOGIA POLÍTICA CONTEMPORÂNEA E O DEBATE SOBRE A SOBERANIA MODERNA.

Laís Ramalho Dos Santos

Douglas Ferreira Barros 684

O HOMO Oeconomicus COMO EMPRESÁRIO DE SI MESMO E UMA INSTITUIÇÃO NEOPENTECOSTAL

Natália Fernandes Mororó

Glauco Barsalini 691

ESTADO DEMOCRÁTICO DE DIREITO BRASILEIRO: OS VENTOS DEMOCRÁTICOS SEMPRE ESTIVERAM PRESENTES NA REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL?

Giselle Rocha Clemente 697

ESTUDO COMPARADO: EXPECTATIVAS DE FUTURO DOS ESTUDANTES DE ENSINO MÉDIO NO BRASIL E NA COREIA DO SUL

Ana Paula Veloso De Assis Sousa

Helmer Marra Rodrigues 702

GOVERNO, PASTORADO CRISTÃO E CONDUTA NO CRISTIANISMO PRIMITIVO: UMA LEITURA A PARTIR DE SEGURANÇA, TERRITÓRIO E POPULAÇÃO DE MICHEL FOUCAULT

Gabriela Mariotto de Almeida Santos

Douglas Ferreira Barros 710

LEVANTAMENTO HISTÓRICO ARTÍSTICO DA MULHER NA PINTURA NO SÉCULO XV

Laura Beatriz Alves De Oliveira

Clóvis Ecco 717

DIREITO RELIGIOSO: ANÁLISE DA ABORDAGEM RELIGIOSA NO ORDENAMENTO JURÍDICO BRASILEIRO E A CORRELAÇÃO DA LIBERDADE RELIGIOSA COM OS DEMAIS DIREITOS E GARANTIAS CONSTITUCIONAIS

Beatriz Cunha Duarte 724

APRESENTAÇÃO

O Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião (PPGCR) – Mestrado e Doutorado – da PUC Goiás funciona há mais de duas décadas. Suas atividades estão voltadas para a pesquisa, a produção científica sobre o fenômeno religioso e a formação de docentes e pesquisadores/as. Dando seguimento a esse trabalho, o Programa realizou, entre os dias 21 (19h) e 23 (18h) de outubro de 2020, o seu X Congresso Internacional em Ciências da Religião, tendo como foco dessa edição o tema: “**Religião, espiritualidade e saúde: os sentidos do viver e do morrer**”. Este evento coloca-se na continuidade dos nove Congressos Internacionais anteriores. Em relação ao espaço dedicado a esta temática no âmbito do PPGCR da PUC Goiás, destaca-se que ela se constitui como tema transversal, fazendo-se presente tanto em sua Área de Concentração – **Religião, Cultura e Sociedade** – quanto em suas Linhas de Pesquisa: *Cultura e Sistemas Simbólicos, Religião e Literatura Sagrada e Religião e Movimentos Sociais*. Tomando particularmente a última Linha de Pesquisa mencionada, a presente iniciativa ancora-se de maneira ainda mais explícita no Projeto titulado *Pesquisas em Religiosidade, Espiritualidade e Saúde*, coordenado pela Prof.^a Dr.^a Carolina Teles Lemos. A reconhecida qualidade científica dos congressos organizados pelo PPGCR da PUC Goiás foi atestada, nesta décima edição, pela parceria estabelecida com diferentes e respeitadas instituições brasileiras (UMESP, UFJF, PUC Minas), as quais participaram conjuntamente na organização do evento.

Em que pese o fato de que o contato entre religião, espiritualidade e saúde seja muito estreito desde os primórdios da civilização, há na atualidade uma mudança na forma como é percebido tanto por pesquisadores/as da área das Ciências da Religião, como por profissionais da saúde. Nas áreas da saúde, mudanças ocorrem até mesmo na compreensão do próprio conceito “saúde”, com a entrada em cena de novas tecnologias e de novos critérios definidores da relação médico-paciente. No campo religioso, por sua vez, percebe-se a convivência, nem sempre pacífica, entre teodiceias tradicionais e novas formas de espiritualidade e de expressões religiosas, constituindo-se progressivamente em fontes de significados às mais diferentes situações do viver e do morrer. Nesse contexto, grande parte das investigações analisam as ofertas religiosas de sentido quando há a possibilidade de restabelecimento da saúde. Mas o que ocorre com essas relações nos casos em que esta possibilidade não está disponível? O que ocorre com os familiares daqueles que perderam a batalha contra alguma doença? O que ocorre, além disso, com os familiares de alguém cuja vida foi ceifada por uma morte violenta? Em resumo, quais são os sentidos possíveis estabelecidos entre religião, espiritualidade e saúde para o viver e o morrer nas mais diferentes circunstâncias? Como aparecem tais temáticas nos programas de formação dos profissionais de saúde? Como tais aspectos são considerados no âmbito das políticas públicas que provêm serviços de atendimento à

saúde? A produção de reflexões ao redor dessas questões tornou este congresso pertinente e oportuno, como demonstram as contribuições arroladas nestes Anais.

Desde 2007 o Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPQ) e a Coordenação de Pessoal de Nível Superior (CAPES) têm prestado significativo apoio aos congressos internacionais do PPGCR da PUC Goiás. A partir do congresso de 2012 a iniciativa pôde contar também com a ajuda da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Goiás (FAPEG), que tornou possível dar continuidade ao evento e garantir maior visibilidade às pesquisas desenvolvidas no Centro-Oeste brasileiro, em âmbito nacional e internacional. Na sequência dos congressos anteriores, a realização do **X Congresso Internacional em Ciências da Religião** teve o intuito de contribuir para a consolidação do Programa de Pós-Graduação e o amadurecimento de seus docentes e discentes envolvidos em pesquisas interdisciplinares de interesse nacional e internacional. Além disso, quis também viabilizar o esforço que tem sido feito para o fortalecimento dos laços de cooperação nacionais e internacionais do PPGCR da PUC Goiás, ao envolver instituições parceiras do Brasil – como é o caso da Universidade Metodista de São Paulo (UMESP), da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF) e da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC Minas) – e também do exterior e ao motivar colaboração entre docentes, projetos de pesquisa e intercâmbio, fatores extremamente importantes para a consolidação da pesquisa no Centro-Oeste brasileiro. Por fim, ressalta-se a importância do evento para o cenário científico de Goiânia e do Centro-Oeste como um todo, quando, em geral, eventos de tal envergadura costumam acontecer no eixo sudoeste do país.

Por conta da pandemia da COVID-19, pela primeira vez em sua trajetória o Congresso ocorreu de maneira remota, tanto na condução das conferências e mesas-redondas, quanto no que se refere às exposições nas Seções Temáticas. Graças ao empenho de tantos e tantas, consideramos exitosa a sua realização, como testemunham as mais de setecentas páginas do material que segue, última contribuição escrita resultante do Congresso – unida ao livro com as conferências e palestras. A experiência com que chegamos ao leitor é, por isso, de gratidão e de otimismo, oferecendo à leitura o rico panorama das vivências empreendidas, como contribuição científica qualificada e capacidade de construção interdisciplinar.

Uma boa leitura!

Carolina Teles Lemos
José Reinaldo F. Martins Filho

ST 1 - CAPITALISMO COMO RELIGIÃO - MERCADO, SAÚDE E ADOECIMENTO

Dr. Alberto da Silva Moreira (PUC Goiás) - Coordenador

Dr. Lauri Wirth (UMESP)

Dr. Oneide Bobsin (EST)

Dr. Flávio Sofiati (UFG)

Dr. Jung Mo Sung (UMESP)

Esta ST considera que “o mercado global contém duas qualidades associadas à herança religiosa: transcendência e onipresença... sua globalidade transcende os indivíduos, as classes sociais e as nações... seu domínio não conhece fronteiras, abarca o planeta por inteiro; a universalidade do mercado, confere-lhe a dimensão de totalidade... A transcendência é, contudo, sempre algo latente; para se realizar ela deve manifestar-se no mundo...[ela se] perpetua através do consumo... Entretanto, tais virtudes nada têm de “verdadeiras”, falta-lhes um fundamento ontológico, sagrado, por isso o mercado se apresenta como uma “falsa religião”, e sua adoração, uma “idolatria”. (R. Ortiz, *RBCS*, v. 16, n. 47, 2001, p. 72). Deve o capitalismo atual ser propriamente pensado e analisado como uma religião? Se sim, que tipo de religião seria, que desafios teóricos coloca às ciências da religião, que desafios práticos propõe à política e à cidadania, que desafios pastorais e doutrinários apresenta às religiões e às teologias? Se não, onde estariam as fronteiras, os limites, as pertinências de cada um? Esta ST acolhe contribuições que discutam e analisem as pretensões religiosas do capitalismo, sua produção e uso dos símbolos, a fusão de horizontes da economia com as expectativas de felicidade e realização humana, a empatia da mercadoria com a esfera libidinal, as experiências de transcendência ligadas ao consumo, à estética, à linguagem. Na presente edição dessa Sessão Temática interessam-nos especialmente estudos e *papers* que analisem a questão da saúde, do bem-estar e do adoecimento sob as condições da sociedade do mercado.

PENTECOSTALISMO SOB MEDIDA E CULTURA LÍQUIDA

PEDRO FERNANDO SAHIUM

Doutor em Ciências da Religião

Universidade Estadual de Goiás – UEG/GO – Campus CSEH Anápolis, GO

psahium@hotmail.com

RESUMO: O movimento pentecostal se alastrou no Brasil com a chegada da Congregação Cristã (1910) e da Assembleia de Deus (1911). Muitas transformações ocorreram nesse campo da religião evangélica. O destaque foi para o avanço numérico dos adeptos, constatados pelo Censo IBGE a partir de 1980, e as inovações que o grupo de pentecostais estimulou no campo religioso brasileiro. Sociólogos que estudam essa realidade religiosa em específico, como por exemplo Ricardo Mariano, Paul Freston e Antônio Gouvêa de Mendonça, apontam não somente o crescimento, mas a categorização especial de um grupo denominado neopentecostais, que rompeu com os grupos que propugnavam um tradicionalismo sectário e com o ascetismo puritano. Dentro desse grupo as inovações não pararam e podemos perceber em igrejas neopentecostais, alvo de análise desse artigo, um constante processo de inovação que busca atender as necessidades de grupos sociais ligados na cultura do individualismo líquido do início do século XXI. Com atenção especial nos trabalhos do sociólogo Bauman, mas com aporte teórico também em Weber (1991, 2014), Bourdieu (1998), Debord (2005) e outros, incluindo Hervieu-Lèger (2005), Mariano (1999, 2008), e Moreira (2003, 2014, 2015), vamos mostrar a invasão cultural individualista na formação de práticas religiosas evangélicas e o aparecimento de um pentecostalismo *prêt-à-porter* que não dispensa participação política conservadora no atual cenário político brasileiro.

Palavras-chave: Pentecostalismo; Religião; Modernidade Líquida; Cultura Líquida.

DE QUE PENTECOSTALISMO ESTAMOS FALANDO?

As variações e modelos diferentes do pentecostalismo, desde que chegou ao Brasil oriundo dos Estados Unidos, apontam para uma variedade de adaptações e bricolagens com a cultura brasileira e a situação histórica vivenciada no país ao longo do século XX.

Ari Pedro Oro (2013, p. 85-89) enumera “algumas faces do pentecostalismo” que merecem ser destacadas pois, na perspectiva sociológica, elas podem apontar as causas da crescente procura aos cultos pentecostais no Brasil ao longo de sua evolução histórica: 1) A inexpressividade do espaço sagrado em que acontecem os trabalhos religiosos, que mais se assemelham a galpões ou auditórios mas que permite alto grau de informalidade dos fiéis ao chegarem nos cultos, geralmente

conversando, ao contrário de outras religiões e igrejas; 2) A falta de uma estrutura rígida no culto, propiciando adaptações e dinâmicas variadas com a participação de diversos fiéis na estruturação da programação desde a recepção na porta do templo; 3) A abundância de cantos e hinos com muita vibração e alto som permitindo o protagonismo dos fiéis nesse momento de culto; 4) Uma ênfase que pesa mais no “como” o pastor diz a mensagem do que “o que” o pastor diz; 5) A narrativa pública de diversas experiências de vida, “testemunhos”, que marcam o processo de mudança, “conversão”, de uma vida “mundana, infeliz, desgraçada e cheia de vícios” para outra “abençoada, de salvação, de alegria genuína, harmonia e virtude” – coisa possível e extensiva a todo aquele que fizer a “experiência” de conversão.

A tarefa de elencar pontos em comum que marcaram o movimento pentecostal no Brasil tona-se difícil porque a variedade do *modus operandi* dessas instituições foi grande. Freston (1994), distingue uma *Primeira Onda* do pentecostalismo com a chegada e instalação das primeiras igrejas pentecostais Congregação Cristã e Assembleia de Deus, e de suas experiências de glossolalia e de batismo com o Espírito Santo; uma *Segunda Onda* em meados do século XX, advinda com a fundação de igrejas como: Igreja do Evangelho quadrangular (IEQ), Igreja Pentecostal o Brasil para Cristo (BPC), Igreja Pentecostal Deus é Amor (IPDA) e uma dezena de outras Igrejas que passaram a enfatizar o dom de curas e a utilização dos meios de comunicação, destaque para a Rádio – dentre outros programas o programa *A Voz da Libertação*, dirigido pelo fundador da IPDA, o missionário David M. Miranda. E, por último, a *Terceira Onda* de expansão do pentecostalismo, chamado por muitos estudiosos da religião de neopentecostalismo, com as seguintes ênfases: luta exacerbada contra o diabo - Guerra Espiritual – e contra os anjos do mal que sabotam constantemente os homens; o sucesso, ou, prosperidade econômica e social como direitos dos fiéis, para isso Deus é apresentado como dono de todas as riquezas desse mundo e os fiéis da Igreja como legítimos donos dessas riquezas, contanto que eles acreditem e se “apossam” dessas promessas – que são apresentadas como bíblicas; e, também, “uma liberalização dos estereotipados usos e costumes de santidade” coisas que eram próprias das ondas anteriores.

As igrejas neopentecostais apostam em mudanças de ordem litúrgica e estratégica – com programações variadas e específicas para cada nicho do mercado religioso bem como o uso intensivo do *marketing*, das novas mídias sociais e da intensidade emotiva (com muita música *Gospel* e performances dos fiéis) e temática dos seus cultos – estão incluindo a religião numa nova forma de construção de identidade e de engajamento individualizado, com a mudança do eixo ético de postura protestante para um eixo de fruição, de gozo, de aproveitamento, de prazer com a vida.

É esse neopentecostalismo que nos interessa, esse de terceira onda, ou pós terceira onda, que oferece experiências de fruição e de prazer alicerçados em palavras de empoderamento e em espetáculos de música e som que dinamiza a relação com a atualíssima *Sociedade Informatizada, Global e em Rede* (CASTELLS). Uma Igreja que deve oferecer aos seus fiéis, sob o risco de os perder, uma constante inovação nas programações. O bem estar deve vir, não de experiências supranormais

ou carismáticas, no sentido primeiro do pentecostalismo com o exercício da glossolalia (falar línguas estranhas), ou, de profecias, mas no mergulhar num ambiente espetacular de som e imagem em que o fiel se vê envolvido com doses maciças de emoção e de construção cênica e a partir daí pode experimentar a sensação de prazer e de gozo psíquico.

O QUE É ISSO DE MUNDO LÍQUIDO MODERNO?

O processo de modernização, que se registrou em termos históricos com as inovações e desafios após o século XV, não parou seu movimento homeostático e alcançou/alcança sempre maior velocidade. Daí o uso da metáfora da água como elemento de mudança e construção de pensamento. Assim explica Bauman (2011) sobre o que é a fase líquida da modernidade:

O que torna “líquida” a modernidade, e assim justifica a escolha do nome, é a sua “modernização” compulsiva e obsessiva, capaz de impulsionar e intensificar a si mesma, em consequência do que, como ocorre com os líquidos, nenhuma das formas consecutivas da vida social é capaz de manter seu aspecto por muito tempo. “Dissolver tudo que é sólido” tem sido a característica inata e definidora da forma de vida moderna desde o princípio; mas hoje, ao contrário de ontem, as formas dissolvidas não devem ser substituídas (e não são) por outras formas sólidas – consideradas “aperfeiçoadas”, no sentido de serem até mais sólidas e “permanentes” que as anteriores, e portanto até mais resistentes à liquefação. No lugar de formas derretidas, e portanto inconstantes, surgem outras, não menos – se não mais – suscetíveis ao derretimento, e portanto também inconstantes (BAUMAN, 2011, Posição164).

Para Bauman (2011) toda a cultura se apresenta na sua forma líquida atualmente, mas de forma especial naquela parte do planeta em que os apelos da própria cultura são formulados e transmitidos de forma ávida e insistente, desprovida do papel de “aia de nações, Estados e hierarquias de classe...” (BAUMAN, 2011, Posição, 171). Na modernidade líquida a cultura se concentra em atender as necessidades dos indivíduos, resolver problemas e conflitos individuais (BAUMAN, 2011, posição, 174). Estar apresentando coisas novas, experiências novas, produtos que trazem novas sensações. Esse favorecimento à busca incessante, ao consumo renovado, imprime a ideia de que no mundo tudo se compra, que o desejo é mais importante do que a necessidade, de que o desejo é o seu próprio propósito... (BAUMAN, 2001, p. 87).

Esse quadro constitutivo da sociedade moderna e líquida já é o bastante para fazermos um encontro que permita a sua aproximação com a instituição “geradora de sentido por excelência: a religião”. Podemos adiantar que o fenômeno religioso, que inclui alto grau de complexidade, envolve o fenômeno em si juntamente com as suas características estruturantes – mitos, símbolos, ritos e dogmas -, e inclui uma

historicidade, uma sociologia e antropologia próprias. Como se já não bastasse a complexidade e imbricamento dessas questões que envolvem a religião, soma-se ainda a acertada observação de Hervieu-Lèger (2008):

De outro lado, esta mesma modernidade secularizada oferece, geradora que é, a um tempo, de utopia e de opacidade, as condições mais favoráveis a expansão da crença. Mais a incerteza do porvir é grande, mais a pressão da mudança se intensifica e mais as crenças proliferam, diversificando-se e disseminando-se ao infinito. O principal problema, para uma sociologia da modernidade religiosa, é, portanto, 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, 2008, p. 41).

A autora lança o desafio de entendermos como a religião se “despedaça” na atualidade permitindo ao fiel, dependendo do sexo, da classe, do nível intelectual e de outras características, realizar uma *bricolagem* de crenças distintas e, às vezes, contraditórias, que negam por isso o fim das religiões como quiseram/querem os propagadores da tese de secularização.

PENTECOSTALISMO PRÊT-À-PORTER E MODERNIDADE LÍQUIDA

Uma religião que se adapta ao modelo atual de produção, circulação e compra de bens simbólicos¹, pode ser chamada de religião “sob medida” - *prêt-à-porter*. No caso desse pentecostalismo não percebemos que haja uma negação ou construção histórica/teológica em conflito aberto com suas antecessoras. O que existe é uma ênfase em outros aspectos – estéticos, espetaculoísta - que não os teológicos ou éticos das “religiões éticas” estudadas por Weber (2014).

Vale lembrar que ao falar do surgimento da religião Protestante do século XVI e XVII, Weber (2014) aponta para o surgimento de “seitas éticas que colaboraram para o avanço do capitalismo”. Ele aponta o modo de vida metódico, moralmente orientado e ascético dessas seitas possibilitando o desenvolvimento do capitalismo. “Na América, a velha tradição respeitava mais o homem que se fez sozinho do que o herdeiro” (WEBER, 2014, p. 356), com essa afirmação Weber (2014) aponta a força do individualismo burguês ali presente na formação religiosa e na sua transferência da Europa para a América. Ele ainda enfatiza que a concepção de um Deus que distribui bens aos homens de acordo com o comportamento destes ou com sacrifícios, e que controla todo o mundo se difundiu bem em todas as sociedades.

¹ Na linguagem do sociólogo Pierre Bourdieu (1974) existe nas nossas sociedades a necessidade de provisão material, e, de provisão daquilo que não é material, como sentido e felicidade. Esses últimos seriam bens simbólicos. Os “bens religiosos”, ou, “bens de salvação” são “capital simbólico” e a igreja, ou Igrejas, distinguem muito bem entre aqueles que estão desprovidos desses bens, os fiéis em geral, e aqueles que estão de posse desses bens ou os manipulam. A gestão dos “bens de salvação”, “bens simbólicos” é realizada por um corpo de sacerdotes que aparelham suas instituições para a disputa num mercado, o mercado religioso.

Nas seitas protestantes isso se difundiu amplamente e o exemplo desta “ética tipicamente burguesa” pode ser dada nos princípios da seita metodista na América que proibia: 1. Conversar enquanto compravam e vendiam (“regatear”); 2. Negociar as mercadorias antes de pagos os tributos aduaneiros sobre elas; 3. Cobrar juro mais alto do que o permitia a lei do país; 4. “Amontoar tesouros na terra” (significando isso a transformação do capital de investimento em “riqueza consolidada”); 5. Tomar empréstimos sem ter certeza de capacidade de pagar a dívida; 6. Luxos de todos os tipos (p. 359, 360).

Na atualidade estamos diante de um “protestantismo” de outra modalidade. O pentecostalismo que veio do movimento avivalista dos Estados Unidos no início do século passado segue crescendo em número e em inovações. A ênfase na disciplina e no ascetismo dos fiéis, tanto dos protestantes de origem histórica na Europa quanto dos pentecostais no início do século XX, deu lugar para a estetização da fé aos moldes da Modernidade Líquida: sede por novidades cúlticas (cultos temáticos com show musical, emotividade intensa, uso de som e imagem); protagonismo intenso dos fiéis e dirigentes via mensagens e postagens no *WhatsApp*, no *Instagram* e *Facebook*; historicização instantânea dos cultos e programações da igreja por meio de imagens feitas pelos fiéis, que ao mesmo tempo estão construindo uma identidade própria. Essas características foram encontradas nas igrejas denominadas *Church* que se encontram em Anápolis e em Goiânia – GO e foram instituições investigadas num trabalho de doutorado concluído em 2018 na PUC – GO.²

Se antes, nas religiões analisadas por Weber (2014), os impulsos econômicos ganhavam uma iluminação dada pelas seitas que louvavam o modo de vida ascético, na atualidade o modo de vida individualizado, festivo, e com estilo para ser “fotografado e filmado”, é que fazem “a cabeça” da juventude conectada às últimas novidades do mundo cultural e tecnológico. As qualidades necessárias para participar da *religião-feita-sob-medida* é estar pronto para a próxima novidade. É cultivar algo que deverá ser descartado para dar lugar a uma nova programação, acontecimento ou série cinematográfica. Não é a rejeição do mundo, como no pentecostalismo anterior (de Primeira e Segunda Onda), nem fuga do mundo (como nas religiões monásticas), o que parece estar ocorrendo é a máxima fruição da cultura mundial globalizada. Aproveitar os eventos musicais, as séries de TV a cabo, o cinema, os eventos esportivos e toda a cultura produzida pela *Mass Media* para “atualizar” a transmissão e a mensagem religiosa numa programação comunicativa, alegre, intensa e cheia de sensações.

Segundo Weber (2014, p. 279) a religião não está voltada para o extraterreno, mas para a conquista de coisas neste mundo. Percebe-se que dentre as “coisas” que são buscadas de forma intramundana, a fruição, o espetáculo, o show e o empoderamento, ganhou o seu espaço. A vertente religiosa pentecostal que se apresenta na forma *sob medida* oportuniza um tipo de empoderamento e também uma forma de “aproveitar a vida” nos moldes dos pacotes turísticos ou parques de

² SAHIUM, Pedro Fernando. *Church in Connection: Igreja, Show Midiático e Juventude*. Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Ciências da Religião, Goiânia, 2018.

diversões temáticos, entretenimentos e outras fruições. Essa segunda via oportunizada pelas religiões lembra a fala de Bauman sobre a cultura que ativa uma “busca incessante”, ao “consumo renovado”.

Temos nesse ponto uma aproximação da religião com o mudo da moda. Na mesma obra, sob o título de *“Sobre moda, identidade líquida e utopia nos dias atuais: algumas tendências culturais no século XXI”*, Bauman lembra que o mundo da moda sempre foi aquele mundo dos fluxos permanentes, e, como fenômeno social está sempre se renovando e não conhece nenhuma lei de entropia. Na moda os indivíduos vislumbram a possibilidade de verem realizados os seus desejos de singularidade, de distinção das massas, e, de pertencimento. Para isso é preciso estar atento às mudanças, “ao que já saiu de moda”, e permanecer no topo com aquilo que é novo e atual. Estar na moda é um estilo de vida que exige “permanente e interminável revolução” (BAUMAN, 2011, Posição, 311). Manter-se em movimento sempre, progredir é não ser preguiçoso, nem indolente ou impudente.

Se “distinguir da massa” e, ao mesmo tempo, “fazer parte”, “pertencer”. Parece uma tarefa improvável mas acontece no mundo da moda, enfatizado por Bauman (2011), e que pode se estender às instituições religiosas. Na igreja que se adequa à linguagem dos *smartphones*, que é ao mesmo tempo uma linguagem imagética, escrita, falada e de fluxo constante, os serviços religiosos são construídos pelos fiéis e pelos dirigentes concomitantemente e por meio de um aparato técnico de som e imagem altamente profissionais. Constatamos que no pentecostalismo *prêt-à-porter* os dirigentes não podem descansar nunca. Criar, montar, interpretar e atuar numa programação cültica temática, em que a cada domingo ou a uma série de semanas mudam-se os cenários, figurinos, assistentes, trilha sonora e falas, dá um trabalho hercúleo. Bauman (2011) observa:

O tempo realmente passa, e o truque é manter o mesmo ritmo dele. Se você não quer afundar, deve continuar surfando, ou seja, continuar mudando, com tanta frequência quanto possível, o guarda-roupa, a mobília, o papel de parede, a aparência e os hábitos – em suma, você (BAUMAN, 2011, Posição, 336).

O pentecostalismo *prêt-à-porter* oferecer serviços especializados. Nesse sentido as instituições religiosas se renovam pelo viés do mercado cultural global. Se esse “consumidor estético”, como no caso das igrejas *Churchs*, será apenas um tipo superficial, pois prefere os câmbios constantes de cenário, performances e linguagens ou aquilo que o mercado cultural apontar, nós não o sabemos. Poderá uma gramática religiosa que se movimenta apenas na superfície, atender às demandas de respostas existenciais dos seres humanos? Aquilo que é “sob medida” poderá, concomitantemente, atender aos anseios do “aqui e agora”, numa sociedade de consumo, enquanto prepara seus fiéis para a jornada moral e doutrinária da religião cristã? Sabemos que uma religião precisa, dentre outras coisas, de emoções, de dramas, de encenação – essa linguagem é fundamental existencialmente falando – mas será isso um risco de transformação das igrejas em *shoppings centers*?

REFERÊNCIAS

- BAUMAN, Zigmunt. **Globalização as consequências humanas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.
- _____. **Modernidade líquida**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- _____. **A cultura no mundo líquido**. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.
- BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. Org. por Sérgio Miceli. São Paulo: Perspectiva, 1974.
- CASTELLS, Manuel. **A sociedade em rede**. São Paulo: Paz e terra, 1999.
- CRAWFORD, Robert. **O que é religião**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.
- FRESTON, Paul. **Breve História do pentecostalismo brasileiro**. In: VV. AA. Nem anjos nem demônios. Petrópolis: Vozes, 1994.
- MARIANO, Ricardo. **Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil**. São Paulo: Loyola, 1999.
- MARIANO, Ricardo; MOREIRA, Alberto da Silva. **Expansão, diversificação e transformação do pentecostalismo brasileiro**. In: MOREIRA, Alberto da Silva; TROMBETTA, Pino de Lucà (Orgs). **Pentecostalismo globalizado**. Goiânia: Ed. da PUC Goiás, 2015, pp. 47-69.
- NASO, Paolo. **Pentecostalismo e protestantismo**. In MOREIRA, Alberto da Silva; TROMBETTA, Pino de Lucà (Orgs). **Pentecostalismo globalizado**. Goiânia: Ed. da PUC Goiás, 2015. p. 257-271.
- ORO, Ivo Pedro. **O fenômeno religioso, como entender**. São Paulo: Paulinas, 2013.
- WEBER, Max. **Economia e sociedade**. Trad. Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. Brasília: UNB, 2014, v. 1.

O SECULARISMO E O PLURALISMO RELIGIOSO: INFLUÊNCIAS NAS INSTITUIÇÕES MANTENEDORAS DO SAGRADO

ADENILTON MOISES DA SILVA

Mestre em Ciências da Religião
Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP)
adenilton.silva80@gmail.com

ANA MARGARETH MANIQUE DE MELO

Mestre em Ciências da Religião
Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP)
anamel14@hotmail.com

RESUMO: Partindo das experiências pentecostais e neopentecostais, seja do universo protestante ou católico, como a RCC (Renovação Carismática Católica), este artigo teve como objetivos analisar o comportamento e as ações utilizadas pelas instituições gerenciadoras do Sagrado, a partir do pluralismo religioso e do secularismo; observar as influências originárias do advento do relativismo contemporâneo e suas interfaces mercadológicas; compreender os meios práticos que as instituições se utilizam para concorrerem com o mercado consumista que promete em tempo real a felicidade e o sucesso imediato e analisar do discurso religioso, que se nutre do marketing capitalista, vendendo sonhos e esperanças de felicidade para seus fiéis – clientes, como promessas de bens temporais e salvação eterna. Na intenção de alcançar respostas para os objetivos traçados, este artigo se apoiou no método bibliográfico, no qual se buscou material capaz de apresentar e descrever o Mercado religioso e suas estratégias de vendas. Na tentativa de frear o pluralismo religioso ou secularismo, nota-se que a própria instituição cria necessidades de consumo religioso para o fiel, que numa visão mais aguçada, percebe-se que se trata de uma estratégia para prendê-lo a si mesma, interrompendo desse modo a possibilidade do trânsito religioso, tornando eficaz seu discurso religioso-mercantil, além de provocarem um deslocamento no modo de atuar dessas igrejas. Porém, embora alguns fiéis tenham se apercebido da presença de certa comercialização da fé, esta é aceita sem muitos questionamentos, pois o momento atual, vivido por toda a humanidade como um dos mais difíceis, reflexo da pandemia causada pelo COVID-19, faz com que os valores monetários oferecidos pelos líderes religiosos para os produtos a serem comercializados, tornem-se irrelevantes, e passaram a considerar que esta é uma forma de se manterem conectados à proteção proveniente de Deus.

Palavras-chave: Pluralismo Religioso; Secularismo; Sagrado; Instituições; Economia.

INTRODUÇÃO

As instituições religiosas inseridas no contexto histórico, em cada época experimentam as mudanças dos costumes e do pensamento das pessoas. As mudanças trazidas pela pandemia através do Covid-19, revelaram ainda mais as atitudes já existentes nas instituições gerenciadoras do sagrado, aqui, explicitamente, abordam-se as oriundas do cristianismo, sobretudo, o pentecostal e neopentecostal. Nesse contexto, dado que o pluralismo religioso e o secularismo são cada vez mais realidades desafiadoras. Segundo Berger (2017), a teoria da secularização, compreendida como um declínio necessário da religião, serviu durante algum tempo como um paradigma para o estudo da religião. Mas ela não pode mais se sustentar diante da evidência empírica, por isso seria necessário um novo paradigma: “Eu penso que ele deve basear-se nas muitas implicações do fenômeno do pluralismo. Proponho que um novo paradigma deveria ser capaz de lidar com dois pluralismos – a coexistência de diferentes religiões e a coexistência de discursos religiosos e seculares” (BERGER, 2017, p.9). Essa coexistência deve existir não apenas nas mentes dos indivíduos, mas também no espaço social.

Na atual conjuntura podem ser observadas tentativas de apresentar uma sacralidade arrebatadora no convencimento da compra de produtos oferecidos, explícita, por exemplo, na atitude do pastor Waldomiro Santiago da Igreja Mundial do Poder de Deus, quando este difundiu a existência de uma semente de feijão, supostamente milagrosa, a qual seria recebida pelo fiel, em sua própria casa, desde que realizasse um depósito no valor de R\$ 1.000,00 em benefício daquela Igreja.

Depreende-se, então, que a logística institucional procura satisfazer e favorecer o bem-estar da clientela, de modo a manter um público consumidor em ato e potência, segundo as diretrizes preestabelecidas pela equipe mantenedora do sagrado.

SECULARISMO E PLURALISMO RELIGIOSO

As novas tecnologias, os espaços virtuais, as relações híbridas impõem uma releitura do tradicional, produzindo um deslocamento de eixo central para algo pulverizado, por isso, “as religiões, cada uma delas, são totalidades complexas de resposta ao divino” (QUEIRUGA, 2009, p. 16). O secularismo é, evidentemente, essa situação favorável ao reconhecimento da laicidade das coisas e das pessoas para prática do bem comum. Afirma Berger: “o pluralismo é uma situação social na qual pessoas de diferentes etnias, cosmovisões e moralidades vivem juntas pacificamente e interagem amigavelmente” (BERGER, 2017, p. 20).

Entende-se, então, que

A pluralidade e fragmentação religiosa, portanto, são frutos da própria dinâmica moderna. 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 organizador (STEIL, 2001, p.116).

Pode-se afirmar que a destradicionalização representa a crise de credibilidade que tem surgido nos tradicionais sistemas religiosos, demonstrando a emergência crescente de novos modos de crer. A ideia de uma religião única e verdadeira não encontra ecos no cenário secularizado. Os múltiplos discursos das religiões, variando o contexto sociocultural, elaboram suas definições teológicas a respeito de Deus, que tanto serve para fundar a instituição sobre o primado da transcendência como para tornar a ideia de Deus um objeto de manuseio interno e de veracidade das ações religiosas, afirmando ser ele o fundador, conferindo caráter sagrado a mesma instituição. Desse modo, o que caracteriza o tempo atual “não é a mera diferença com respeito à crença, mas a perda de sua “regulamentação” por parte de das instituições tradicionais produtoras de sentido. O que ocorre é uma “bricolagem de crenças”, uma individualização e liberdade na dinâmica de construção dos sistemas de fé” (TEIXEIRA *apud* HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 9).

Portanto, as instituições cristãs têm fabricado, a partir de seus interesses de gerência, novas experiências trazidas de outras tradições, produzindo a bricolagem, a fim de se apresentarem como as mais abençoadas e, dessa forma, as que mais vão suprir as necessidades dos frequentadores dos templos.

O DISCURSO RELIGIOSO E A VENDA DO SAGRADO

Tudo tende a ser fluído, transcendental segundo a propaganda, sejam coisas, pessoas, sonhos, relacionamento. Por traz dessa fluidez social está a ideia da aceleração mercadológica e seu jogo comercial, na qual se percebe a lógica do consumo, que é “um certo tipo bem específico de convívio humano onde as vontades e desejos são manipulados para que as pessoas consumam cada vez mais” (SANCHEZ, 2012 p.113). Logo, “o consumidor torna-se um religioso, pois quer algo além da mercadoria; ele procura transcender a mercadoria e encontrar nela elementos que estão ocultos: a felicidade e a salvação” (SANCHEZ, 2012, p. 126).

Dentro do universo religioso, sobretudo, neopentecostal, consumir é sinônimo de poder. Torna-se uma demarcação de território, um *status* socioreligioso, onde o sujeito se apresenta emponderado de uma representatividade, a partir de suas posses e de seu poder de compra. A força de consumo garante um destaque social, além de lhe causar a sensação de bem-estar e prazer, pois, imagina-se abençoado por Deus, que o enriquece em cada aquisição, isto é, posse material e social. Pode-se pontuar que o universo simbólico, neste contexto, é o areópago do utilitarismo religioso construído em cima das ruínas da fantasia da não consciência que o fiel tem de si mesmo.

O comércio religioso não se restringe apenas às instituições mantenedoras do sagrado. O mercado secular também usa de suas estratégias e desses produtos em

suas prateleiras. As investidas das instituições na venda de seus produtos religiosos têm ganhado cada vez mais novos meios estratégicos de *marketing* comercial. Não só a mídia impressa, como também a digital. A rede mundial dos computadores, isto é, a internet se tornou o veículo mais eficaz de propagação desse comércio lucrativo. Nesse ciberespaço são vendidos objeto, ideias, discurso, performances, tudo em nome de Deus.

Diante do pluralismo religioso, a teologia da prosperidade surge como uma válvula de escape para o enfrentamento da desregulação religiosa, onde cada vez mais, na contemporaneidade, a identidade religiosa firma-se pela escolha individual e não pelo conceito de comunidade participante. Por isso, para o convencimento dos frequentadores se exige um discurso que promova bênçãos e prosperidades, segundo as necessidades do clientelismo, pois é uma religião instrumental mais do que sacramental e escatológica.

A INSTITUCIONALIZAÇÃO COMO UM ÍDOLO SACRIFICAL

O princípio ético-religioso, estabelecido no mandamento “amar a Deus sobre todas as coisas, e ao próximo como a si mesmo” foi sacrificado nos altares estabelecidos como bancadas de comércio, estabelecidas nos presbitérios das mais diversas denominações cristãs.

Para Berger (2017, p.84), “Muitas instituições religiosas têm dificuldades com a liberdade religiosa, especialmente quando reivindicam possuir verdades divinamente reveladas, e ainda mais quando elas um dia tiveram uma posição de monopólio numa sociedade”.

A idolatria do consumo não obedece ao princípio da conversão, pelo contrário, impõem-se como um mercado desumano, onde as vidas são sacrificadas independentemente das necessidades básicas da vida dos fiéis.

A partir dessa perspectiva, as novas diretrizes estabelecidas, a partir do pluralismo religioso, buscam adequação às novas linguagens da contemporaneidade, na tentativa de refazer novos trajetos de reordenação institucional. As investidas são direcionadas, sobretudo, para os meios de comunicação, enviados por programas de rádio, TV, internet. Esse traçado comercial serve para combater o pluralismo religioso. São tentativas internas para manter os fiéis sobre o mesmo credo, torná-lo um “praticante regular”, assim, cada instituição lança suas estratégias perante o poder da secularização, na tentativa de reordenar um mundo religioso fragmentado por tantas ofertas e doutrinas.

Os eventos religiosos também acontecem nos espaços profanos, por exemplo, alugueis de estádios de futebol, arenas, ginásios, centros de conversões. Outro investimento que apresenta poder social são as construções dos templos megalomaniacos, que se traduzem em *shoppings centers* do sagrado. Esses exercem, pelo véis da religião, elementos compatíveis aos traçados pelo mercado de consumo, lugar onde as pessoas buscam novos símbolos que ofereçam sentido para suas vidas.

Na sociedade de consumidores, os *shoppings centers* não são apenas lugares de venda e compra de objetos que podem satisfazer. São também lugares onde as pessoas compram o “sentido” para suas vidas, o alívio para suas angústias e a resposta para seus desejos. São símbolos de uma sociedade marcada pelo vazio e pelo desejo insaciável do ter (SANCHEZ, 2012, p. 127).

Para essa quebra de monopólio moderno contribui a razão secular, dada no avanço da tecnologia e na produção do capital de mercado, onde os novos métodos comerciais, por meio do *marketing* como modelo organizacional da sociedade, vão quebrando a ideia de princípio único, tornando as coisas múltiplas e transitórias.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nessa múltipla paisagem social, o paradigma da religião deixa de ser o elemento fundante da sociedade, torna-se mais um fator constituinte da experiência sociocultural e do conhecimento, do consumo e da propaganda, que agora precisa dialogar com outros saberes e experiências multiculturais e de uma pluralidade teológica imensurável. A realidade sociorreligiosa se abre as exigências do pluralismo como um fator inerente aos tempos modernos.

O mundo pentecostal e neopentecostal, seja de raiz protestante ou católica, está enfrentando esse trânsito religioso que acontece a todo instante. O sagrado se “viralizou” em vendas pela rede mundial dos computadores, pelo comércio de rua, nas galerias dos *shoppings centers*, nas igrejas, nas ruas e suas esquinas, nas mesas dos bares, onde as opiniões e as vendas do sagrado são diversas, podendo ser parcelada em cartões de crédito. Talvez, por isso, o panorama do universo religioso se reordenar segundo as implicações de cada época, sobretudo, num contexto de experiências híbridas, mesmo que para algumas instituições o pluralismo se torne uma ameaça a sua identidade, vindo a minar as estruturas basilares. Tais modelos religiosos precisam reforçar suas identidades nesse momento plural, pois precisam frear a perda dos fiéis, além da busca de controle dos mesmos, a fim de, administrar seus recursos e seus desejos de consumo.

Por fim, as instituições mantenedoras do sagrado, nesse tempo de secularismo e pluralidade religiosa, correm os riscos mais vulneráveis a uma identidade, perder os pilares essenciais que as sustentam. Nesse contexto, faz-se necessário revisitar a ética cristã, sobretudo, para reaprender o dever de se aplicar o princípio evangélico de amor ao próximo na gratuidade do “ser” e não do “ter”.

A religião tende a virar uma produção de barganha, em vez de manter-se como princípio ético norteador favorecedor do respeito, da caridade e do reconhecimento do outro pelo simples fato de existir, e não cegar as consciências para torná-las objetos de manipulação religiosa-comercial. É preciso que a relação religião e economia seja reavaliada para que, como pilares da sociedade que são, possa contribuir para o desenvolvimento desta de modo a que seus integrantes vivam a religiosidade como genuína forma de transcendência e não como moeda de troca.

REFERÊNCIAS

BERGER, Peter L. **Os múltiplos altares da modernidade**: rumo a um paradigma da religião numa época pluralista. Petrópolis: Vozes, 2017.

QUEIRUGA, Andrés Torres. **O diálogo das religiões**. São Paulo: PAULUS, 2009.

SANCHEZ, W. Lopes; GUERREIRO, S. Espiritualidade do consumismo. In: VILHENA, Maria Ângela; PASSOS, João Décio (org.) **Religião e Consumo**: Relações e discernimentos. São Paulo: Paulinas, 2012.

STEIL, C. Alberto. Pluralismo, modernidade e tradição. In: **Ciências Sociais e Religião**. Ano 3, nº 3, outubro de 2001.

TEIXEIRA, Faustino. Apresentação. In: HERVIEU-LÉGER, Daniele. **O peregrino e o convertido**: a religião em movimento. Petrópolis: Vozes, 2008.

O CAPITALISMO COMO RELIGIÃO E SUA EXPANSÃO DE FRONTEIRAS NO BUDISMO MAHĀYĀNA BRASILEIRO

PATRICIA GUERNELLI PALAZZO TSAI

Mestranda em Ciências da Religião pela UMESSP,
Formada em Budologia pelo ITBC da Associação Buda Darma.
patriciagpalazzotsai.adv@gmail.com

RESUMO: Benjamin afirma o capitalismo como uma religião, e não que seja uma religião, o que nos traz que o capitalismo não é religião, mas assume funções e papeis que antes eram próprias da religião. O presente artigo tenta demonstrar, através da análise de como alguns elementos budistas foram introduzidos no Brasil e se destacam como produtos essenciais na produção de bem-estar, que há uma associação do capitalismo com um Budismo alterado de seus parâmetros fundantes. Assim como aconteceu com o Cristianismo – guardadas as devidas diferenças – tenta-se mostrar como acontece esse processo e como se dão as alterações na prática e na concepção do Budismo que acabam gerando um desvirtuamento do sentido soteriológico. O budismo Mahāyāna parte do pressuposto da busca do completo despertar, *samyaksambodhi*, não apenas para o próprio praticante, mas também para o benefício de todos os seres sencientes; esse benefício passa pela compreensão dos seres, não apenas por uma mera compra de artefatos ou pelo uso de textos numa língua que as pessoas não compreendem. Os pilares fundamentais da tradição budista Mahāyāna são contrários a essa ‘felicidade’ promovida pelo neoliberalismo, da busca incessante de bens materiais e do individualismo atomizado. Por essa razão é que produtos rentáveis ligados ao budismo são destacados de suas origens e do seu sentido, e transformados pelo mercado religioso para reforçar os valores culturais dominantes.

Palavras-chave: Budismo Mahāyāna; Bem-Estar; Mercado; Capitalismo; Budismo brasileiro.

CAPITALISMO COMO RELIGIÃO E SUA RELAÇÃO COM O CONSUMO DA “FELICIDADE”

A associação entre capitalismo e religião é algo que causa bastante celeuma nas discussões tanto nas áreas de pesquisa em religião quanto nas ciências econômicas, sendo um tema impactante, mas que merece bastante reflexão. Um dos primeiros pensadores que trouxe grandes contribuições para pensar a relação entre duas áreas aparentemente distintas, mas que muito se comunicam foi Walter Benjamin (1892-1940).

Benjamin afirma sobre o capitalismo como uma religião, o que nos traz que o capitalismo não é religião, mas assume funções e papéis que antes eram próprias da religião: “O capitalismo deve ser visto como uma religião, isto é, o capitalismo está essencialmente a serviço da resolução das mesmas preocupações, aflições e inquietações a que outrora as assim chamadas religiões quiseram oferecer resposta” (BENJAMIN, 2013, p. 21).

O capitalismo como religião passa a constituir uma área vasta da reflexão, ainda mais pensando no aspecto de qual resposta as religiões tentariam oferecer a esse sistema. Podemos utilizar uma pista deixada por Hannah Arendt, em seu texto intitulado *Ação e Felicidade*. Arendt faz sua reflexão a partir da Declaração da Independência dos EUA: “É um fato peculiar, constantemente notado, que Jefferson, quando esboçou a Declaração de Independência [dos EUA], mudou a fórmula corrente pela qual os direitos inalienáveis estão enumerados como ‘vida, liberdade e propriedade’ para ‘vida, liberdade e busca da felicidade’ (2018, p. 138 e 139).

Essa declaração estadunidense, que serviu como uma das inspirações para a elaboração da Constituição Federal brasileira, bem como a de outros países, é uma das fontes para o surgimento do *american way of life*, em cuja base está o sonho de vida através do consumo.

Se a felicidade está atrelada à propriedade, então o consumo é o meio para se obter essa felicidade, ganhando cada vez mais destaque nos tempos atuais. Dessa forma, seria detentor de direitos aquele que consome, aquele que possui condições materiais para tal. Os que não tem as condições mínimas para consumir são excluídos do sistema de garantias, por não se enquadrarem nos requisitos e pressupostos de funcionamento da sociedade.

TRÊS RAÍZES AFLITIVAS E SUA RELAÇÃO COM A CRIAÇÃO DO MERCADO DA “SAÚDE” E “BEM-ESTAR”

Segundo a tradição budista Mahāyāna, a ganância, o desejo sedento por conforto e bem-estar através do consumo, é produzido pelas três raízes aflitivas: *avidyā* (ignorância distorcida), *upādāna* (apego fixado ou aflitivo) e *dveṣa* (ódio-ressentimento)³.

O apego fixado então é uma exacerbação das qualidades desejáveis do objeto, que leva a um desejo sedento, *trṣṇā*, uma vontade de ter para si, mas de uma maneira em que não é possível ver outra saída a não ser ter o objeto como posse, o que pode ser entendido também como cobiça. E com isso é dado o início a um ciclo vicioso na crença em ter, possuir objetos para ser único ou diferenciado, satisfazendo os apetites que são intermináveis.

³ Os termos técnicos traduzidos do sânscrito foram baseados nas traduções elaboradas por Plínio Marcos Tsai, como constam na obra *Sermão do Grande Fundamento*, pp. 421, 780 e 793. Na mesma obra há os equivalentes no cânone chinês.

Dveṣa é o termo budista para ódio-ressentimento, que implica ter uma aversão e repulsa aos objetos que provocam dor ou desprazer, ou que parecem contribuir para que os objetos de apego se percam ou sejam tirados da posse.

Nem todo desejo é necessariamente ruim, entretanto. O desejo que provoca uma fixação tal que acarreta uma busca incessante por conseguir aquele objeto, é isso o que a tradição Mahāyāna chama de apego aflitivo ou fixado, *upādāna*.

Quando esse desejo não é satisfeito, e não é possível alcançar o objeto desejado, aí ocorre a frustração, que leva para o desprazer e rapidamente, na mesma intensidade em que foi estimulado e aumentado o apego fixado, dar-se-á o ódio-ressentimento.

O mercado da “saúde” e do “bem-estar” acaba por produzir uma ansiedade ainda maior por produtos cada vez mais novos e de ação imediata. Como se fossem ‘aspirinas’, que agem sobre os sofrimentos existenciais⁴ e sobre a insatisfação e o descontentamento gerados pela compulsão da busca da felicidade através dos bens materiais e das experiências sensoriais (como é mencionado um dos extremos dentro do *Sūtra* do Giro da Roda do *Dharma*). Há uma necessidade de ação rápida, sem que o modo de vida, de pensar e de se relacionar com o mundo mudem.

O QUE O BUDDHA PROPÔS

Após ter ensinado os seus cinco primeiros alunos o *Sūtra* do Giro da Roda do *Dharma* (*Dharma-cakra-pravartana-sūtra*), o *Buddha* disse a eles para ensinar.

Mesmo após a morte do *Buddha* e a disseminação das comunidades budistas pelo território indiano, com o rei Aśoka (séc. III a.C.), há uma expansão do *Dharma* para os reinos vizinhos, o que ele chamou de *dharma-vijaya* ou conquista através do *Dharma*⁵.

Os textos budistas eram compilados e escritos em outras línguas mantendo o seu rigor para não haver alterações no que fora dito pelo *Buddha*, sendo que a variedade de formatos de templos, vestes e ritos se devem à adaptação aos locais em que o budismo foi disseminado⁶.

Porém, ao chegar no Brasil vemos uma segunda onda, diferente da ocorrida da Índia para outros países: a manutenção das culturas estrangeiras (que por sua vez são

⁴ Por sofrimentos existenciais utilizamos a expressão que é da tradição, que se refere aos tipos de sofrimento inexoráveis segundo o *Buddha* histórico ou *Buddha* Śākyamuni, que são os sofrimentos do nascimento, envelhecimento, adoecimento e morte. Há outros sofrimentos que decorrem desses primeiros em combinação com as aflições raízes e suas subsidiárias. O *Sūtra* mencionado é o do Giro da Roda do *Dharma* – *Dharma-cakra-pravartana-sūtra* em sânscrito, ou 轉法輪經 (*Zhuǎn fǎlún jīng*, em mandarim tradicional), preservado no cânone chinês, e མཎ་ཀྱི་འཁོར་ལོ་ལྟོ་མཛོད་ (*chos kyi 'khor lo'i mdo*) no cânone tibetano.

⁵ Édito n° 13 de Aśoka, traduzido para língua inglesa por HULTZSCH, Eugen. *Inscriptions of Asoka*. Índia: Oxford Clarendon Press, 1925.

⁶ Sobre os textos canônicos podemos mencionar por exemplo o caso da China, em que durante séculos câmaras de tradução dos textos a partir do sânscrito e do páli foram traduzidos para o mandarim, com rigor aos termos técnicos, de maneira a não perder o que fora dito pelo *Buddha*. O mesmo ocorreu em outros países asiáticos e graças a esses esforços os cânones foram preservados até os dias de hoje. A adaptação cultural também é algo interessante de ser observado diante da grande quantidade de escolas surgidas a partir das primeiras divisões, a partir dos concílios budistas.

adaptações) com pouca tradução dos textos e pouca explicação sobre as adaptações⁷.

Há de se mencionar ainda a proposta de manter os ritos em línguas não compreensíveis pelo público brasileiro que, ao participar de tais cerimônias, sai como entrou: muitas vezes sem entender, mas com a sensação de ter participado de algo ‘exótico’⁸. Podemos fazer um paralelo com a ideia de uma missa inteira em latim, na qual somente o sacerdote compreende o que é dito, e o público está lá participando sem entender o que deveriam fazer ou refletir nesses momentos.

MERCADO RELIGIOSO BUDISTA: MANTRAS MÁGICOS E MEDITAÇÕES CONFORMISTAS

Com a ‘importação’ de produtos exóticos que promovem a espiritualidade dos praticantes e que também servem para alcançar a ‘felicidade’ através do consumo dos produtos, temos um estímulo para novidades no cenário budista Mahāyāna. Nesse sentido, não causa espanto elementos como a vendas de *mantras*⁹ para os toques de celular, que servem para afastar negatividades e aumentar o seu sucesso, e outros produtos, como roupas exóticas e itens de prática ritual. Essas roupas e itens têm uma razão de ser dentro do contexto do budismo indiano, chinês e tibetano, mas para o mercado brasileiro são itens para demonstrar poder e não tem sentido algum.

Essa onda de mercantilização dos produtos religiosos guarda semelhança com o período em que o *Buddha* histórico vivera, em que a classe, *varna*¹⁰, sacerdotal brâmane vendia prosperidade material, colheitas fartas, sucesso na vida, boas esposas que dão filhos homens à família, tudo isso através de práticas de rituais com a recitação de *mantras*, como palavras mágicas e sacrifícios.

Ainda, é importante mencionar que todo o processo de aprendizado dos textos védicos era para classes sociais específicas, as *varnas*, mais privilegiadas, em uma língua de difícil acesso e exclusiva para a manutenção do poder. E foi com esse

⁷ Sobre esse fato há de se mencionar o esforço internacional para a tradução dos textos para o inglês, mas pouco se fala para a língua portuguesa, sendo então uma religião em que há limitado acesso aos poucos textos traduzidos e por isso há um reforço da ideia de exclusividade e ‘mágica’ pelo pensamento de mercado, quase como um convite ao escapismo moderno das pressões.

⁸ O fator da preservação do budismo nesses países em que fora adaptado não pode ser descartado (sendo importante em termos de história da tradição), entretanto, é necessário considerar que esse fechamento dentro da cultura sem uma abertura para traduções, compreensão do que é adaptação e o que é parte do budismo podem se tornar problemas para que uma compreensão adequada dos ensinamentos do *Buddha* ocorra em uma adaptação ao país em que nos encontramos.

⁹ *Mantra* é uma palavra que possui muitos significados no sânscrito, mas uma das mais utilizadas é como proteção mental, e não é uma palavra inerentemente mágica, apesar de ser assim vendida. *Mantras* existem não apenas na tradição budista, mas também em outras religiões indianas. Os mantras seriam um método de trazer à mente os ensinamentos do *Buddha* de maneira condensada em poucas sílabas ou versos, trazendo proteção mental ao praticante através da reflexão sobre os sofrimentos e a aplicação dos antídotos. Vide Dicionário Princeton de Termos Budistas.

¹⁰ A opção pelo termo classe ao se referir à *varna* se justifica diante de seu uso rotineiro por mais de um autor e pesquisador na área do estudo do budismo, vide: TSAI, Plínio Marcos. *História da Tradição Budista Indiana*. Valinhos: ATG, 2017. HIRAKAWA, Akira. *A History of Indian Buddhism*. Hawaii: University of Hawaii Press, 1990. E também: HARVEY, Peter. *An Introduction to Buddhism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

sistema religioso que o *Buddha* histórico rompera, por inúmeras outras questões além da mencionada.

O budismo Mahāyāna parte do pressuposto de buscar o completo despertar, *samyaksambodhi*, não apenas para o próprio praticante, mas também o beneficiar a todos os seres sencientes e esse beneficiar passa pela compreensão dos seres, não apenas por uma mera compra de artefatos ou textos em língua que não a que compreendem.

O produto *best-seller* que foi extraído do budismo, removendo seus contextos e sua finalidade se chama *mindfulness* e é um exemplo de como essa expansão de fronteiras tem sido bem recepcionada nos mercados internacionais. Segundo Purser (2019, p. 13)¹¹ “Mindfulness é a mais recente iteração de uma espiritualidade capitalista cuja linhagem remonta à privatização da religião nas sociedades ocidentais. Isso começou há algumas centenas de anos como forma de reconciliar a fé com o conhecimento científico moderno. A experiência privada não podia ser medida pela ciência, então a religião foi internalizada.” Figuras importantes nesse processo incluem o psicólogo do século XIX William James, fundamental para a psicologização da religião, bem como Abraham Maslow, cuja psicologia humanística forneceu o ímpeto para o movimento da Nova Era. Em *Selling Spirituality: The Silent Takeover of Religion*, Jeremy Carrette e Richard King argumentam que as tradições da sabedoria asiática foram sujeitas à colonização e mercantilização desde o século XVIII, produzindo uma espiritualidade altamente individualista, perfeitamente acomodada aos valores culturais dominantes e não exigindo nenhuma mudança substantiva em estilo de vida.

Além disso, Purser traz mais elementos para pensarmos a questão do capitalismo como religião e os produtos espirituais que tornam ainda mais individualista e acomodada aos valores culturais dominantes que promovem desigualdade social e conformismo: “Essa espiritualidade individualista está claramente ligada à agenda neoliberal de privatização, especialmente quando mascarada pela linguagem ambígua utilizada pelo *mindfulness* (PURSER, 2019, p. 14).

A ideia por detrás do *mindfulness* é o treino de atenção com o objetivo de produzir mais, ser mais rápido nas tomadas de decisões além de um efeito de relaxamento e aceitação de tudo o que ocorre. Enfim, é uma ferramenta excelente para a produção de indivíduos isolados em suas visões próprias de mundo, destacados do senso de coletividade, preocupados em produzir mais, obter mais e serem úteis para o sistema capitalista. Tanto o é que o mercado dos aplicativos de meditação para celulares teve um aumento considerável de rendimentos, chegando aos 195 milhões de dólares em 2019¹² e em tempos de pandemia ainda mais¹³.

¹¹ Todas as traduções do presente foram feitas pela autora, com o intuito de facilitar e promover o entendimento.

¹² Conforme matéria da Revista Forbes Brasil, nº 76, que pode ser acessada no sítio de internet: <https://www.forbes.com.br/forbeslife/2020/07/aplicativos-que-ensinam-a-meditar-viram-segmento-bilionario/> (último acesso em 20/10).

¹³ Conforme matéria da Revista Veja que pode ser acessada no sítio de internet: <https://veja.abril.com.br/saude/o-sucesso-dos-aplicativos-para-meditacao-no-isolamento/> (último acesso em 20/10).

Como afirmado por Purser, “uma atenção plena verdadeiramente revolucionária desafiaria o senso ocidental de direito à felicidade, independentemente da conduta ética. No entanto, os programas de *mindfulness* não pedem aos executivos que examinem como suas decisões gerenciais e políticas corporativas institucionalizaram a ganância, a maldade e a delusão, que a atenção plena budista busca erradicar. Em vez disso, a prática está sendo vendida para executivos como uma forma de desestressar, melhorar a produtividade e o foco e se recuperar do trabalho de oitenta horas semanais”. (PURSER, 2019, p. 14).

Mindfulness, então, é retirar um dos elementos do caminho óctuplo, que tem uma finalidade interdependente por conta do *Sūtra* do Giro da Roda do *Dharma* (*Dharma-cakra-pravartana-sūtra*), uma finalidade soteriológica¹⁴, que é revestida de uma aparência de ‘aspirina’ milagrosa.

A atenção plena para ser válida segundo o Mahāyāna é atenção plena correta, *samyak-smṛti*. E é correta porque busca eliminar os sofrimentos e causas dos sofrimentos, como apontado por Purser, que se trata da ganância, da maldade e a delusão nos termos usados por ele, que se tratam de desenvolvimentos que surgem a partir das três raízes aflitivas, *tri-akuśala-mūla*, *avidyā* ou ignorância distorciva, *upādāna* ou apego fixado/aflitivo e *dveṣa* ou ódio-ressentimento.

Os pilares fundamentais da tradição budista Mahāyāna são contrários a essa ‘felicidade’ promovida pelo neoliberalismo, da busca incessante por bens materiais e individualismo atomizado, e por essa razão é que produtos rentáveis a partir do budismo precisam ser destacados de suas origens e pensados a partir do mercado religioso que reforça os valores culturais dominantes¹⁵.

Por fim, é importante trazer o que o XIV Dalai Lama tem de contribuição ao assunto “Cultivar contentamento é especialmente importante, penso eu, no mundo materialista de consumismo global, que vivemos hoje. A sociedade materialista coloca as pessoas em constante pressão para querer mais e gastar mais, mesmo quando suas necessidades básicas foram satisfeitas. Propagandas sofisticadas foram feitas para excitar a imaginação e gerar a percepção de que bens materiais nos farão felizes, e que enquanto não tivermos as últimas novidades de acessórios, dispositivos e itens de moda, isso não ocorrerá. O materialismo da sociedade moderna faz com que a prática da moderação e contentamento sejam uma necessidade diária se queremos resistir ao sucumbir aos sentimentos de insatisfação pessoal, nascido do desejo cobiçoso irrealista.”

Como resolver essa questão é algo a ser profundamente pensado não apenas em uma das áreas do saber, mas de maneira interdependente e coletiva. A proposta do presente é trazer à discussão o assunto do grande mercado que busca aliar as respostas religiosas através de uma roupagem renovada, evidenciando a estreita relação entre capitalismo e religião. Isso aparece especialmente dentro da contribuição mencionada de Benjamin, Arendt e Dalai Lama, bem como a questão de

¹⁴ Por soteriológica entenda-se a finalidade de sair do ciclo de existências condicionadas pelo sofrimento juntamente do ato de beneficiar a todos os seres sencientes.

¹⁵ Essa visão pode ser encontrada em diversos autores, como Matthieu Ricard e o próprio Dalai Lama.

que os 'novos produtos' acabam por desviar as pessoas do viés soteriológico, especialmente no recorte proposto da tradição budista Mahāyāna, conforme mostrou Purser.

REFERÊNCIAS

- ARENDDT, Hannah. **Ação e a Busca da Felicidade**. Belo Horizonte: Bazar do Tempo, 2018.
- BENJAMIN, Walter. **Capitalismo como Religião**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2013.
- BRITO, Sabrina. **O Sucesso dos aplicativos para meditação no isolamento**. Veja Brasil, publicado em 28 de agosto de 2020.
- BUSWELL, Robert. JR, Donald S. Lopez. **The Princeton Dictionary of Buddhism**. Princeton: Princeton University Press, 2014.
- DALAI LAMA, Tenzin Gyatso. **Beyond Religion**. New York: Mariner Books, 2012.
- HARVEY, Peter. **An Introduction to Buddhism**. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- HIRAKAWA, Akira. **A History of Indian Buddhism**. Hawaii: University of Hawaii Press, 1990.
- MARI, Angélica. **Aplicativos que ensinam a meditar viram segmento bilionário**. Forbes Brasil, publicado em 11 de julho de 2020.
- PURSER, Ronald E. **McMindfulness: How Capitalism Became the New Capitalist Spirituality**. London: Repeater Books, 2019.
- TSAI, Plínio Marcos. **História da Tradição Budista Indiana**. Valinhos: ATG, 2017.
- TSAI, Plínio Marcos. **Sermão do Grande Fundamento**. Valinhos: ATG, 2019.

PUBLICADORES DE MAX MÜLLER: REVISTAS EUROPEIAS, PUBLICAÇÕES SOBRE O ORIENTE E ECONOMIA DO CONHECIMENTO ¹⁶

LOYANE ALINE PESSATO FERREIRA

Mestre em História, Doutoranda em Ciências da Religião
Universidade Metodista de São Paulo (UMESP)

loyaneferreira@gmail.com

RESUMO: No contexto do Imperialismo do século XIX, que estabeleceu domínios na Ásia e na África, Friedrich Max Müller atua na construção do campo da história comparada das religiões, que depois se tornaria as Ciências das religiões e teve uma atuação destacada. Estabeleceu metodologia para os estudos das religiões e linguagem vindas do Oriente, sistematizou publicação de obras de outros autores e traduziu textos. Seu trabalho se relaciona com questões políticas próprias do momento, inclusive com financiamento dos empreendimentos coloniais. Fez parte deste cenário o desenvolvimento de revistas que articularam o acesso ao conhecimento, sobre filosofia, filologia, história e religiões, inclusive das religiões orientais. Assim, o presente texto busca delinear um entendimento sobre uma publicação de Müller em uma destas revistas, a *Edinburg Review*, articulando-a ao cenário político e intelectual, bem como apresentando uma leitura sobre as motivações de Müller ao escrevê-la. O material utilizado é a bibliografia que elucida historicamente as revistas, e também o autor. O método e referenciais teóricos principais são o conceito de economia de conhecimento e a teoria de campos de Bourdieu. Verificou-se que a publicação de Müller na *Edinburgh Review* se envolve não apenas com um modelo de trabalho intelectual da época, mas também com a criação de condições para acessar e promover o conhecimento sobre as religiões orientais, dentro de certos parâmetros europeus e cristãos. Neste sentido, autor e revista colaboram com a economia de conhecimento, na qual estava implicada uma noção de educação e instrução, de construção científica e valorização da cultura europeia, bem como a *comoditização* do conhecimento. Estes aspectos ancoram o pensamento colonial, fundamentam a pretensa hierarquia civilizacional europeia, sob o ponto de vista intelectual e espiritual, produzindo imagens e símbolos subalternizantes sobre o oriente, transformados em produto.

Palavras-chave: Colonialismo; Max Müller; História; História das religiões; Ciências das religiões.

¹⁶ O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de financiamento 002.

MÜLLER: ENTRE CONHECIMENTO, ECONOMIA E POLÍTICA

Não basta compreender o conteúdo textual de uma produção cultural, seja ela literária ou científica, mas também não é suficiente estabelecer uma relação imediata e direta entre o texto e seu contexto (BOURDIEU, 2003, p.20). Na dimensão em que estão “inseridos os agentes e as instituições que produzem, reproduzem ou difundem” qualquer objeto cultural vindo da ciência, da literatura ou da arte (id, ibid) – cada campo é um universo social, com leis próprias que podem ser mais ou menos específicas, e que possuem uma autonomia, que não é isolada do campo maior, e nem é estanque, mas sim está na relação com a forma como o próprio campo se articula, com seus participantes e suas especificidades (id). Ainda que um determinado campo faça parte de um “macrocosmo” as leis deste não são as mesmas do campo, ainda que nunca exista uma inteira liberdade perante as imposições dele.

O presente texto visa estabelecer uma relação entre uma publicação de Friedrich Max Müller (1823-1900) sobre o Budismo, de 1857, e o ambiente intelectual vitoriano proporcionado pelas revistas, tendo como pano de fundo o contexto colonial britânico. Neste ambiente do século XIX, que estabeleceu domínios na Ásia e na África, Müller atua na construção do campo da história comparada das religiões, e inauguraria o campo epistemológico das Ciências da religião, da qual é considerado o pai (GIRARDOT, 2002). Em conjunto com outros autores, Müller colabora para a construção de certas noções gerais sobre as religiões orientais em diversos ambientes intelectuais. Seu papel nesta questão foi muito grande.

De fato, se na relação entre o campo intelectual e o campo político, o envolvimento de Müller é extenso e intenso, no que diz respeito aos temas das religiões indianas, ele é considerado como um personagem predominante na Europa de seu tempo (WELBON, 1965). Estabeleceu metodologia para os estudos das religiões e linguagens vindas do Oriente, sistematizou o projeto *Sacred Books of the East*, no qual atuou como editor e tradutor, deu aulas e palestras (BOSCH, 2002). Do lado político, sua obra conta com financiamento dos empreendimentos coloniais. Sua atuação intelectual mescla-se a um grande capital e prestígio político, circulando entre e dialogando com figuras eminentes da época do que é exemplar sua participação no conselho privado da Rainha e ter como apoiador o embaixador da Prússia, Christian von Bunsen (id, ibid).

Os primeiros vinte e cinco anos do século XIX poderiam ser considerados como a era das Revistas (RIED apud CHRISTIE, 2013, p. 115). Nestas ele também esteve presente, tendo publicado na *Edinburgh Review*, *Quartely Review*, *Oxford Essays*, *Macmillan Magazines*, *Frasers Magazines*, *Saturday Review* e *Times* (MÜLLER, 2020). Tais publicações estavam engajadas em promover uma circulação de ideias e informações pertinentes a formação de pessoas ou uma sociedade culta. Assim, a produção e acesso a áreas do conhecimento tais como teologia, filosofia, filologia, artes, literatura, na Grã Bretanha, se tornaram um investimento econômico e também objeto de entusiasmo perante aquilo que fosse considerado conhecimento de alguma utilidade ou importância (CHRISTIE, p.121). Em suma, o conhecimento era

um produto sob grande demanda, que estava sendo atendida em grande medida pelas revistas, como as citadas.

Além disso, também abrangiam comunicações com a esfera política (id, p.116) pois grandes revistas como *Edinburgh Review* (1802) e *Quarterly Review* (1809) exerciam grande influência sobre a opinião pública, o que confirma seu papel na cultura do conhecimento na Inglaterra do século XIX. Seu editor e colaboradores estavam cientes deste movimento de dupla influência, em ambos os campos, intelectual e político (id, p.115).

A *Edinburgh* foi responsável pelo estabelecimento de uma forma, que afetou o cenário editorial, na organização e na sistematização de suas publicações – também pelo fato de ser a mais antiga (CHRISTIE, 2013, p. 116). Na visão dos editores e colaboradores tais como Francis Horner, conhecimento e economia não eram objetos de esferas distintas, pelo contrário, deveriam ser vistas em conjunto, e um dos pilares da revista seria também a questão política (id, p.122). Sua abordagem no que diz respeito ao pagamento foi o que a colocou em lugar diferenciado: os valores dedicados ao editor e aos colaboradores eram muito mais altos do que em outras revistas, o que lhe concedeu um status de publicação profissional muito mais do que uma publicação comercial (id, ibid). Isso dava ao editor um status de um indivíduo esclarecido, intelectualmente diferenciado, da mesma forma, os textos publicados ali adquiriam status de serem de autoria técnica (CHRISTIE, 2013, p. 121) e não de jornalismo corriqueiro. Para a *Edinburgh Review*, segundo Mark Schoenfield, a interpenetração entre valor econômico e intelectual era uma justificação primária para a Revista e seu compromisso com os ideais de uma organização analítica de conhecimento (apud CHRISTIE, 2013, p.120).

Um dos movimentos envolvidos nestas publicações era o de valorização de resenhas de livros (CHRISTIE, 2013, p. 122). Leitores procuravam por seleção e recomendação de livros, de maneira que as *Reviews* nascem atendendo essa demanda. Desenvolveu-se então um determinado modelo de resenha: os autores dedicavam um majoritário espaço do texto desde o início para referências às suas próprias ideias, expondo-as exaustivamente, e somente ao final ou em segundo plano falariam do livro em questão (id, ibid). Isso colocava o responsável pela resenha em uma posição de leitor onisciente, dando a ele uma posição de autoridade frente ao leitor mas também perante até mesmo o autor da obra em questão (id, ibid). Somando-se status de linguagem técnica e pagamentos consideráveis, a *Edinburgh* competia no cenário editorial com dois tipos de capital, e estava acima das outras.

TEXTOS ORIENTAIS COMO PRODUTO

É neste período de valorização econômica do conhecimento que os textos de origem oriental ganham um lugar proeminente no cenário oitocentista e é importante mencionar o processo de tomada e circulação por parte dos europeus. Se o conhecimento não pode ser desassociado do meio em que circula e é produzido, cabe notar que uma determinada visão de mundo é mantida sempre por um sistema

político, social e econômico que por sua vez dá sentido, alimenta e também movimenta a produção de conhecimento (CHRISTE, 2013, p.120).

Desde o século XVIII, de acordo com William Christie, o conhecimento se tornou cada vez mais uma moeda social de circulação, valorizando não apenas o acesso a ele como também o seu estoque (CHRISTE, 2013, p.120). Isso joga certo foco para interpretar a avidez no acesso ao estudo das religiões orientais. De fato, o próprio Müller comenta que até a segunda década do século XIX o conhecimento europeu sobre o budismo era um tanto quanto esparso e embora tivesse chegado pelas mãos de alguns missionários e viajantes, não haveria clareza neste conhecimento, que tampouco era mantido por uma profusão de textos (MÜLLER, 1881). Mudanças importantes ocorreram com o avanço das relações coloniais nos territórios asiáticos. Neste ponto ele cita e valoriza as empreitadas de diferentes personagens que cada qual em um território colonial movimentaram a circulação de textos para dentro de bibliotecas e sociedades europeias, estabelecidas também no período para o estudo da língua, cultura e religiões asiáticas (Id, p. 167).

É pela presença da Companhia Britânica das Índias no território asiático que se estabelece uma rota pela qual materiais e conhecimento sobre a Índia chegam na Europa, em abundância monumental, para não dizer industrial. Com efeito, segundo Beinorius, essa história tem seu marco inicial com Brian Houghton Hodgson, um oficial da Companhia das Índias Ocidentais. Atuando no Nepal em 1837, ele conseguiu acesso a mais de quatrocentos manuscritos budistas até então totalmente desconhecidos, escritos em tibetano e em sânscrito (BEINORIUS, 2005, p. 14). Ele os enviou para Calcutá, Londres e Paris, para relatar diretamente à coroa britânica o que o Nepal tinha em sua cultura (id, ibid). Nestes esforços, Hodgson afirma categoricamente não achar digno abordar em detalhes o significado de determinadas palavras e conceitos (WELBON, 1968, p. 37). Autores tais como William Jones (1746-1794) e Henry T. Colebrook (1765-1837) produziram estudos de impacto a partir destes manuscritos, levando a fundação de instituições tais como as Sociedades Asiáticas da Índia, Londres e Paris (DAVIS, NICHOLS, 2016).

Este cenário de avanço sobre o estudo das religiões e as línguas orientais pode ser visto em consideração com o cenário maior de uma economia do conhecimento. Como exemplo de seu peso como moeda cultural, é interessante mencionar a compra de alguns destes manuscritos pelo rei da Prússia, que em seguida os depositou na Biblioteca da Universidade de Berlim. Cabe lembrar também a própria existência de uma biblioteca de manuscritos no interior da sede da Companhia das Índias Orientais – bem como o financiamento feito por esta aos trabalhos de tradução do Rig Veda de Müller.

Na Inglaterra do século XVIII e XIX o acesso ao conhecimento em geral, no sentido de sua produção e todas as ocupações e instituições dedicadas a disseminação passa a envolver também a ação de personagens como os editores das revistas e seus colaboradores, que estavam autoconscientes de seu papel, engajados e envolvidos em atividades profissionais ligadas ao conhecimento. Tudo isso se tornou certamente uma indústria complexa, interligada e largamente autônoma. Esse também é o caso da produção do conhecimento sobre as religiões orientais. Se

revistas como *Edinburg Review* concedem capital cultural para leitores e autores, então é possível que ter publicado ali tenha aumentado o capital cultural de Müller e vice-versa. Além disso, o texto recebe status de ser autoritativo no assunto por seguir o modelo de resenha do autor onisciente e com autoridade, com detalhamentos exaustivos diversos, inclusive sobre a trajetória do Budismo na Europa até ali. Republicado depois na coletânea *Chips from a German Workshop*, o texto teria uma difusão grande.

Propunha ser uma resenha sobre um trabalho de Jules Barthélemy Saint-Hilaire – sendo este autor também importante jornalista e político atuante. Seguindo o modelo, Müller dedica uma parte da apresentação inicial do seu texto para uma discussão sobre a utilidade de conhecer o Budismo, e sobre se mesmo um cristão poderia considerar digno esse empreendimento. Como “gancho” inicial na justificação desta empreitada ele utiliza uma referência bíblica: “examinai tudo, retende o bem” (1 Tessalonicenses 5:2) e também afirma que não poderia haver uma única religião no mundo que não contivesse uma centelha de verdade (MULLER, 1881, p.161). Nesse sentido, ele aborda a valorização da própria religião e terra natal como motivador do conhecimento das outras (id, ibid):

Muitas são as vantagens a serem obtidas de um estudo cuidadoso de outras religiões, mas a maior de todas é que isso nos ensina a apreciar mais verdadeiramente o que nós temos em nossa própria [religião]. Quando sentimos as bênçãos de nossa própria terra de maneira mais afetuosa e verdadeira do que quando voltamos do exterior?¹⁷

Em toda essa digressão, percebe-se uma linguagem detratora inicial para falar do Budismo e também do Hinduísmo. Ele chega a afirmar (MÜLLER, 1881, p.162):

Soa como uma degradação do próprio nome de religião aplica-lo para os delírios selvagens dos iogues hindus ou as blasfêmias vazias dos budistas chineses¹⁸.

Apesar destas afirmações subalternizantes, o autor conclui que estas devem ser estudadas, dizendo que é conforme se realiza o estudo, devagar e com paciência, que os próprios olhos podem se abrir, e conseguir com isso perceber luz onde tudo estava na escuridão, anteriormente (MÜLLER, 1881, p.162). É possível que Müller estivesse discutindo concepções correntes em torno do Budismo ao fazer isso, ou mesmo estivesse procurando “vender” a ideia de conhecer o Budismo. Mas uma parte considerável de sua resposta positiva para essas questões se desdobram no

¹⁷ Tradução nossa. No original: “Many are the advantages to be derived from a careful study of other religions, but the greatest of all is that it teaches us to appreciate more truly what we possess in our own. When do we feel the blessings of our own country more warmly and more truly than when we return from abroad?”

¹⁸ Tradução nossa. No original: “It sounds like a degradation of the very name of religion to apply it to the wild ravings of the Hindu yogins, or the blank blasphemies of Chinese Buddhists”

sentido de que o conhecimento sobre outros povos irá colaborar para que de um lado se valorize ainda mais sua própria religião, por ter como conhecer “o que é que outros povos tem por religião” - e que isso permitiria ainda que eles se sentissem abençoados por terem podido respirar desde o nascimento o “ar puro de uma terra de luz e conhecimento cristãos” ¹⁹ (MÜLLER, 1881, p.161).

Por outro lado, fazendo parte de uma corrente de autores sobre religião que visavam fazer para ela um campo de estudo científico (DAVIS, NICHOLLS, 2016), Müller valoriza a empreitada também porque seria necessário, segundo ele, trazer todo o conhecimento disperso no mundo para aquilo que ele chama a “língua da ciência”; isto colaboraria para deixar para trás uma ideia fechada de nacional, para superar o mesmo “impulso helênico”, ainda presente no cristianismo, o de querer separar o mundo entre gregos e bárbaros (MÜLLER, 1881, p.162). Tal ideia de romper com o desejo de não conhecer o mundo estrangeiro, somada à noção de trazer para a “língua da ciência” (id, ibid) todo o conhecimento, parece se desdobrar em uma explícita fala sobre a conquista espiritual do Oriente, quando Müller falasse nas palestras “*India What can it Teach us*”, em 1882 (WIRTH, 2016).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Compreender este cenário com o conceito de economia de conhecimento é considerar que além de fomentar um mercado, todos os processos de circulação de textos e as religiões orientais nestas revistas, palestras e engajamento das sociedades também tornaram-se uma *commodity*. Ganham valor, tornaram-se moeda, algo a ser adquirido e negociado por sua própria causa, ou por benefícios materiais ou imateriais que viessem de sua aquisição (CHRISTIE, 2013, p. 119).

Se o conhecimento em termos gerais é valioso pelo que houver nele de útil, e se de acordo com Müller as religiões cristãs possuem apenas uma centelha de verdade, como se constrói um espaço para os temas religiosos orientais no “mercado religioso” europeu? Considerando essa questão em relação à boa aceitação do Budismo no cenário inglês já ao final do século XIX (ALMOND, 1988), é possível que esse mercado editorial e essas publicações tenham fomentado alterações nas conceituações budistas de modo a evidenciar certos aspectos, e desvalorizar outros, e até mesmo alterar significados na tradução, para torna-lo um produto que mostrasse aos intelectuais europeus o que eles queriam ver: uma imagem para valorização de si mesmos.

REFERÊNCIAS

ALMOND, Philip C. **The British Discovery of Buddhism**. Cambridge: Cambridge University Press. 1988

¹⁹ Tradução nossa. No original: “Let us see what other nations have had and still have in the place of religion; (...) and we shall then understand more thoroughly what blessings are vouchsafed to us in being allowed to breathe from the first breath of life the pure air of a land of Christian light and knowledge”.

- BOURDIEU, Pierre. **Os usos sociais da ciência**: por uma sociologia clínica do campo científico. São Paulo: Unesp, c2003
- BOSCH, L. P. **Friedrich Max Muller**: A life devoted to the humanities. Neitherslands: E.J.Brill, 2002
- CHRISTIE, William. "The Modern Athenians: the Edinburgh Review in the Knowledge Economy of the Early Nineteenth Century," In: **Studies in Scottish Literature**: Vol. 39: Iss. 1, 2013,p. 115–138. Disponível em : <https://scholarcommons.sc.edu/ssl/vol39/iss1/12> Acesso em 15 ago 2020
- DAVIS, Davis. NICHOLLS, Angus. Friedrich Max Müller: The Career and Intellectual Trajectory of a German Philologist in Victorian Britain. **English Goethe Society**, 85:2-3, 67-97, DOI: 10.1080/09593683, 2016. Disponível em: <https://pdfs.semanticscholar.org/71c4/c0b2b4cacde84ef8a919d1cfc566884d00ddf> acesso em 15 nov 2020
- GIRARDOT, "Max Müller's 'Sacred Books' and the Nineteenth-Century Production of the Comparative Science of Religions," In: **History of Religions** 41, no. 3 (Feb., 2002): 213-250. <https://doi.org/10.1086/463683> Acesso em 15 nov 2020
- MULLER, Max. **Selected Essays on Language, Mithology and Religion**. Vol.II. London: Longsmans, Green and Co. 1881, 615p. Disponível em: <https://ia800302.us.archive.org/15/items/selectedessayso02mlgoog/selectedessayso02mlgoog.pdf> Acesso em 15 nov 2020
- MULLER, Max. **Chips from a German Workshop**. Vol I. Frankfurt: Outlook Verlag GmbH, 2020.
- WELBON, G. R. "Comments on Max Muller Interpretation of the Buddhist Nirvana". In: **Numen**, Vol.12 Fasc 3 (Sept 1965), 21p. Disponível em https://www.jstor.org/stable/3269445?seq=1#page_scan_tab_contents Acesso em 27 dez. 2018.
- WIRTH, Lauri "Religião e Epistemologias pós-coloniais" in PASSOS, João Décio. USARSKI, Frank. **Compêndio de Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas; 2013. Reimpressão: 2016.

RELIGIÃO E INVENÇÃO CULTURAL: APONTAMENTOS SOBRE A CONSTRUÇÃO DO CONCEITO DE RELIGIÃO NAS CIÊNCIAS HUMANAS

THIAGO SCHELLIN DE MATTOS

Doutorando em Teologia
Escola Superior de Teologia (EST)
tsdemattos@gmail.com

RESUMO: Uma observação diligente sobre alguns textos considerados fundadores dos estudos de religião nos mostrará que a emergência de uma acepção propriamente científica dos fenômenos religiosos esteve desde muito cedo ligada a uma propensão em contrapor a religião à modernidade, vinculando-a à tradição, muitas vezes num sentido obsolecente, adquirido dentro de um paradigma unilinear e progressivo da história. Este contraponto, que se realiza diante de um plano de fundo específico, formado pelo cristianismo como referência, sofrerá modificações ao longo do século XX. No entanto, esta tendência será duradoura, a ponto de permanecer influente no desenvolvimento dos estudos de religião até a atualidade. Isso se demonstrará na construção de um conceito de religião que vai se descolando da metafísica filosófica e teológica, passando a ser formulado no escopo dos processos sociais mais amplos, ora como alienação e ideologia (Marx e Engels), ora como um fundamento da organicidade social através de uma constituição moral necessária (Durkheim), como representação de cosmologias ou até mesmo como visão de mundo através de um *ethos* determinante dos processos de transformação social (Weber). O estudo da religião na sua relação com o capitalismo não deixa de ser uma variação dessa recorrência. A nova situação social que se configura na modernidade com um sistema econômico “desenraizado” (POLANYI, 2000), permite explorar esse aspecto do capitalismo como totalizante, organizador e produtor da realidade social. Atribuições que se verificam, em outros modelos historicamente demonstráveis de sociedade, reservadas a religião. Neste artigo faremos uma breve retomada histórica da construção do conceito de religião nas ciências humanas, com especial enfoque na antropologia, demonstrando os processos simbólicos de extensão dos seus sentidos através da relação dialética de invenção cultural de acordo com Wagner (2017). Com as reflexões que se seguem, pretendemos desenvolver alguns apontamentos no nível teórico e metodológico, como condições necessárias para a criação de um conceito de religião direcionado a uma perspectiva heurística capaz de captar a transformação dos sentidos e dos contextos simbólicos nos quais o fenômeno religioso se articula e se reproduz. Na sociedade ocidental isso significará compreender como se dá simbolicamente os processos de invenção do fenômeno religioso na dialética com o capitalismo. Alguns apontamentos nesse

sentido, demonstrarão que na convenção cultural ocidental, a religião inventa o capitalismo ao mesmo tempo em que é inventada por ele.

Palavras-chave: Religião; Capitalismo; Invenção Cultural.

RELIGIÃO E MODERNIDADE

A emergência de uma acepção propriamente científica dos fenômenos religiosos esteve desde muito cedo ligada a uma tendência em contrapor a religião à modernidade, vinculando aquela à tradição, muitas vezes num sentido obsolecente, dentro de um paradigma unilinear e progressivo da história. Este contraponto sofrerá modificações ao longo do século XX. No entanto, esta tendência será duradoura, a ponto de permanecer influente no desenvolvimento dos estudos de religião até a atualidade. Nossa hipótese é a de que a permanência deste contraponto (e concreção de suas variações) aponta para uma relação constituinte da própria modernidade e, conseqüentemente, de suas formas de inventar a religião. A religião é uma espécie de alteridade necessária para a modernidade; o outro a partir do qual se constrói a própria identidade como diferenciação.

O clima intelectual da metade final do século XIX e início do século XX, envolto numa atmosfera evolucionista por influência de Charles Darwin (1809-1882) e Herbert Spencer (1820-1903), foi fundamental para as primeiras teorias científicas da religião. Esse clima evolucionista criou as condições para o desenvolvimento das teorias antropológicas de Edward Tylor (1832-1917) e, posteriormente de James Frazer (1854-1941), bem como, para os estudos de Max Müller (1823-1900); mas também propiciou uma indiscutível confluência com o materialismo histórico de Karl Marx (1818-1883) e Friedrich Engels (1820-1895)²⁰, e seguramente deu o tom para a busca elementar da religião na investigação sociológica de Émile Durkheim (1858-1917)²¹.

Além disso, embora o paradigma evolucionário vá se esboroando ao longo do século XX, é importante mencioná-lo também, pois, não será exagero associá-lo à origem da ideologia desenvolvimentista e sua crença no progresso da modernidade. Sob certo ponto de vista, capturado ideologicamente, os pressupostos da teoria weberiana que arrastam consigo uma relação de “afinidade eletiva” entre protestantismo e capitalismo, não deixariam de evocar uma pretensa superioridade

²⁰ Castro (2005) relata que Engels escreveu a “A origem da família, da propriedade privada e do Estado” se utilizando amplamente das notas que Marx realizou de sua leitura de “A sociedade antiga” de Lewis Morgan (1818-1881), outro ilustre representante da escola antropológica evolucionista, que dividia a história humana em três grandes períodos: selvageria, barbárie e civilização.

²¹ Durkheim em “As formas elementares da vida religiosa” (DURKHEIM, 1989), ao refutar o Animismo e o Naturismo como concepções elementares de religião, para defender a tese do Totemismo como sistema religioso mais elementar, embora não se possa inferir de sua tese alguma concepção propriamente evolucionista da história religiosa, não deixa de estar às voltas com o interesse investigativo comum da época: a origem da religião.

moral e cultural do protestantismo, ficando o entendimento da realidade social à mercê de reducionismo e rigidez analíticos²².

Portanto, a partir das primeiras teorias científicas da religião, ocorrerá uma mudança epistemológica e metodológica importante. À medida que o conceito de religião vai se descolando da metafísica filosófica e teológica, passa a ser possível compreendê-lo no escopo dos processos sociais mais amplos: como representação de cosmologias (num primeiro momento dentro da perspectiva evolucionista); como alienação e ideologia (Marx e Engels); como fundamento moral intrínseco à organização social (Durkheim); ou como visão de mundo através de um *ethos* determinante dos processos de transformação social (Weber).

As teorias evolucionistas pressupunham adotar um método científico e histórico para compreender a religião: o método comparativo. Este ficou atrelado a prática dos intelectuais de “gabinete” que analisavam e comparavam dados fora do seu contexto original, dando origem às escalas gradativas e ascendentes do fenômeno religioso, bem como o lugar da religião no processo evolutivo da civilização.

Além das teorias evolucionistas, outra linha de pensamento sobre o fenômeno religioso, contemporânea a mesma época, é aquela que podemos traçar a partir de Feuerbach (1804-1872), passando por Marx (1818-1883), Nietzsche (1844-1900) e Freud (1856-1939). Estes últimos três estabelecem uma ruptura radical com o *cogito* cartesiano. Ao passo em que vão se distanciando do idealismo do primeiro e rompendo com a relação imediata entre consciência e sentido da realidade, Marx, Nietzsche e Freud, contribuem, cada qual à sua maneira, para uma hermenêutica da vida aplicada ao rigor da suspeição do elemento religioso (cristão) na configuração social, cultural e psicológica da realidade. Dando um contorno indiscutivelmente negativo ao fenômeno religioso, esse viés crítico tornará evidente o papel da religião na constituição de uma consciência falsa, produtora de alienação, niilismo e ilusão.

A ética protestante, como apontou Weber (2001), estabeleceu uma correspondência muito peculiar com a ascensão do racionalismo ocidental. Priorizando o individualismo metodológico, essa linha desembocará em propostas como a da “modernidade religiosa” de Hervieu-Léger (2008). Religião e modernidade estão dispostas numa relação complexa não mutuamente excludentes. Elas não configuram apenas ruptura, mas também continuidade simbólica e prática.

As abordagens individualistas e a perspectiva microssocial vão suprir as lacunas de um holismo metodológico à moda Durkheim e Malinowski, que se evidenciará incontornável quanto mais se colocar o problema das sociedades complexas. Diante da perda de poder “nomizador” (BERGER, 1985) da religião na sociedade secularizada, o peso da construção religiosa tensiona para o lado da ação do indivíduo, configurando uma situação de mobilidade religiosa que faz surgir a figura do *bricoleur* religioso, o “peregrino” de Hervieu-Léger (2008).

²² Quem pensa nesses termos é Jessé Souza sobre a tradição weberiana no Brasil, associando-a à ideologia do atraso brasileiro (SOUZA, 1998).

RELIGIÃO E INVENÇÃO CULTURAL

Smith (2006) afirma que a evolução do conceito de religião no Ocidente passa por um processo de reificação. Este processo, no entanto, após definir uma ideia geral sobre religião, se desdobra na conceitualização particularista expressa em uma série de nomes que visam designar a religião de diferentes tradições culturais (culturas, elas mesmas, que não possuem conceitos equivalentes ao de “religião”). A religião como “coisa eminentemente social” (DURKHEIM, 1989) ou “coisa” (sistema) cultural (GEERTZ, 2008), com funções sociais específicas e significados dentro de uma “teia simbólica”, ilustra bem as tentativas ocidentais de objetificar o fenômeno religioso, abstraí-lo e torná-lo metodologicamente controlável e analisável dentro de uma convenção linguística específica (a linguagem científica). Embora se pretenda universal, os esforços da ciência caracterizam, de um ponto de vista antropológico, um modo particular e circunscrito a uma tradição cultural específica (a ocidental). Acerca deste aspecto queremos fazer alguns apontamentos sobre a construção do conceito de religião.

Uma observação antropológica através da ideia de cultura nos parece pertinente para pensar as formas como o conceito de religião é desenvolvido nas ciências humanas. Nossa intenção com isso é indicar o caráter cultural dos processos simbólicos que fundamentam e mobilizam a construção e as transformações do conceito de religião. Roy Wagner nos mostra que uma das implicações acerca do conceito de cultura para os estudos antropológicos é o modo particular de compreender os fenômenos humanos a partir de uma cultura específica.

Para Wagner, o processo de reificação da cultura realizado pela epistemologia ocidental faz parte de uma tendência simbólica e conseqüente limitação metódica operada, porém necessária, para auxiliar o antropólogo no estudo de uma outra cultura. Essa “objetividade relativa” (WAGNER, 2017, p. 26) é o que garante o constante movimento de extensão dos seus sentidos, compondo uma história de evolução e desenvolvimento conceitual.

Geertz (2008) falará em interpretação das culturas. Wagner (2017) vai evidenciar que a cultura (nós inferimos também a religião) não apenas é interpretada, mas também inventada²³ através de processos de metáforização. Ele mostrará que a experiência da comunicação e do entendimento acontece através da dialética²⁴ entre dois modos de simbolização: o “convencional” e o “diferenciante”. Na situação de compreender, o simbolizador mobiliza todos os efeitos simbólicos desses dois modos de simbolização simultaneamente, porém, atribuindo a um deles

²³ A palavra “invenção” é tomada por Wagner no seu sentido de criação e não de falseamento, e é usada como conceito para explicar uma experiência ordinária e constituinte da existência (e não uma ação extraordinária produzida pela genialidade de um artista, por exemplo). Já o conceito de “metáfora” tomamos a partir da crítica da linguagem de Nietzsche (2009); ela é a primitiva mediação entre esferas heterogêneas e a transposição significativa que ocorre entre elas (linguagem e realidade), e não como figura de linguagem no sentido convencional.

²⁴ O termo “dialética” será entendido de maneira indiferente à tipologia hegeliana e marxista, ressaltando o que Wagner afirma sobre “uma tensão ou alternância, ao modo de um diálogo, entre duas concepções ou pontos de vista simultaneamente contraditórios e solidários entre si.” (WAGNER, 2017, p. 88).

o controle simbólico para a definição do contexto da ação humana (no caso ocidental, a cultura), enquanto que ao outro modo é atribuído a ilusão da realidade “dada” ou “inata” (a natureza, por exemplo) que serve de motivação para a simbolização “dominante”.

Portanto, existe um modo de simbolização orientado para a coletivização dos símbolos (simbolização convencional), cujo efeito é formar contextos simbólicos que associam significados dentro de uma convenção; e outro orientado para a individualização dos símbolos (simbolização diferenciante), cujo efeito é formar distinções através de processos de invenção. A cultura é o resultado da transformação operada por esse jogo dialético. A teoria simbólica de Wagner irá demonstrar que usamos o “controle” da cultura para inventar a “natureza” como “inata”, e usamos esta como motivação para a nossa forma específica de simbolização. Com as sociedades tribais acontece o oposto: o contexto da ação humana é controlado pelo modo de simbolização diferenciante e motivado pela convenção. No caso “deles” a convenção (a cultura) é o contexto do “inato” e a invenção é a simbolização “dominante”. Em ambos os casos a simbolização se efetua desta forma porque o simbolizador não está consciente do mascaramento que opera ao enfatizar um dos modos de simbolização sobre o outro. Ficam evidentes, assim, as condições sobre as quais se realizam os atos de interpretação em cada caso. A situação do simbolizador, portanto, é dada de forma distinta de acordo com tradições culturais diferentes. Ela é configurada culturalmente e define a motivação humana no ato de compreender.

Voltamos a nossa questão: a construção do conceito de religião nas ciências humanas. Se incorporarmos as implicações da teoria da motivação simbólica de Wagner para entender como se desenvolve as condições práticas e simbólicas para a construção da ideia de religião no ocidente, veremos que ela estará envolvida em um processo de invenção cultural distinto. Este tipo de auto percepção poderá ajudar a compreender as tendências reificantes, universalizantes e racionalizantes do Ocidente, empreendidas também a partir de uma perspectiva interna, nas relações de constituição entre as suas instituições modernas.

CAPITALISMO COMO RELIGIÃO (RELIGIÃO COMO CAPITALISMO)

Um dos efeitos da invenção da cultura é que ela se realiza através de extensões metafóricas onde os diferentes contextos simbólicos assumem significados e estendem seus sentidos em uma relação dialética uns com os outros (WAGNER, 2017, p. 88). Deste modo, inferimos que as condições simbólicas para compreender a religião como capitalismo (e vice e versa) estão fundamentadas a partir de uma motivação simbólica específica, que estrutura a possibilidade de uma mobilização simbólica consequente com o processo geral de invenção e reinvenção da cultura ocidental. A relação dialética entre religião e capitalismo pode ser entendida na produção de uma dialogia entre contextos que se constituem um a partir do outro. Segundo a orientação geral de nossa cultura, esse processo aponta para um modo específico de simbolização, que opera de dentro da dialética cultural

fundamental (convenção x invenção) como uma motivação convencional coletivizante – o uso da dialética para convencionalizar (produzir uma síntese). O contexto da religião convencionaliza no contexto dos símbolos e das práticas político-econômicas e vice e versa. Nesse sentido, mediados pela invenção, a religião convencionaliza práticas e sentidos capitalistas, enquanto o capitalismo convencionaliza práticas e sentidos religiosos.

A “grande transformação” (POLANYI, 2000) operada na sociedade moderna enraizou as relações sociais sobre a base do sistema econômico. O capitalismo no ocidente cumpre funções sociais semelhantes aos que a religião realizava em sociedades fechadas. Inventar o capitalismo como religião e a religião como capitalismo são processos de entendimento legítimos, situados num modelo de sociedade historicamente demonstrável como o nosso. Aproximar o sistema econômico da religião, ambos na sua qualidade moderna de instituições e sistemas simbólicos distintos, é um recurso da metaforização simbólica que dinamiza os processos de invenção cultural no interior da sociedade ocidental. Deste modo, o ocidente oferece as condições para a invenção de uma religião “não religiosa”, assim como também, para os aspectos “religiosos” do secularismo.

Em Bourdieu (2007), por exemplo, de modo geral, a metáfora econômica permeia a reflexão do autor sobre diversos campos sociais, através das diferenciações articuladas pela noção de capital (capital econômico, capital simbólico, capital social, capital cultural), estendendo o sentido da análise até as conseqüentes variações para a utilização de um conceito de capital religioso. A metáfora econômica, onde a evidência do pluralismo religioso é vista como uma expansão do mercado religioso, admite o crente com um *ethos* de consumidor individualizado, apto para reagir livremente diante da grande oferta de produtos religiosos, pondo em movimento o seu poder de escolha (BERGER, 1985). Esse viés mercadológico impõe sobre a religiosidade certa necessidade interna de uma divisão de classes e uma finalidade objetiva que pressupõe uma disputa pelo monopólio religioso (BOURDIEU, 2007).

Já a metáfora religiosa para compreender o capitalismo, se desenvolve, por exemplo, através da associação da religião com suas qualidades e funções, de um ponto de vista teológico, idolátrico, e de um ponto de vista social-político-econômico, alienante. O capitalismo como religião, assim pensado por Walter Benjamin e os teólogos da Libertação, ressaltam este caráter negativo da religião e apontam para os fundamentos mítico-religiosos de um sistema econômico que se pretende racional e universalizante (quando não é). Compreender o capitalismo como religião, nesse sentido específico dos termos, torna-se, não somente uma possibilidade simbólica dentro de uma dinâmica cultural específica, como uma tomada de posição ético-política frente aos poderes dominantes e conformadores da realidade.

Diante do exposto, poderíamos afirmar que Geertz, assim como todos os outros antes dele, ao inventar a religião, contra-inventou dialeticamente outras categorias para controlar o sentido do conceito a partir de fixativos teóricos. Motivado pela ideia de segmentação e burocratização modernas, ele usa o conjunto das outras instituições (política, ciência, economia, etc.) para inventar a religião como

um sistema simbólico que se diferencia do mundo secular. Nessa mesma linha também andaram outros, como Durkheim, controlando o fenômeno religioso dentro do fato social ao contrapor-lo ao individualismo da magia. Tylor, Frazer, Malinowski e tantos outros que mantiveram pares de oposições semelhantes (“religião e magia” ou “religião e ciência”), assim também o fizeram dentro de uma realidade discursiva autoritativa específica. Cada um à sua maneira, resguardados por uma ficção antropológica em vigência comum, de acordo com cada época, inventaram não somente a religião, mas também a cultura, os seus nativos, a antropologia, os seus leitores, etc.

Sendo assim, apontamos para a uma sugestão preliminar em que afirma ser a “religião” e o “capitalismo”, termos colocados num processo dialético, dentro de uma dinâmica simbólica culturalmente específica, estando passível das articulações e extensões simbólicas que esta dinâmica de invenção cultural possibilita, assumindo, via de regra, um caráter simbolicamente coletivizante, universal e reificante.

REFERÊNCIAS

- BERGER, P. **O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião**. São Paulo: Paulus, 1985.
- BOURDIEU, P. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- CASTRO, C. **Evolucionismo Cultural: textos de Morgan, Tylor e Frazer**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- DURKHEIM, E. **As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália**. São Paulo: Paulinas, 1989.
- GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008.
- HERVIEU-LÉGER, D. **O peregrino e o convertido: a religião em movimento**. Petrópolis: Vozes, 2008.
- NIETZSCHE, F. **Sobre a verdade e mentira no sentido extra-moral**. In: Marçal, J. (org.) Antologia de Textos Filosóficos. Curitiba: SEED – Pr., 2009. p. 530-541.
- POLANYI, Karl. **A grande transformação: as origens de nossa época**. Rio de Janeiro: Campus, 2000.
- SOUZA, J. A ética protestante e a ideologia do atraso brasileiro. **Revista brasileira de ciências sociais** - vol. 13 nº38, outubro/1998.
- WAGNER, Roy. **A invenção da cultura**. São Paulo: UBU Editora, 2017.
- WEBER, M. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Martin Claret, 2001.

COVID-19 E ROMARIA DO MUQUÉM: IMPLICAÇÕES E INOVAÇÕES

ALDEMIR FRANZIN

Doutorando em Ciências da Religião
Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC Goiás)
pe.aldemirfranzin@hotmail.com

ALBERTO DA SILVA MOREIRA

Doutor em Teologia
Professor na Pontifícia Universidade Católica de Goiás
alberto-moreira@uol.com.br

RESUMO: O objetivo da Comunicação é entender e apreender a relação entre COVID-19 e Religião Popular, especificamente numa manifestação concreta, a Romaria do Muquém. No desenvolvimento da Comunicação perguntamos: quais as implicações e inovações que a pandemia do COVID-19 causou à romaria, e de que maneira os romeiros responderam à pandemia e à romaria. A romaria acontece a cada ano no Estado de Goiás, município de Niquelândia, entre os dias 05 a 15 de agosto. Os romeiros se deslocam de diversas regiões do Brasil, especialmente do Centro Oeste, e constroem na área do Santuário, durante o período da festa, uma cidade temporária que abriga cerca de quinhentas mil pessoas. Num espaço geográfico denso de fé e devoção, existe também um complexo campo simbólico, onde se manifestam tradições, crenças e representações populares. A pandemia viral mudou drasticamente esta manifestação religiosa popular. Na verdade, a pandemia mudou drasticamente as maneiras como nos comunicamos, como realizamos nosso trabalho, como convivemos socialmente, como vemos o próprio mundo e também como praticamos a religião. Entre as sérias mudanças e implicações que a COVID-19 trouxe à religião popular podemos elencar: interrupções das práticas religiosas externas, suspensão das romarias e peregrinações em santuários e lugares sagrados do mundo todo, fechamento dos lugares de culto e acompanhamento dos rituais religiosos pelos meios de comunicação e pela Internet. No caso de Muquém a romaria não aconteceu de modo presencial e inaugurou uma forma virtual inédita. O patógeno interrompeu a romaria pela primeira vez em seus 272 anos de existência, deixando o Santuário fechado e barreiras sanitárias e policiais instaladas nas estradas que dão acesso ao Muquém. Diante do contexto pandêmico complexo e inseguro, dirigentes do Santuário optaram por um novo desenho de romaria, chamada de “romaria em casa”, e utilizaram ferramentas tecnológicas e rede de transmissão por *Web TV*, transmitindo os ritos, práticas religiosas, motivações e mensagens aos romeiros e romeiras no Brasil e àqueles residentes no exterior. Houve um acompanhamento diário e numericamente relevante, o que fez levantar a questão de que trata este

artigo: que sentido e densidade tem uma romaria virtual para os romeiros do Muquém? Nossa hipótese é que romeiros deram sentido à sua participação virtual por meio de experiências religiosas também inéditas, pelas quais expressaram necessidades, pedidos e expectativas, reafirmaram sua ligação com a romaria e recompuseram sua identidade (religiosa).

Palavras-chave: COVID-19. Romaria; Muquém; Religião Digital; Identidade.

INTRODUÇÃO

A última pandemia que abalou o mundo há mais de cem anos é desconhecida de nossa geração e de nossos pais; foi a gripe espanhola (1918-1920), que na época infectou cerca de 500 milhões de pessoas no mundo todo.²⁵ O vírus Sars-Cov2, descoberto na China em novembro de 2019²⁶, provocou uma crise mundial que atingiu a política, economia, cultura, esporte, renda, comércio, religião e suas práticas por toda parte. O contágio teria se iniciado no Brasil no final de fevereiro, intensificando-se em meados de março de 2020. Em abril de 2020 a pandemia viral já afetava 210 países e territórios, infectando mais de 2,4 milhões de pessoas em todo mundo e tirando mais de 165.000 vidas (BENTZEL, 2020). Em 29 de setembro de 2020 a Organização Mundial da Saúde (OMS) alertava que o número de mortes já ultrapassava 1 milhão e havia outras 32 milhões de pessoas infectadas ao redor do mundo.

Essa comunicação faz parte de um projeto de pesquisa mais amplo, ainda em desenvolvimento, que tem por objetivo entender e apreender o impacto da pandemia da COVID-19 sobre uma manifestação massiva do catolicismo popular tradicional em Goiás, a Romaria do Muquém. Também conhecida como Romaria de Nossa Senhora d'Abadia, a festa religiosa e a grande movimentação de peregrinos que ela provoca, acontece num santuário religioso entre as serras do município de Niquelândia, no sertão de Goiás, entre os dias 05 e 15 de agosto de cada ano. No desenvolvimento das questões centrais que orientam o projeto de pesquisa, partimos das indagações: Que implicações traz essa pandemia para a realização da romaria do Muquém? Como os romeiros e o santuário lidaram com a situação pandêmica? Que sentidos e valor deram à sua participação distante e virtual nos rituais transmitidos por TV e Internet? Nesta comunicação, que recolhe impressões iniciais, nos limitamos a analisar algumas adaptações e inovações que a COVID-19 provocou na romaria do Muquém e nas práticas religiosas dos seus seguidores.

²⁵ A gripe espanhola, também conhecida como gripe de 1918, foi uma vasta e mortal [pandemia](https://pt.wikipedia.org/wiki/Gripe_espanhola) do vírus [influenza](https://pt.wikipedia.org/wiki/Gripe_espanhola). De janeiro de 1918 a dezembro de 1920. Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Gripe_espanhola>. Acesso em: 20 de jul. 2020.

²⁶ A [cronologia e epidemiologia do vírus SARS-CoV-2](https://pt.wikipedia.org/wiki/Cronologia_da_pandemia_de_COVID-19) (2019-nCoV) durante o período de novembro de 2019 a janeiro de 2020. Disponível em: <pt.wikipedia.org/wiki/Cronologia_da_pandemia_de_COVID-19>. Acesso em: 23 de jul. 2020.

OS IMPACTOS DA PANDEMIA SOBRE AS RELIGIÕES E PEREGRINAÇÕES

A pandemia da COVID-19 gerou enorme impacto na economia mundial, afetou o mercado e o comércio internacional, prejudicou indústria, emprego, renda, derrubou bolsas, cancelou eventos culturais e esportivos em todo o mundo. Ela mudou drasticamente a maneira como nos comunicamos, como realizamos nossos trabalhos, como convivemos socialmente, como vemos o próprio mundo e até as maneiras de praticar a religião. Também os templos igrejas e denominações religiosas se viram atingidas, enfrentando em geral forte declínio nas suas atividades e campanhas. Também as doações financeiras diminuíram acentuadamente, o que trouxe riscos para as populações desassistidas e os setores mais carentes que dependem de iniciativas assistenciais vindas de organizações religiosas.

Além disso o corona vírus trouxe sérios impactos e consequências para a religião praticada pelas massas populares ao redor do mundo: interrupção de grandes cerimônias religiosas internas e externas, suspensão de romarias e peregrinações em santuários e lugares sagrados do mundo todo, fechamento de lugares de culto, acompanhamento simultâneo (ou mediatização) dos rituais religiosos através dos meios de comunicação e da Internet. Peregrinações multitudinárias aos lugares sagrados do Islã, como o *Haj* a Meca e a ida a Medina, foram suspensas em 4 de março de 2020. Em Roma, sede do catolicismo, houve suspensão das peregrinações aos lugares santos e completo fechamento da Praça e da Basílica de São Pedro em 10 de abril de 2020. Na Birmânia, os templos sagrados budistas e as celebrações do ano novo budista foram canceladas. Governantes e autoridades de toda parte entenderam que a aglomeração humana provocada pelas peregrinações, festas religiosas e templos abertos poderia multiplicar por milhões a transmissão do novo coronavírus, aumentando exponencialmente o número de infectados e de casos fatais²⁷. No Brasil, as romarias de Goiás, especificamente as de Nossa Senhora da Penha, em Guarinos, a do Divino Pai Eterno, em Trindade, ambas marcadas para o dia 05 de julho, e a romaria a Nossa Senhora d'Abadia do Muquém, em Niquelândia, marcada para 15 de agosto de 2020, foram suspensas e os três santuários temporariamente fechados. Outras romarias e procissões de expressão nacional, como a do Círio de Nazaré (Pará), em 8 de setembro, e de Nossa Senhora Aparecida (São Paulo), em 12 de outubro, também foram canceladas.

As organizações religiosas sofreram ainda com a política secular de bloqueio comunitário, reduzindo a porcentagem de fiéis nos templos. No Brasil, o Estado de Goiás estabeleceu um limite máximo de 30% da capacidade de cada espaço religioso, além de prescrever um distanciamento necessário de um metro e meio entre as pessoas, e o uso de máscara a todos que ingressarem nos espaços de culto.²⁸ Foi feito um alerta global pela Organização Mundial de Saúde (OMS) em 22 de junho de 2020,

²⁷ A crise pandêmica global já tem dez meses de existência (em setembro de 2020) e embora alcance tamanha envergadura, continuamos sem um tratamento eficaz contra a doença, embora haja testes clínicos de vacinas em seres humanos em fase avançada, como as vacinas de Oxford (Reino Unido), Coronavac (China), Sputnik (Rússia), Pfizer (Alemanha), Moderna (USA) e a vacina desenvolvida pela Fiocruz no Brasil

²⁸ Decreto no. 9653, de 19 de abril de 2020, do Governador de Goiás.

diminuindo ainda mais a presença de fiéis nos espaços religiosos para que as denominações religiosas não fossem classificadas como lugares de transmissão do corona vírus.

A quarentena forçada de isolamento social, a recomendação do “fique em casa” e a restrição de movimentação para conter o avanço do novo corona vírus, não trouxe apenas os seus evidentes benefícios na contenção da propagação da doença e na diminuição do número de mortos. Infelizmente a nova situação tem facilitado também o surgimento de doenças psicossociais em pessoas e comunidades, gerado um índice alto de ansiedade, provocado um abuso do álcool por parte de muita gente, medo, pânico, depressão, aumento da agressão contra as mulheres e até mesmo suicídio. As mulheres novamente foram as mais afetadas e mais expostas ao risco de contaminação, à vulnerabilidade social, ao desemprego, violência doméstica, aumento da pobreza e falta de acesso aos serviços de saúde²⁹. No caso do Brasil, no contexto da pandemia, uma mulher tem sido agredida a cada dois minutos.³⁰

Até que ponto a pandemia do COVID-19 diminui ou impulsionou a religião? A cultura pandêmica impulsionou, de forma muito pragmática, a atividade missionária das religiões no mundo inteiro. A pandemia levou muitas denominações religiosas a utilizarem as novas tecnologias do *Facebook*, *Instagram*, *Youtube*, *Twitter*, *Zoom*, *Blogs* e tantas outras plataformas de Internet, se tornaram espaços privilegiados para líderes religiosos transmitirem a religião e suas práticas (CAMPBELL, 2006). Muito parecido com a realidade das religiões em todo o mundo, o Santuário do Muquém recorreu, a partir de 19 de março de 2020, à sua rede de comunicação virtual WEBTVSANTUÁRIO para comunicar-se com os romeiros e fiéis, próximos ou distantes. Através dessa rede de TV por Internet estabeleceu-se um fluxo de comunicação de informações, uma modalidade de prática religiosa com o propósito de fortalecer, apoiar e manter a vida religiosa dos romeiros. Desconhecemos na história das romarias do Muquém, uma mudança tão abrupta e rápida no oferecimento de serviços e no atendimento dos romeiros como os serviços *on-line*, que de um golpe passaram a incluir todas atividades antes presenciais, como as missas, orações, bênçãos, mensagens, leituras bíblicas, velas virtuais, novenas, leitura de cartas enviadas por fiéis e outras atividades.

Em tempos de guerra, pandemias, catástrofes e crises, as pessoas recorrem à religião para encontrar apoio, consolo, explicação e lidar com as adversidades e incerteza, situações negativas e imprevisíveis, e as pessoas oram mais buscando uma relação mais próxima com Deus ou explicam a tragédia através da referência a um desígnio ou ato de Deus (BENTZEL, 2020). Janet S. Bentzel pesquisou dados diários do *Google* em 95 países e identificou que durante a pandemia houve um aumento na busca por orações, atingindo o nível mais alto já registrado até então. A pandemia, ao que tudo indica, levou as pessoas a orar mais; segundo a autora, 85% da população

²⁹ ONU: mulheres fazem chamado ao setor privado por igualdade de gênero na resposta à Covid-19. Acesso em: 31 de jul. 2020. Disponível em: <https://nacoesunidas.org/?post_type=post&s=Mulheres+no+centro+da+luta+contra+a+crise+Covid-19>.

³⁰ Violência doméstica contra a mulher. Disponível em: <<https://oimpacto.com.br/2020/10/10/violencia-domestica-a-cada-2-minutos-uma-mulher-e-agredida-no-brasil/>>. Acesso em: 20 de out. 2020.

mundial havia rezado pelo fim da pandemia ou para vencer o(s) medo(s) advindo(s) dela (BENTZEL, 2020). Diante do cenário pandêmico, a oração amortece a ansiedade e o sofrimento emocional; as pessoas recorrem à religião para encontrar alívio, consolo e coragem para vida num contexto estranho, ameaçador e complexo.

Nesta mesma linha de pensamento, o estudo feito por Harold George Koenig (2020) mostrou que a religião pode funcionar como uma ajuda poderosa na manutenção da saúde e do bem-estar das pessoas. As práticas e a fé religiosa, segundo Koenig, ajudam a manter o sistema imunológico ativo, protegendo de infecções e doenças e outros sintomas, como ansiedade, medo, febre, falta de ar, perda do paladar ou problemas intestinais. Para este autor, a oração em tempos de pandemia pode criar nas pessoas emoções positivas e imunizantes, gerar disposições espirituais que favorecem atitudes de alegria, paz, tolerância, bondade, controle e autodomínio. A pesquisa de Koenig (2020) mostrou seis meios de resiliência espiritual, mental e física para o enfrentamento de infecções ou doenças provocadas pela pandemia: a oração a Deus, a meditação, a leitura de textos sagrados; a audiência a programas religiosos no rádio, internet ou TV; e o serviço da caridade aos necessitados.

A COVID-19 trouxe caos para boa parte do mundo, provocou implicações e consequências profundas, mas não fez diminuir ou desaparecer a referência à religião. Ela provocou inovações na metodologia do trabalho pastoral, nas formas de transmissão da mensagem e nas práticas religiosas; para quase tudo isso as organizações religiosas passaram a utilizar ferramentas tecnológicas. No caso da romaria do Muquém, observamos que essa forma de devoção típica do catolicismo tradicional e popular não desapareceu e nem parece ter diminuído com o uso, por parte dos fiéis, da Internet. As práticas religiosas como as celebrações, ritos, missas, bênçãos, orações, adorações e leituras bíblicas transmitidas via Web TV encontraram boa receptividade e audiência significativa.

O IMPACTO DA COVID 19 SOBRE O SANTUÁRIO E OS ROMEIROS DO MUQUÉM

A crise pandêmica atingiu o santuário do Muquém nos meados de março de 2020, no auge das celebrações da Semana Santa e da Páscoa. Para atender às políticas sanitárias de controle do novo coronavírus a administração do santuário restringiu em um terço a presença de fiéis às celebrações, introduziu o uso obrigatório de máscaras, o distanciamento social e disponibilizou a utilização de álcool gel a todos os romeiros que visitaram o Muquém naqueles primeiros meses do ano.

Mas como seria a situação quando chegasse a época da romaria anual, entre 5 e 15 de agosto, quando cerca de 500 mil pessoas se dirigem ao sertão do Muquém? Como o santuário e os romeiros lidariam com a pandemia? Logo as autoridades sanitárias decidiram que, devido ao grande risco de propagação da doença, a romaria de 2020 deveria ser cancelada e que toda a área do santuário deveria ficar temporariamente fechada. Essa medida era necessária, pois mesmo sendo a romaria oficialmente cancelada, provavelmente algumas centenas ou talvez alguns milhares

de romeiros tentariam, mesmo assim, dirigir-se ao Muquém para visitar a área do santuário. Foi o que aconteceu de fato, apesar das barreiras de contenção colocadas na principal estrada de acesso. Mas dessa vez não houve romaria, pelo menos não conforme os moldes das romarias anteriores. O santuário permaneceu fechado, não houve atividades religiosas, nem festas e animados encontros de romeiros; os brinquedos, os jogos e as centenas de barraquinhas dentro e fora do areal não foram montadas, o sistema de acampamento para hospedagem dos romeiros foi cancelado. Veículos ou ônibus de excursão foram proibidos de estacionar nas áreas reservadas. Foram posicionadas barreiras sanitárias e policiais nas estradas que dão acesso ao Santuário. No lugar do barulho alto, das conversas animadas e das músicas sertanejas no último volume, nos dias da festa o silêncio envolvia todo o areal do Muquém.

Mas um outro tipo de romaria aconteceu afinal. Em parte, graças à experiência adquirida como as atividades religiosas transmitidas pela Internet nos meses anteriores, os padres do santuário criaram e implantaram durante o período de duração da festa um novo formato de romaria: a “romaria em casa”. Para isso adaptaram todas as práticas religiosas usuais, como missas, adoração, novena, bênçãos, procissões, orações e outras para serem transmitidas pela plataforma digital. O moto da mensagem foi: faça a romaria em sua própria casa.

Como o projeto de pesquisa está em pleno andamento, não temos ainda uma resposta definitiva a essa e outras perguntas, se de fato e em que medida o novo formato de romaria funcionou e se foi amplamente acolhido pelos romeiros. As informações e dados estão ainda sendo colhidos e compilados. Na verdade, o próprio qualificativo proposto no título original do projeto de pesquisa – A “romaria virtual” do Muquém – está sendo rediscutido, pois para muitos romeiros não se tratou de uma experiência virtual, no sentido de participar de algo apenas através das transmissões de TV e de Internet. A pesquisa recolheu muitos relatos de romeiros que montaram as barracas no quintal de sua casa, realizaram procissões com a imagem pelos cômodos da moradia ou pelos arredores, e tentaram, enquanto possível, reproduzir o ambiente, o cenário, os gestos e o envolvimento subjetivo vivido quando da romaria no próprio santuário do Muquém.

Dessa forma, algumas questões mais antigas ainda precisam ser respondidas como: A experiência religiosa virtual é real? Que sentido e densidade emocional os romeiros atribuem às suas experiências religiosas vividas “em regime remoto”? Enquanto isso, a própria dinâmica da pesquisa sugeriu questões novas, como essa, se de fato pode-se falar, nesse caso pelo menos, de experiência “virtual” ou “remota”.

Estudos feitos parecem ter comprovado que a experiência religiosa virtual é autêntica e real para aqueles que a fazem (CAMPBELL, 2006; CSORDAS, 2009; HELLAND, 2020). Os romeiros do Muquém, segundo dados preliminares da pesquisa, deram um sentido à sua participação mesmo se virtual na festa religiosa da romaria de N. Sra. D’Abadia. As análises dos relatos e testemunhos dos romeiros indica que através da participação em atividades religiosas realizadas “em regime remoto” pela

Web TV, como Missas, Terços da Divina Misericórdia³¹ e Novenas, manteve-se uma relação de acessibilidade e confiabilidade entre romeiros e celebrantes, e esta interação se deu por meio da comunicação ao vivo das mensagens, pois, os romeiros enviaram pedidos de oração, depoimentos de milagres, fotografias, agradecimentos, testemunhos curas e doações. Os romeiros acessaram com assiduidade o sistema de transmissão do santuário (WEBTVSANTUÁRIO) pela Internet, e assim puderam acompanhar as celebrações religiosas que o santuário organizou especificamente para eles. Através do registro automático dos IPs dos aparelhos que realizam o acesso à rede, é possível medir a duração, quantificar os acessos e até localizar em termos mais amplos, de país, a origem dos acessos remotos. Todos esses dados serão posteriormente analisados e cruzados com indicadores obtidos por outras fontes.

CONCLUSÃO

Estudos feitos por Stewart M. Hoover (2006) apontam que religião e mídia existem como formas institucionais na esfera pública, se misturam, colidem e ocupam os mesmos espaços de experiência cultural. Segundo Hoover, religião e mídia se encontram num impressionante movimento histórico de *convergência*, servindo a muitos dos mesmos propósitos e revigorando as mesmas práticas simbólicas na modernidade tardia.

À medida que a pandemia do COVID-19 continua e influencia toda a vida social, as organizações e denominações religiosas se verão diante do desafio de encontrar adaptações e inovações, inclusive tecnológicas, para responder adequadamente às novas condições, sob o risco de tornarem-se insignificantes no campo da produção e internalização dos sentidos. Diante do enfrentamento da pandemia global e da perspectiva mais ou menos realista de que as novas ameaças pandêmicas vieram para ficar, as religiões e romarias, provavelmente, nunca retornarão às suas práticas religiosas exatamente “como antes”. Dependendo dos tipos e perfis dos seus romeiros e frequentadores – como imigrantes brasileiros e goianos no exterior – as instituições religiosas precisarão imaginar novas formas de encontro, novas modalidades para construir relacionamento e novas maneiras que possibilitem aos seus fiéis expressar sua devoção, de forma à atender tanto às novas condições sociais como às novas demandas subjetivas criadas pelas pandemias.

Há indícios consistentes na nossa pesquisa que apontam que através de sua participação virtual no novo formato de “romaria em casa”, os romeiros, sobretudo aqueles que vivem em contextos socioculturais instáveis ou distantes – como os mais de mil imigrantes brasileiros nos Estados Unidos que seguiram a romaria do Muquém pela Internet -, absorveram e integraram o recurso simbólico oferecido pela mensagem *online* como modo de reafirmar um lugar de pertencimento, conferir um

³¹ O Terço da Divina Misericórdia é uma devoção religiosa católica baseada nas aparições que Santa Faustina Kowalska (1905-1938) teria recebido de Cristo. Disponível em: https://pt.wikipedia.org/wiki/Terço_da_Divina_Misericórdia. Acesso em: 10 ago. 2020.

sentido de orientação à vida e de repor sua identidade (religiosa e em todos os sentidos), onde quer que se encontrem.

Indicamos também uma confirmação do diagnóstico de Hoover, de que religião e mídia não podem ser mais claramente separadas em tempos de pandemia do COVID-19. Mas os dados colhidos nos fazem continuar em busca de respostas para entender melhor as mudanças culturais e religiosas emergentes e que estão remodelando o futuro das romarias no mundo inteiro. Uma indagação nos persegue: qual será o futuro da romaria do Muquém no contexto pós-pandêmico do COVID-19? Responder a essa e às outras indagações mencionadas anteriormente, é o desafio do projeto de pesquisa “Romaria Digital do Muquém em Tempos de Pandemia do COVID-19”.

REFERÊNCIAS

BENTZEN, Jeanet Sinding. In: Crisis, We Pray: Religiosity and the Covid-19 Pandemic. **Covid Economicis Issue** 20, 20 May 2020:58-108 Disponível em: <https://scholar.google.com/scholar?hl=ptBR&as_sdt=0%2C5&q=BENTZEN%2C+Jeanet+Sinding.+In+Crisis%2C+We+Pray%3A+Religiosity+and+the+Covid19+Pandemic.+Covid+Economicis+Issue+20%2C+20+May+2020%2C+p.58&btnG=>>. Acesso em: 05 de jul. 2020.

CAMPBELL, Heide B. Religion and Internet. **Communication Research Trends**. Volume 25. n. 1, Califórnia: OCC, 2006.

CSORDAS, Thomas. CSORDA, Thomas. **Introdução Teoria Antropológica**. Modalidades de transcendência transnacional. Universidade da Califórnia, San Diego, EUA, 2009.

KOENIG, Harold G. Maintaining Health and Well-Being by Putting Faith into Action During the COVID-19 Pandemic (2020). In: **Journal of Religion and Health**. Disponível em: <<https://link.springer.com/content/pdf/10.1007/s10943-020-01035-2.pdf>>. Acesso em: 01 de ago. 2020.

HELLAND, Christopher. **Virtual Religion: A Case Study of Virtual Tibet**. On line Publication Date: Feb 2015. Disponível em: <<https://www.oxfordhandbooks.com/view/10.1093/oxfordhb/9780199935420.001.001/oxfordhb-9780199935420-e-43>>. Acesso em: 04 de ago. 2020.

STEWART, M. Hoover. **Religion in the Media Age**. Taylor & Francis e-Library. New York, 2006.

ST 2 - O RESPEITO À LIBERDADE RELIGIOSA COMO PRECEITO DE CONFORMAÇÃO DA DIGNIDADE HUMANA

Dr. José Eduardo de Miranda (UNIMB) – Coordenador

Dr. Uipirangi Câmara (UNIOPET)

Dr. José Reinaldo F. Martins Filho

A Constituição da República Federativa do Brasil, promulgada em 05 de outubro de 1988, elevou, pelo inciso III, de seu artigo 1º, o princípio da dignidade da pessoa humana como fundamento do Estado Democrático de Direito, situando-o na condição de válvula motriz de conformação de todo o sistema legislativo e atitudinal pátrio. Neste sentido, e considerando-se a amplitude do conceito de dignidade, o qual está associado diretamente à realização plena do indivíduo, tem-se o princípio constitucional resguarda o direito de cada pessoa eleger, com liberdade e autonomia, aquilo que aquilata suas convicções realizacionais, à luz de suas próprias crenças, juízos morais, éticos, políticos e religiosos, sempre e quando não houver interferência na condição de bem-estar da sociedade, ou de qualquer de seus membros. Entende-se, com isso, que a religiosidade, e mesmo as convicções e a fé de cada pessoa, perfazem atributos inerentes ao alcance de sua dignidade, devendo, o Estado, e a própria sociedade, respeitarem a escolha de cada pela adoração ao que acredita, considerando como Sagrado. Sobre este aspecto, a própria Constituição Federal assegurou, pelo inciso VI, do artigo 5º, a inviolabilidade da liberdade de consciência e de crença, e do livre exercício dos cultos religiosos. Fortalecendo o escudo do inciso VI, o inciso VIII, do mesmo artigo 5º da Magna Carta, dispõe que a crença religiosa não é motivo para que alguém seja privado de seus direitos. Observa-se, assim, que a liberdade religiosa perfaz direito humano constitucionalizado, que deve ser ampla e rigorosamente respeitado, sob pena de afronta, ou mácula, ao princípio da dignidade da pessoa humana. Esta ST se propõe apresentar análises dessas temáticas.

IPARUBÓ: O CONFRONTO ENTRE A ECOLOGIA AFRICANA E O MERCADO BRASILEIRO DE ABATE HALAL

DAVISON CARDOSO

Mestrando em Ciências da Religião
Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais
davison.adv@gmail.com

RESUMO: Está entranhado na sociedade brasileira o preconceito com as Religiões Tradicionais Africanas, sobretudo quanto a imolação de animais nos rituais religiosos (iparubó), que por vezes tem suas técnicas confrontadas sob o argumento da crueldade, como nos emblemáticos exemplos dos Projetos Legislativos nº 4331/2012 e 8062/2017, em tramitação na Câmara dos Deputados, e do Recurso Extraordinário nº 494601/RS, julgado pelo Supremo Tribunal Federal em 28/03/2019. No entanto, a degola do animal, meio pelo qual se provoca a morte, não se mostra como técnica exclusiva das Religiões Tradicionais Africanas, uma vez que é utilizada no abate halal realizado em frigoríficos no Brasil, em respeito aos costumes da tradição Islã, conforme instrução da Shariah. Todavia, o abate realizado nos frigoríficos não toma uma repulsa social e não se torna alvo de atos de agentes do Estado. O texto pretende demonstrar como técnicas similares de degola animal são observadas de forma diametralmente opostas a depender do contexto social, político e econômico ao qual estão inseridas. A perspectiva ecológica e de respeito à diversidade de crença permanecem afastadas do campo de discussão. O viés de leitura escolhido se baseia em consulta bibliográfica e análise do arcabouço jurídico, político, econômico e ecológico atinente à matéria. Outro aspecto que merece observação é a comparação teológica, pois tanto o Islã como as Religiões Tradicionais Africanas possuem como princípio não provocar sofrimento ao animal. O debate destaca, como resultado geral, a necessidade da observação crítica dos argumentos que sustentam posicionamentos preconceituosos que se distanciam do real significado existente no ritual de corte praticado pelas Religiões Tradicionais Africanas. O intuito é combater a intolerância sofrida pelas tradições religiosas africanas. Técnicas similares utilizadas para abater um animal tomam conotação diferente, quando realizadas nos terreiros pobres das tradições de matrizes africanas ou quando realizadas nos frigoríficos poderosos que movimentam o lucrativo mercado de exportação de carnes.

Palavras-chave: Halal; Mercado; Religiões Tradicionais Africanas; Ecologia.

No presente texto se fará uma comparação entre o abate halal realizado em frigoríficos de acordo com a tradição islã e a imolação de animais realizada nas Religiões Tradicionais Africanas, tendo como aspecto principal a técnica sacrificial.

Mas no que consiste o abate halal? Primeiro, importante entender a palavra árabe halal, seu significado é lícito ou permitido. Não se trata apenas de uma designação aos alimentos consumidos pelos muçulmanos, mas sim a um padrão ético

e moral de ações lícitas no ambiente social, na conduta, na justiça, nas vestimentas, etc. (HALAL, [2019])

A carne halal trata-se do animal abatido com respeito e “humanismo”³², seguindo preceitos da Shariah que estabelece as normas orientadoras dos muçulmanos.

A imolação de animais pelas Religiões Tradicionais Africanas, realizada em cerimônia religiosa fechada aos iniciados, é conduzida por pessoa preparada para o ritual. Aqui, como no abate halal, a degola³³ é o meio adotado, ambas possuem como princípio não causar sofrimento ao animal, uma vez que a morte é instantânea.

O animal que será sacrificado no ritual de corte foi escolhido para servir de instrumento que possibilitará aos praticantes comunicação com o plano espiritual, o animal deverá ter ótimo aspecto físico e boa saúde, uma vez que será entregue como vínculo entre homens, deuses, antepassados e natureza, após a imolação o animal passa a ser alimento para a comunidade que se alimentará física e espiritualmente (FERREIRA DIAS, 2019).

A imolação de animais de forma alguma se amolda ao senso comum que demoniza a prática, pelo contrário, o que se busca é a purificação dos atores envolvidos, além do aspecto solidário no partilhar da carne. O sacrifício é o fator que ativa e possibilita o equilíbrio (BERKENBROCK, 1997, p. 203).

Para Reginaldo Prandi (PRANDI, 2005, p.74), “o sacrifício é o único mecanismo através do qual os humanos se dirigem aos orixás, e o sacrifício significa a reafirmação dos laços de lealdade, solidariedade e retribuição entre os habitantes do *Aiê* e os habitantes do *Orum*”.

Aspecto divergente, entre as religiões analisadas, é a utilização do sangue, pois para os muçulmanos o consumo do sangue é haram (proibido, impuro), entre os adeptos das Religiões Tradicionais Africanas o sangue/menga é extremamente importante, utilizado no cerimonial, pois representa a purificação, a vida, a renovação.

Ocorre que a degola do animal, quando realizada no ambiente dos frigoríficos brasileiros ou em festas da comunidade muçulmana³⁴, não ganham uma repulsa social. Todavia, quando realizada nos Terreiros ganham o caráter de maus-tratos aos

³²“Os animais devem ser saudáveis, em perfeitas condições físicas e aprovados pelas autoridades sanitárias competentes. O abate é executado apenas por um muçulmano mentalmente sadio, que entenda, totalmente, o fundamento das regras e das condições relacionadas ao abate Halal. A frase “Em nome de Deus, Deus é o maior” (BismillahAllahuAkbar) tem de ser invocada imediatamente antes do abate.Os equipamentos e os utensílios utilizados são exclusivos para esse tipo de degola e a faca do abate deve ser afiada porque a sangria deve ser realizada apenas uma vez, diminuindo o sofrimento infringido. O ato do abate corta a traqueia, o esôfago, as artérias e a veia jugular, para apressar o sangramento e a morte do animal.” (ZOGHBI, 2018)

³³A degola é o meio de sacrifício do animal, trata-se de método rápido que não provoca o sofrimento, uma vez que o fluxo de sangue que iria para o cérebro é interrompido imediatamente, causando a morte instantânea e eliminando a possibilidade de liberação de toxinas que contaminem a carne, portanto, além de não provocar sofrimento ao animal produz uma carne de melhor qualidade para o consumo humano.

³⁴ A festividade do Hajj, peregrinação a Meca, se encerra nas comemorações da Festa do Sacrifício – Eid Adhha, neste dia deve-se sacrificar um carneiro ou outro animal lembrando a história de Abraão que foi ordenado por Deus a sacrificar seu filho Ismael, tal festa é realizada pela comunidade muçulmana no Brasil (SACRIFÍCIO, 2007).

animais, de primitiva, de demoníaca, e passa a ser palco de eloquentes debates. Então, por qual razão temos essa diferença de atitude na sociedade? O texto não absorve toda discussão, apenas delinea alguns aspectos.

ASPECTO ECONÔMICO

O Brasil na década de 70 entra no ramo da carne Halal, no início para fornecer carne ao consumidor interno, porém, atualmente o Brasil ocupa o primeiro lugar no ranking mundial de exportação de carne Halal, sendo o principal exportador de frango e o segundo maior exportador de bovinos (LÍDER, 2017), sendo 438 milhões de toneladas de carne bovina e 3,8 milhões de carne de frango (ZOGHBI, 2019) com faturamento na casa dos bilhões de dólares.

O pesquisador Gabriel Angel Jimenez Lopez (GABRIEL, 2019, p. 60) apurou que em um frigorífico do Estado de Santa Catarina 220.000 frangos são abatidos ao dia, por 38 sangradores muçulmanos, ou seja, 5.945 aves por trabalhador, no entanto, em períodos de maior produção cada sangrador muçulmano realiza a sangria de mais de 10.000 aves dia.

Em contrapartida, nos Terreiros das Religiões Tradicionais Africanas, por exemplo, dificilmente se terá um boi abatido, devido ao custo. Normalmente são imolados galinhas, bodes e pombos, não é possível mensurar seu volume, todavia o número de galináceos imolado no ano, provavelmente, não corresponde a 1 mês de produção no citado frigorífico.

O fator econômico é determinante para que os políticos e a sociedade não questionem uma enorme cadeia produtiva.

ASPECTO POLÍTICO-JURÍDICO

No cenário político há discussões sendo travadas pelo país com relação à imolação de animais pelas Religiões Tradicionais Africanas, mas a principal delas é o Projeto de Lei nº 4331/12 do Dep. Federal Marco Feliciano, do partido Republicanos de São Paulo, pastor ligado à Assembleia de Deus, que tem o intuito de estabelecer sanção penal e administrativa para quem pratica o sacrifício de animais em rituais religiosos (FELICIANO, 2012).

Em 2017 o Dep. Federal Pastor Eurico, do Patriota de Pernambuco, apresenta o Projeto de Lei nº 8062/17, também na tentativa de criminalizar o sacrifício de animais em rituais religiosos, mas esta PL é peculiar, pois incrimina a utilização de animais silvestres, domésticos ou domesticados (SILVA, 2017). No entanto, as Religiões Tradicionais Africanas no Brasil não utilizam estes animais em seus rituais.

Além disso, em 2016 tramitou na Câmara dos Deputados o Projeto de Lei nº 4618/16 de autoria do Dep. Federal Goulart, do PSD de São Paulo, que dispunha

sobre o abate humanitário de animais, na justificativa da proposta legislativa o parlamentar argumenta que a técnica halal é “humanizada”.³⁵

O Decreto nº 9.013/2017 prevê no art. 112 do §2º o abate de animais de acordo com preceitos religiosos, com claro intuito de assegurar legalidade ao abate realizado nos frigoríficos, sobretudo da carne halal.

Os projetos legislativos deixam claro que, na interpretação dos deputados federais, o sacrifício de animais nas Religiões Tradicionais Africanas é visto como crueldade ao animal, no extremo oposto está o abate halal de animais, que é tido como a melhor maneira de morte para um animal na produção de carne.

Recente decisão do Supremo Tribunal Federal no RE nº 494601/RS³⁶, de caráter *inter partes*, porém importante precedente do Pretório excelso, as PLs nº 4331/12 e 8062/17 continuam em tramitação na Câmara dos Deputados, causando constrangimento à comunidade praticante das Religiões Tradicionais Africanas.

Por estes casos é possível perceber como a intolerância religiosa pode ser materializada por meio da atuação política de alguns parlamentares e jurídica de outros agentes públicos.

ASPECTO ECOLÓGICO

Na cultura brasileira a natureza é fonte de recursos. Mantemos a raiz de colônia de exploração e observamos a natureza como extrativista.

Todavia, para Leonardo Boff (BOFF, 2008, p. 21), “Numa visão ecológica, tudo o que existe coexiste. Tudo o que coexiste preexiste. E tudo o que coexiste e preexiste subsiste por meio de uma teia infinita de relações onicompreensivas”.

A cosmovisão africana se assemelha a esta percepção, pois a ecologia é percebida como sistema do qual o ser humano faz parte, o homem ainda tem uma conotação central, no entanto, integra um cosmo complexo, no qual elementos da natureza passam a ter um caráter sagrado, incluído o animal. Na cosmovisão africana, “a sacralidade da natureza insere vinculações interespecies, de modo a tornar a vida não apenas um espaço e um tempo de realização do humano, mas da multiplicidade de viventes e de suas relações vitais” (RODRIGUES; CAVALCANTE; SOUSA, 2016).

Para o antropólogo moçambicano Luís Tomás Domingos (2011):

³⁵Segundo o Dep. Antonio Goulart dos Reis “Um exemplo para o correto abate de animais é o seguido pelo Islamismo. O Islã estabelece normas humanitárias de abate animal (abate Halal), que insiste que a melhor maneira de abate deve ser aquela menos dolorosa para o animal, exigindo, entre outras coisas, que um animal não seja abatido na frente do outro. Nunca, antes do Islã, o mundo tinha testemunhado tamanha preocupação com os animais. De acordo com as técnicas do abate Halal, o abate deve ser feito o mais rápido possível para que o animal tenha uma morte rápida. Há provas científicas de que, com a degola do sistema Halal, o animal tem a interrupção sanguínea ao cérebro, que causa morte instantânea, não dando chance de liberação de toxinas que contaminam a carne. Com a saída quase completa do sangue, se o animal estiver com alguma moléstia, as chances do ser humano ser contaminado será menor.” (REIS, 2016)

³⁶Recurso Extraordinário nº 494601/RS do Supremo Tribunal Federal (STF), que julga em 28/03/2019 a constitucionalidade de lei de proteção animal que, afim de resguardar a liberdade religiosa, permite o sacrifício de animal realizado pelas Religiões Tradicionais Africanas.

A cultura Africana pode nos ajudar a conceber e viver as relações do homem com a natureza para que não sejam puramente relações técnicas, mas estéticas; não relações do homem conquistador da natureza; mas sim relações de respeito recíproco, de participação e de complementariedade. E esta forma de relação íntima tem como finalidade realizar e manter um equilíbrio harmonioso entre homem e o universo (...) Esta ontologia antropocêntrica é uma unidade completa. É uma relação de solidariedade na qual não pode haver ruptura ou destruição. E se acontecer o contrário, causa desequilíbrio do próprio homem, da natureza, enfim, de todo o Universo. (DOMINGOS, 2011)

Assim, o que se observa nos Terreiros das Religiões Tradicionais Africanas é a utilização dos animais em cerimônias específicas na busca do equilíbrio. Neste aspecto não há uma exploração do animal como produto de consumo. Distintamente da compreensão dos mulçumanos, para o frigorífico que fornece a carne, há cumprimento de obrigações exigidas por um mercado de consumo lucrativo.

E porque afirmo o impacto ambiental? O Brasil utiliza a técnica da pecuária extensiva³⁷ para produção do gado de corte, ou seja, cria-se animais em grandes áreas, a pasto, para fins comerciais (AZEVEDO, 2015).

Desta forma, temos de um lado a ínfima quantidade de animais sacralizados nas Religiões Tradicionais Africanas e do outro uma produção de milhões de cabeça de gado que gera enorme impacto ambiental, porém enorme lucro a poucos investidores.

CONCLUSÃO

Como se observa no texto, o abate halal segundo os preceitos do Islã e a imolação de animais nas Religiões Tradicionais Africanas guardam similitude, quanto a técnica.

Todavia, o mercado de carne halal destinado para exportação, é de bilhões de dólares por ano, já quanto ao ambiente dos Terreiros não há movimentação financeira considerável, portanto, não possui o forte argumento do lucro em uma sociedade capitalista. O poder econômico corrobora para melhor aceitação social.

No campo político-jurídico, enquanto ocorre questionamentos legais para criminalizar a imolação de animais nas Religiões Tradicionais Africanas, em contraponto, regularizam o abate halal, que no Brasil, é exploratório e gera impacto ambiental.

A Constituição Federal da República do Brasil no inciso VI do art. 5º preserva a liberdade de crença e culto. E a degola do animal não pode ser vista como cruel apenas quando envolta em cerimonial religioso das Religiões Tradicionais Africanas,

³⁷ Segundo a reportagem de Ana Lucia Azevedo: Se hoje a pecuária é uma das atividades mais importantes do país — representa 6,8% do Produto Interno Bruto (PIB) — também é uma das mais ineficientes do mundo, baseada na prática extensiva e, por isso mesmo, barata. Os lucros estão no tamanho da área usada e não na eficiência produtiva. A pecuária brasileira tem um dos menores custos do mundo. Cerca de 60% menos que na Austrália e 50% inferior ao dos Estados Unidos. (AZEVEDO, 2015)

tal perspectiva é preconceituosa e abdica da percepção ecológica da cosmovisão africana.

REFERÊNCIAS

ABATE Halal. [Porto Alegre]: Correio do Povo play, [?]. 1 vídeo (2:22 min). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=b9Aet6no7m4&feature=youtu.be>. Acesso em: 09 ago. 2020.

AZEVEDO, Ana Lucia. Com 1 boi por hectare, pecuária extensiva degrada cerrado. **O Globo**, Rio de Janeiro, n. 29989, 15 set. 2015. Economia. P. 24. Disponível em: <https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/515844/noticia.html?sequencia=1>. Acesso em: 01 ago. 2020.

BERKENBROCK, Volney J. **A experiência dos Orixás: um estudo sobre a experiência religiosa no Religiões Tradicionais Africanas**. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 1999.

BOFF, Leonardo. **Ecologia, Mundialização, Espiritualidade**. Rio de Janeiro: Record, 2008.

BRASIL. Ministério da Agricultura Pecuária e Abastecimento. Decreto n. 9.013, de 29 de março de 2017. **Regulamenta a Lei nº 1.283, de 18 de dezembro de 1950, e a Lei nº 7.889, de 23 de novembro de 1989, que dispõem sobre a inspeção industrial e sanitária de produtos de origem animal**. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2017/decreto/D9013.htm. Acesso em: 10 nov. 2020.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. Recurso Extraordinário nº 494.601. Reclamante: Ministério Público do Rio Grande do Sul. Reclamado: Assembleia Legislativa do Estado do Rio Grande do Sul e Governador do Estado do Rio Grande do Sul. Relator: Min. Marco Aurélio, 28 mar. 2019. **Diário de Justiça Eletrônico**, Brasília, DF, 28 mar. 2019. Disponível em: <http://redir.stf.jus.br/paginadorpub/paginador.jsp?docTP=TP&docID=751390246>. Acesso em: 02 jul. 2019.

DOMINGOS, Luis Tomás. A visão africana em relação à natureza. Anais do III Encontro Nacional do CT História das Religiões e das Religiosidades (ANPUH): Questões teórico-metodológicas no estudo das religiões e religiosidades. IN: **Revista Brasileira de História das Religiões**. Maringá (PR), v. III, n.9, jan/2011. ISSN 1983-2859. Disponível em: <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pub.html>. Acesso em 11 maio 2020.

FELICIANO, Marco Antônio. **Projeto de Lei nº 4331/2012**. Acrescenta o inciso IV ao § 1º do art. 29 da Lei nº 9.605, de 12 de fevereiro de 1998 e dá outras providências. Brasília: Câmara dos Deputados, 22 ago. 2012. Disponível em: <https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=553718>. Acesso em: 17 ago. 2019.

FERREIRA DIAS, João. A vida que sustenta a vida: o sacrifício e alimentação no Religiões Tradicionais Africanas. **Ajuda em diálogos II** – palestra. Lisboa, 2019.

HALAL relatório. FambrasHalal. Certificação Halal. São Paulo: FAMBRAS, [2019]. Disponível em: http://www.ebookfambras.org.br/fambras_halal/mobile/index.html. Acesso em: 20 jul. 2020.

LÍDER em carnes para muçulmanos, Brasil quer ampliar mercado em 60%. **Carta Capital**, São Paulo, 27 out. 2017. Economia. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/economia/lider-em-carnes-para-muculmanos-brasil-quer-ampliar-mercado-em-60/>. Acesso em: 12 jul. 2020.

LOPEZ, Gabriel Angel Jimenez. **Trabalho e ritual: uma etnografia dos imigrantes e refugiados mulçumanos que realizam o abate halal nos frigoríficos do oeste catarinense**. 2019. Dissertação (Mestre em Antropologia Social) –Universidade Federal de São Carlos, São Paulo, 2019. Disponível em: <https://repositorio.ufscar.br/handle/ufscar/12082>. Acesso em: 26 ago. 2020.

PRANDI, Reginaldo. **Segredos guardados: orixás na alma brasileira**. Ilustrações Pedro Rafael. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

REIS, Antonio Goulart dos. **Projeto de Lei nº 4618/2016**. Dispõe sobre o abate humanitário de animais em todo o território nacional e dá outras providências. Brasília: Câmara dos Deputados, 03 mar. 2016. Disponível em: <https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=2078720>. Acesso em: 26 jul. 2020.

RODRIGUES, Eleomar dos Santos; CAVALCANTE, Jon Antônio Machado; SOUSA, José Maclecio de. Por outros dizeres de educação ambiental: um ensaio sobre a decolonialidade da mãe natureza pela cosmovisão africana. **III CONEDU**, Congresso Nacional de Educação. Natal, out./2016. Disponível em: http://www.editorarealize.com.br/editora/anais/conedu/2016/TRABALHO_EV056_M D1_SA10_ID12998_18082016181059.pdf. Acesso em: 18 maio 2020.

SACRIFÍCIO. Francirosy Campos Barbosa Ferreira. São Paulo: LISA-Antropologia, fev. 2007. 1 vídeo (13 min). Disponível em: <https://vimeo.com/41171372>. Acesso em: 10 ago. 2020.

SILVA, Francisco Eurico da. **Projeto de Lei nº 8062/2017**. Altera a Lei 9.605, de 12 de fevereiro de 1998, para estabelecer proibição de sacrifício animal em rituais religiosos. Brasília: Câmara dos Deputados, 11 jul. 2017. Disponível em: <https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=2144686>. Acesso em: 17 ago. 2019.

ZOGHBI, Mohamed Hussein El. Como é feito o abate Halal?. **Portal Revista Safra**, Goiânia, 28 maio 2018. Pecuária. Disponível em: <http://revistasafra.com.br/como-e-feito-o-abate-Halal/>. Acesso em: 09 jul. 2020.

ZOGHBI, Mohamed Hussein El. Como o mundo vê as exportações Halal Brasileiras. **Portal Revista Safra**, Goiânia, 11 fev. 2019. Colunistas. Disponível em: <http://revistasafra.com.br/como-o-mundo-ve-as-exportacoes-Halal-brasileiras/>. Acesso em: 09 jul. 2020.

A LIBERDADE DE CRENÇA NOS GRUPOS TERAPÊUTICOS PSICOLÓGICOS

MARINEIDE FELIX DE QUEIROZ BRITO

Mestra em Ciências das Religiões
Universidade Federal do Pernambuco
felixmarineide@gmail.com

LUSIVAL ANTONIO BACELLOS

Mestre e Doutor em Educação
Universidade Federal do Pernambuco
lusivalb@gmail.com

RESUMO: O presente trabalho apresenta o conhecimento do fenômeno religioso vivenciado na experiência pessoal dos participantes dos grupos terapêuticos psicológicos da clínica Nossa Senhora da Vitória, em Goiana-PE. Tem como objetivos: a) analisar o preconceito e a intolerância religiosa entre as pessoas que frequentam as sessões grupais de psicologia; b) pesquisar quais as religiões existentes na diversidade religiosa do grupo em evidência. As pessoas envolvidas nos grupos terapêuticos têm diferentes crenças religiosas e torna-se imprescindível trabalhar o respeito, a harmonia, a boa convivência e os valores éticos/estéticos presentes na diversidade religiosa entre elas. Na terapia grupal, um dos aspectos importantes é quando os relacionamentos ocorrem, sem atritos, havendo uma ajuda mútua entre os participantes no contexto da terapia de grupos psicológicos, incentivada pela ação do terapeuta coordenador do grupo respectivo. A harmonia dos trabalhos terapêuticos depende das relações interpessoais, possibilitando, assim, a diminuição dos conflitos, das desavenças entre crenças religiosas, das manifestações de preconceito, intolerância, e de outras atitudes que não contribuem ou não dizem respeito ao ambiente terapêutico psicológico. O presente artigo é resultado de uma pesquisa descritiva, com abordagem qualitativa/quantitativa, que utiliza como instrumentos de pesquisa questionários e entrevistas semiestruturadas, num universo pesquisado com 40 (quarenta) participantes adultos de ambos os sexos. Os resultados analisados são demonstrados através de gráficos e tabelas e nas análises criteriosas dos conteúdos existentes no trabalho em evidência. Conclui-se que o cuidado terapêutico é um dos fatores importantes para a orientação de soluções dos problemas existentes nos grupos e propicia o bem-estar individual e coletivo de seus integrantes, de forma satisfatória, para a obtenção do crescimento psicológico almejado.

Palavras-chave: Diversidade Religiosa; Liberdade Religiosa; Preconceito; Tolerância.

INTRODUÇÃO

O presente artigo é resultado de uma parte da dissertação de mestrado em Ciência das Religiões, pela Universidade Federal da Paraíba, recentemente concluído (BRITO, 2020), sobre a Diversidade Religiosa e o Cuidado Terapêutico nos Grupos Psicológicos de Goiana-PE.

As posturas dos participantes nas sessões grupais de psicologia se manifestam em diversas formas, como por exemplo, diálogos acerca da natureza das percepções pessoais e da espiritualidade em suas concepções filosóficas. As ações educacionais, nos grupos, buscam a superação de desigualdades que atingem historicamente determinados círculos sociais, muitas vezes discriminados pelos preconceitos social e religioso.

Os encontros dos grupos acontecem em reuniões fechadas, nas quais cada participante tem seu direito à fala, como também, de modo a expressar seus sentimentos existenciais, na medida em que cada membro se sinta à vontade e em segurança para dialogar.

As mudanças comportamentais constituem um dos pontos de partida no processo de equilíbrio individual. Os indivíduos partem em busca das satisfações pessoais. Os participantes dos grupos aprendem, através da educação emocional³⁸, a enfrentar os medos e adquirir força de vontade para enfrentar os problemas. Durante o processo terapêutico, dentro de um contexto cultural diverso, faz-se necessário o diálogo entre os participantes. A partir dos posicionamentos de cada um, a troca de experiências enriquece as forças pessoais.

A grande maioria dos pacientes que entram para os grupos de terapia tem um histórico de uma experiência extremamente insatisfatória em seu primeiro e mais importante grupo: a família primária. O grupo de terapia se parece com uma família em muitos aspectos: existem figuras de autoridade/parentais, figuras de irmãos/fraternas, revelações pessoais profundas, emoções fortes, e uma intimidade profunda, bem como sentimentos hostis e competitivos. (YALOM, 2006, p. 33-34).

A psicoterapia de grupo apresenta a figura do psicoterapeuta, na análise das motivações de seu grupo, movido pelo desejo de se ajudar, na busca de ampliar o suporte interno, para o crescimento dos participantes do processo terapêutico de grupo em prol dos benefícios manifestados pelos sentimentos, a fluir de suas próprias emoções pessoais, ou seja, ser capaz de ter atitudes encorajadas ao qual ajudará a ver o mundo de forma mais clara e realista, no enfrentamento do desconhecido, sem medos ou inseguranças.

A vida humana sempre se processou em grupos. Os indivíduos nunca deixaram de se transformar de acordo com as condições – geográficas, histórias, técnicas, culturais. Da mesma forma, a ideia que a pessoa tem de si mesma, de seu grupo e da relação entre ambos está sempre se transformando (MOLITERNO *et al*, 2012).

³⁸ Segundo a prof. Dr^a. Elisa Gonsalves Possebon, a educação emocional significa conhecimento e autoconhecimento de questões relacionadas ao universo emocional, abrangendo também a aquisição de conhecimentos e habilidades que vem proporcionar a consciência e a modulação das ações, educando o indivíduo para o bem-estar (2018, p.09).

A psicoterapia, portanto, é um processo de treinamento constante na busca de mudanças, em prol do crescimento, valorização pessoal, consciência real de seu pensamento, independência e maturidade na compreensão de si mesmo. Vários serão os elementos que irão influenciar no processo da capacidade de ter atitude positiva diante de fragilidades que possam vir a surgir no contexto de sua vida.

Qualquer forma de psicoterapia, fruto imediato de uma teoria do homem, será sempre um instrumento frágil e poderá ser até perigoso, se o psicoterapeuta, perdendo sua criatividade pessoal, imputar à sua teoria toda a responsabilidade pelo seu pensar e agir. O processo psicoterapêutico necessariamente possui formas diferentes, supõe também que as causas da psicopatologia humana tenham origens e explicações diferentes (RIBEIRO, 1988, p. 40-41).

As liberdades de expressão, por parte dos participantes da pesquisa, foram respeitadas no sentido de darem a todos o direito de responderem livremente aos questionamentos nas entrevistas abertas, com suas ideias de conhecimentos e pensamentos, sendo essa, uma maneira de valorizar com qualidade o desenrolar de todo o processo da pesquisa científica.

METODOLOGIA

A metodologia utilizada foi de caráter descritivo, observacional, com análise quantitativa e qualitativa, demonstrada com gráficos e tabelas. Os sujeitos da pesquisa foram 40 (quarenta) participantes adultos, de ambos os sexos, dos grupos terapêuticos psicológicos da Policlínica Nossa Senhora da Vitória, no Município de Goiana/PE.

Os dados coletados revelaram que a diversidade religiosa é um fator preponderante e pode ser compreendida, ou não, pelos sujeitos inseridos nos grupos terapêuticos estudados.

O Brasil, é, de fato um Estado laico, como afirma a Constituição federal de 1988 (BRASIL, 1988) em seu artigo 5.º:

Art. 5.º Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade, nos termos seguintes: [...] VI – é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias.

Em teoria, deve ser independente, sem influências da Igreja. Isso assegura a liberdade de escolha individual. A intolerância religiosa é tida como crime de ódio, considerada inafiançável e imprescritível, sendo os ofensores sujeitos a pagamento de multas e prisão. No dia 21 de janeiro comemora-se o Dia Nacional de Combate à Intolerância Religiosa.

O preconceito e a intolerância religiosa são os principais obstáculos ao êxito nos tratamentos dispensados por grupos psicológicos.

A liberdade religiosa se delinea no âmbito estatal e é assegurada pelo princípio da laicidade. Na relação entre religião e política, o problema da liberdade religiosa é uma questão fundamental para a sociedade livre, visto que se trata da disponibilidade de os cidadãos terem o direito à liberdade de crença e de pensamento, sem serem coagidos por isso, e da emancipação do ser humano.

Todos os métodos e mecanismos utilizados nesta pesquisa foram permeados no âmbito da Diversidade Religiosa, com o intuito de que cada sujeito presente nesta abordagem tivesse consciência de uma multiplicidade de gostos, vontades e crenças, fazendo com que cada um se colocasse no lugar do outro, gerando nas sessões e fora delas, uma cultura de paz, de respeito e unidade.

PRECONCEITOS E INTOLERÂNCIA

Uma das mazelas que acometem os grupos terapêuticos, dificultando o andamento do tratamento e criando conflitos entre os membros de um grupo psicoterápico, é o preconceito religioso. Pessoas de diferentes religiões, reunidas em grupo, precisam trabalhar aspectos de tolerância e harmonia em busca de uma cultura de paz.

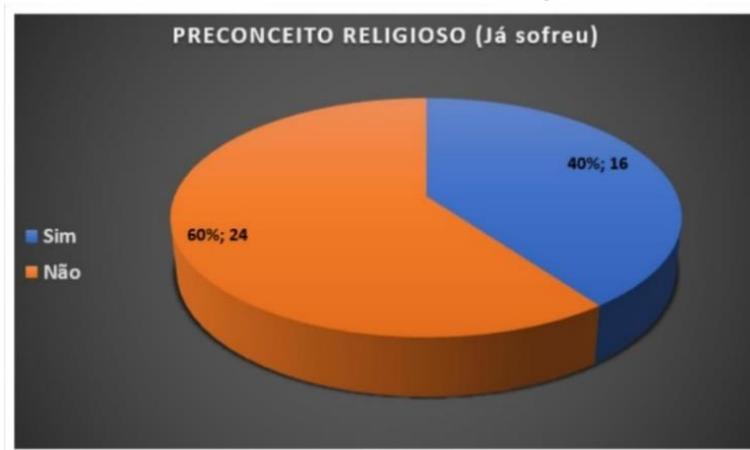
Preconceito é um termo que delinea a atitude mental assinalada pela falta de destreza ou vontade em reconhecer e respeitar diferenças ou crenças religiosas de terceiros.

O preconceito se expressa em uma atitude mental passiva, negativa, de aceitação acrítica de ideias irracionais, enquanto a tolerância implica uma atitude mental ativa, positiva, de respeito aos direitos fundamentais do homem em sociedade.

A comunicação favorece o respeito à espiritualidade e é construída por meio do conhecimento esclarecedor de seus significados na compreensão do sagrado. Quando nos permitimos conhecer as vivências e práticas espirituais das pessoas, não estamos renunciando à nossa própria convicção ou crença. Quanto mais conhecemos outras crenças que não são as nossas, maior discernimento e capacidade teremos sobre nosso segmento. Em prol do diálogo, cabem atitudes de respeito, diálogo e entendimento em benefício da cultura de paz e a grande consideração nas relações entre as pessoas.

Percebemos, hoje, muitas pessoas que fazem questão de expressar verbalmente, de forma bastante agressiva, do tipo não suporto fulano, por causa da religião que tem ou frequenta. Vimos a dificuldade de alguns seres humanos em saber separar a opção de escolha no que se refere a frequentar templos, igrejas, terreiros nos impasses socioculturais.

Gráfico 2 – Preconceito religioso



Fonte: Dados da pesquisa, 2019.

Neste trabalho, ainda, demonstramos que a diversidade religiosa e a interculturalidade contribuem para a aquisição do conhecimento no convívio dos grupos terapêuticos e nas múltiplas manifestações do sagrado.

Alguns conflitos podem ocorrer entre os que possuem religião e os que se declaram ateus. Muitos destes sofrem preconceitos diversos e enfrentam as hostilidades e o afastamento por parte dos integrantes dos grupos que possuem e defendem a sua religião perante os demais.

Apesar da grande diversidade religiosa entre os participantes do grupo e dos conflitos existentes entre eles, que geralmente dificultam o andamento do tratamento psicoterápico, a atenção terapêutica – como um olhar cuidadoso, no sentido de encontrar os problemas, contornar as dificuldades existenciais, aparar as arestas nos grupos, que poderiam acarretar algum prejuízo no andamento do tratamento psicológico – propicia que ocorra o crescimento individual e, conseqüentemente, o desenvolvimento coletivo de grande parte dos integrantes dos grupos terapêuticos psicológicos, a fim de que o tratamento e o bem-estar deles caminhem de forma satisfatória, independentemente das diferenças religiosas e sociais, com foco no crescimento psicológico.

Concluimos que as tabelas e os gráficos apresentados nos mostraram dados relevantes em relação a alguns posicionamentos por parte dos participantes, inclusive, com a manifestação de preconceitos religiosos, acompanhados de um desconhecimento do que vem a ser a diversidade religiosa. Foram registradas diversas respostas no que diz respeito à convivência grupal. Na pesquisa, foram apontados atritos, interferências, prejuízos e intolerância religiosa diante da opção de religião e crença religiosa do outro, demonstrada nos grupos terapêuticos psicológicos.

A diversidade religiosa é uma questão que não é nada fácil de se harmonizar, na convivência das pessoas envolvidas na terapia grupal. Porém, precisa ser trabalhada pelo dirigente dos grupos de forma a se evitar prejuízos pessoais, desconhecimentos, desentendimentos e divergências que venham a prejudicar a boa

relação entre os membros dos grupos de psicologia. Esse cuidado é necessário para que se possa dar continuidade ao processo terapêutico propriamente dito.

LAICIDADE

O respeito à dignidade humana é um dever de todos. As manifestações religiosas não podem ser discriminadas nem reprimidas por parte da sociedade e suas instituições. As práticas religiosas se manifestam nos espaços e nos tempos adequados, definidos de acordo com as normas estabelecidas nas leis. Nos grupos terapêuticos psicológicos, o respeito à liberdade religiosa também se manifesta como preceito de conformação da dignidade humana, sempre direcionada para a busca do crescimento psicológico.

A laicidade é uma forma de agir do Estado, manifestada pelo respeito e tolerância às diversas escolhas religiosas dos cidadãos, caracterizada pela separação entre as religiões e o Estado nas decisões administrativas.

Nossa Constituição federal é avançada no respeito à liberdade religiosa em relação às demais constituições democráticas existentes no mundo; porém, infelizmente, seus dispositivos são costumeiramente desrespeitados pela sociedade brasileira, principalmente por aqueles que a deveriam proteger, os governantes, legisladores e magistrados. O Brasil seria um país quase utópico, de exemplos elogiáveis, se sua Constituição fosse cumprida, compreendida e mesmo conhecida pelos seus conscientizados cidadãos. No entanto, o que vemos é um povo que não exige seus direitos, pois não os conhece, e uma classe política sem disposição para protegê-lo.

A laicidade é uma característica do Estado necessária para o desenvolvimento de uma sociedade justa e solidária. Ela lembra aos seus cidadãos a necessidade de respeitar as diferenças religiosas, incentiva a tolerância e combate o preconceito religioso nas relações sociais.

CONCLUSÃO

Podemos salientar que as experiências vividas em todo o desenvolvimento da pesquisa científica foram satisfatórias. As expectativas foram atendidas no contexto grupal estudado, o respeito à diversidade religiosa esteve presente, auxiliando, tanto no cuidado terapêutico quanto na boa convivência entre os participantes dos grupos.

Destacamos que, ao finalizar os escritos deste estudo, procuramos dar respostas às nossas indagações por meio dos questionários aplicados. Não obstante, isso não significa que esta pesquisa acaba por aqui, pois essa é uma temática que abre espaço ofertando inúmeras oportunidades para que muitos pesquisadores investiguem e possam dar continuidade ao tema em evidência.

REFERÊNCIAS

- BRASIL. Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília, DF: Senado Federal, 1988.
- BLANCARTE, Roberto. O porquê de um estado laico. In: LOREA, Roberto Arriada. (org). **Em defesa das liberdades laicas**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2008. p. 19-32.
- BOBBIO, N. **Elogio da serenidade e outros escritores morais**. Tradução de Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: Editora da Unesp, 2002.
- BRASIL. Presidência da República. Secretaria de Direitos Humanos. **Diversidade religiosa e direitos humanos**. Brasília, 2013.
- BRITO, Marineide Felix de Queiroz. **Diversidade religiosa e o cuidado terapêutico nos grupos psicológicos no município de Goiana – PE**. 102 f. Dissertação (Mestrado em Ciências das Religiões) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2020.
- MOLITERNO, Ian Marinho et al. A atuação do psicólogo com grupos terapêuticos. **Caderno de Graduação: Ciências Biológicas e da Saúde Fits**, Maceió, v. 1, n. 1, p. 95-98, nov. 2012.
- POSSEBON, Elisa Gonsalves Pereira. **Educação emocional: aplicações**. João Pessoa: Libellus, 2018. (Coleção Educação Emocional, v. 5).
- RIBEIRO, Jorge Ponciano. **Psicoterapia: teorias e técnicas psicoterápicas**. 3. ed. São Paulo: Summos, 2017.
- USARSKI, Frank. **O espectro disciplinar da ciência da religião**. São Paulo: Paulinas, 2007. (Coleção Repensando a Religião).
- YALOM, Irvin. **Psicoterapia de grupo: teoria e prática**. Tradução de Ronaldo Cataldo Costa. Porto Alegre: Artmed, 2006.

DIGNIDADE DA PESSOA HUMANA: UM CONCEITO RELIGIOSO GARANTIDOR DA LIBERDADE RELIGIOSA

MOACIR FERREIRA FILHO

Doutorando e Mestre em Ciências da Religião

Universidade Metodista de São Paulo

moacirff@hotmail.com

RESUMO: O presente estudo pretende abordar brevemente a construção do conceito de dignidade de pessoa humana passando por Aristóteles, Boécio, Tomás de Aquino culminando na aplicação deste conceito na Declaração Universal dos Direitos pelo filósofo tomista Jacques Maritain. Começando pela tese de que o ser humano é dotado de uma alma racional. Ser racional significa ter poder sobre seus atos. Analisando a teologia tomista, o medieval escreve sobre o termo pessoa para Deus e por consequência disso é possível dizer sobre a existência de uma pessoa humana. Deste modo, se Deus é pessoa e é digno no mais alto grau segundo tal teologia, o ser humano também é pessoa e possui dignidade que significa um estado de elevação perante as demais criaturas. A partir disto, analisar o efeito garantidor deste conceito nascido no seio do cristianismo no século XIII que além de respaldar a humanidade no que se refere a seus direitos e garantias fundamentais, também visa dar o direito à liberdade religiosa como prevista no artigo 18 da DUDH. Um conceito religioso que garante a liberdade religiosa. Não se trata aqui de se fazer uma apologia, mas uma análise histórica da construção do conceito e sua aplicação ao longo da história da humanidade. Trata-se de uma pesquisa qualitativa, de natureza aplicada, de objetivo exploratório e procedimento bibliográfico. Em suma, a pesquisa observa que o conceito da dignidade da pessoa humana passa por várias fases ao longo da história, mas que é lapidada, principalmente, por Tomás de Aquino no século XIII. Tal conceito nascido no cristianismo deste contexto, gera a Declaração Universal dos Direitos Humanos e por consequência garante a liberdade religiosa de toda a humanidade tutelada por esta declaração.

Palavras-chave: Dignidade; Pessoa humana; Pessoa divina; Liberdade religiosa.

SOBRE A DIGNIDADE DA PESSOA HUMANA

Segundo os estudos de Filho (2016 p. 50), as discussões acerca do conceito e definição de pessoa a partir de Wojtyla (1961), remonta às discussões dos teólogos da patrística que procuravam responder as questões que rodeavam a fé católica iniciando pelo mistério da Trindade e da Encarnação da segunda pessoa da trindade que implica na união das naturezas divina e humana. Ainda de acordo com Wojtyla

(1961), podemos destacar que nas obras de Tomás de Aquino seu personalismo teológico antecede o personalismo humanista, pois vamos encontrar suas ideias acerca de pessoa já no tratado da Trindade e da Encarnação. Tomás de Aquino, para justificar-se, escreve que tudo aquilo que há de mais perfeito no mundo das criaturas há num grau muito maior de perfeição em Deus, deste modo, a pessoa que é considerada uma perfeição no mundo das coisas criadas deve realizar-se num grau incomparável de perfeição no Criador.

Na questão 29 da *Suma Teológica*, Tomás de Aquino questiona se a definição de pessoa de Boécio seria a mais cabível e adequada. O autor escreve que “entre as outras substâncias os indivíduos de natureza racional têm o nome especial de *pessoa*”. (ST I q. 29 a. 1)

Boécio (2005) define que *pessoa* é uma substância individual de natureza racional³⁹. É importante ressaltar que *pessoa* e *indivíduo* não são o mesmo, pois vamos encontrar o termo *indivíduo* dentro da definição de *pessoa*, portanto são conceitos distintos. Filho (2016 p. 51) escreve que de acordo com a análise das intenções lógicas, temos gênero, espécie e indivíduo. Se esta substância individual possuir natureza racional, pode ser considerada pessoa, caso contrário, não. Toda pessoa é considerada indivíduo, mas nem todo indivíduo pode ser considerado pessoa.

Em sua resposta, o Doutor Angélico ensina que os indivíduos substanciais são diferentes um dos outros devido a um nome especial, pois podem ser ditos como *hipóstases* (para o latim “*substantia*”) ou substâncias primeiras. É nas substâncias racionais que o individual e o particular são manifestados de forma mais perfeita, isto se acentua devido ao fato de terem autonomia sobre seus atos, ou seja, para Tomás, ser substância racional significa, além de possuir alma racional e captar o inteligível, é poder dominar ou controlar suas atitudes e não somente agir de maneira instintiva. Deste modo, pode-se dizer que a substância racional é senhora de seus atos. A razão transcende os instintos. Segundo Wojtyła (1961), a pessoa, na visão tomista, é sempre um ser concreto, um ser em quem se realiza uma potencialidade própria de uma natureza racional, e esta potencialidade se realiza por meio de pensamento.

Tomás escreve que “o particular e o indivíduo se realizam de maneira ainda mais especial e perfeita nas substâncias racionais que têm o domínio de seus atos e não são apenas movidas na ação como as outras, mas agem por si mesmas. Ora as ações estão nos singulares”. (ST I q.29 a.1)

Tomás, concordando com Boécio, destaca que os indivíduos de substância racional recebem o nome especial de *pessoa*, utiliza-se *substância individual* nesta definição para se referir ao singular no gênero da substância, e acrescenta-se

³⁹ Disso tudo decorre que, se há pessoa tão-somente nas substâncias, e naquelas racionais, e se toda substância é uma natureza, mas não consta (...) nos universais, e, sim, nos indivíduos, a definição que se obtém de pessoa é a seguinte: “substância individual de natureza racional. (BOÉCIO, 2005. p. 165). Ambas propiedades espirituales de la naturaleza – la razón y la libertad – se concretan en la persona, donde se convierten en propiedades de un ser concreto, que existe y actúa en el nivel de una naturaleza que tiene tales propiedades. La persona, por lo tanto, es siempre un ser concreto racional y libre, capaz de todas aquellas actividades que sólo la razón y la libertad hacen posible (...) (WOJTYLA, 1961, p.4).

natureza racional para se referir ao singular na ordem das substâncias racionais. O termo *individual* é muito acentuado na definição proposta por Boécio e assumida por Tomás, ele é utilizado para destacar o modo de subsistir das substâncias particulares, ou seja, o indivíduo subsiste, isto é, existe em si e não em outro, como exemplo, um acidente que não tem existência por si (não subsiste), mas somente existe em outro coisa.

Subsistir, substância (*subsistere, subsistentia*): Subsistir é existir separadamente, enquanto substância e como sujeito. Mais precisamente, é exercer o ato de existência. Na linguagem de Sto. Tomás, significa geralmente o fato de subsistir. Ou ainda, mas bastante raramente e por fidelidade a uma linguagem aceita em sua época, simples tradução da hipóstase grega: aquilo que subsiste⁴⁰.

Segundo o pensamento de Spaemann (2000), os homens estão incluídos na classe biológica dos mamíferos, mas além disso, ele está inserido num outro grupo, isto é o das pessoas, o qual nenhum outro animal participa, a não ser o homem⁴¹. O autor ainda destaca que o conceito de pessoa, como vimos até o presente momento, encontra-se no núcleo da teologia cristã, portanto, tal fator o faz concluir que sem a dimensão teológica, o conceito de pessoa desapareceria.

As substâncias racionais, de acordo com Spaemann (2000), exigem uma classe determinada de respeito, uma maior elevação em relação aos demais seres, isto é, a dignidade, portanto pessoa é *alguém* e não *algo*⁴². Filho (2016 p. 54) escreve que todos esses fatores cooperam para que, concordando com Tomás, consideremos que pessoa não é somente uma intenção lógica, mas se refere a um nome próprio. *Pessoa* não é um indivíduo por sua natureza, mas um que subsiste em sua natureza (*per se*). Portanto, pessoa não se limita a um conceito mas um *nome próprio geral*, pois se referem às substâncias individuais que existem por si e que tem domínio de seus atos, isto é, para Tomás, são racionais pois não são movidos pelo instinto, mas dominam e escolhem seus atos.

Segundo Wojtyla (1961), o personalismo de Tomás não trata de uma ciência ou apenas uma teoria sobre o que é pessoa, mas seu significado abrange prática e ética, não se preocupa com pessoa somente como um objeto de estudo, mas como sujeito de objeto de atividade, um sujeito de direitos.⁷

No artigo 3 da questão 29 da *Suma Teológica*, Tomás discorre sobre o termo pessoa em relação a Deus, mas não nos cabe neste momento nos aprofundar na noção de pessoa divina, contudo, o autor ressalta que devemos nos desprender do conceito de pessoa da sua raiz grega devido a possibilidade de uma interpretação errônea as quais são tomadas por base na nossa contemporaneidade. A palavra

⁴⁰ (NICOLAS, Marie – Joseph *In*: Suma Teológica I p.98).

⁴¹ En una primera aproximación hemos reunido algunas peculiaridades, que permiten entender por qué a los hombres, es decir, a los seres que nosotros mismos somos, no nos limitamos a incluirlos en una determinada especie biológica de mamíferos, sino además en una clase completamente distinta, en la clase de las personas (...) (SPAEMANN, 2000. p. 37).

⁴² Ciertamente persona es también un *nomen dignitatis*. Las naturalezas racionales pueden exigir una clase determinada de respeto. Sin embargo, el sentido primero de la definición de Boécio es ontológico. La naturaleza racional existe como identidad (...) Con otras palabras: su denominación no puede ser sustituida por ninguna descripción. La persona es *alguien*, no *algo* (...) (SPAEMANN, 2000. p. 48).

pessoa, na origem grega era dita *prósopa* (máscara que esconde o rosto) e ainda *personare* (ressoar) que faz referência às máscaras com certa concavidade específica para que o som da fala do ator que a utilizasse durante a apresentação teatral fosse transmitida a maiores distâncias.

O Doutor Angélico ensina que pessoa diz respeito àquilo que é mais perfeito em toda a natureza (subsiste em uma natureza racional), contudo, quando falamos em pessoa divina e pessoa humana, é necessário compreendermos que há uma distinção entre essas pessoas, pois o termo pessoa quando relacionado a Deus quer dizer o maior grau de perfeição entre todos os entes. Deus é a própria perfeição por sua essência, pessoa no mais alto grau de excelência. Contudo, não devemos nos referir a Deus usando o termo pessoa se considerarmos a origem da palavra, mas sim, o que ela passou a significar. As máscaras eram utilizadas para representar os célebres, as pessoas constituídas em dignidade, portanto é deste modo que atribuímos o termo pessoa a Deus, pois, segundo a teologia deste contexto, Ele é o mais digno, é o que possui mais dignidade, logo é pessoa no mais alto grau. Considerado este aspecto da dignidade da pessoa divina, também é atribuída a dignidade à pessoa humana.

Tomás escreve que é “por isso, alguns definem pessoa dizendo que é *uma hipóstase distinta por uma qualidade própria à dignidade*. Ora, é grande dignidade subsistir em uma natureza racional. Por isso dá-se o nome pessoa a todo o indivíduo dessa natureza, como foi dito. Mas a dignidade da natureza divina ultrapassa toda dignidade, por isso, o nome de *pessoa* ao máximo convém a Deus”. (ST I q. 29 a.3)

UM CONCEITO RELIGIOSO QUE GARANTE A LIBERDADE RELIGIOSA

Os ensinamentos de Tomás de Aquino sobre a dignidade da pessoa humana influenciam no Direito até os dias de hoje. Como exemplos podemos citar a Declaração Universal dos Direitos Humanos (DUDH), a Doutrina Social da Igreja (DSI) e a Constituição da República Federativa do Brasil de 1988

Segundo Azevedo (2009), Jacques Maritain se utilizou de conceitos tomistas como dignidade e liberdade para cooperar na construção de um estatuto que assegurasse os direitos humanos e prevenisse a humanidade de outros atentados catastróficos após a II Guerra Mundial. A DUDH foi adotada pela ONU (Organização das Nações Unidas) e proclamada pela Assembleia geral em 10 de dezembro de 1948. Para observarmos a influência da filosofia tomista através de Maritain para os dias de hoje podemos observar o preâmbulo e o artigo primeiro da DUDH.

Feita esta primeira observação acerca do preâmbulo da DUDH, é válido ressaltar que os efeitos deste reflete, por exemplo, no artigo 18 desta mesma declaração que traz que “toda a pessoa tem direito à liberdade de pensamento, de consciência e de religião. Este direito implica a liberdade de mudar de religião ou de

convicção, assim como a liberdade de manifestar a religião ou convicção, sozinho ou em comum, tanto em público como em privado, pelo ensino, pela prática, pelo culto e pelos ritos.”. Neste sentido, portanto, pode-se notar que um conceito tal como o da dignidade da pessoa humana percorreu a história desde Aristóteles, passando por Boécio, Tomás de Aquino e Jacques Maritain. Nisto, observa-se que em Tomás o conceito é lapidado no seio do cristianismo e aplicado no século XX na tentativa de resguardar a humanidade inteira, não só os cristãos. Portanto, é um conceito religioso que garante uma liberdade religiosa geral.

Filho (2016 p. 61) escreve que a obra de Maritain intitulada de *Humanismo Integral* publicada em meados de 1936 influenciou também na elaboração da DSI. Ainda mais, pode-se notar a influência das palavras de Tomás no artigo primeiro da Constituição da República Federativa do Brasil promulgada em 1988 sobre os princípios fundamentais da república.

Pode-se notar, portanto, que os escritos e os ensinamentos de Aquino publicados há muito continuam a ter valor e serem até mesmo essenciais na nossa sociedade contemporânea, pois a partir deles, ainda é possível garantir respeito e dignidade às pessoas do mundo inteiro, e neste sentido é importante ressaltar que sem a influência da filosofia medieval estaríamos vivendo num mundo muito mais caótico.

CONCLUSÃO

A partir deste breve estudo, pode-se inferir que a filosofia grega e medieval não estão tão ultrapassadas assim como defendem alguns radicais contemporâneos. Muito pelo contrário, este estudo mostrou quão relevantes são as teses e conceitos fundados desde Aristóteles até Tomás de Aquino tendo sua aplicação maior por Jacques Maritain no pós guerra. A pejorativamente chamada ‘idade das trevas’ produziu conteúdos que iluminam o direito universal até os dias de hoje principalmente no que se refere à garantia de direitos fundamentais e também à liberdade religiosa como descrita no artigo 18 da DUDH. O estudo é limitado no que se refere à necessidade de ler e visitar outros autores, tal como Kant que possui uma outra abordagem em relação à dignidade humana, contudo, abre caminhos para que estudos futuros sejam feitos não só do ponto de vista da filosofia ou teologia, mas também do ponto de vista das ciências da religião e do direito internacional. É possível destacar como as garantias estão sendo aplicada pelos governos de cada país, se de fato a declaração universal é respeitada e assim por diante. Em suma, a pesquisa contribui para uma visão geral acerca da filosofia tomista, sua relevância para a contemporaneidade e a aplicabilidade de conceitos tão básicos para o bem comum da humanidade tal como a liberdade religiosa.

REFERÊNCIAS

- AZEVEDO, Ferdinand. **Jacques Maritain e a Declaração Universal dos Direitos Humanos**. Universidade Católica de Pernambuco. 2009. Disponível em: http://www.unicap.br/catedradomhelder/?page_id=56>. Acesso em: 4 mai. 2020.
- BOÉCIO. **Escritos (opuscula sacra)**. Trad. Juvenal Savian Filho. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- BRASIL. Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília, DF. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao.htm>. Acesso em: 5 nov. 2020.
- DECLARAÇÃO UNIVERSAL DOS DIREITOS HUMANOS**, ONU, 1948. Disponível em: <http://www.dhnet.org.br/direitos/deconu/textos/integra.htm>>. Acesso em: 5 nov. 2020.
- FILHO, Moacir Ferreira. **A ontologia da alma em São Tomás de Aquino**. São Paulo: Paulus, 2016. (Coleção e-book FAPCOM)
- GARDEIL, Henri – Dominique. **Iniciação à filosofia de São Tomás de Aquino: psicologia, metafísica**. Tradução: Cristiane Negreiros Abbud Ayoub, Carlos Eduardo de Oliveira. 2ª ed. São Paulo: Paulus, 2013
- HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro de Salles. **Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa**. 1ªed. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009.
- PONTIFÍCIO CONSELHO JUSTIÇA E PAZ (2004). **Compêndio da Doutrina Social da Igreja (DSI) (em português) Santa Sé**. Disponível em: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dottsoc_po.html#Orespeitodadignidadehumana>. Acesso em: 4 de nov. 2015.
- SPAEMANN, Robert. **Personas. Acerca de la distinción entre algo y alguien**. Tradução: José Luis del Barco. 2ª ed. Universidade de Navarra, Pamplona: EUNSA, 2000.
- TOMÁS DE AQUINO, Santo. **O ente e a essência**. Tradução: Carlos Arthur do Nascimento. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.
- TOMÁS DE AQUINO, Santo. **Suma Teológica I**. São Paulo: Loyola, 2002.
- TOMÁS DE AQUINO, Santo. **Suma Teológica II**. São Paulo: Loyola, 2002.
- WOJTYLA, Karol. **El personalismo tomista**. 1961. Disponível em: http://www.jacquesmaritain.com/pdf/23_OA/4P-1.1.pdf>. Acesso em: 28 abr. 2020.

EM NOME DE DEUS: A RELAÇÃO ENTRE PODER POLÍTICO, IGREJA E SOCIEDADE.

NEILSON XAVIER DE BRITO

Doutor em Teologia

Faculdades EST

pr_neilson@hotmail.com

RESUMO: A pandemia da COVID-19 tem estimulado a sociedade a refletir sobre valores éticos, políticos, econômicos, religiosos e da saúde pública. Que modelo de desenvolvimento socioeconômico o mundo busca para si? Somos desafiados a encontrar uma resposta para o valor da vida diante da possibilidade da morte que se avizinha. Qual a importância do ser humano para o sistema capitalista? Quais as ações construídas pelo capitalismo antes do impacto da Covid-19 na saúde, na economia, nas relações internacionais, na política, no direito, no trabalho e os seus vínculos com a religião institucionalizada? Qual a participação da fé cristã com projetos hegemônicos que incentivaram a “coisificação” do outro? Qual a *práxis* da igreja cristã, e em especial dos movimentos neopentecostais no processo de assimilação do modelo imperialista norte-americano? Quais os impactos da nova cultura de poder político dos neoevangélicos? Como avaliar a *práxis* cristã quanto ao respeito à liberdade religiosa? Este artigo busca refletir sobre o pensamento fundamentalista dos protestantes evangélicos e a sua relação com o projeto de dignidade humana, revisitando sua história e memória, sua relação com a política norte-americana, aqui denominada imperialista, especialmente através dos movimentos conservadores da *The Family*, *Tea Party* e *The Send Brazil* e a sua influência na *práxis* da relação entre religião e política no Brasil e na América Latina.

Palavras-chaves: Neopentecostais; Fundamentalismo; The Family; Tea Party; The Send.

INTRODUÇÃO

Indicadores históricos têm evidenciado que em muitos momentos o cristianismo, através da *práxis* de muitos cristãos, se afastou da graça de Deus em Cristo na busca de um empoderamento político na relação Igreja, Estado e sociedade. A evangelização proselitista marcada pela pessoalidade (missão) seria então substituída pela imposição de um Estado Cristão – “O Brasil é de Jesus”.

Em alguns períodos da história, a igreja tornou-se parceira de projetos imperialistas, passando a ter “cumplicidade com esses projetos hegemônicos que incentivaram o processo de coisificação do ‘outro’”. (NASCIMENTO, 2015, p. 45) Na

busca da salvação da alma, o corpo e todo o seu entorno em relação ao “outro” tornou-se irrelevante.

É fácil percebermos essa busca pelo poder político nas palavras proferidas em maio de 2016 pela atual Ministra da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos, Damares Alves quando afirma: “Chegou a nossa hora, é o momento de a Igreja ocupar a nação. É o momento de a igreja dizer à nação a que viemos. É o momento de a igreja governar”. (FRANCO, 2018) Em razão da luta pelo poder temporal não foram poucas as ocasiões em que a Ética Cristã foi e está sendo infectada por uma Teologia do Domínio.⁴³

REVISITANDO A HISTÓRIA NO PROCESSO DE ESTRUTURAÇÃO DO IMAGINÁRIO RELIGIOSO E POLÍTICO DOS EVANGÉLICOS NO BRASIL.

Muitos dos comportamentos observados na sociedade estão ligados à memória. (LE GOFF, 2013, p. 387) Por isso, interpretamos a *práxis* evangélico-política atual em duas categorias: 1. Os que têm fundamentos ideológicos e apresentam maior potencialidade para o domínio e 2. Os “herdeiros comportamentais”, que a partir de comportamentos herdados e conceitos aprendidos e reproduzidos por gerações, se tornam mais susceptíveis ao domínio dos que exercem poder ideológico.

Laurentino Gomes, em sua mais recente obra *A Escravidão*, evidencia em suas narrativas o envolvimento da Igreja Católica Romana no contexto Portugal e Brasil, na prática da escravização de homens e mulheres, e no caso do Brasil, em sua maioria, vindos da Angola e do Congo. “É uma chaga aberta na história humana”. (GOMES, 2029, p. 34, 63) Sob o pretexto de evangelizar as almas pagãs, a Igreja e suas várias Ordens não somente consentiram, mas também se tornaram proprietárias de muitos escravos.

Nas vertentes protestantes, destacamos o fato de que nos Estados Unidos os cristãos-protestantes desenvolveram a teoria de que a escravidão era essencialmente boa e não má, se tornando uma possibilidade de evangelização (cristianizar almas pagãs). (MARTINS, 2015, p. 120) “Quem condenasse a escravidão, como pecado, como faziam os abolicionistas, atacava a própria Bíblia. Os abolicionistas eram tidos como incrédulos, porque estavam se opondo à Bíblia”. (REILY, 2003, p. 2)

Interpretações textuais equivocadas e literalistas de que toda autoridade emana de Deus, e por isso não haveria espaço para contestações (Romanos 13.1-4)⁴⁴,

⁴³ Teologia de Domínio - É caracterizada por um comportamento belicoso e ultraconservador. Surgida nos anos 90 nas igrejas neopentecostais norte-americanas, a Dominion Theology é uma declaração de guerra espiritual do cristão contra o Diabo. Desigualdade social, injustiça, violência e guerras podem ser explicadas como maldições hereditárias ou territoriais. Nada está fora da ação demoníaca e seus *agentes*: futebol, política, artes, religião, poesia, música, intelectualismo, psicologia. Dessa forma é preciso combater através dos “soldados cristãos”, e de forma agressiva. O poder político se torna então, uma arma de combate. (DIP, 2018, p 86-93)

⁴⁴ Todo o homem se submeta às autoridades constituídas, pois não há autoridade que não venha de Deus, e as que existem foram estabelecidas por Deus. De modo que aquele que se revolta contra a autoridade, opõe-se a ordem estabelecida por Deus. E os que se opõem atrairão sobre si a condenação. Os que governam incutem medo quando se pratica o mal, não quando se faz o bem. Queres então não ter medo da autoridade? Pratica o

aliadas ao pensamento social de Calvino de que “ um mal governo é um chicote de Deus para corrigir os vícios do povo [...] Mesmo que injusta, imoral ou antirreligiosa, a autoridade política deve ser respeitada”, (BIÉLER, 1990, p. 373) serviriam como base de apoio ao *status quo* do imperialismo norte-americano fundamentado em teorias econômicas neo (liberais).

Nos países pobres, as igrejas, especialmente as neopentecostais, têm servido de porta de entrada para estes sistemas de domínio. A partir da Revolução Cubana (1959), a política externa dos Estados Unidos procurou através da Aliança para o Progresso impedir a ameaça “comunista” na América Latina e o Brasil foi o país prioritário nessa ação. J. F. Kennedy utilizou fartamente esse recurso. Na época, o Nordeste brasileiro, considerado uma “região explosiva” foi o alvo principal da Aliança no Brasil. Lincoln Gordon, embaixador americano no Brasil (1961-1966) objetivava criar então através da Aliança, “Ilhas de Sanidade”, que serviriam de demonstração daquilo que os Estados Unidos poderiam fazer de bom no Nordeste, no Brasil e em toda América Latina. A ideologia do “anticomunismo” estava cada vez mais fortalecida. (PEREIRA, 2005, p.1-8).

Leandro Seawright, em *Messianismo protestante: a resposta de Deus no golpe civil-militar de 1964* afirma sobre o imaginário messiânico protestante:

Os protestantes históricos brasileiros e os pentecostais renovados desenvolveram paulatinamente um imaginário messiânico-milenarista sobre a intervenção de Deus na história brasileira por meio das Forças Armadas. Os ortodoxos anticomunistas reforçaram os seus imaginários com Deus e o Diabo como opositores lógicos em suas tramas narrativas. Houve um processo de demonização das esquerdas. [...] Assim, os protestantes históricos brasileiros, e os pentecostais renovados, impuseram-se como respostas divinas ao sistema “diabólico comunista” que pôs os brasileiros à prova. (SEAWRIGHT, 2014, p. 148-149)

Portanto, foi nosso objetivo através dessa breve revisão histórica relacionada com o protestantismo, levantar a hipótese que muitos dos conservadores e (ultra) direitistas protestantes, estão mais alicerçados no “*ouvi dizer*” do que arraigados a fundantes ideológicos, o que favorece a intervenção e influência de grupos fundamentalistas e conservadores ideológicos norte-americanos.

Convém lembrar que até o Pacto de Lausanne (Suíça/1974), nas ocasiões em que a igreja se envolvia com a política, havia sempre uma onda de protestos. “A igreja não deve se meter com política. [...] Religião e política não se misturam”. (STOTT, 1989, p. 27) Entretanto, essa prática vai mudar especialmente na região norte-americana chamada *Bible Belt - Cinturão bíblico*, onde a fé cristã protestante faz parte da cultura local. No Brasil isso acontece a partir de 1986, ano em que as igrejas se organizaram para eleger políticos representantes na Assembleia Constituinte. (ROCHA, 2011, p. 583)

bem e dela receberás elogios, pois ela é instrumento de Deus para te conduzir ao bem. Se, porém, praticares o mal, teme, porque não é à toa que ela traz a espada: ela é instrumento de Deus para fazer justiça e punir quem pratica o mal. (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 1973, p. 1486).

OS MOVIMENTOS FUNDAMENTALISTAS NORTE-AMERICANOS E SUA INFLUÊNCIA NA POLÍTICA BRASILEIRA

O fundamentalismo representa grande influência na política dos Estados Unidos e na América Latina através de três grupos principais:

1. **The Family**: movimento fundamentalista norte americano que se tornou mais conhecido a partir do livro *“The Family: The Secret Fundamentalism at the Heart of American Power”* de Jeff Sharlet, que já indicava a mediação do governo americano com a ditadura brasileira de 1964-1985.⁴⁵

Segundo Ariel Finguerut em *Uma nação com alma de Igreja*:

A direita religiosa é um movimento de conservadores sociais cujo objetivo é a retomada da moralidade americana que, no século XX, esteve ameaçada pelo avanço do homossexualismo, feminismo e uso de entorpecentes, além do currículo evolucionista e do banimento da oração nas escolas públicas. Seu maior inimigo é o Estado secular, humanista e liberal, que deu espaço para a atual crise de valores - crescimento da promiscuidade, divórcio, índices de suicídio, eutanásia e aborto - e da família americana. (FINGUERUT, 2009, p.142)

Esse discurso também tem sido a base do movimento em toda América Latina desde o surgimento desse movimento em 1920. Com a eleição de Jimmy Carter (1977-1980) que frustrou conservadores com suas propostas progressistas, nos anos oitenta o jogo político americano começou a mudar influenciado pela aliança entre os neoconservadores e a direita religiosa. “Os cristãos conservadores iniciaram, então, uma aproximação com o universo judeu americano, dando espaço para discursos pró-Israel, e consolidando o sionismo cristão moderno”. (MATEO, 2011, p. 2) A partir da eleição de Ronald Reagan (1981-1989), políticas econômicas neoliberais e antitrabalhistas começam a ser implantadas. Essa política elege os republicanos George Bush (1989-1993) e George Walker Bush (2001-2009). Nesse período, os evangélicos cresceram em número e capacidade de influência e conseqüentemente também, as ideias da direita religiosa.

2. **Tea Party** – TP é um movimento estadunidense criado entre 2009-2010 visando oferecer suporte a qualquer partido, mas preferencialmente o Partido Republicano, visando o bloqueio de qualquer candidatura moderada. Sua liderança (simbólica) é exercida por Sarah Palin, aliada a outros membros conhecidos como Glenn Beck (mídia conservadora) e Donald Trump. O TP tornou-se uma grande máquina de arrecadação através de grandes empresas.

Segundo Delcourt, a TP pretende ser a “guardiã das tradições fundadoras da nação e uma resposta ao declínio dos valores e a erosão dos costumes”. (DEL COURT, 2016, p.127) Identificada também como sendo parte da terceira onda fascista sobre a

⁴⁵ Fonte: <https://brasilianismo.blogosfera.uol.com.br/2019/09/13/segundo-autor-brasil-foi-alvo-de-familia-antidemocratica-tema-da-netflix/?cmpid=copiaecola>

sociedade, reduziria o seu direito argumentativo. (PATSHIKI, 2013, p. 1-2) Considere-se também a sua política contra a imigração. (PATSHIKI, 2013, p. 6)

Compreendemos que toda essa influência dos movimentos conservadores e imperialistas estadunidense no Brasil e nos demais países da América Latina acontece com a bênção dos protestantes fundamentalistas, que não se propõem a repensar as relações com a sociedade em suas mais diversas expressões.

3. **The Send (Brasil)** – Ainda caracterizado pela escassez da produção de pesquisa acadêmica, o movimento ultraconservador dirigido especialmente aos jovens, necessita de um olhar investigativo. Implantado nos Estados Unidos em 2016 no estádio Los Angeles Memorial Coliseum – Encontro Azusa Now pelo Pr. Lou Eagle do The Call Ministries/O Chamado) com líderes do Capitol Ministries – grupo evangélico de extrema direita fundado pelo Pr. Ralph Drollinger com o objetivo de converter políticos a uma visão evangélica de governança - Teologia de Domínio. (<https://revistaforum.co.br/politica/saiba->)

Segundo Jackson Augusto, crítico do movimento, trata-se de uma grande tentativa de catequização norte-americana, de forma colonialista. A nova estética (Church [igreja], cultura pop americana, franquias, paredes pretas, neon, fumaça) esconde traços de individualismo e meritocracia da direita fundamentalista. (<https://theintercept.com/2020/08/02/thesend>) Quanto à igreja, “somos um povo que está cada vez mais lendo a Bíblia, entendendo que o que Bíblia não é o que pregam esses partidos de esquerda”. (<https://noticias.gospelmais.com.br/intercept-the-send-rebate-criticas->)

No encontro de Brasília o presidente Bolsonaro fez o seguinte discurso:

É muito bom estar entre amigos. Melhor ainda é quando esses amigos têm paz no coração. Estou aqui porque acredito no Brasil. E, nós estamos aqui porque acreditamos em Deus. O Brasil mudou. Palavras antes proibidas começaram a se tornar comuns. Deus, família, pátria. Somos um só povo, uma só raça. Queremos paz, tranquilidade, harmonia. Vocês decidiram. Vocês mudaram o destino do Brasil. Devo a Deus a minha vida, por ocasião das Eleições. Devo a vocês a missão de dar um norte para o destino do nosso Brasil, iniciou. "O estado pode ser laico, mas Jair Bolsonaro é cristão", completou, em seguida, ao ser ovacionado pelo público presente. Neste momento, Bolsonaro ficou emocionado. (<https://www.bol.uol.com.br/noticias.com.br/noticias.com.br/noticias/2020/02/08>).

Contudo, na concepção de Krigner, “o The Send não nasceu para influenciar políticos. [...] Nós queremos influenciar políticos, [...] a sociedade como um todo”. (<https://noticias.gospelmais.com.br/intercept-the-send-rebate-criticas->)

CONCLUSÃO

Rubem Alves, em seu texto *De dentro do furacão* afirma que “há um ditado zen que diz: ‘o dedo aponta para a lua. Mas ai daquele que confundir o dedo com a lua’. Quem se deixa enfeitiçar pelo dedo nunca descobrirá a beleza da lua”. (ALVES, 1985, p. 19)

Claro que se olharmos para os “dedos” do poder político, da igreja, da sociedade, do que se fez e se faz “em nome de Deus”, dos pastores lobos, da soberba norte-americana, da manipulação midiática e religiosa que incita o povo a não pensar, teremos grandes frustrações. Que Evangelho é esse? Quem é esse Deus Encarnado? Mas se olharmos a “lua” teremos esperança e esperança se faz educando, transformando as mentes pelo ensino da Palavra e suas afinidades.

REFERÊNCIAS

- ALVES, Rubem. O Deus do furacão. In: **De dentro do furacão**. Richard Shaull os primórdios da Teologia da Libertação. São Paulo: Sagarana; CEDI; CLAI, 1985.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM. **Lé Edition du Cerf**. Paris, 1973. Tradução do texto em Língua Portuguesa diretamente dos originais. São Paulo: Edições Paulinas, 1980.
- BIÉLER, André B. **O pensamento econômico e social de Calvino**. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1990.
- DEL COURT, Laurent. **Um Tea Party tropical: a ascensão de uma “nova direita” no Brasil**. Lutas Sociais. São Paulo, vl. 20. n. 36, p. 126-139, jan./jun.2016. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/ls/article/download/31852/pdf>. Acesso: abril/2020.
- DIP, Andrea. **Em nome de quem? A bancada evangélica e seu projeto de poder**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.
- FRANCO, Bernardo de Melo. **É o momento de a igreja governar**. 06/12/2018. Disponível em: <https://blogs.oglobo.globo.com/bernardo-mello-franco/post/e-o-momento>. Acesso em: 15/04/2020.
- FINGUERUT, Ariel. Formação, crescimento e apogeu da direita cristã nos Estados Unidos. In: SILVA, Carlos Eduardo Lins da (Org.). **Uma nação com alma de igreja: religiosidade e políticas públicas nos EUA**. São Paulo: Paz e Terra, 2009.
- GOMES, Laurentino. **Escravidão – Do primeiro leilão de cativos em Portugal até a morte de Zumbi dos Palmares**. Vl. 1. Rio de Janeiro: Globo Livros, 2019.
- LE GOFF, Jacques. **História & Memória**. Trad. Bernardo Leitão, Irene Ferreira e Suzana Ferreira Borges. 7. ed. rev. Campinas-SP: Ed. UNICAMP, 2013.
- PATSCHIKI, Lucas. **Tea Party: Integrantes, Ideologia e Metodologia Organizativa de um Movimento Fascista na Contemporaneidade**. Cadernos do Tempo Presente, Ed. n.11, 10/03/2013. Disponível em: <https://seer.ufs.br/index.php/tempo/article/view/2762> Acesso: abril/2020.
- MATEO, Luiza Rodrigues. **A direita cristã e a política externa norte-americana durante a administração W. Bush**. Abril/2011. Disponível em: www.proceedings.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid. Acesso: abril/2020

MARTINS, Jaziel Guerreiro. **Biografia do Diabo brasileiro** – Estudo e análise das práticas e crenças da demonologia. Curitiba-PR: A.D. Santos Editora, 2015.

NASCIMENTO, Analzira. **Evangelização ou Colonização: o risco de fazer missão sem se importar com o outro**. Viçosa-MG: Ultimato, 2015.

PEREIRA, Henrique Alonso de A.R. **Criar Ilhas de Sanidade: Os Estados Unidos e a Aliança para o Progresso no Brasil**. 2005, p.1-8. Disponível em: www.sapoentia.pucsp.br//tde_busca/aequivo-php?codArquivo=793 Acesso: abril/2020

REILY, Duncan. **A história documental do protestantismo no Brasil**. 3.ed. São Paulo: ASTE, 2003.

ROCHA, Daniel. **“Ganhando o Brasil pra Jesus”**: alguns apontamentos sobre a influência do movimento fundamentalista norte-americano sobre as práticas políticas do pentecostalismo. Belo Horizonte.v.9. n. 22 p.583-604, jul./set.2011. Disponível em: https://www.academia.edu/2113262/Ganhando_o_Brasil_para_Jesus_alguns Acesso: abril/2020.

SEAWRIGHT, Leandro. **Messianismo protestante: A resposta de Deus no golpe civil-militar de 1964**. 2014. Disponível em: www.ufcg.edu.br/historia/mnemosinerevista/Revistas/vol.5. Acesso: abril/2020.

STOTT, John R.W. **O cristão em uma sociedade não cristã**. Trad. Sileda S. Steuernagel. Niterói-RJ: VINDE, 1989.

TRADIÇÃO RELIGIOSA ANTE O PRECEITO DA DIGNIDADE HUMANA: A QUESTÃO DA LIBERDADE RELIGIOSA

RAUL IÉ

Mestrando em Teologia
Faculdade Batista do Paraná
raiguine@gmail.com

RESUMO: Princípio constitucional e um dos sustentáculos dos direitos fundamentais dos cidadãos, a dignidade da pessoa humana é a base para as atividades do Estado bem como do funcionamento da sociedade. Desta forma, ela faz parte do projeto cuja finalidade é a defesa do indivíduo perante as autoridades e, outrossim, do princípio de ações positivas para o livre desenvolvimento do homem. É verdade que ideia de dignidade humana já estava presente nas sociedades tradicionais, mas foi se evoluindo a partir delas até resultar no conceito da dignidade universal dos seres humanos que temos hoje. Dentre os princípios que esse conceito como fundamento ou pressuposto, encontra-se a liberdade religiosa que somente pode estar sujeita às restrições previstas na lei e de modo absolutamente preciso por causa da segurança e da ordem pública. À luz dessa compreensão da dignidade humana, o objetivo da presente pesquisa é analisar, por meio da escala de Likert, a tradição religiosa e sua relação com a liberdade religiosa. Trata-se de uma pesquisa quantitativa, na qual se examina o grau de aceitação da liberdade religiosa diante das tradições religiosas das igrejas evangélicas de uma cidade situada na região Sul do Brasil. A pesquisa demonstra que os líderes religiosos com mais tempo de ministério, assim como os líderes com poucos anos e em posse de formação secular ou que trabalham em outras instituições além da igreja são mais predispostos a aceitar a liberdade religiosa do que os líderes com poucos anos de ministério e que estão envolvidos somente com a igreja. Portanto, é necessário que se ensine entre esses líderes a respeito da lei da liberdade religiosa, mostrando-a como protetora e não limitadora da religião. Isso pode evitar a resistência cujo fundamento é a suposição de que as leis afrontam a religião e destroem a tradição religiosa.

Palavras-chave: Dignidade humana; Liberdade religiosa; Tradição religiosa; Líderes.

INTRODUÇÃO

A dignidade humana, como princípio e valor, rege as forças e os agentes da política social em todo o globo, determina as condições para a unidade e a paz nos âmbitos cultural, ético e espiritual das comunidades. Nestes aspectos, ela fundamenta limites constitucionais ao poder na medida em que dá sustento à democracia, liberdade e direitos humanos (LANDA, 2002). Atualmente, esse conceito

consiste na valorização do indivíduo pela sua humanidade, independentemente do seu status socioeconômico, origem ou família, como era antigamente (ILLIE, 2004). Da dignidade humana, inerente a cada indivíduo, emanam os princípios morais que regem os membros duma comunidade, a ordem social, a liberdade e igualdade das pessoas (HABERMAS, 2010).

Assim, à luz da dignidade humana, e porque o ser humano é livre para seguir sua consciência escolhendo sua fé, sem coação, indaga-se: que relação a crença e a tradição religiosa têm e como se harmonizam com a liberdade religiosa? Em torno disso, este artigo busca analisar, com a escala de Likert, essa relação em conformidade com a dignidade humana, que a base de todos direitos humanos, entre os quais, a liberdade religiosa. Desse modo, o principal escopo desta investigação é tecer uma análise da forma como a tradição religiosa e seus agentes se relacionam com ou/e reagem aos preceitos da liberdade religiosa.

A DIGNIDADE DA PESSOA HUMANA E A LIBERDADE RELIGIOSA

Na Idade Média, quando os círculos intelectuais debatiam a relação entre Deus e o homem, o conceito da dignidade humana foi usado como diferencial entre o homem e os animais, como Cícero já fazia. A filosofia moral, que coloca os humanos como os principais numa escala de importância, no centro do mundo, busca conciliar o pensamento clássico e a teologia dogmática. Ela sublinha, portanto, o conceito da dignidade como puramente intrínseca à humanidade, pois o homem foi feito à imagem e semelhança de Deus, razão pela qual é diferente das outras espécies. A dignidade da pessoa humana caracteriza o status da natureza e da existência do homem (MCCRUDDEN, 2008). Em outras palavras, a dignidade concerne tão-só à humanidade, visto ser ela a única em posse de moralidade, sujeita a agir por puro dever. Segundo Kant, a moralidade é uma lei e a habilidade de se construir como ser moral e de aceitar as pessoas como capazes de moralidade é o fundamento essencial da dignidade humana. Sem a moralidade, não há dignidade (KANT, 1995).

Se ao homem é inerente esse valor ou qualidade, a humanidade passa a ser incompatível com a violação da liberdade de vida, de pensamento, de crença de uma pessoa. Assim também, torna-se inconcebível a tolerância com as explorações do homem por outros, como vê-se com o escravagismo e outros males semelhantes, bem como com a dominação do Estado e da sociedade sobre o indivíduo de maneira a tolher e suspender sua liberdade de escolha, de crer, segundo sua própria vontade, sem coações de nenhuma natureza. Se a dignidade humana é defensável moralmente, ela será sempre incompatível, por exemplo, com a falta de liberdade de crença religiosa. Dada a sua importância na constituição e funcionamento de toda sociedade e cultura, pois eles influenciam a consciência de comunidades que comungam o mesmo Estado e destino, não se pode ignorar o fenômeno religioso. E como observa Miranda (2013), ele “tem influído constantemente não só na história cultural, mas também na história política. Nenhuma Constituição deixa de o considerar e repercute-se ainda no Direito internacional” (p.2). Como a religião é plural, entende-se que o princípio da liberdade religiosa faz jus tanto ao fenômeno

propriamente quanto ao princípio da dignidade humana, que é idealmente a base de tudo.

A liberdade religiosa já se encontrava no direito mais antigo e consiste no direito de uma pessoa crer a partir de sua vontade, sem a intervenção do Estado. Como houve muitas guerras e massacres para fortalecer certas religiões e evidentemente o desaparecimento das outras, não é surpresa, na era moderna, a Declaração Universal dos Direitos Humanos 1948, instituir a liberdade de religião como uns dos direitos principais. De fato, após a Segunda Guerra Mundial, o projeto da referida declaração, era fazer com que cada pessoa, por livre iniciativa e consciência, tenha sua crença sozinha ou em comum, tanto em público quanto no privado, através da educação, práticas, adoração e ritos (BALDWIN, 2014, p.45).

No começo, o constitucionalismo brasileiro não observou a liberdade religiosa. A primeira Magna Carta que vigorou a partir de 1824 tinha a religião Católica Romana como a oficial do Estado. Entretanto, laicizado o Estado com a Constituição de 1889, isto é, no momento da proclamação da República, levando conseqüentemente à separação entre o Estado e a religião, a liberdade religiosa foi instituída e conservada ao longo da história brasileira até a ditosa e actual Constituição da República Federativa do Brasil, promulgada em 1988 (MORAIS, 2011). E ela, assegura que “é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias” (ARTIGO 5, INCISO VI, CF.1988).

METODOLOGIA

O corpus desta pesquisa foi composto por 173 pastores e líderes de 19 denominações das igrejas evangélica de uma cidade da região Sul do Brasil. O trabalho é quantitativo, descritivo e a coleta de informações, deu-se através de um questionário que considerou aspectos como posição na igreja, formação em teologia, quantidade de formação, idade, experiências no ministério e a denominação. Foi aplicado um questionário com sete perguntas, primeiramente, na reunião desses pastores e líderes de ministérios e, em seguida, ele foi levado às igrejas locais. As perguntas são as seguintes: 1. Os incisos equilibram a dignidade humana com a crença e tradição religiosa? 2. Os filhos em minoridade são obrigados a seguir as crenças dos pais? 3. Os filhos em maioria não são obrigados a seguir as crenças dos pais? 4. Dentro de sua casa, cada membro de sua família pode adotar novas crenças? 5. Os pais devem apoiar os filhos que adotarem novas crenças/religiões? 6. A pessoa que tirou direitos dos filhos porque não seguem sua crença merece a pena? 7. É inviolável a liberdade de consciência e de crença de todo mundo? O questionário foi aplicado segundo a escala de Likert, na qual, como explica Gil (2014), deve-se pedir determinado número de pessoas que declarem sua concordância ou discordância com cada uma das questões, e especificando níveis de concordância: Discordo Totalmente (1); Discordo Parcialmente (2); Neutro (3); Concordo Parcialmente (4); e Concordo Totalmente (5).

ANÁLISE DOS RESULTADOS

Nesta secção será apresentada a descrição e análise dos dados desta pesquisa, feita com base na escala de Likert, onde solicitou a especificação do nível de concordância dos respondentes da pesquisa.

Na aplicação do questionário, primeiramente, pretendeu-se saber se os incisos III do art. 1, VI e VIII do art. 5, todos eles da Constituição Federal, equilibram a dignidade humana com a crença e tradição religiosa. Quanto a isso, a maior parte dos participantes (60,69%) concorda totalmente que os dispositivos da Constituição Federal supracitados equilibram a dignidade humana com a crença e a tradição religiosa. Como ilustração, veja-se a tabela 1, em seguida:

Tabela 1: os incisos equilibram a dignidade humana com a crença e tradição religiosa

Respostas	Participantes	Porcentagem
Discordo Totalmente	13	7,51%
Discordo Parcialmente	35	20,23%
Neutro	6	3,47%
Concordo Parcialmente	14	8,09%
Concordo Totalmente	105	60,69%
Total	173	100%

Fonte: Dados da Pesquisa

Quanto ao grau de concordância relativamente à pergunta sobre a obrigatoriedade de filhos menores de idade seguirem as crenças dos pais, nota-se que mais de 55% dos participantes concordam totalmente. Por outro lado, tem-se que 20,23% discorda parcialmente; e quanto às outras opções – i.e., neutro, concordo parcialmente e discordo totalmente –, elas representam menos de 10% cada. Ver tabela 2, em seguida:

Tabela 2: os filhos da menoridade são obrigados a seguir as crenças dos pais

Respostas	Participantes	Porcentagem
Discordo Totalmente	13	7,51%
Discordo Parcialmente	35	20,23%
Neutro	12	6,94%
Concordo	17	9,83%

Parcialmente		
Concordo Totalmente	96	55,49%
Total	173	100%

Fonte: Dados da Pesquisa

Quiçá explique essa concordância total com a obrigatoriedade de filhos em menoridade seguirem a religião dos seus pais o fato de ser da responsabilidade deles as ações daqueles. Contudo, como resposta à obrigatoriedade de filhos em maioridade crerem como os pais não é a maioria que concorda totalmente com a pergunta, mas totalizam 43,93%, enquanto quase um quarto discorda parcialmente (ver abaixo a tabela 3). Diante disso, pode-se concluir que os participantes da pesquisa não estão interessados em respeitar a liberdade religiosa dos seus filhos.

Tabela 3: os filhos da maioria não são obrigados a seguir as crenças dos pais

Respostas	Participantes	Porcentagem
Discordo Totalmente	7	4,05%
Discordo Parcialmente	41	23,70%
Neutro	25	14,45%
Concordo Parcialmente	24	13,87%
Concordo Totalmente	76	43,93%
Total	173	100%

Fonte: Dados da Pesquisa

Quanto a pergunta é sobre se eles permitiriam que membros de suas famílias adotassem crenças diferentes das deles, as respostas divergem: a discordância total consiste em 6,94% e a concordância total, em 24,86%. Percebe-se que esses líderes evangélicos não estão muito interessados em respeitar a liberdade religiosa dos seus filhos. Mas, vale ressaltar, os respondentes com mais formação e mais experiência nos ministérios são mais flexíveis nessa questão. Como ilustração, ver a tabela 4.

Tabela 4: dentro de sua casa cada membro de sua família pode adotar novas crenças

Respostas	Participantes	Porcentagem
Discordo Totalmente	12	6,94%
Discordo Parcialmente	33	19,08%

Neutro	37	21,39%
Concordo Parcialmente	48	27,75%
Concordo Totalmente	43	24,86%
Total	173	100%

Fonte: Dados da Pesquisa

Perguntados se os pais devem apoiar os filhos que adotam novas crenças/religiões, houve também uma divergência, com em 27,75% no concordo totalmente e 25,43% no concordo parcialmente (ver tabela 5). Nisto, pode-se afirmar que embora seja difícil para alguns líderes permitir que os filhos sigam crenças diferentes da deles, eles apoiá-los-iam, se aqueles assim fizessem.

Tabela 5: os pais devem apoiar os filhos que adotaram as novas crenças/religiões

Respostas	Participantes	Porcentagem
Discordo Totalmente	13	7,51%
Discordo Parcialmente	26	15,03%
Neutro	42	24,28%
Concordo Parcialmente	44	25,43%
Concordo Totalmente	48	27,75%
Total	173	100%

Fonte: Dados da Pesquisa

A inviolabilidade da liberdade religiosa não obtém unanimidade. Os respondentes discordam sobre penalização da pessoa que violar direitos dos filhos porque estes não seguirem a sua crença. Aqueles com mais formação, mais anos de experiência no ministério e trabalho secular, concordam mais com a aplicação da pena ao violador dessa lei, enquanto os restantes discordam mais (ver tabela 6).

Tabela 6: a pessoa que tirou direitos dos filhos porque não segue sua crença merece a pena

Respostas	Participantes	Porcentagem
Discordo Totalmente	13	7,51%
Discordo Parcialmente	23	13,29%
Neutro	42	24,28%

Concordo Parcialmente	46	26,59%
Concordo Totalmente	49	28,32%
Total	173	100%

Fonte: Dados da Pesquisa

Apesar de concordar que é inviolável a liberdade de consciência e de crença de todo mundo na tabela 7 com uma percentagem de 61,85 dos participantes, os respondentes não aceitam na tabela 6 que a pessoa que violar esse direito sofra pena. Isto parece contraditório. Porque para fazer com que uma lei funcione e seja respeitada, deve-se ter punição para quem a desobedeça

Tabela 7: é inviolável a liberdade de consciência e de crença de todo mundo

Respostas	Participantes	Porcentagem
Discordo Totalmente	2	1,16%
Discordo Parcialmente	9	5,20%
Neutro	21	12,14%
Concordo Parcialmente	34	19,65%
Concordo Totalmente	107	61,85%
Total	173	100%

Fonte: Dados da Pesquisa

CONCLUSÃO

Este trabalho objetivou analisar a relação da crença e da tradição religiosa à luz dos preceitos que amparam a dignidade humana e como se sintoniza com a liberdade religiosa. Os resultados demonstram que a liderança religiosa compreende que os preceitos constitucionais equilibram a tradição religiosa com a dignidade humana. Outrossim, concordam que não se deve violar a liberdade de consciência, assim como a liberdade de crença de qualquer pessoa, visto ser contra a lei tal comportamento. Inobstante isso, ainda estão muito apegados às suas tradições religiosas, o que dificulta a convivência com o princípio da liberdade religiosa: têm dificuldades em permitir que cada membro da família adote as práticas religiosas segundo sua consciência e vontade. Essa posição dos entrevistados manifesta na pesquisa pode ser a mesma em todo Brasil, EUA, Europa e África, e talvez se explique pelo desejo de conservar certa imagem de líder perante as pessoas que lideram e para quem prega, ao que a divergência de crença nas suas famílias não é adjutório.

Entretanto, se a dignidade humana fundamenta a ordem da sociedade, se é o ponto de equilíbrio dos seus vários segmentos, a base da ética de respeito a todos os seres humanos, visto que cada um foi criado com certos direitos inatos e se ainda é o respeito a esses direitos que faz dos cidadãos indivíduos numa comunidade de pessoas livres e iguais (HABERMAS, 2010, p.10), então essa postura dos líderes religiosos é questionável e torna um peso para sociedade, pois viola a liberdade e a dignidade humana das pessoas. Se a liberdade religiosa não vai ser exercida dentro de casa, então ela precisa ser repensada, porque assassinatos brutais por causa de crença diferente/divergente da família, acontecem entre os membros da própria família.

Portanto, é preciso engajamento de cada Estado no ensino sobre a liberdade religiosa, na tentativa de familiarizar os cidadãos com as suas leis, que são protetoras e não limitadoras da religião, isso evitaria a suposição de que as leis afrontam a religião; bem como dos seus benefícios na medida em que contribui para evitar conflitos religiosos dentro da mesma comunidade ou até dentro a mesma casa.

REFERENCIAS

- BALDWIN, Clive. Aux frontières de la liberté de religion. **Revue Projet**, n. 5, p. 45-52, 2014.
- CAROZZA, Paolo G. Human dignity and judicial interpretation of human rights: **A reply. European Journal of International Law**, 2008, 19.5: 931-944.
- DO BRASIL, Constituição Federal. Constituição da República Federativa do Brasil de 1988.
- GIL, Antônio Carlos. **Métodos e técnicas de pesquisa social**. 6. ed. São Paulo: Atlas SA, 2014.
- HABERMAS, Jürgen. El concepto de dignidad humana y la utopía realista de los derechos humanos. **Diánoia**, 2010, 55.64: 3-25.
- ILLIE, Antonio Pelé. Una aproximación al concepto de dignidad humana. *Universitas: Revista de filosofía, derecho y política*, 2004, 1: 9-13.
- KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Paulo Quintela [trad.] Lisboa: edições 70. 2007.
- LANDA, César. Dignidad de la persona humana. *Cuestiones constitucionales*, 2002, 7: 109-138.
- MCCRUDDEN, Christopher. Human dignity and judicial interpretation of human rights. **European Journal of International Law**, v. 19, n. 4, p. 655-724, 2008.
- MIRANDA, Jorge. Estado liberdade religiosa e laicidade. **Gaudium Sciendi**, n. 4, p. 20-48, 2013.
- MORAIS, Márcio Eduardo Pedrosa. Religião e direitos fundamentais: o princípio da liberdade religiosa no estado constitucional democrático brasileiro. **Revista Brasileira de Direito Constitucional**, v. 18, n. 1, p. 225-242, 2011.

ESTADO TEOCRÁTICO: RESPEITO A LIBERDADE RELIGIOSA EM PERIGO

SANDRA APARECIDA GURGEL VERGNE

Mestre em Ciência da Religião
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
sandragurgelvergne@gmail.com.br

RESUMO: Pretendo neste artigo analisar, através de notícias impressas e de textos que repercutem nas redes sociais, como o Brasil tem incorporado características de um estado teocrático, mesmo com tendo em sua legislação federal o princípio assegurado na a liberdade religiosa assegurada na Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948. A incorporação no discurso de religião cristã, se apresenta como salvo conduto socialmente aceito, que permite que os negros, pobres possam circular no chão minado de uma violência estatal e paraestatal, de características teocráticas, no Estado do Rio de Janeiro, em especial nos territórios de favelas e regiões de periferia. A dinâmica social se dá em função do abandono das discussões dos direitos humanos e o racismo estrutural, que nos impõe sua lâmina cortante, que atua no cotidiano da região metropolitana. O consentimento da morte e a eliminação de corpos negros, por agentes do estado, grupos paramilitares, ou ainda por marginais “convertidos” se tornam os mediadores da ordem pública. As religiões neopentecostais, que dialogam com este projeto, invadem terreiros, impedem o culto aos orixás e até provocam a expulsão de suas casas. Fato, que em 2019 o Disque 100 Disque (Direitos Humanos) registrou um aumento significativo de denúncia de intolerância religiosa. O cenário de pandemia se torna uma lente de aumento, que amplia a visão de como se perpetua a desumanização, mediada por um suposto sagrado que decidiria por uma naturalização da morte. As cenas que apresento podem ajudar na compreensão porque os discursos necrófilos e reprodutor do epistemicídio da cultura religiosa de matrizes africana se naturaliza, em um em território que por dados oficiais apresenta hegemonia do catolicismo e do evangelismo neopentecostal, ferindo o princípio de liberdade religiosa. No entanto o processo de resistência se dá no combate a opressão, e do racismo religioso que fere o estado laico e a própria constituição. Para fazer este percurso utilizo como arcabouço teórico Conceição Evaristo, Aimé Césaire, Hampâté Bâ, Bosi, Gilroy, Mariano dentre outras (os) autoras (es) pós-coloniais. Bem como o referencial teórico da Ciência da Religião, que ajudam a desvelar o discurso, a produção de silenciamentos, e o atravessamento entre os valores e identidades raciais e religiosas que colocam o respeito a liberdade religiosa em perigo.

Palavras-chave: Liberdade religiosa; Racismo; Teocracia; Ciência da Religião.

Pretendo neste texto apresentar o cenário desafiador a qual vive o Brasil, e em particular o Estado do Rio de Janeiro, que se apresenta com características de um estado teocrática. Que podemos perceber em alguns discursos extremistas e polarizados, amplamente divulgados em notícias impressas e em textos nas redes sociais. Que por vezes refletem o comportamento ambíguo contraditório, defendido pela sua própria doutrina.

Aquecendo o mercado religioso em disputa, em sua maioria ligadas a grupos neopentecostais, há uma ampliação de adoção de modelo de organização empresarias, pouco compatível com seus modelo eclesial, onde a fé se torna um instrumento para alcançar a tomada de poder através da política e de arrebanhar pessoas através da negação da ciência e da manipulação da magia.

A despeito do fato de que as pressões do mercado religioso vêm exercendo crescente influência nos rumos do pentecostalismo, observa-se que diversas igrejas desse movimento religioso muito diversificado internamente nos planos institucional, organizacional e teológico, na composição social de seus membros e na sua relação com a cultura e a sociedade abrangente – se baseiam em princípios, tradições, doutrinas e práticas dissociados, em boa medida, dos imperativos do mercado religioso. (Mariano, página 05 Civitas, Porto Alegre, v. 3, nº 1, jun. 2003)

No plano organizacional e administrativo, o apóstolo Estevam Hernandes Filho. Ex-gerente de marketing da Xerox do Brasil e da Itaotec admite fala do projeto empresarial, acentuando que a igreja deve ser “encarada como uma empresa no mercado. Além de advogar a legitimidade da igreja “como fator gerador de auto-sustento” de pastores, evangelistas e membros, Hernandes defende que “não é vergonha obter lucro” para sustento próprio e para a “expansão do reino”. Inclusive *Jean-Pierre Bastian (1994, p. 126), falava da forma como esses “chefes”, “proprietários”, dos movimentos religiosos criados por eles e passados de pai para filho.*

Não é à toa que Edir Macedo – que é a um só tempo um dos maiores expoentes do televangelismo e dessa teologia no Brasil – considera que “o dinheiro é uma ferramenta sagrada usada na obra de Deus” e, numa inusitada analogia biológica, o “sangue da Igreja” (Macedo, 2000, p. 52; 1986, p. 97).

Ao fazer esse painel , não quero me deter longamente aos aspectos conceituais de religião e mercado religioso, mas para levar ao leitor a perceber como o Brasil que ao naturalizar o discurso de religião cristã, que se apresenta como salvo conduto socialmente aceito, que permite que os negros, pobres possam circular no chão minado de uma violência estatal e paraestatal, de características teocráticas, no Estado do Rio de Janeiro, em especial nos territórios de favelas e regiões de periferia.

Nas regiões de periferia e favelas as famílias vivem a expectativa por não saber se algum membro irá voltar. Enquanto isso há diversos discursos socialmente construídos que justificativas as mortes de pobres e negros. O desejo de morte e

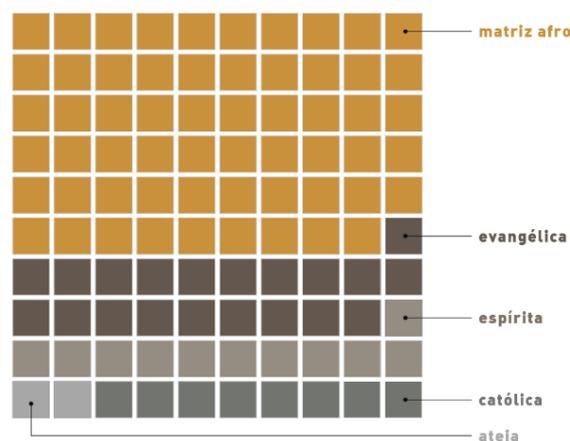
eliminação é abertamente falado por muitos através das redes sociais e, como diz Hanna Arendt, é o homem achando que é detentor da vida e da morte do outro.

A dinâmica social se dá em função do abandono das discussões dos direitos humanos, que na legislação federal de 1948, asseguram o princípio a liberdade religiosa. Mas, este princípio parece estar sendo destruído, pela imposição de uma simbólica lâmina cortante, aliados ao projeto de demonização das religiões de matrizes africanas. HAMPÂTÉ BÂ (2010) fala da negação da natureza, o respeito ao equilíbrio das forças visíveis. Ao invadirem terreiros, impedirem o culto aos orixás e até provocam a expulsão dos babalorixás e das babalorixás de suas casas. Acresce-se a isso a situação de evangélicos aliados ao poder paralelo local e de traficantes que “são de Jesus”. Provocam um desequilíbrio dessas forças vitais.

Em todas as comunidades dominadas por essa facção, os traficantes impedem, quebram, ameaçam e expulsam frequentadores e donos de terreiros de religiões afrodescendentes", diz o delegado. "Se autoproclamam 'Bonde de Jesus'." (<https://www.agazeta.com.br/brasil/policia-prende-trafficantes-evangelicos-que-atacavam-terreiros-no-rio-0819>)

Fato é que em 2019 o Disque 100 (Direitos Humanos) registrou um aumento significativo de denúncia de intolerância religiosa, como veremos neste gráfico.

Entre quase 1.000 denúncias recebidas pelo governo federal entre 2011 e 2018*, 59% são referentes a religiões de matriz africana



**1º SEMESTRE DE 2019
FONTE: DISQUE 100
VISUALIZAÇÃO: GÊNERO E NÚMERO / DATALABE

Os dados do disque denúncia em 2019, aqui apresentados dizem que 60% das denúncias de violências religiosa, são de matrizes africana sendo que o Rio de Janeiro se coloca em primeiro lugar com 116, seguido de São Paulo com 96 casos o que confirma a presença do racismo religioso, estruturado no Estado do Rio de Janeiro.

Vale ressaltar que motivados por suas lideranças um grande percentual de evangélicos defendem que os adeptos as religiões de matrizes africanas cultural o

Demônio ou falsos deuses. Inclusive Edir Macedo, da URD reeditou o livro publicado em 1990, Orixás, Caboclos e Guias: Deuses ou Demônio.



Na denúncia feita registrou que os adeptos foram ameaçados e proibidos de frequentarem o terreiro, pois o local segundo a reportagem do jornal o lugar virou “quartel general” do tráfico na Baixada e a pesquisa feita entre os moradores, trago aqui uma narrativa para que o leitor possa estar situado no território a qual estamos caminhando.

As mães desses bandidos, desgraçados, sementes de demônios são todas evangélicas. São ex-frequentadoras de terreiros, mas agora são todas "abençoadas em nome de JESUS"

A tentativa de controle de corpos negros em processo de desumanização presentes no campo subjetivo do valor dado a fazeres do dia a dia, onde o tronar-se negro vai sendo moldado pelo negativo e pejorativo, ou melhor, pelas marcas de silêncio falante na vida cotidiana, onde, a esperança e a religiosidade, se misturam aos impasses e contradições que se dão na experiência prática do ensino em um território que tem sido de intensas transformações no campo da religiosidade institucionalizada Mbembe (2015) nos ajuda a compreender quando fala:

Lidar com a morte é, portanto, reduzir o outro e a si mesmo ao status de pedaços de carne inertes, dispersos e reunidos com dificuldade antes do enterro. Nesse caso, trata-se de uma guerra corpo a corpo. Matar requer a aproximação extrema com o corpo do inimigo. Para detonar a bomba, é preciso resolver a questão da distância, por meio do trabalho de proximidade e ocultação. (MBEMBE, 2016, p. 143)

E ao sermos atravessado pela pandemia que varreu o mundo, levou vidas pela contaminação do COVID-19 e cerca de 55% dessas vidas eram de pessoas negra. A lente de aumento imposta pela pandemia, amplia a visão de como se perpetua a desumanização, mediada por um suposto sagrado que decidiria por uma

naturalização da morte e os discursos necrófilos. Nos primeiros meses de 2020 foi registrado o maior número de mortes por ação policial em 22 anos, cerca de 78% dessas mortes vitimaram as pessoas negras. Segundo o jornal <https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2020/06/22/rj>.

Estes vem sendo um canal reprodutor do epistemicídio da cultura religiosa de matrizes africana se perpetua, em um território de maioria negra, na região de periferia e que por dados oficiais apresenta hegemonia do catolicismo e do evangelismo neopentecostal, Movimentos que ganha força no século XX, que tem como princípio a descida do Espírito Santo no dia de pentecoste.

Embora este movimento, venha formando liderança negra, reforçam os estigmas contrários as religiões de matrizes africana como já falamos anteriormente. O neopentecostalismo ainda vai mais longe, quando pregar em sua doutrina que os negros seriam descendentes de Caim, que carrega em seus corpos a marca da servidão ideia referenciada por Marcos Feliciano em seus tuites. E para ser redimido desse mal, precisa ser ou estar convertido. É o perigo da alienação cultural, se faz ali presente e a inculcação do medo e o servilismo (AIMÉ CESAIRE, 2010). Que vem provocando o silenciamento dos tambores.

CONCLUSÃO

Este texto quero pensar como lidar com o pertencimento, até mesmo resgatando a possibilidade de um cristianismo possível, e talvez mais originários, de um Cristo mandingueiro, pobre, sem vestimentas de luxo (ou ternos) e não religioso. O cristianismo não era uma religião em suas origens, e o cristianismo Romano acaba por se distanciar do Cristo africano.

Todo território cercado está exposto a ocupações, a disputas, como todo território sacralizado está exposto a profanações. As lutas históricas no campo do conhecimento foram e continuam sendo lutas por dessacralizar verdades, dogmas, rituais, catedráticos e cátedras. A dúvida fez avançar as ciências e converteu o conhecimento em um território de disputas. (ARROYO, 2011, p. 17)

Pois o processo de resistência se dá no combate a opressão, e do racismo religioso que fere o estado laico e a própria constituição. Ajudam a desvelar o discurso, a produção de silenciamentos, e o atravessamento entre os valores e identidades raciais e religiosas que colocam o respeito a liberdade religiosa em perigo.

REFERÊNCIAS

- EVARISTO, Conceição. **Histórias de leves enganos e parecenças**. Rio de Janeiro: Malê, 2016.
- FREIRE, Paulo, **A importância do ato de ler: em três artigos que se completam**. Coleção polêmicas do nosso tempo 4. São Paulo: Autores Associados: Cortez, 1989.

HAMPÂTÉ BÂ, Amadou, **Amkoullel, O menino fula**. São Paulo: Palas Athena: Casa das Áfricas, 2003.

VERGNE, Sandra Aparecida Gurgel. **Teceres, fazeres e narrativas no ensino religioso: a cosmovisão africana como possibilidade de aplicação da Lei 10639/2003**. Dissertação de mestrado em Ciência da Religião, PUC-SP. São Paulo. 2016. Disponível em <https://tede2.pucsp.br/handle/handle/18919>. Acesso em 01 de dezembro de 2017.

ST 3 - EXPERIÊNCIA RELIGIOSA COMO DIREITO HUMANO: LAICIDADE E FORMAÇÃO PARA O CONTEXTO DA PLURALIDADE

Dr. Carlos André Macedo Cavalcanti (UFPB) – Coordenador
Dr. Douglas Ferreira Barros (PUC Campinas)
Dr. Luiz Carlos Luz Marques (UNICAP)

A Sessão Temática pretende acolher investigações temáticas da laicidade, do pluralismo religioso e da experiência religiosa como direito humano assegurado no espaço público. Parte-se do pressuposto de que a experiência religiosa, qualquer que seja sua afiliação denominacional, só pode ser plenamente experimentada e vivida como um direito no contexto da laicidade do Estado, que preserva o pluralismo religioso e promove a convivência na diversidade sob a égide da tolerância entre os diferentes. A importância de observar o pluralismo, laicidade e tolerância a partir do contexto público torna-se evidente ao considerarmos a relevância de múltiplas vivências e convivências entre sujeitos das mais diversas origens, sejam raciais, culturais, socioeconômicas ou religiosas. Atentar para a importância da religião em um contexto de convívio laico e plural, assim, compõe passo fundamental para a promoção dos direitos humanos e de uma sociedade democrática.

A PRODUÇÃO DO BEM COMUM: O "BEM" COMO CONCEPÇÃO TEOLÓGICA EM UMA SOCIEDADE PLURAL

TIAGO DE MELO NOVAIS

Mestrando em Ciências da Religião
Pontifícia Universidade Católica de Campinas
tiago-melo@hotmail.com.br

RESUMO: Refletir sobre o bem comum dentro de um contexto plural de um Estado laico é um dos grandes desafios para muitas áreas do conhecimento, pois tem de lidar com questões de fundamentação, como a noção moral sobre o bem. Contudo, a produção do bem comum se apresenta como necessidade social, pois apesar das concepções morais divergentes, a realização de ações concretas de maneira plural se torna inevitáveis, indo desde iniciativas de assistência em direção ao vulnerável até políticas públicas empreendidas por parlamentares no exercício institucional. Assim, a problemática que propomos na presente comunicação é a de atentar, na dimensão teórica, para a questão da categoria moral sobre o *bem*, presente em *bem comum*, a qual deságua em visões concorrentes quanto ao seu significado – inclusive e, sobretudo, num sentido religioso, remetendo ao que é *último*, como o Ser divino, seus atributos e uma teleologia religiosa. Dessa maneira, nossa questão norteadora pode ser entendida como se segue: como podemos compreender a relação da produção do bem comum com as divergentes concepções de bem presentes na sociedade? Seria a solução um tipo de agnosticismo penúltimo por parte das religiões? Com os termos último e penúltimo, remetemos a uma definição utilizada principalmente nas discussões da teologia prática (embora não exclusivamente) para distinguir temas que pertencem ao âmbito da religião e política, respectivamente. Assim, nosso objetivo é oferecer uma perspectiva teológica que problematize a distinção último-penúltimo, ao mesmo tempo que tenha como alvo a produção plural do bem comum a partir das vozes e peso das crenças religiosas. Em outras palavras, embora sem possibilidade de esgotar a presente discussão, desejamos oferecer uma visão religiosa (e teológica) das concepções de *bem* e *bem comum* num contexto de pluralidade. Com as lentes da teologia prática, a presente comunicação fará uso de método bibliográfico e objetivo exploratório. Para isso, incluiremos criticamente como referência teórica a tradição neocalvinista, com autores relativamente não conhecidos no Brasil, como Abraham Kuyper, James K. A. Smith e David Koyzis, em seus textos dedicados ao recorte referido.

Palavras chave: Pluralidade; Bem comum; Estado Laico; Teologia prática; Neocalvinismo.

INTRODUÇÃO

A fim de discutir o bem comum em contextos de pluralismo social, se faz necessário refletir sobre as diferentes visões acerca do significado de *bem* carregadas por grupos sociais diversos, sobretudo nas religiões. O que faremos nessa comunicação é colocar o bem comum em análise, verificando como sua produção pode ter pressupostos teológicos. A partir de uma perspectiva da teologia prática⁴⁶, utilizaremos do método exploratório com fontes bibliográficas, traçando a discussão através das seguintes questões norteadoras: *como podemos compreender a relação da produção do bem comum com as divergentes concepções de bem presentes na sociedade? O bem no sentido teológico continua sendo bem comum?*

Além disso, iremos recorrer a uma tradição teológica chamada Neocalvinismo como referencial teórico. Por sua vez, o Neocalvinismo foi iniciado na Holanda por Abraham Kuyper⁴⁷ (1837-1920) e seus esforços podem ser resumidos na busca pela compreensão das implicações da fé cristã na vida como um todo (BRATT, 2013). Além disso, o Neocalvinismo nos será útil na discussão do pluralismo social, pois desde seu início Kuyper a defendia em forma de combate ao efeito uniformizante do *modernismo*⁴⁸. No entanto, esta tradição ainda se encontra em construção através de outros autores contemporâneos, que serão os principais atores deste trabalho.

O caminho desta comunicação será feito em dois passos. Primeiro, verificar o pressuposto para o bem comum dentro de uma sociedade pluralista, como é o caso do Brasil. Segundo, problematizar o *bem* (dentro *bem comum*) como uma categoria moral e teológica, com o objetivo de oferecer uma relação da produção do bem comum mesmo com perspectivas morais e teológicas diferentes acerca do que constitui o bem.

SOCIEDADE PLURALISTA E A CONDIÇÃO PARA O BEM COMUM

Para explorar a questão do bem comum, iremos primeiro nos atentar para sua singularidade dentro de um contexto socialmente pluralista e então evocá-lo pelas vias teológicas da teologia prática na tradição do Neocalvinismo.

Com fins de definição, o pluralismo social que estamos nos referindo aqui é o mesmo dito pelo o anglicano Robinson Cavalcanti quando afirma que "o pluralismo é

⁴⁶ Subárea da área 44 da CAPES, "Ciências da Religião e Teologia". De acordo com o documento de área, a "Teologia Prática" é responsável pelo diálogo entre fé e política, bem como teologia e sociedade. Documento disponível

em:<http://www1.capes.gov.br/images/Documento_de_%C3%A1rea_2019/ciencia_religiao_teatologia.pdf>, acesso 18 de outubro, 2020.

⁴⁷ Abraham Kuyper foi um profícuo teólogo, pastor, jornalista e político, que, com herança calvinista, elaborou uma teologia própria e deu início ao Neocalvinismo no fim do século XIX na Holanda.

⁴⁸ Kuyper argumenta em favor do pluralismo ancorado em sua noção teológica da Soberania das Esferas, a qual reconhecia a necessidade de autonomia das diferentes esferas sociais, como o Estado, a família, a igreja, etc. Diferente da proposta do Estado Laico, Kuyper se baseou na ideia bíblica de "organismo vivo" do "corpo de Cristo" para defender a liberdade tanto das instituições em sua diversidade quanto dos indivíduos em suas crenças. (BRATT, 2013, Edição Kindle).

a garantia da liberdade, da democracia." (2002, p. 259) Dito de outra forma, pluralismo é certa condição onde há espaço para diferentes (e opostas) convicções – de muitas naturezas. Por consequência, na dimensão epistemológica, o *pluralismo* está em oposição ao *monismo*, pois este último pressupõe que certa proposta ou grupo carrega a completa e verdadeira descrição das coisas para resolução do erro do "outro" (CAVALCANTI, 2002, p. 259). Então, quando se nega o monopólio do poder e da verdade completa numa sociedade por parte de certa proposta ou grupo, se abre espaço para as diferentes opiniões e expressões. Este espaço é o pressuposto inegável para a existência de pluralismo⁴⁹ numa sociedade.

Por seu turno, o conceito de bem comum está intimamente ligado ao pluralismo, ao menos para o neocalvinista Roel Kuyper. Em seu livro intitulado *Capital Moral*, o professor holandês observa que a pluralidade é a condição necessária para o surgimento do bem comum, uma vez que "bem comum, conseqüentemente, é o resultado de inter-relacionamento de diferentes práticas e o bem que geram. Ao partilhar esse bem particular e incluir uns aos outros, surge o bem comum." (2019, p. 246). Assim, afirma Roel, "pluralidade pode ser considerada como uma diversidade necessária, condição para o surgimento do bem comum." (2019, p. 246)

Nesta lógica, uma sociedade pluralista deve ser considerada como um tipo de riqueza social, no qual o *capital moral*⁵⁰ surgido de diferentes fontes contribui para o todo – dentre estas fontes, a religião ocupa um espaço fundamental ao gerar capital moral a partir de suas concepções *últimas*.

Dentro da tradição religiosa do Neocalvinismo, a noção e defesa do pluralismo existe mesmo antes de sua ênfase contemporânea (SMITH, 2020, p. 155). Muito disto se dá pela figura de seu precursor, Abraham Kuyper, que já na segunda metade do século XIX desejava teórica e politicamente a condição do pluralismo⁵¹. Como disse seu biógrafo James Bratt:

Mas talvez o maior significado de Kuyper para o nosso próprio mundo religiosa e culturalmente fraturado seja o modo como propôs aos crentes religiosos que trouxessem o peso total das suas convicções para a vida pública, respeitando plenamente os direitos dos outros, numa sociedade pluralista sob um governo constitucional. (BRATT, 2013, Edição Kindle, Introdução, tradução nossa)⁵²

⁴⁹ Apesar da abertura para a polissemia dos termos "pluralismo" e "pluralidade", estamos evocando-os como intercambiáveis quando se referem ao formato social de diversidade de crenças e práticas.

⁵⁰ *Capital moral* é, basicamente, a terminologia utilizada por Roel Kuyper para explicar a geração de capitais morais na conexão social, mas a partir da lógica cristã do *pacto* e não do *contrato social*.

⁵¹ Cabe dizer que Kuyper, seja como pastor de igreja rural ou como primeiro ministro da Holanda (1901-1905), não projetou o pluralismo para o formato de um laicismo, devido a conjuntura religiosa dos Países Baixos em seu tempo, o qual a religião oficial era o Calvinismo.

⁵² "But perhaps Kuyper's greatest significance for our own religiously and culturally fractured world is the way he proposed for religious believers to bring the full weight of their convictions into public life while fully respecting the rights of others in a pluralistic society under a constitutional government."

Nesta perspectiva, o pluralismo deve ser levado em consideração como forma de respeito ao direito do outro em ser diferente. No entanto, o que nos chama atenção é a ênfase dada por Kuyper ao "peso total das convicções" presentes na sociedade, pois dessa forma lida com a questão da dimensão pública de confissões ideológicas ou religiosas sem subsumi-las ao privado.

Como se trata de um conceito chave do seu pensamento, os neocalvinistas formularam uma ramificação deste pluralismo para fazer jus às obras do teólogo holandês: o *pluralismo estrutural* e *pluralismo confessional (ou religioso, ou direcional)* (BARTHOLOMEW, 2017, p. 209; KUYPER, 2019, p. 249; SMITH, 2020, p. 160) Enquanto o primeiro se refere a "sociedade diferenciada com todos os seus laços, organizações e redes", o segundo está ligado às diferentes "orientações de vida", como "as opiniões globais, objetivos morais e correntes religiosas" (KUIPER, 2019, p. 249).

É nesse sentido que essa contribuição se torna fundamental para nosso tema central, pois na busca pela produção de bem comum, Kuyper não ignora o ponto de partida religioso presente nos agentes promotores, pelo contrário, as encoraja na dimensão pública. Na verdade, a consequência de uma sociedade sadia, em sua visão, é de que a confluência do pluralismo (sobretudo o estrutural) contribua para o bem comum (SMITH, 2020, p. 147). Isso, no entanto, não é o mesmo que desencorajar o princípio pluralista, mas sim de complexificá-lo com a realidade da diversidade de convicções religiosas na sociedade.

É preciso ainda dizer, como observa novamente Robinson Cavalcanti, que "o pluralismo não quer dizer que existem várias verdades, mas que nenhuma pessoa, ou grupo, detém o monopólio da verdade. Como o ser humano é limitado, algo de verdade e de erro está em todo lugar." (2002, p. 259) Em outras palavras, o formato pluralista não anula (nem exclui) o lugar das convicções religiosas, mas julga não haver dominância de uma para com a outra. A implicação direta desta afirmação é de que a religião, seja qual for sua expressão, encontra lugar para suas convicções e práticas, mas principalmente, é parte integrante para a produção de bem para o todo. E é nisto que reside a importância de sua participação para o bem comum.

Posta estas breves definições, precisamos agora problematizar, tendo em vista justamente o pluralismo estrutural e confessional, as diversas significações de *bem*, no termo *bem comum*.

O BEM COMUM COMO CONCEPÇÃO TEOLÓGICA: QUESTÕES ÚLTIMAS E PENÚLTIMAS

Dentro das concepções religiosas, políticas ou filosóficas, há, inevitavelmente, certa definição do que é o bem, bom e justo a que se deva pressupor. Portanto, se afirmamos a importância da produção do bem comum numa sociedade pluralista, de que conceito de *bem* estamos falando exatamente? E quando se trata da concepção teológica, terá ela de se anular para produzir um *bem neutro* aceitável a todos?

Quem chama a atenção para essa problemática é o filósofo neocalvinista James K. A. Smith em seu livro intitulado *Aguardando o Rei* (2020). Nesta obra, Smith

nota que o bem comum é melhor compreendido quando levamos em conta que cada forma de vida presente na sociedade, seja religiosa ou não, carrega uma *visão de bem* (uma teleologia), que "anima" a vida comum e define os bens a serem perseguidos por quem compartilha dela. Nesta lógica, a fim de traçar uma teologia pública⁵³, é preciso recuperar a noção da teleologia cristã, pois esta traz em seu bojo uma visão de *bem* que motiva a colaboração social na vida cotidiana, bem como une o grupo em seus objetivos (2020, p. 29). Em suas palavras:

O que une um "povo", um "nós", é um projeto, algo que buscamos juntos. Colaboramos com uma vida comum à medida que descobrimos bens em comum para buscar; criamos instituições, sistemas e ritmos que reforçam a busca desses bens. (2020, p. 29)

Dessa forma, no caso cristão, aguardar o Reino de Deus esperançosamente na vinda de Jesus configura os *fins* da vida comum (2020, p. 29) e define a significação de *bem* dos cristãos. Em outras palavras, para Smith, o *bem* para o cristão é uma concepção teológica. Por conseguinte, o que é o *bem* comum na visão de mundo cristã e em suas práticas, pode divergir diametralmente de outras visões. Como lidar com esse impasse social? As religiões devem se abster de suas convicções *últimas* para viver bem com seus vizinhos nas questões *penúltimas*?

James Smith observa que para resolver essa questão, a tradição do liberalismo político postula que deve haver, por parte da sociedade, certa neutralidade quanto às divergências últimas (2020, p. 41)⁵⁴. Ou seja, quanto ao âmbito dos compromissos religiosos e morais que ultrapassam a subjetividade, o sistema liberal busca uma abstração necessária a fim de concentrar a todos no chão comum entre os grupos – a condição "natural" humana. Isso é o mesmo que dizer que o liberalismo usa da distinção entre *último* e *penúltimo* – equivalente ao *religioso* e *político* – sem levar em conta suas confluências teológicas e morais. "O liberalismo", diz Smith, "gosta de se jactar de seu agnosticismo último e se apresenta orgulhoso como sistema procedimental que só pede de nós que trabalhemos juntos no penúltimo." (2020, p. 41) É nessa linha que o filósofo político John Rawls (1921-2002) se encontra, uma vez que em seu ideal de sociedade os indivíduos alcancem, racionalmente, os princípios em comum, independente de seus compromissos particulares e últimos (KOYZIS, 2014, p. 304; SMITH, 2020, p. 40).

No entanto, o que queremos ressaltar é que a proposta liberal de suspensão de crenças últimas não faz jus às implicações das diferentes concepções de *bem*, sejam religiosas ou não. Novamente com o filósofo neocalvinista, é preciso perceber que mesmo que um indivíduo não tenha noções bem definidas de caráter religioso

⁵³ Termo aqui usado para denominar "uma exposição de como viver em comum com vizinhos que não acreditam no que acreditamos, não amam o que amamos, não esperam pelo que esperamos." (SMITH, 2020, p. 30) Dessa forma, é também uma compreensão de como viver numa sociedade pluralista.

⁵⁴ Em certa medida, a distinção entre pluralismo estrutural e confessional exposta acima e defendida pela maioria dos neocalvinistas reforçam a ideia de que há uma separação entre questões penúltimas e últimas. Por isso, Smith critica sua própria tradição com o argumento que segue no texto.

acerca do bem, do justo e do certo, ainda encontrará em fontes mais estreitas essas significações. (SMITH, 2020, p. 40) Por sua vez, essas significações acabam por formar uma macrovisão de questões últimas que afetam a vida comum. Em outras palavras, sua tese é de que "nossas visões últimas não são agnósticas em relação ao penúltimo." O último deságua no penúltimo. E continua expondo sua visão teológica:

o caráter de último da escatologia [teleologia] bíblica não é apenas uma receita para uma eternidade distante; é também a norma do perfil que deve ter a boa construção cultural hoje em uma criação caída, porém redimida. Assim, o último não fica isolado no reino por vir: ele é o farol da nossa renovação cultural no presente penúltimo. Isso significa que nossa escatologia afeta nossa política [no sentido amplo]. (2020, p. 51)

Assim, a distinção límpida entre último e penúltimo acaba por eliminar a influência de um no outro, principalmente quando se refere à uma concepção teológica acerca do bem. O que sobra em seu lugar é a complexidade desta discussão, que faz justiça ao religioso, ao ateu, ao liberal ou a qualquer outro indivíduo, quando não se esquiva das implicações centrais de seus compromissos últimos na vida comum.

Isto, é claro, não é o mesmo que encorajar uma relação estranha entre Estado e teocracia, ou qualquer proposta nesse sentido. Na verdade, ao problematizar o liberalismo, não se muda o objetivo da orientação escatológica vinda da teologia, mas as expectativas geradas pela sua visão de bem (2020, p. 55). Como afirma o autor sobre sua crítica, o objetivo continua sendo "por causa do próximo, pelo florescimento dos pobres e vulneráveis, pelo bem comum" e não "para que 'ganheemos' ou estejamos no 'controle'." (2020, p. 55)

Como exemplo do que foi discutido até aqui, podemos pensar no bem da *igualdade*: não há dúvida que esse bem deve ser um alvo dos diversos grupos sociais para o benefício de todos. No entanto, a igualdade terá uma concepção singular como categoria teológica, pois tem em conta a doutrina cristã de que todos os seres humanos carregam a Imago Dei e, portanto, merecem iguais oportunidades. Dessa maneira, o penúltimo (a igualdade social) deságua no último (a existência de Deus e sua criação dos seres humanos à Sua imagem).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Observamos assim que o impasse social causado pelo pluralismo social tem consequências diretas nas concepções de *bem*, em *bem comum*. Vimos também que o *bem* como concepção teológica é singular, pois é carregada de significações *últimas* que não podem ser subsumidas. Porém, precisamos responder diretamente às questões norteadoras: *como podemos compreender a relação da produção do bem comum com as divergentes concepções de bem presentes na sociedade? O bem no sentido teológico continua sendo bem comum?*

Respondemos, em conclusão, que na perspectiva Neocalvinista, ainda que o bem na concepção teológica seja singular, o bem comum é enriquecido, à medida que sua produção ultrapassa as expectativas de certo grupo ou proposta específica. Assim, ainda que teológico, o bem pode ser comum, sem esquecer-se do que lhe é particular e da sua finalidade teleológica (ou escatológica). Portanto, diante da realidade da vulnerabilidade, da pobreza e necessidade de políticas públicas (como no Brasil), o *bem comum* é ainda mais necessário numa sociedade pluralista, pois:

Não é apenas o governo (ou "o Estado) que promove o cuidado e trata dos problemas; a igreja, o comércio, as escolas e as famílias também têm papel importante a desempenhar no preparo da sociedade para ser o que ela é chamada a ser. (SMITH, 2020, p. 149)

Resulta daí a possibilidade deste *bem* (na concepção teológica) para o bem comum.

REFERÊNCIAS

- BARTHOLOMEW, Craig G. **Contours of the Kuyperian Tradition: A Systematic Introduction**. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2017.
- BRASIL. MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO (MEC). **Documento de área: área 44: ciências da religião e teologia. Área 44: Ciências da Religião e Teologia**. 2019. Disponível em: http://www1.capes.gov.br/images/Documento_de_%C3%A1rea_2019/ciencia_religiao_o_teologia.pdf. Acesso em: 21 out. 2020.
- BRATT, James D. **Abraham Kuyper: modern Calvinist, Christian democrat**. Wm. B. Eerdmans Publishing Co, 2013. Edição do Kindle.
- CAVALCANTI, Robinson. **Cristianismo e política: teoria bíblica e prática histórica**. Viçosa: Ultimato, 2002.
- KUIPER, Roel. **Capital moral: o poder de conexão da sociedade**. Brasília, DF: Editora Monergismo, 2019.
- KOYZIS, David T. **Visões & ilusões políticas: uma análise e crítica cristã das ideologias contemporâneas**. São Paulo: Vida Nova, 2014.
- SMITH, James K. A. **Aguardando o Rei: reformando a teologia pública**. São Paulo: Vida Nova, 2020.

ESPIRITUALIDADE E DIREITO PENAL

MARIELZA NOBRE CAETANO DA COSTA

Mestranda em Ciências da Religião
Pontifícia Universidade Católica de Goiás
marielzanobre@gmail.com

RESUMO: O presente artigo tem por escopo analisar aspectos históricos do direito penal e como o Estado ainda hoje aplica a justiça. E ainda como a espiritualidade age diretamente no sujeito de direito, influenciando sua forma de ver e aceitar as mudanças sociais no campo do direito criminal. O sistema retributivo está vinculado a um conceito jurídico-normativo de crime, que é balizado como fato típico, ilícito e culpável, resultando em uma ofensa ao Estado. Em contrapartida, se apresenta um novo olhar, que é a justiça restaurativa como uma nova possibilidade de resolução de conflitos, propiciando um maior espaço de diálogo e de consenso, uma efetiva responsabilização do ofensor e um local seguro e de maior atenção as necessidades da vítima e da comunidade, o que possibilita um ressignificar da vida. O estudo se dá por intermédio de uma abordagem metodológica bibliográfica. O resultado que espero é o entendimento do que é justiça restaurativa, como é possível desenvolvê-la sem exclusão da espiritualidade dos sujeitos e sem confrontar com o Estado Laico, permitindo aos envolvidos – ofensor, vítima e comunidade um novo começo, onde as pessoas são o foco central a ser tratado e não o crime.

Palavras-chaves: Justiça restaurativa; Justiça retributiva; Espiritualidade; Ressignificação; Círculos Restaurativos.

INTRODUÇÃO

Ao olharmos para o Direito Penal, percebemos que ele atravessou várias fases, desde a Renascença, quando o mundo se ordenava pelo misticismo, percorrendo o Período Clássico, que rompeu com o mito ao promover a razão como o centro de tudo, o paradigma da racionalidade criou-se com raízes fortes observadas ainda hoje.

No período do corpo supliciado, observa-se a teoria da vingança, que consistia na rigorosa reciprocidade do crime e da pena. Partia-se da perspectiva de que quem feriu o outro devia ser penalizado em modo idêntico.

Thomas Hobbes (2014), apesar de defensor do Direito Natural, considerava que a sociedade não poderia se sustentar apenas nesse sistema, o que culminaria em guerra de todos contra todos, portanto ressaltava a necessidade da criação do Direito Positivo ou de contrato social, garantido por um poder centralizado, que é o Estado, com vistas a estabelecer regras de convívio pacífico; surge, pois, disso a ideia de Justiça Retributiva.

Segundo essa metodologia de justiça, no processo criminal, o fenômeno do crime se torna o foco central, maior até que a vida. Os interesses e as necessidades, tanto da vítima quanto do ofensor, são relegados e colocados em segundo plano.

Esse viés retributivo tem como pressuposto básico, na formação da nossa reação, que sempre nos perguntemos e busquemos respostas para os seguintes tópicos: a culpa deve ser estabelecida; o culpado deve receber seu merecido castigo; o merecido castigo exige a imposição de dor; a justiça é pedida pelo processo; a violação da lei define o crime.

Essas reações são intrínsecas a todos nós. São, pois, inerentes ao indivíduo.

Na nossa sociedade a justiça é definida como aplicação da lei. nos concentramos no ato da violação da lei. Em vez de entendermos o dano efetivamente causado ou a experiência vivida pela vítima e ofensor, na busca de uma reparação efetiva.

JUSTIÇA RETRIBUTIVA X JUSTIÇA RESTAURATIVA

Repetindo o movimento de mudanças, semelhantemente ao ocorrido na transição do Classicismo para o Século das Luzes, do suplício do corpo para a privação dos direitos naturais, nas últimas décadas vem crescendo um movimento de mudança no campo da Justiça Criminal e na forma como ela é vista pela sociedade.

No ano de 2002, considerando o significativo aumento de iniciativas restaurativas em todo o mundo, que partiram de ações tomadas pelas próprias comunidades, mais fortemente a partir da década de 70, o Conselho Econômico e Social (Ecosoc) da Organização das Nações Unidas (ONU) editou a Resolução n.º 12, dispondo sobre os princípios básicos para a utilização de programas de Justiça Restaurativa em matéria criminal, a primeira referência normativa internacional que respaldou as ações de Justiça Restaurativa.

Segundo Zehr (2012), a Justiça Restaurativa pode ser conceituada como proposta metodológica, por intermédio da qual se busca, via intervenções técnicas adequadas, a reparação moral e material do dano, utilizando-se de comunicações efetivas entre vítimas, ofensores e representantes da comunidade. A Justiça Restaurativa, assim compreendida, volta-se a estimular o respeito mútuo entre vítima e ofensor; a humanização das relações processuais em lides penais; e a manutenção ou restauração das relações sociais subjacentes, eventualmente preexistentes ao conflito.

Para aqueles que adotam um olhar restaurativo, o crime é uma violação de pessoas e de relacionamentos, e não somente uma violação de leis e normas.

O crime, portanto, envolve violações que precisam ser olhadas. Essas violações representam as quatro dimensões básicas afetadas pelo delito: a vítima; os relacionamentos interpessoais; o ofensor; a comunidade.

Torna-se, então, necessária a mudança de nossas reações, para que perguntemos e busquemos respostas aos seguintes tópicos: quem foi prejudicado? Quais necessidades devem ser atendidas? E quem deve fazer reparação?

O modelo tradicional limita a resolução das questões criminais nas mãos de um Juiz de Direito ou de um colegiado de magistrados, subtraindo das mãos dos envolvidos sua capacidade de resolução do conflito ou, até mesmo, de participar diretamente dessa resolução. Os envolvidos narram os fatos. Os Juízes julgam fatos e provas.

Ambas as teorias (Retributiva e Restaurativa) possuem, de alguma forma, o mesmo objetivo, ou seja, ambas pretendem equilibrar a balança entre os envolvidos num conflito, porém diferem em suas propostas quanto ao que compreendem como metodologia de eficácia do equilíbrio.

Tanto a Justiça Retributiva quanto a Restaurativa reconhecem que o comportamento socialmente nocivo desequilibra a balança, também compreendem que quem sofreu a ação danosa merece algo e que quem causou o dano deve algo. Ambas argumentam que aquele que causou o dano (ofensor) deve ser tratado como um agente ético. As duas abordagens sustentam que deve haver proporcionalidade entre o ato ilícito e a reação a ele, porém a forma de fazê-lo é diferente.

Para a Justiça Retributiva, a dor é o elemento capaz de equilibrar as coisas. Ao privar o ofensor de seu direito de liberdade, ao encarcerá-lo, impingindo-lhe dor emocional, se equilibrará a balança. Por outro lado, a Justiça Restaurativa sustenta que o único elemento apto a garantir esse equilíbrio é a interligação do reconhecimento dos danos sofridos pela vítima e das suas necessidades com o esforço efetivo do ofensor em assumir responsabilidades, em corrigir o dano e em tratar as causas do comportamento nocivo.

Para Zehr (2008), o modelo retributivo, no fundo, é um modelo de guerra, trata-se de um duelo bem regulamentado. Tem-se, em todos os níveis de Justiça Penal, que esse modelo é adversarial; ele fomenta o conflito de interesses entre as partes, no qual o maior protagonista, contudo, é o crime. O indivíduo, independentemente do polo em que se encontra, recebe pouca ou nenhuma importância.

Em outra perspectiva, o modelo restaurativo busca olhar além do fato danoso. Volta-se para as necessidades dos indivíduos envolvidos direta ou indiretamente no conflito, concentra-se na resolução do conflito e na construção de condições de convivência no porvir.

ESPIRITUALIDADE E JUSTIÇA PENAL

Não raramente, as vítimas e a comunidade não se sentem justicadas no modelo retributivo e, muitas vezes, apelam para o sagrado. É muito comum ouvirmos a máxima: “A justiça dos homens é falha, mas a justiça divina não perdoa”. Durkheim (2008) afirma que os grupos sociais criam regras e formas de punição para garantir a solidariedade entre seus membros. Tais regras nem sempre são suficientemente racionais, já que as sociedades punem aquilo que parece perigoso para si, mas nem sempre a lei é relevante do ponto de vista universal. O conjunto de crenças e de sentimentos comuns à média dos membros de uma mesma sociedade forma um determinado sistema, que tem vida própria.

Segundo Geertz (2001), a religião, antes introspectiva, limitada ao indivíduo, com o mover do solo, com o passar dos tempos, tornou-se externa, passou a abrigar as lutas da sociedade; algumas, pacíficas; outras, nem tanto; e movidas por outras paixões, outros sentimentos, até mesmo pela luta de poder, pela dominação das massas.

Essa realidade religiosa foi também motivo de estudos por Weber (1991), que define que existe um paralelo entre três dimensões da sociedade: a política, a economia e a religião. As três dimensões traçam uma mesma rota, percorrem, ao mesmo tempo, um processo de racionalização progressiva e similar. É o que ele define como “afinidade eletiva”. As três dimensões elegem um conjunto de valores e se regem por esse conjunto, basicamente ao mesmo tempo. Para o sociólogo, os ideais religiosos avançaram junto aos tropeços sociais, deslocando-se pela História e produzindo efeitos em outras camadas que não de cunho religioso.

Todos buscam a justiça, mas esperam que o sistema judiciário puna segundo seus preceitos religiosos. A afinidade eletiva se dá em relação aos princípios regentes em determinado período histórico.

Nessa busca por justiça, seja uma justiça dos homens ou a justiça divina, o que se almeja é um sentido para a continuidade da vida. E, nesse quesito, um viés restaurativo garantirá maior equilíbrio.

A Justiça Restaurativa tem o potencial de legitimar todas as partes, ajudando vítima e ofensor a transformar suas vidas.

OS SUJEITOS

Para Foucault, “Naquele que o Estado quer punir está o fechamento do ciclo que vai do sujeito ao sujeito. O criminoso aparece como sujeito sujeitado, delimitado na condição de indivíduo completamente só. Ele e sua pena. Ele e sua morte. Ele e sua autoria” (Foucault, 2000 *apud* Sugizaki, 2013, p. 29).

Na Justiça Retributiva, não é somente o ofensor que aparece como “sujeito sujeitado”. A vítima também o é, afinal, ela é o foco principal do delito. Ela se torna, porém, mero objeto de informação. Para o detentor do poder punitivo (Estado), a vítima, apesar de sofrer a ação, interessa mais pelas informações e detalhes que irá narrar para formar a convicção do julgador do que pelas suas próprias necessidades. Ela não é vista como sujeito de interesses, mas, unicamente, como objeto de informação ou estudo.

Esse círculo no qual se encontram vítimas, ofensores e comunidade, como simples objetos de observação e de punição, que tem como peça central o próprio delito, gera insatisfação e sensação de impunidade, ocasionando conflito social.

Os sociólogos costumam destacar que os conflitos sociais, especialmente as lutas de classes, constituem a principal causa ou motor das mudanças sociais e culturais.

O modelo retributivo, observado em grande parte das culturas existentes, ao contrário da tranquilidade e da pacificação apregoada, tem gerado crescente

aumento da criminalidade, diante da sua ineficácia para a ressocialização do indivíduo infrator.

Uma tentativa real de construirmos uma comunidade ética é compreender as diferentes identidades hoje existentes.

Segundo Woodward (2005), a globalização produz diferentes resultados em termos de identidade. A dispersão de pessoas ao redor do mundo produz identidades que são moldadas e que conflitam com as já existentes, causando desestabilização, ao mesmo tempo em que também se desestabilizam. Nesse contexto percebe-se crises de identidade no mundo contemporâneo.

É na relação com o outro, na percepção do “eu” e do outro, nas diferenças existentes, no jogo de poder e de exclusão que a identidade é construída.

Para Bauman (2003), operamos e fomentamos uma sociedade excludente, na qual estamos inseridos sem, contudo, deixar implícitas as possibilidades de construção de uma comunidade ética.

Uma eficaz tentativa pode ser encontrada na Justiça Restaurativa, que é desenvolvida por meio de várias práticas restaurativas.

CÍRCULOS RESTAURATIVOS

Dentre as mais diversas práticas restaurativas, temos os chamados “círculos restaurativos” e de construção de paz que o Tribunal de Justiça de Goiás adotou como metodologia a ser desenvolvida pela Justiça Restaurativa.

Os círculos restaurativos descendem diretamente dos círculos de diálogos muito comuns aos povos indígenas norte-americanos, aliás, essa é uma prática que possui raízes tribais na maioria dos povos e é, ainda hoje cultivada entre povos indígenas do mundo todo.

Pranis (2010) nos lembra que nossos ancestrais se reuniam num círculo em torno do fogo. Por anos as famílias se reuniram em volta da mesa para dialogar. Hoje, as comunidades estão aprendendo a se reunirem em círculos para debater seus problemas, dialogar, apoiar uns aos outros e estabelecer vínculos mútuos.

Aprendemos muito com a sabedoria ancestral, e um desses ensinamentos, essencial para o desenvolvimento dos círculos restaurativos, é a compreensão de que a experiência humana se compõe de aspectos mentais, físicos, emocionais e espirituais. Para Pranis (2010), todas essas facetas da experiência humana são igualmente importantes e oferecem contribuições essenciais à nossa vida coletiva.

No Tribunal de Justiça do Estado de Goiás, os círculos restaurativos foram introduzidos com a filosofia da Justiça Restaurativa, que inclui todos os envolvidos em um conflito, num processo de compreensão dos danos e de criação de estratégias para a sua adequada reparação.

Apesar de as instituições públicas pertencerem legalmente a um Estado Laico ou Secular, isso não implica a ausência absoluta de religião; ao contrário, designa neutralidade, independência e liberdade do Estado ante diversas instituições religiosas, aspectos esses assegurados pela Constituição Federal.

Compreendendo a afinidade eletiva descrita por Weber (1991), conceito que vai ao encontro com os ensinamentos de Pranis (2010), tomamos consciência dos aspectos espirituais presentes nos círculos restaurativos, quer seja pelos envolvidos no conflito, quer seja pelos responsáveis em conduzir a prática, sem que isso seja contrário ao Estado Laico de Direito. No entanto, a proibição da aplicação da prática, fincada na mesma lógica weberiana, afeta a neutralidade imposta à instituição pública.

Independentemente da crença professada, é inequívoco reconhecer que os indivíduos, não raramente, buscam (ou tentam buscar), na religião, o verdadeiro sentido de suas vidas; a resposta que nenhum homem ou ciência podem dar; a luz no fim do túnel; o arrependimento pela conduta reprovável; uma oportunidade de renascimento; a restauração dos vínculos familiares; amor; paz; e em situações extremas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nosso sistema jurídico tem muitos rituais, e esses rituais são como um espaço onde as tradições espirituais podem desempenhar um papel significativo. Um exemplo típico de um ritual no sistema jurídico é o Tribunal de Júri.

Os ritos possuem um ou vários sentidos e podem oferecer clareza sobre os mistérios da humanidade. O rito é uma ação seguida de consequências reais, é uma espécie de linguagem, uma forma de comunicação.

Um ritual importante que se desenvolve na justiça é quando ocorre um crime ou ofensa. Nesse momento é necessário o ritual do lamento, que se faz necessário em toda situação conflituosa, possibilitando que os envolvidos se livrem da sensação de estresse emocional, de algo preso dentro de si, para que sigam suas vidas após o processo catártico.

Percebendo essa necessidade, a prática restaurativa aplicada nos tribunais surgiu com o enfoque de mitigá-la, pela realização de rituais de lamentação e cura para os interessados.

Mudanças são necessárias, as quais só surgirão a partir dos sujeitos.

É esse sujeito pós-moderno, que precisa superar esse estado de estabilidade e assumir o estado de mudanças, assumindo as múltiplas identidades exigidas nas sociedades modernas, e se tornando protagonista no conceito de Justiça Criminal, que deve ver as coisas por um ângulo diferente.

Não há mais espaço, na cultura pós-moderna, para a segregação do indivíduo que comete um crime em presídios afastados e superlotados, onde não se respeitam as identidades reconhecidas por cada um.

A Justiça Restaurativa não visa afastar a pena imposta ao ofensor, mas, sim, permitir que ele perceba seu erro, assuma responsabilidades, tenha a oportunidade de reparar o dano, sinta-se em paz consigo mesmo e consiga ressignificar sua vida.

Esse sujeito sujeitado, seja vítima, seja algoz, enfim encontra seu espaço nesta cultura pós-moderna, em que a resiliência se faz necessária. O mundo precisa mais do que nunca de humanidade. Esta civilização já viveu tempos bárbaros demais, e o

tempo do obscurantismo já ficou para trás há séculos. O indivíduo, mais do que de leis, necessita restaurar-se.

Trata-se de uma questão social que envolve a todos: Estado, indivíduo, grupo social, expressões religiosas. Todos nós somos responsáveis. Todos nós precisamos trocar nossas lentes.

REFERÊNCIAS

- BAUMAN, Zygmunt. **Comunidade: a busca por segurança no mundo atual**. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.
- CENSO DEMOGRÁFICO 2010. **Características gerais da população, religião e pessoas com deficiência**. Rio de Janeiro: IBGE, 2012. Disponível em: <ftp://ftp.ibge.gov.br/Censos/Censo_Demografico_2010/Caracteristicas_Gerais_Religioao_Deficiencia/caracteristicas_religiao_deficiencia.pdf> último acesso em: 11 de dezembro de 2019.
- CONSELHO ECONÔMICO E SOCIAL DA ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS - ONU. Resolução 12 de 24 de julho de 2002. Disponível em: http://www.juridica.mppr.mp.br/arquivos/File/MPRestaurativoEACulturadePaz/Material_de_Apoio/Resolucao_ONU_2002.pdf. Último acesso em: 11 de dezembro de 2019.
- DURKHEIM, Émile. **As formas elementares de vida religiosa**. Trad. Joaquim Pereira Neto. 3ª ed. São Paulo, 2008.
- FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. Petrópolis: Vozes, 1999.
- GEERTZ, Clifford. **Nova luz sobre a antropologia**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- HOBBS, Thomas. **Leviatã – Ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil**. Tradução: Rosina D'Angina. São Paulo: Martin Claret, 2014.
- MELLO, Luiz Gonzaga de. **Antropologia Cultural**. 7ª Ed. Petrópolis: Vozes, 1987.
- PRANIS, Key. **Processos circulares – De construção de Paz**. São paulo: Palas Athena, 2010.
- SILVA, Tomaz Tadeu. **Identidade e Diferença**. Petrópolis: Vozes, 2005. p. 73-101.
- SUGIZAKI, Eduardo. A contra-história: Historicismo e sujeito de interesse como alternativa à soberania política em Foucault. **Revista Expedições: Teoria da História & Historiografia**, Morrinhos, v.4, N.2. p. 11 – 38, Ago/Dez. 2013.
- WEBER, Max. **Economia e sociedade**. Trad. Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. Brasília: UNB, 1991.
- WOODWARD, Kathryn. **Identidade e Diferença**. Petrópolis: Vozes, 2005. p. 7-72.
- ZEHR, Horward. **Trocando as lentes: Justiça restaurativa para o nosso tempo**. Tradução de Tônia Van Acker. São Paulo: Palas Athena, 2008.
- ZEHR, Horward. **Justiça Restaurativa: Teoria e Prática**. Tradução de Tônia Van Acker. São Paulo: Palas Athena, 2012.

A RELIGIÃO COMO VIRTUDE ANEXA DA JUSTIÇA EM SANTO TOMÁS DE AQUINO E O ESTADO LAICO

SÉRGIO RICARDO STREFLING

Doutor em Filosofia
Universidade Federal de Pelotas
srstrefling@gmail.com

RESUMO: A religião é uma das raízes fundamentais de todas as civilizações. Podemos criticar ou discordar das nossas origens, mas nem por isso elas deixam de existir. A religião, compreendida como virtude, isto é, hábito operativo do bem, é uma extensão da virtude da justiça. Santo Tomás de Aquino (1225-1274), filósofo e teólogo, foi professor em Paris e grande comentador de Aristóteles no tempo áureo da origem das Universidades. Enfrentou muitas polêmicas e sua obra caracteriza-se como um verdadeiro debate em que ele parte das objeções dos que pensam de modo diferente dele, analisa e responde as mesmas objeções. Os objetivos do presente estudo são os seguintes: apresentar a religião como uma virtude anexa a virtude da justiça analisada na obra *Suma Teológica* de Santo Tomás; demonstrar que este é o sentido da religião na Tradição de nossa civilização, outrossim, a falta de compreensão deste significado conduz a reducionismos e ao sentimentalismo subjetivista; analisar a virtude da religião considerando a relação entre fé, razão e ciência e as imbricações no estado. A metodologia deste trabalho partirá da análise das fontes bibliográficas sobre a temática e pretende contribuir com respostas as seguintes questões: 1. O mundo é governado por algo? 2. A religião é uma virtude que procede da justiça? A religião é superior as outras virtudes morais? Há um fim último para o ser humano? Como imbricar o fim último da pessoa humana relacionando fé, razão e ciência no estado laico?

Palavras-chave: Religião; Virtude; Tomás de Aquino; Laicidade.

A DEFINIÇÃO DE VIRTUDE

Todos nós realizamos atos involuntários e não pensados, que podem ser classificados simplesmente como atos do homem, como por exemplo, respirar ou coçar a barba, ou seja, ações que também encontramos nos animais irracionais. Mas, aqueles atos que procedem da faculdade da inteligência e da vontade são chamados atos humanos, como por exemplo, elaborar determinados conceitos ou deliberar tal ação. São os atos voluntários, e por estes podemos ser responsabilizados. Os hábitos são os atos que atualizam as nossas potencialidades ou inclinações. Na medida em que realizamos nossas inclinações em conformidade com a natureza e a reta razão, então temos os hábitos que chamamos de virtudes. Não se deve confundir o hábito

com costume ou comportamento simplesmente. O hábito refere-se à atividade mesma das faculdades, que ele pode deteriorar ou aperfeiçoar (VERNAUX, 1969, p.204). O presente tema que ora estudamos encontra-se desenvolvido em centenas de páginas de uma das mais volumosas obras, entre muitas outras, de Santo Tomás de Aquino. A *Suma teológica* trata da origem e do retorno do homem para Deus. Divide-se em três partes, sendo que a segunda parte se divide em duas sessões. Tomás pode ser considerado um arquiteto de ideias e sua obra uma harmoniosa catedral de palavras (NASCIMENTO, 2011, p. 13).

As virtudes, como elementos fundamentais, constituem um imenso e engenhoso tapete servindo de base para ética. Tomás de Aquino é original na forma como lega à tradição filosófica e teológica o tema das virtudes, pois este é desenvolvido numa estrutura de mais de trezentas questões que compõe a primeira e segunda partes da segunda parte da *Suma Teológica*. Trata das virtudes no sentido moral da palavra, ou seja, como habilitações ou disposições aos atos moralmente bons ou intelectualmente justos. Tomás nomeia e define aproximadamente 50 virtudes. A expressão virtude, na obra do Aquinate, tem também outros significados. Pode ser uma abstração tanto do bem como do mal e implica somente a eficácia do ato. Neste sentido, virtude (*virtus*) significa primeiramente força, energia, fonte do impulso aos atos. Há virtudes permanentes e virtudes passageiras. Às vezes, aparecem expressões como “em virtude de...” que pretendem remeter à causa própria de onde vem à força, a energia, a eficácia, da qual depende a produção de um efeito, por exemplo, é em virtude da moção divina que a causa segunda faz existir seu efeito (NICOLAS, 2009).

A virtude humana é um hábito de ação, um hábito bom e operativo do bem (*unde virtus humana, quae est habitus operativus, est bonus habitus, et boni operativus*). Eis a definição clássica de virtude (TOMÁS DE AQUINO, 2005, p.93). É uma boa qualidade da mente pela qual se vive com retidão, onde ninguém faz mal uso, e que Deus age em nós sem nós. Esta definição compreende perfeitamente toda a essência da virtude. Com efeito, a definição perfeita de uma coisa está composta de todas as suas causas. E a definição enunciada compreende todas as causas da virtude. A causa formal da virtude, como a de qualquer coisa, se toma de seu gênero e diferença, e se expressa ao dizer boa qualidade, pois o gênero da virtude é a qualidade, e a diferença, a bondade. Contudo, a definição seria mais adequada se em lugar de qualidade se dissesse hábito, que é o gênero próximo. A causa material é o sujeito da virtude que aparece quando se menciona que a virtude é uma boa qualidade da mente. Quanto à causa final entende-se ao definir que a virtude é um hábito que se ordena sempre ao bem. Portanto, para distinguir a virtude daqueles hábitos que se referem ao mal, se diz: pela qual se vive com retidão (*qua erecte vivitur*). E sua distinção dos hábitos, que umas vezes se inclinam ao bem e outras ao mal, se expressa nas palavras: da qual ninguém faz mal uso (*qua nullus male utitur*). Por fim, a causa eficiente da virtude infusa, de que trata a definição, é Deus. Razão por que se acrescenta “produzida por Deus em nós, sem nós” (*quam Deus in nobis sine nobis operatur*). Se fossem suprimidas estas palavras, então a definição

seria comum para todas as virtudes, tanto infusas como adquiridas (TOMÁS DE AQUINO, 2005, p.93-99)⁵⁵.

A VIRTUDE DA JUSTIÇA

A justiça é o hábito (*habitus*), pelo qual, com vontade constante e perpétua, se dá a cada um o seu direito. Sendo toda virtude um hábito, que é princípio de atos bons, cumpre definir a virtude por um ato bom, tendo por objeto a matéria mesma da virtude. Ora, a matéria própria da justiça são os atos relativos a outrem, como a seguir se explicará. Portanto, indica-se o ato de justiça em relação com sua matéria própria e o seu objeto, quando se diz: “dar a cada um o seu direito”; porque, como neste sentido, “chama-se justo aquele que guarda o direito” (TOMÁS DE AQUINO, 2005, p.56). Mas, seja qual for a matéria em que se exerça, um ato para ser virtuoso, há de ser necessariamente, voluntário, estável e firme. Com efeito, Santo Tomás retoma o pensamento aristotélico e afirma a existência de três condições necessárias para a virtude: “Primeiro, que se faça com conhecimento; segundo, com escolha e para um fim devido; terceiro, com firmeza inabalável” (TOMÁS DE AQUINO, 2005, p.56). Ora, a primeira das condições está incluída na segunda, pois o que é feito por ignorância é involuntário, segundo Aristóteles. Por isso, na definição da justiça, menciona-se primeiro à vontade, para mostrar que o ato de justiça deve ser voluntário. Ajunta-se, porém, a constância e a perpetuidade, para indicar a firmeza do ato. Assim, pois, a referida definição da justiça é completa, a não ser que se toma o ato pelo hábito, que é especificado pelo ato, já que o hábito se ordena ao ato. Para dar a essa definição sua devida forma, bastaria dizer: “A justiça é o hábito, pelo qual, com vontade constante e perpétua, se dá a cada um o seu direito” (TOMÁS DE AQUINO, 2005, p.56). Essa definição é quase idêntica à que Aristóteles enuncia: “a justiça é o hábito que leva alguém a agir segundo a escolha que fez do que é justo” (TOMÁS DE AQUINO, 2005, p. 56)⁵⁶.

AS PARTES ANEXAS À VIRTUDE DA JUSTIÇA

Como a justiça é uma virtude que se refere ao outro, todas as virtudes referentes ao outro poderão ser anexadas à justiça por esse mesmo motivo. É da essência da justiça dar ao outro o que lhe é devido, de modo equitativo. De dois modos uma virtude que se refere a outra é deficiente quanto à razão da justiça: de um modo, por lhe faltar a razão de igualdade; de outro, por lhe faltar a razão do devido. Há virtudes que consistem em dar ao outro o que lhe é devido, mas não o fazem em igualdade: Em primeiro lugar, não se retribui em igualdade, porque aquilo que se dá a Deus é devido, mas que não pode ser igual ao que se recebeu de Deus a ponto de retribuir tanto quanto deve, segundo se lê no Salmo: “Como retribuir ao

⁵⁵ Apresentamos uma síntese das respostas nos diversos artigos que compõe a discussão da questão 55 da primeira parte da segunda parte obra *Suma Teológica*.

⁵⁶ Resumimos a ideias principais que são discutidas, entre as objeções e respostas dos artigos que compõe a argumentação da questão 58 da segunda parte da segunda parte da *Suma Teológica*.

Senhor tudo o que d'Ele recebi?" (Salmo 115,3)⁵⁷. Por isso, acrescenta-se a religião à justiça, que consiste, em "apresentar cerimônias e culto à natureza superior designada pelo nome de divina" (TOMÁS DE AQUINO, 2005, p.273). Em segundo lugar, não se retribui em igualdade aos pais, por tudo deles recebido, como esclarece Aristóteles e, por isso, acrescenta-se a virtude da *pietade*, pela qual, segundo Cícero: "Aos consanguíneos e benfeitores da pátria se tributa um culto diligente" (TOMÁS DE AQUINO, 2005, 273). Em terceiro lugar, não se retribui em igualdade à virtude dos outros, conforme diz Aristóteles. Por isso, acrescenta à justiça a *veneração* pela qual, segundo Cícero: "Aqueles que são superiores por alguma dignidade são cultuados e honrados" (TOMÁS DE AQUINO, 2005, p.273). Ademais, a insuficiência quanto ao devido por justiça pode ser considerada segundo os débitos moral e legal; por isso, Aristóteles distingue esses dois tipos de débitos. O débito legal consiste em retribuir aquilo que é determinado por lei. Este débito propriamente pertence à justiça como virtude principal. O débito moral é aquele exigido pela honestidade da virtude. Como esse débito implica necessidade, manifesta-se em dois graus: o primeiro grau implica tal necessidade, que sem ele não se conservará a honestidade dos costumes; neste grau há, estritamente, o débito. Este débito pode ser considerado da parte do devedor. O seu débito consiste em ter que mostrar-se ao outro quem de fato é, por palavras ou atos. Assim, acrescenta-se a justiça a *veracidade* pela qual, sem modificações, as coisas tais como foram, são e serão. O segundo grau refere-se a quem se deva o débito, enquanto se recompensa o outro por aquilo que fez, às vezes, em bens. Acrescenta-se, então, a gratidão à justiça que, consiste na memória da amizade e dos bons serviços do outro e a vontade de remunerá-los. Outras vezes, trata-se de males, acrescentando-se, então, a *punição*, pela qual, se é levado a se defender da violência e do ultraje (TOMÁS DE AQUINO, 2005, p.273). Dito isto, considera-se que as virtudes anexas ou subordinadas à justiça são nove: religião, piedade, observância, gratidão, vindicta, verdade, amizade, liberdade e equidade natural (TOMÁS DE AQUINO, 2005)⁵⁸

A VIRTUDE DA RELIGIÃO

Muitas ideias se afirmam sobre o que é a religião, para uns é apenas uma instituição ou forma de comportamento ou simplesmente um sentimento. Neste estudo retomamos aquele sentido que vigora na civilização ocidental, ou seja, a religião é uma virtude. Esta compreensão é anterior e posterior a Tomás de Aquino, todavia, ele nos oferece importante reflexão no seu longo tratado das virtudes. Santo Tomás apresenta a religião como uma das virtudes mais importantes anexas à virtude da justiça, não se trata de uma virtude secundária. Considerando as quatro virtudes cardiais ou morais (prudência, fortaleza, temperança e justiça), ele destaca o que cada uma delas, concebida em sua noção essencial, contém de específico. Sendo

⁵⁷ "Quid retribuam Domino, pro omnibus quae retribuit mihi?" (Bíblia Sacra - Vulgata)

⁵⁸ Apresentamos uma síntese da explicação das virtudes anexas destacando a virtude da religião como gratidão a quem devemos. Temos aqui a ideia principal do Tratado da Justiça na *Suma Teológica*.

assim, a justiça comporta uma exigência de igualdade que a religião não saberia manter nas relações entre o homem e Deus do qual ele proclama a transcendência, exigindo submissão total por parte da criatura. Portanto, se a religião não realiza integralmente a definição de justiça, realiza da maneira mais perfeita a de virtude, ocupando entre as virtudes um lugar especial. Na questão 81 da segunda parte da segunda parte da *Suma Teológica*, Tomás faz três considerações: sobre a religião em si mesma, sobre seus atos, e sobre os vícios opostos. Aqui, vamos apenas tratar da religião em si mesma, e sobre este tema ele desenvolve oito artigos, cada um com diversas objeções e respostas. Pergunta-se: 1. A religião consiste só na orientação para Deus? 2. A religião é uma virtude? 3. A religião é uma só virtude? 4. A religião é uma virtude especial? 5. A religião é uma virtude teológica? 6. A religião deve ser preferida as outras virtudes morais? 7. A religião tem atos exteriores? 8. A religião é a mesma coisa que a santidade? Todavia, nosso intuito é tratar apenas da segunda questão, a saber: a religião é uma virtude? Ao responder sobre esta questão, afirma: “Virtude é a ato que torna bom quem a tem e boa a sua obra. Por isso, é necessário afirmar que todos os atos bons pertencem à virtude. É evidente que pagar o devido a alguém tem a razão de bem, porque o fato de alguém pagar o devido a outro, restabelece uma relação conveniente com o outro, ordenando-se convenientemente com ele. Ora, segundo Agostinho, pertencem a razão de bem a ordem, o modo e a espécie. Logo, como pertence à religião prestar a devida honra a alguém, isto é, a Deus, torna-se evidente que a religião é uma virtude” (TOMÁS DE AQUINO, 2005, p.281). A virtude da religião é uma virtude especial, mas não é uma virtude teológica. As virtudes teológicas (fé, esperança e caridade) tem a Deus como matéria ou objeto, mas a religião é uma virtude moral, à qual pertencem as coisas que são para o fim, a saber: o culto com os ritos, sacrifícios ou outras coisas semelhantes (TOMÁS DE AQUINO, 2005, p. 281-294).

O FIM ÚLTIMO DO HOMEM E O ESTADO LAICO

Ao iniciar a análise sobre as virtudes humanas, Santo Tomás, pergunta sobre o fim último de cada pessoa humana e de todos as pessoas humanas. Existe um fim último? Propõe-se o homem, com seus atos, alcançar algum fim último e supremo? Santo Tomás responde que sim, pois se o homem não quisesse e não intentasse o seu fim último, nada poderia nem intentar nem querer, por isso ordena todas as suas ações para a consecução do fim último ou de modo consciente e explícito, ou implicitamente em virtude de certa espécie de instinto racional. Este objeto tão desejado pelo homem é a sua própria felicidade. Acontece que estando em suas mãos escolher entre muitos bens, pode confundir os verdadeiros com os aparentes. Mas em que consiste objetivamente a felicidade do homem? Num bem superior a ele, e o único capaz de acumulá-lo de perfeições. Este bem não consiste nas riquezas porque as riquezas são coisa inferior ao homem, e incapazes, por si mesmas, de aperfeiçoá-lo. Não consiste nas honras, porque as honras não dão perfeição, já a supõem, sob pena de serem postiças, e se são postiças nada são. Este fim também não consiste na glória e na fama, por serem, neste mundo, coisas frágeis e volúveis.

Da mesma forma, não consiste no poder, porque o poder não se dá para o bem próprio, senão para o dos outros e está à mercê do capricho e do espírito de insubordinação. Tão pouco na saúde e na beleza corporal porque são bens inconsistentes e passageiros e, além de tudo, só dão perfeição ao exterior e não ao interior do homem. Tão pouco nos prazeres dos sentidos, porque são grosseiros demais, comparados com os gozos delicados da alma. Logo, o objeto da felicidade consiste nalgum bem que traz perfeição diretamente ao espírito, e este bem só pode ser Deus, Sumo Bem, Soberano e Infinito. Portanto, aqui Tomás nos encaminha para a necessidade da prática das virtudes, como condição para atingir o fim para o qual o homem foi feito, a saber: a felicidade (TOMÁS DE AQUINO, 2005, p.31-60)⁵⁹.

A felicidade (*eudaimonia*), possível nesta vida, porém a poucos, foi abordada por Aristóteles quando tratou da virtude da sabedoria que pode ser alcançada por uma vida contemplativa ou especulativa (*Ética Nicomaquéia*, Livro X). Trata-se da atividade mais excelente do ser humano, que o assemelha ao ser divino, pois aí o homem contempla a verdade. Santo Tomás fala da felicidade (*beatitudo*), que só será possível, com a graça sobrenatural, na visão beatífica ou fruição divina que é a realização de todas as potências intelectivas e volitivas do homem. E isto o diferencia dos demais animais (STREFLING, 2019, p.20).

O estado laico na medida em que é entendido como o respeito e a tolerância a religião professada pelas pessoas, seja na sua maioria, seja na sua minoria, que compõe este mesmo estado, há de proporcionar menos conflitos e maior eficácia na realização do bem comum, o que é a própria missão do estado. Contudo, parece-nos que se o estado colaborar para uma desarmonia entre os diversos fins, próprios de cada pessoa e instituições nas suas diferenças, com o próprio fim último de todas as pessoas, será dificultado o bem comum. Há que se distinguir os fins intermediários e diversos com o fim último que é um só, a saber, a busca da felicidade que sem deixar de ser imanente, também é transcendente. Neste contexto é que se enquadra a religião como uma virtude anexa da virtude da justiça.

REFERÊNCIAS

- BIBLIA SACRA. **Vulgata Clementinam**. Salmanticae: Editorial Católica, 1959.
- NASCIMENTO, Carlos Arthur. **Um mestre no ofício – Tomás de Aquino**. São Paulo: Paulus, 2011.
- NICOLAS, Jean-Hervé. **Introdução e notas**. In: *Suma Teológica*. V. 4. Petrópolis: Loyola, 2005.
- TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. Texto latino-português. V. 4 e 6. São Paulo: Loyola, 2005.
- STREFLING, Sérgio. **As virtudes principais em Tomás de Aquino**. Pelotas: Nepfil, 2019.
- VERNAUX, Roger. **Filosofia do homem**. São Paulo: Duas Cidades: 1969.

⁵⁹ Ao iniciar seu longo tratado sobre ética, Tomás de Aquino pergunta sobre o fim último do homem. Trata-se da questão filosófica sobre a felicidade humana, tema desenvolvido na primeira parte da segunda parte da *Suma Teológica*, nas questões 1 e 2.

A PLURALIDADE DO MOVIMENTO ANABATISTA, DA REFORMA RADICAL AOS NOSSOS DIAS, COMO EXEMPLO DE LAICIDADE, DIVERSIDADE RELIGIOSA E TOLERÂNCIA

ANGELA NATEL

Doutoranda em Teologia

Pontifícia Universidade Católica do Paraná

eetown@gmail.com

RESUMO: Diante das instabilidades sócio-político-econômicas na Europa, surgiram grupos dissidentes bem antes do que geralmente se identifica como Reforma Protestante. Suas pautas eram determinadas pela insatisfação para com as autoridades constituídas e a injustiça e sua diversidade, atemporalidade e quantidade de subgrupos que surgiram sob a designação ‘anabatista’ torna quase impossível a tarefa de delimitar suas fronteiras. Apesar dos elementos igualitários dentro dessas comunidades terem sido objeto de inúmeras pesquisas, análises e discussões, desde suas primeiras manifestações, o desconhecimento da história e da diversidade do movimento anabatista acaba por criar um ambiente de intolerância e preconceito. Assim, com o presente trabalho, objetivou-se lançar luz sobre a necessidade de se viver a laicidade, a diversidade religiosa e a tolerância, ao perceber-se a pluralidade na crença e prática anabatista. Utilizando-se a metodologia de análise comparativa e sócio-histórica, foi possível verificar que a permanência do anabatismo atualmente praticamente se resume ao menonismo, presente também no Brasil, e configurado de diferentes maneiras, algumas inclusive diametralmente divergentes entre si – desde comunidades que celebram o casamento LGBTQIA+, comunidades participantes do movimento ecumênico, até outras de caráter Amish, caracteristicamente ascéticas, literalistas bíblicos e fechadas inclusive ao desenvolvimento tecnológico. Após essa verificação e a análise proposta, concluiu-se que, no que diz respeito à análise das crenças e práticas anabatistas, o movimento é caracterizado por diversidade religiosa, laicidade e liberdade de consciência, e na atualidade há um grande nicho mundialmente reconhecido na prática da tolerância, pluralidade e pensamento decolonial, inclusive com atuação verificável no movimento ecumênico. Por causa de seus preceitos de fé, prática e hermenêutica cristocêntrica e comunitária, os diversos grupos anabatistas sofreram uma perseguição socioeconômica e religiosa cruel. Na atualidade, o que se tem visto em todo o mundo é uma onda de intolerância, com o silenciamento de grupos divergentes, a fogueira das inquisições virtuais queimando as reputações dos que desafiam o sistema, a censura em inúmeras Instituições de ensino confessionais protestantes e a resistência ao ecumenismo e ao diálogo Inter-religioso. É possível ainda observar a mesma tendência de rotulação das correntes dissidentes, e há

muito a luta humana se voltou das questões interiores e pela vida para a eleição de bodes expiatórios sociais, rotulados como hereges e cujos ensinamentos são, muitas vezes e equivocadamente, tachados de 'ensinos teológicos liberais'. Já chegou o tempo em que é preciso rever a história, doutrinas e dogmas, analisar os embates que deram voz aos vencedores e silenciaram os perdedores. Nessa guerra de narrativas, que se tenha a humildade e a honestidade para que todos sejam considerados iguais diante do transcendente e que não haja medo de se ouvir e aprender com quem pensa e crê diferente.

Palavras-chave: Anabatismo; Menonitas; Tolerância religiosa; Laicidade; Diversidade religiosa.

INTRODUÇÃO

Muitas eram as revoltas camponesas, rebeliões de proletários das regiões mineradoras, movimentos dos chamados Lolardos⁶⁰ na Inglaterra, e dos Anabatistas⁶¹ no continente europeu que surgiram juntamente a tentativas de reformas religiosas e sociais muito anteriores às resultantes do trabalho de Pedro Valdo (século XII), John Wycliffe (século XIV) e Jerônimo Savonarola (século XV). Esses grupos dissidentes geralmente não lutavam de forma compartimentalizada - somente com pautas dentro de um único âmbito da sociedade (como somente política ou somente religiosa) – mas suas pautas eram determinadas pela insatisfação para com as autoridades constituídas e a injustiça e a incoerência nos planos social, religioso, econômico e político.

Dependendo da fonte histórica, é possível encontrar diferentes interpretações a respeito dos grupos que surgiram antes e depois da Reforma. Cada historiador selecionará o material que se encaixa melhor em sua linha de pesquisa. Alguns historiadores menonitas, por exemplo, rejeitam a continuidade dos grupos anteriores; outros, porém, a enxergam. Para estes, o fermento religioso que deu origem à Reforma Protestante teve resultado também numa diversidade de anabatismos.

A REFORMA RADICAL

Uma vez que os ensinamentos dos líderes reconhecidos não foram considerados por muitos suficientes para causar uma quebra no sistema de opressão religiosa e de aliança com o Estado, alguns grupos resolveram juntar-se em suas próprias

⁶⁰ O nome pejorativo 'lolardo' (do holandês medieval *lollaert*, "fofoca") já havia sido aplicado a grupos europeus suspeitos de heresia. O primeiro grupo lolardo foram alguns companheiros de Wycliffe em Oxford, liderados por Nicholas of Hereford.

⁶¹ Anabatista significa *rebatizados*, em alemão: denominação criada pelos opositores desse movimento. Os anabatistas, no entanto, chamavam-se de *Täufergesinnnte*, o que significa 'os que são batizados conscientemente'. O termo anabatista, no século XVI estava carregado de conotação pejorativa, em função dos eventos decorrentes da tomada de Münster pelos anabatistas radicais.

comunidades de fé, em torno de um estilo de vida simples, dentre eles, Thomas Müntzer (1489-1525). Este, após seus estudos teológicos, aproximou-se do início dos ensinamentos reformadores de Martinho Lutero (1483-1546) na Alemanha, ainda que por breve período. Seu afastamento do movimento reformista foi desencadeado devido à aproximação de Lutero da nobreza alemã, já que a crítica de Müntzer ia além das questões teológicas, atingindo o acúmulo de riquezas da Igreja Católica. Em defesa da humildade, igualdade e solidariedade, Müntzer defendia o compartilhamento de bens e a eliminação dos não crentes, unindo religião e política. Müntzer teve contato com um grupo de anabatistas, criando as bases teóricas das revoluções camponesas na Alemanha, durante o século XVI. A completa associação de Thomas Müntzer com os anabatistas, entretanto, não subsiste, até porque ele morreu antes da fundação oficial do movimento por Conrad Grebel (1498-1526) e Felix Manz (1498-1527), fora o fato de nunca ter sido rebatizado, o que marcava a identidade do grupo.

Na Suíça, Ulrich Zwínglio (1484-1531), em 1522, renunciou ao papel de sacerdote da Igreja Católica Romana e se tornou um dos principais líderes reformistas na região. Entretanto, os anabatistas acusaram Zwínglio de trair os princípios reformadores através do batismo infantil, do estreito vínculo entre Igreja e Estado e a participação dos cristãos em guerras – elementos, segundo eles, não ordenados nas Escrituras. Apesar de, assim como Lutero e Zwínglio, rejeitar os ensinamentos da Igreja medieval e defender a interpretação reformada do cristianismo, os anabatistas não se associavam politicamente a nenhuma estrutura de poder e, por causa de suas lutas por justiça social e dignidade laboral, também foram conhecidos como ‘ala esquerda’ da Reforma do século XVI. O nome foi rejeitado pelos próprios anabatistas como sendo sem valor, por causa de seu teor político, mas frequentemente utilizado em referência aos Batistas até final do século XVIII (CLARK, 2007, p.41). Além dessa designação, os anabatistas foram chamados por seus opositores de ‘familistas’⁶², e de ‘irmãos’. Todos esses nomes eram aplicados indiscriminadamente, e a maior parte da documentação de onde os tiramos provém de registros de acusações feitas nos tribunais eclesiásticos (HILL, 1987, p.43).

A característica, porém, que primordialmente identificava um anabatista era a doutrina de que as crianças não deviam ser batizadas. Ao rejeitarem seu batismo infantil, os dissidentes reconheciam apenas seu novo batismo após uma confissão consciente de fé em Jesus e um compromisso de seguir os seus ensinamentos, o que fazia com que seus opositores erroneamente os compreendessem como

⁶² “Os familistas, ou membros da Família do Amor, podem ser definidos com um pouco mais de exatidão. Eram seguidores de Henry Niclaes, nascido em Münster, em 1502, que pregou que o céu e o inferno haviam de se encontrar neste mundo. Acusou-se Niclaes de haver colaborado com Thomas Münzer na insurreição de Amsterdam [...] os familistas acreditavam que os homens e mulheres pudessem resgatar, na terra, o estado de inocência que existira antes da Queda: afirmavam, segundo os seus inimigos, que atingiriam a perfeição de Cristo. Punham em comum as suas propriedades, pensavam que todas as coisas se produziam segundo a natureza, e que só o espírito de Deus, presente no fiel, pode compreender corretamente as Escrituras. Converteram a Bíblia em alegorias, queixava-se William Perkins — até mesmo o pecado original. O familismo foi difundido na Inglaterra graças a Christopher Vittels, um marceneiro itinerante de origem holandesa” (HILL, 1987, p.44).

‘rebatizadores’ – o sentido do termo anabatista. Dentro do entendimento anabatista, o batismo deve ser um ato voluntário de um adulto, o que subvertia o conceito de uma Igreja nacional, propondo a organização de congregações voluntárias de crentes. Em 21 de janeiro de 1525, em Zurique, Georg Blaurock (1491-1529), Conrad Grebel e Felix Manz praticaram o primeiro batismo chamado ‘batismo de fé’, ou batismo de crentes adultos após confissão de fé – ato que marcou o nascimento oficial da Igreja Anabatista. Apenas um ano depois, em 1526, Grebel morreu em uma epidemia, porém seu pai foi decapitado, Manz foi afogado e Blaurock expulso da cidade por defenderem sua fé.

O movimento logo se difundiu na Alemanha, na Áustria e em outras partes da Europa. Um importante líder em Estrasburgo foi Michel Sattler (1490-1527), que presidiu a conferência de Schleithem (1527), na qual os anabatistas aprovaram sua Confissão de Fé. Muitos outros líderes do movimento anabatista surgiram e sofreram as consequências de suas dissidências ao trabalho dos reformadores que era apoiado pelas elites aristocráticas da sociedade. Porém, isso não inibiu os questionamentos (inclusive entre anabatistas), o que deixou em evidência seu caráter de livres pensadores.

A descentralização do poder nas comunidades de fé anabatistas, permitindo que qualquer cristão tivesse o direito de falar nas reuniões, influenciava os anabatistas a se recusarem a pagar os dízimos, os dez por cento dos ganhos de cada um e que, pelo menos teoricamente, serviam para sustentar os ministros da Igreja estatal. Também se recusavam a prestar juramentos, pois não admitiam a associação de uma cerimônia religiosa a finalidades judiciais e seculares; outros grupos rejeitavam a guerra e o serviço militar. Outros ainda defendiam o igualitarismo ao ponto de negarem o direito à propriedade privada. A designação anabatista começou, então, a ser utilizada num sentido pejorativo genérico, para referir-se àqueles que, acreditava-se, opunham-se à ordem social e política vigente.

Dentro desse contexto, a rixa dos anabatistas com os reformadores teve repercussão política, já que as revoltas dos camponeses e proletários urbanos foram utilizadas pelos príncipes contrários à Reforma como pretexto para denunciar os reformadores como revolucionários políticos. Nesse sentido, o estilo de vida anabatista poderia ser considerado, contextualmente, é claro, como pré anárquico, pois desafiava todas as estruturas de poder vigentes, a ponto de existir a hipótese de que os anabatistas congelaram na anarquia⁶³ cristã tão rapidamente quanto luteranos e calvinistas congelaram em suas posições teológicas distintas (ELLER, 2020).

⁶³ O Anarquismo é a teoria que rejeita o governo e deseja que a sociedade seja regulada apenas por meio da concordância voluntária. Nem todo anarquista propõe a destruição do governo pela violência, embora alguns o façam. Alguns proponentes do anarquismo secular foram Proudhon, Bakunin, Kropotkin, Max Stirner e o norte-americano Benjamin Tucker (1854-1939). A teoria tem como pressuposto que a natureza humana seja boa, não havendo necessidade de leis coercivas. Os anarquistas cristãos proclamavam liberdade da lei com base na libertação de Cristo. São representados pelos Levelen e Diggers do século dezessete, pelos anabatistas e Doukhobors e por William Goodwin, que publicou o *Enquire Concerning Political Justice*, em 1793 (Clark, Gordon H. **Anarquismo** In HENRY, Cari F. H. (org.). Dicionário de ética cristã. São Paulo: Cultura Cristã, 2007, p.41).

Assim, os anabatistas começaram a ser ameaçados com perseguição e expulsão, como aconteceu na Suíça, sob a legislação do clero e do Conselho de Zurique. Foram expulsos de Wittenberg em 1521, e pereceram, em parte, na revolta dos camponeses em 1525. Os remanescentes se multiplicaram às ocultas e reapareceram numerosos na Westfália e nos Países Baixos – atual região da Holanda, onde líderes proeminentes como Menno Simons (1496-1561) – de onde surgiu a nomenclatura menonita - adotaram características mais pacifistas em suas vertentes. Em 20 anos, mais de 116 leis foram promulgadas nos territórios alemães através da Europa, declarando essa "heresia anabatista" uma ofensa capital (HOOVER, 1998).

Teologicamente, as comunidades anabatistas essencialmente tinham sua identidade em torno dos seguintes elementos: batismo após confissão de fé consciente, Santa Ceia como símbolo e memorial, pacifismo e repúdio ao uso de violência, radicalismo do princípio *sola Scriptura*, separação completa entre Igreja e Estado, rejeição de imagens, relíquias, santos, purgatório e penitência, obediência a Jesus, centrada em seus ensinamentos éticos no Sermão do Monte⁶⁴, demonstrando assim seu amor, paciência e sofrimento, ausência de hierarquia nas comunidades de fé e liberdade de consciência. Com o tempo, essa identidade foi tornando as comunidades cada vez mais singulares até existirem tantos grupos anabatistas quanto for possível.

Sua interpretação dessa realidade, bem como as constantes perseguições, fez com que esse grupo de anabatistas se estabelecesse em colônias isoladas, autossuficientes, com pouco contato com o mundo exterior. Durante os séculos XVI e XVII, várias regiões da Europa acolheram refugiados menonitas, concedendo-lhes liberdade de religião, permissão para assentamento em colônias fechadas e isenção da prestação do serviço militar.

Sobre a questão hermenêutica, a dimensão comunitária toma grandes proporções, uma vez que a inexistência de hierarquia nas comunidades traz o desafio da chamada 'comunidade hermenêutica' (BOUWEN, 2006, pp. 97-121), através da qual os textos bíblicos são analisados e interpretados de forma coletiva e consensual, sem a imposição de interpretações através de uma elite clerical. Esses elementos comunitários da fé facilitam o diálogo e até mesmo a construção de uma hermenêutica ecumênica.

Quanto à prática da tolerância, a princípio as comunidades anabatistas ensinavam que na difusão da religião não se pode usar a força. Entretanto, muito dessa liberdade tem sido questionada ao tratarmos da Confissão de Schleithem. Porém seu quinto artigo inclui a ordem de que ninguém deveria ser morto por questões religiosas. Assim, para as questões de divergências doutrinárias, os anabatistas deveriam somente excluir a pessoa do convívio na comunidade. Nas questões sociais, o artigo afirma que o dito verdadeiro cristão não deveria usar de violência contra os inimigos ou criminosos, nem usar a espada contra os chamados 'infiéis', ou seja, não deveriam guerrear contra os muçulmanos e nem fazer parte das ordens de cavalaria. Apesar da exclusão já ser considerada um ato de violência, ainda

⁶⁴ Mateus 5-7.

assim, os anabatistas decidiram optar por ela a subtrair a vida de quem quer que seja por razões doutrinárias.

Faz-se importante mencionar, dentro do contexto da diversidade em que os grupos identificados como anabatistas se organizaram na história até os dias de hoje, que seu crescimento somente tem favorecido sua complexidade. Perto do fim do século XVII havia em torno de cento e sessenta mil menonitas na Holanda (GIESBRECHT, 2007, p. 143). Por fim, os anabatistas migraram para o leste da Europa e para a América do Norte e, posteriormente para a América do Sul. Desses grupos originais se desenvolveram inúmeros segmentos com suas características próprias, como os Quakers, os Menonitas e os Amish, dos quais muitas comunidades que ainda atualmente vivem isoladas da sociedade (MELO, 2018, p.74).

A permanência do anabatismo atualmente praticamente se resume ao menonismo, presente também no Brasil, e configurado de diferentes maneiras, algumas inclusive diametralmente divergentes entre si – desde comunidades que celebram o casamento LGBTQIA+, em um grande nicho mundialmente reconhecido na prática da tolerância, pluralidade e pensamento decolonial, inclusive com atuação verificável no movimento ecumênico, até outras de caráter Amish, caracteristicamente ascéticas, literalistas bíblicos e fechadas inclusive ao desenvolvimento tecnológico. Por causa desse tipo de posicionamento, a perseguição, o linchamento (atualmente no âmbito virtual), as tentativas de manchar a reputação até seu martírio definitivo tornaram-se constantes companheiros dos que se identificam com o movimento anabatista na história.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os protestantes têm em sua conta a defesa da liberdade religiosa, o Estado laico, a igualdade entre as pessoas e uma ética fundamentada na pessoa de Jesus. Entretanto, como a própria história demonstra, grande parte dos protestantes foi responsável por séculos de eventos de extrema violência e intolerância para com cristãos de diferentes correntes, tanto católicos quanto de outras vertentes protestantes, como os anabatistas e os de tradição arminiana. Por causa de seus preceitos de fé, prática e hermenêutica cristocêntrica e comunitária, os diversos grupos anabatistas sofreram uma perseguição religiosa cruel, do norte ao sul da Europa, por todo o século XVI, amenizando durante o século XVII, passou por vários níveis de tolerância no século XVIII até chegar à liberdade religiosa na maioria dos países europeus.

Entretanto, na atualidade, o que se tem visto em todo o mundo é uma onda de intolerância, com o silenciamento de grupos divergentes, a fogueira das inquisições virtuais queimando as reputações dos que desafiam o sistema, a censura de materiais teológicos diversos em inúmeras Instituições de ensino confessionais protestantes e a resistência ao ecumenismo e ao diálogo Inter-religioso, na busca por se voltar às alianças religiosas e políticas em busca de poder, o que dificilmente caracterizaria o Reino de Deus, tanto pregado e defendido pelos protestantes.

Pode-se observar, também, a mesma tendência de rotulação das correntes dissidentes, que antes eram chamadas ‘anabatistas’, viraram ‘comunistas’, depois ‘terroristas’ e novamente ‘comunistas’, em décadas de uma guerra ideológica com bases teóricas por vezes incoerentes ou inexistentes, a fim de se caracterizar o ‘eu’ e o ‘outro’, este último como o elemento a ser combatido. Há muito a luta humana se voltou das questões interiores e pela vida para a eleição de bodes expiatórios sociais, rotulados como hereges e cujos ensinamentos são, muitas vezes e equivocadamente, tachados de ‘ensinos teológicos liberais’.

Com base no exemplo da diversidade do movimento anabatista, é possível se trabalhar a tolerância, o respeito, a laicidade e os princípios comunitários do diálogo e da construção de conhecimento. Já chegou o tempo em que é preciso rever a história, as doutrinas e dogmas, analisar os embates que deram voz aos vencedores e silenciaram os perdedores. Nessa guerra de narrativas, que se tenha a humildade e a honestidade de se considerar a todos igualmente e que não haja medo para ouvir e aprender com quem pensa e crê de modo diferente.

REFERÊNCIAS

BOUWEN, Frans. Aceptación mutua y peregrinaje común. In: SCAMPINI, Jorge A.; ANDIÑACH, Pablo, R. (Orgs.). **Fe y Constitución: SUS desafíos. Asamblea de la Comisión Plenaria**. Buenos Aires: WCC Publications, 2006. p. 97-121.

CLARK, Gordon H. Anarquismo In Henry, Cari F. H. **Dicionário de ética cristã** / Cari F. H. Henry (org.). São Paulo: Cultura Cristã, 2007, p.41.

ELLER, Vernand. **Anarquia Cristã: a supremacia de Jesus sobre os poderes**. Tradução de Filipe Ferrari disponível em: https://espiritualidadelibertaria.files.wordpress.com/2016/07/05_n4_eller.pdf acessada em 04/06/2020 às 15:43h.

GIESBRECHT, Ben. **Guardando a Fé**. São Paulo: LMS do Brasil, 2007, p. 143.

HILL, Christopher. **O mundo de ponta-cabeça**. Idéias radicais durante a revolução inglesa de 1640. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

HOOVER, Peter. **The Secret of the Strength: What Would the Anabaptists Tell This Generation** Shippensburg, PA: Benchmark Press, 1998.

MELO, Jansen Racco Botelho de. **Por uma santidade integral: a problemática do dualismo no pentecostalismo brasileiro e as contribuições de Karl Barth** / Jansen Racco Botelho de Melo; orientador: Luís Corrêa Lima. – 2018, p.74.

ST 4 - CURAS E ESPIRITUALIDADES NA DIVERSIDADE

Dra. Deusilene Silva de Leão (FacUnicamps) - Coordenadora

Dr. Adelson da Costa Fernando (UFAM)

Dra. Miriam Laboissiere de C. Ferreira (PUCGoiás)

Vivenciar as realidades do “viver e do morrer” traz uma percepção do quão complexo é o entendimento sobre o mistério da vida. Trata-se de uma contingência a certeza da morte, realidade que se mostra como algo que é. Não é um problema a ser resolvido, é uma certeza a ser aceita, quase sempre decorrente da ausência de saúde. Quando o ser humano está envolvido nestas questões da ‘não saúde’, apresentam-se novas percepções de realidades não esperadas. Além do caminho da medicina, as formas de cura tradicionais, muitos procuram também a espiritualidade e a religiosidade, onde buscam transcender suas angústias através de um caminho espiritual e de fé, único. Mesmo diante dos processos de secularização por que passou a cultura religiosa, já evidenciada pelo sociólogo Max Weber (1864-1920), quando o indivíduo se vê em situação grave de ‘não saúde’, a racionalidade é deixada de lado, e este sujeito vai à busca de respostas e curas através de outras formas curativas que outros espaços possam oferecer, pois seu desejo último é querer viver bem e por muito tempo. Nossa ST quer acolher estudiosos/as e pesquisadores/as que tragam suas contribuições nos âmbitos de busca por curas nas suas mais variadas formas, em situações vividas pelos índios, caboclos ribeirinhos, negros, população da diversidade LGBTQ+, os portadores de necessidades especiais, pessoas com sobrepeso, pessoas em situações de vulnerabilidade e extrema pobreza, como exemplos.

A INTELIGÊNCIA ESPIRITUAL COMO INSTRUMENTO DE CURA, EM CONTRAPOSIÇÃO A NORMOSE QUE PROVOCA O ADOECER E A MORTE

DEUSILENE SILVA DE LEÃO

Doutora em Ciências da Religião

Faculdade Unida de Campinas

dleao@terra.com.br

RESUMO: A maioria das pessoas adocece porque estão submetidas à fantasia da separatividade, onde há um consenso que reforça essa ilusão, transformando-se em uma miragem coletiva. Em função dessa fantasia é que nos percebemos como sujeitos sólidos. É grande o número de normoses, e por normose entende-se como o conjunto de normas, conceitos, valores, estereótipos, hábitos de pensar ou agir que são aprovados por consenso ou pela maioria em uma determinada sociedade e que provocam sofrimento, doença e morte. Atinge as pessoas atualmente, e a cada dia surgem inúmeras e novas normoses. O consumismo, patologia que desenvolve outras. O hiperconsumo é reforçado pela competitividade, alimentada pelo sistema educativo. Na área da alimentação existem vários tipos de normoses como, por exemplo, o consumo de alimentos industrializados cancerígenos, açúcar refinado, carne vermelha em excesso, refrigerantes, ou seja, alimentos que adoecem as pessoas. Temos também o alcoolismo e o tabaco, resultado de um comportamento estruturado em todo o mundo, que é modelado pela propaganda que associa o consumo de álcool à beleza e a juventude, e o cigarro à virilidade, sensualidade e charme. As pessoas atingidas por essas normoses têm sofrido suas consequências na própria vida, sobretudo com a ausência de saúde. Existe também a normose da invisibilidade, que atinge milhões de pessoas, maioria de trabalhadores simples e anônimos. Ela é uma manifestação mórbida da exclusão, a mais visível das patologias sociais. Temos também o tecnologismo e informática, que corrói e destrói o seio das famílias. A normose na política que se separou dos valores éticos e transformou-se num terreno de luta pelo poder que determina atos de violência e guerras. A normose da fofoca e das *Fake News* é a pior e a mais terrível forma de controle social, porque todos se vigiam. As pessoas estão presas a essas normoses e tendo como resultados visíveis uma cegueira para a vida, muitas consequências negativas que atingem a constituição de sua vida familiar, financeira e, sobretudo a saúde. Esta comunicação tem como objetivo demonstrar que através da espiritualidade humana como inteligência, constitui-se um instrumento de cura capaz de socorrer o ser humano nestes momentos de desencontros, levando-o a compreender que há vida fora desses comportamentos padronizados, mediante um modo de ser que decorre de uma profunda experiência da realidade, chamada de experiência mística, religiosa

ou espiritual. A espiritualidade na forma de inteligência é uma capacidade interna, inata, do cérebro e da psique humana, que extrai seus recursos mais profundos do âmago do próprio universo. É um instrumento desenvolvido ao longo de milhões de anos que habilita o cérebro a descobrir e usar sentido na solução de problemas.

Palavras-Chave: Normose; Espiritualidade; Saúde; Doença; Morte.

UMA PATOLOGIA CHAMADA NORMOSE

Normose é um dos conceitos mais importantes gerados pelo movimento holístico. O paradigma holístico implica na criação de conceitos que venham mudar a nossa maneira de ver as coisas. Tudo indica que o conceito de normose, com seu aprofundamento e desenvolvimento, provoca um importante questionamento a respeito do que se considera normalidade. A tomada de consciência dessa realidade poderá facilitar uma profunda mudança na visão e na consideração de certas opiniões, hábitos e atitudes comportamentais consideradas normais e naturais pelas mentes mais desatentas e adormecidas.

Quando inúmeras pessoas estão de acordo com uma opinião ou uma atitude e maneira de atuar, manifesta-se um consenso, que ditará uma norma. Quando a norma é adotada por muitos, cria-se um hábito. A maior parte dos nossos costumes é resultado de normas que adotamos, conscientemente, mediante seguir nossos pais e educadores. Essas normas deveriam ter a função de preservar nosso equilíbrio físico, emocional ou mental, bem como a harmonia e a qualidade de vida. Existe uma crença enraizada, que, conforme tudo que a maioria das pessoas sente, acredita ou faz, deve ser considerado normal. Deve servir de guia para o comportamento geral, de roteiro para a educação. Nem todas as normas são boas. Em sua maioria são geradoras de sofrimentos e enfermidades, podendo levar até mesmo à morte. Mas como são aprovadas por um consenso social, as pessoas não se dão conta do seu caráter patogênico.

Pesquisas recentes sobre a origem de certos sofrimentos e doenças, pessoais ou sociais, como as guerras e a violência, na esfera ambiental, a destruição de ecossistemas, estão a contestar o conceito de normalidade sustentado por um consenso social. Surge uma preocupação atual de que certas normas sociais, atuais ou anteriores, levam e levaram pessoas, grupos e a comunidade global a sofrimentos físicos e morais (WEIL, 2003). Como exemplo, Weil (2003) cita a normose criada pela ditadura masculina, que já dura quatro mil anos e caracteriza-se pela repressão do feminino, preferência pela eficiência, condenação da afetividade e repressão do amor. Temos as normoses específicas, as alimentares, as de culto ao corpo, as políticas, as ideológicas e as bélicas. Temos também as normoses religiosas, tema capital nesses tempos de fundamentalismos religiosos. Religiões normóticas criam consensos de massa, jogando povos contra povos em nome de Deus. Todas essas normoses geram doenças e mortes.

Para Weil (2003), a característica comum a todas as formas de normose é seu caráter inconsciente. Os seres humanos, por preguiça e comodismo, reproduzem o

exemplo da maioria. Pertencer à minoria é tornar-se vulnerável, expor-se à crítica. Por comodismo as pessoas seguem e repetem o que dizem os jornais e a televisão. Essas são maneiras disfarçadas de manipular as opiniões, mudar os sistemas de valores e anunciar que eles são adotados pela maioria da população. Assim, toda normose é uma forma de alienação, portanto, ela sempre facilitará a instalação de regimes totalitários e de sistemas de dominação.

Tomar consciência da normose e de suas causas constitui a verdadeira terapia para a crise contemporânea. Trata-se de encontrar a liberdade. Seguir as normas cegamente é tornar-se escravo. Para Leloup (2003), a normose é um sofrimento como a neurose e como a psicose. É ela que nos impede de sermos realmente nós mesmos. O consenso e a conformidade impedem o encaminhamento do desejo no nosso interior.

Crema (2003) refere que em nossos livros convencionais de pedagogia, de psicologia, de psiquiatria, de administração ou liderança, não consta a maestria de um Buda e de um Cristo, dois ilustres representantes de uma inteligência espiritual, do Oriente e do Ocidente respectivamente. As gerações de um futuro mais íntegro e saudável custarão a acreditar que gerações e gerações de médicos, de psicólogos, de psiquiatras e de outros cuidadores não estudaram os mais eminentes representantes desses ofícios, os verdadeiros educadores da humanidade, por terem desenvolvido, além da razão, a plenitude do coração e da consciência espiritual, dando testemunhos belos e paradigmáticos de amor e de fraternidade, foram banidos das escolas, das universidades e da academia, que apenas os reconhecem como gênios menores. Para o autor, o absurdo maior dessa alienação normótica consiste em constatar que o imperativo óbvio para superarmos esta megacrise pela qual passamos é justamente orientar o nosso ser pela sabedoria do coração, espaço de onde emanam a ética e os valores perenes do amor e da compaixão. Uma vez que assimilamos esse conceito e o seu alcance, nossa visão se abre. Essa denominação comporta-se como um poderoso agente revelador, que facilita a tomada de consciência de aspectos essenciais para a preservação da saúde individual e coletiva. Na concepção holística, o normótico não usa, não conhece e muito menos procura desenvolver sua inteligência espiritual. Isso ocorre porque está preso aos costumes pelos quais a sua vida é conduzida. Para haver mudanças na vida dessa pessoa, primeiramente ela precisa saber que está vivendo uma patologia, ela precisa conhecer os conteúdos que a levariam a uma reflexão sobre sua vida atual. Sem o encontro com uma nova realidade é difícil haver um despertar da consciência, um despertar da inteligência espiritual que seria o elo para ajudar a compreender as situações pelas quais passa e modificá-las, pois seria impossível viver uma espiritualidade e, ao mesmo tempo, consentir com as normoses existentes.

A PESSOA FRAGMENTADA E NORMÓTICA

A maioria das pessoas está submetida à fantasia da separatividade, pois há um consenso que reforça essa ilusão, transformando-se em uma miragem coletiva. Em função dessa fantasia é que nos percebemos como sujeitos sólidos. Desenvolvemos

de um modo inconsciente, três tipos de atitudes básicas: apego a tudo que nos propicia prazer, objetos, pessoas e ideias; rejeição a tudo que provoca dor ou nos ameaça; e indiferença ao que não nos causam prazer nem dor.

As principais características desenvolvidas pelas pessoas atingidas pelo paradigma da separatividade e pela normose são: a possessividade, desejar só para si objetos, pessoas ou ideias, apegando-se a eles; o ciúme, quando alguém se sente ameaçado de perder o seu objeto de apego; a competição e a rivalidade entre os que disputam o mesmo alvo; o orgulho e a vaidade, quando se tem apego a uma autoimagem de superioridade em relação aos outros; a agressão e a cólera, que se produzem em consequência do ciúme, do orgulho ferido, da competição ou do sentir-se agredido (WEIL, 2003).

Sabemos que, ao longo desse caminhar, no paradigma da racionalidade, nossa educação foi direcionada e supervalorizada a determinadas disciplinas acadêmicas, à superespecialização, uma vez que todos os fenômenos complexos, para serem compreendidos, necessitam ser reduzidos às suas partes constituintes. A educação como parte constituinte desse sistema favoreceu e continua alimentando esse processo normótico, quando exclui o pensador de seu próprio pensar, quando esquece os alicerces religiosos que sustentavam os valores da civilização ocidental em consequência da ciência que passou a predominar, uma ciência materialista, determinista, destruidora, cheia de certezas, que ignora o diálogo e as interações entre os indivíduos, entre ciência e sociedade, técnica e política.

Gerou-se então uma educação normótica com consequências que exprimem negatividade para o ser humano, como a crença no progresso material, no controle da natureza, no domínio da técnica e seus efeitos sobre a industrialização de bens e serviços, no aumento da produtividade e da riqueza, na busca do conhecimento científico tendo como base uma visão utilitária, voltada para a previsão, o controle e a manipulação do ambiente. Com isso foram desenvolvidos os atuais problemas críticos de ordem social e global, cujas soluções deveremos buscar começando pela educação, onde possamos evoluir e reconstruir um mundo melhor para nossas crianças, adolescente e jovem, em novas bases (MORAES, 1997).

A INTELIGÊNCIA ESPIRITUAL COMO INSTRUMENTO DE CURA

A vivência da inteligência espiritual como dimensão integradora na pessoa é um potencial presente em todos os seres humanos e podemos ter acesso a ela. Ela é habilitada para conduzir a pessoa e orientá-la por toda a vida. É capaz de romper as barreiras da normose, da separatividade, da ilusão e da fantasia, colocando-a, de forma inteligente, a saber, viver o momento presente, a ter saúde e, sobretudo, a transcender e viver a infinitude do ser humano. Se tudo isso é possível de se vivenciar a partir da vivência da espiritualidade, tendo conhecimento sobre essa dimensão integradora na pessoa, que caminhos buscar para possibilitar essa vivência capaz de promover a saúde e a cura? Estar consciente sobre a nossa realidade é uma forma de minimizar o sofrimento que a ausência de saúde nos traz. É necessário reforçar aqui a necessidade da identificação de nossos verdadeiros motivos, e isso só será possível se

tivermos um centro ao qual possamos lançar mão, ou seja, se estivermos olhando uma forma diferente de viver. Zohar (2000, p. 172) descreve a moderna cultura ocidental como uma cultura de “centro ausente”. Na medicina ocidental, o corpo não tem um centro vital ou uma integridade unificadora. O corpo humano é simplesmente um conjunto de partes: coração, pulmão, rins, cérebro etc. Nas religiões tradicionais do ocidente, Deus é simplesmente algo que está longe em relação a nós. A espiritualidade é tratada como uma dimensão apenas para ser utilizada na religião que tem o seu monopólio, não tendo as pessoas o devido esclarecimento que se trata de uma dimensão para ser desperta em todas as áreas da vida humana.

Zohar (2000) relata que a ciência dessa dimensão espiritual integradora do ser humano é um conhecimento do eu, de Deus, o Criador, e do universo criado. A consciência de um eu e de um centro profundo não se restringe a místicos e filósofos. O centro do eu é como um local de quietude e singularidade. É uma fonte inerente a nós, repleta e inesgotável em si mesma, o âmago de alguma realidade mais ampla, talvez sagrada ou divina. É simultaneamente aquilo que nos alimenta e mediante a qual alimentamos nossa criatividade. Esse centro seria a inteligência espiritual desperta e presente na pessoa, de forma integradora, capaz de orientar o caminhar da vida como uma verdadeira bússola e promover a saúde e a cura.

A inteligência espiritual, então, requer que reflitamos mais sobre o que pensamos que realmente queremos como uma referência mais ampla de nossas motivações e finalidades básicas na vida. Andamos com uma bagagem grande demais. Preocupamo-nos demais com forma e aparência e muito pouco com o que importa realmente (ZOHAR, 2000). Essa distorção dos reais motivos que nos movem leva-nos ao desespero. A ansiedade é a doença da morte. O indivíduo desesperado desiste. Não consegue encontrar sentido e significado para a vida, porque não tem a atenção devida ao que de mais essencial lhe move. Estar consciente sobre a sua realidade é uma forma de minimizar o sofrimento. É necessário reforçar aqui a necessidade da identificação de nossos verdadeiros motivos, e isso só será possível se tivermos um centro ao qual possamos lançar mão, ou seja, se estivermos olhando uma forma diferente de viver.

A falta de sentido na vida, por seguir as normoses atuais, causa em algumas pessoas doenças de sentido. Alguns médicos e terapeutas profissionais começam a enxergar com novos olhos essas doenças. Eles consideram esses aspectos como um grito do corpo e da pessoa, pedindo atenção para alguma coisa em sua vida que, se deixada a si mesma, resultará em dano irreversível, sofrimento físico, emocional e espiritual duradouro até a morte.

De acordo com Zohar (2000), grande parte do sofrimento humano, e mesmo de estados físicos crônicos, consiste em doenças de sentido. O câncer, as doenças cardíacas, o mal de *Alzheimer* e outros tipos de demência que podem ser precedidas por depressão, fadiga, alcoolismo ou abuso de drogas, seriam provas da crise de falta de sentido, da falta da existência de um centro, levada às próprias células do corpo.

Sabemos que, ao longo do tempo, a medicina não tinha o formato que temos hoje no mundo ocidental. A cura era praticada por curandeiros populares, guiados

pela sabedoria tradicional, que concebiam a doença como distúrbio da pessoa, que envolvia seu corpo e sua mente. Uma pessoa espiritualmente inteligente verá a saúde dessa forma. Hoje temos realidades que se aproximam muito da visão dos místicos e de numerosas culturas tradicionais, em que o conhecimento da mente e do corpo humano e a prática de métodos de cura são partes integrantes da filosofia natural e da disciplina espiritual.

Ter consciência de que tal vida é possível, fazer melhores escolhas, sair do mundo normótico, estar presente, sair da inconsciência, constitui o primeiro passo na elevação da inteligência espiritual. Compreender que muitas são as possibilidades de rotas e que, no curso da vida, percorrer várias talvez seja a maior realização pessoal da inteligência espiritual. Temos de compreender que há muitos caminhos, que não há apenas um único para ser espiritualmente inteligente, nem mesmo um melhor que o outro. Todos são válidos e necessários.

REFERÊNCIAS

- MORAES, Maria Cândida. **O paradigma educacional emergente**. Campinas: Papyrus, 1997.
- WEIL Pierre; LELOUP Jean-Yves; CREMA, Roberto. **Normose: a patologia da normalidade**. Campinas: Verus, 2003.
- ZOHAR, Danah; MARSHAL Ian. **QS, Inteligência Espiritual: o “Q” que faz a diferença**. Tradução de Ruy Jungmann. São Paulo: Record, 2000.

“LIVRAR-SE DO INIMIGO”, “EMPODERAR-SE”: CURA/SAÚDE ENTRE CATÓLICOS CARISMÁTICOS EM PARINTINS/AM

ADELSON DA COSTA FERNANDO

Doutor em Ciências da Religião

Prof^o Adjunto da Universidade Federal do Amazonas

sociologoadelson@hotmail.com

RESUMO: O objetivo desta comunicação reside em compreender o sentido de cura/saúde entre os carismáticos católicos de Parintins/Am e de que forma os “renovados espiritualmente” são “empoderados” para o enfrentamento de suas adversidades e na transcendência de seus dramas na modernidade contemporânea. Esta pesquisa é qualitativa e priorizou o método compreensivo. Percebeu-se, entre os adeptos “doentes”, o discurso de que o indivíduo “sarado” se transforma, fica “encaixado”; entre eles o sentido de cura/saúde consiste na “recomposição” do significado da vida, “no desejo de querer viver bem”; a saúde é percebida como sinônimo de “vida com qualidade”, “sem doenças” (como “cura das feridas”, como processo do “alívio da dor, do sofrimento, dos conflitos pessoais”). E isto desencadeia um processo de “empoderamento” entre os carismáticos católicos, em Parintins: eles são empoderados no sentido de “vencer” e superar o “pecado”, e a condição primeira para isso é ser convencido de que está “doente” e que necessita se submeter ao processo da “cura interior”, que, por excelência, é, então, uma oração que objetiva estabelecer uma intervenção no mundo interior das pessoas (nas lembranças tristes e dolorosas, nos recalques, nos desajustes emocionais, nas rejeições sofridas, nos relacionamentos traumatizantes da infância e adolescência).

Palavras-chave: Saúde/Cura interior; Católicos carismáticos; Espiritualidade carismática; Empoderamento; Parintins/AM.

COMUNIDADE “VIDA NOVA E O SENTIDO DA CURA: UMA INTRODUÇÃO

Este trabalho foca o processo de empoderamento dos adeptos, na Comunidade Vida Nova, onde a cura divina (PRANDI, 1997, p. 124-125) passa a ser representada como o verdadeiro instrumento de poder dos líderes carismáticos, precisamente na vida cotidiana. Este método se insere no carisma da cura. “Sua eficácia está em se constituir numa espécie de administração de consolo religioso individual, em matéria de aflições internas e externas” (WEBER, 1994, p. 318).

A expansão do carismatismo católico, no campo religioso brasileiro, trouxe transformações importantes como a tônica nos dons do Espírito Santo e a busca do milagre e da cura, articulada pela experiência pessoal. O poder de cura é um aspecto

muito valorizado e um dos atributos doutrinários do catolicismo carismático, especialmente na Amazônia.

Na Comunidade Vida Nova, em Parintins/Am, pudemos acompanhar as atividades e os serviços prestados e a atuação dos “conselheiros da cura/libertação”. Tais conselheiros se representam dotados de “carisma especializado”; acreditam estarem revestidos de autoridade para “neutralizar” as “forças diabólicas” que frustram o sucesso, a ascensão social e a felicidade das pessoas (Entrevista, Conselheira espiritual, 43 anos, 3 de janeiro de 2016). Daí tais forças diabólicas precisam ser exorcizadas, mesmo que o demoníaco seja percebido até no espaço geográfico além do social. Esse esquadrão demoníaco passa a ser percebido como força invasora, que ocupa um território indevido, pois “o mundo deve voltar a ser território de Deus”; “o demoníaco precisa ser desalojado e vencido por nós, conselheiros” (discurso dos carismáticos especializados da Comunidade).

Todos os membros que necessitam desse serviço ou de atendimento específico, nessa área, são “assistidos” no sentido de serem ensinados e socializados a conhecer a ideologia, a perspectiva, a visão de mundo, a organização da Comunidade; todos são levados, antes de qualquer coisa, a um processo de formação e de participação voluntária nos processos cotidianos da vida da comunidade. Entre os membros Vida Nova, consagrados de aliança ou não, permanecer defendendo e exercendo o carisma da Comunidade é sempre a possibilidade de viver uma “vida de paz”, de “serenidade”, “sem tormentos” (Entrevista, C. S. O., membro consagrado, 29 anos, 10 de abril de 2017), e com capacidade desenvolvida para transitar nas tramas e na complexidade da vida societária e equacionar os dramas que são impostos por “este mundo que jaz no maligno”, ressaltou, com ênfase, outra conselheira (Entrevista, S. F. S., 35 anos, 10 de abril de 2017). Aliás, esta disposição deve ser tomada como sinal de que o membro experimentou da “libertação” e da “cura”, ministrada pelo líder carismático. Mas o que é possível entender por cura divina?

O termo cura divina, sinteticamente, remete aqui a quaisquer intervenções supraempíricas, sobrenaturais num dado estado de perturbação da saúde psicofísica, tenha ela causas espirituais ou não, e, como ponto central, seja atribuída ao Deus do cristianismo a alteração, a melhora qualitativa do estado morbo anterior, e, quiçá, a erradicação da doença/enfermidade (LOPES, 2014, p. 91).

A necessidade da participação, permanência e frequência das pessoas nas atividades da Comunidade demonstra os efeitos do processo de “libertação” pelo qual elas se submeteram e experimentaram, ou seja, de que “a pessoa está livre daquilo que a afligia”, como assinala uma adepta da comunidade (Entrevista, S. C. F. C., 25 anos, 27 de abril de 2017). Assim, participando em todas as atividades e encontros da Comunidade Vida Nova é perceptível que os indivíduos que aderem ao seu carisma comunitário, de certa forma, o fazem pela motivação de quererem “resolver seus problemas pessoais, financeiros, de afetividade, de traumas, problemas familiares, de relacionamento, de desemprego” (Entrevista, S. F. F., 25 anos, 25 de abril 2017).

A conversão, imersão e identificação com o comunitarismo carismático da Vida Nova é justificada, pela liderança da Comunidade, a partir do discurso de que o indivíduo “liberto” se transforma, fica “conectado”, “encaixado” (Entrevista, F. C. F., 58 anos, 25 de abril 2017). Sozinho este membro não tem força para enfrentar os riscos e os perigos a que está vulnerável. Mas como partícipe da vida comunitária ele pode encontrar esse suporte, o apoio necessário, o incentivo do coletivo (Entrevista, M. S. B., membro da Comunidade, 22 anos, 27 de abril 2017). Daí a comunidade carismática se tornar o lugar do empoderamento de todos aqueles que se sentem desassistidos, desesperançados, dos que sofrem de vazio existencial e de decepção com as consequências da modernidade.

Pautados na vivência radical, no modelo e missão cristã, a Comunidade estruturou uma “equipe especializada” para “acolher” e “recolher” as pessoas que procuram pelo serviço. A atuação da equipe consiste na “recomposição” do sentido da vida e na “cura das feridas”, no processo do “alívio da dor, do sofrimento, dos conflitos pessoais” (Entrevista, M. R. P., conselheira espiritual, 29 anos, 27 de abril de 2017). A cura interior oferecida na Comunidade consiste em aceitar, por parte do ingressante, viver a radicalidade do “Cristo Ressuscitado”. “Só Jesus tem o poder de curar; Ele é o médico dos médicos. Ele prometeu na sua Palavra: Vinde a mim todos aqueles que estão cansados, sobrecarregados e oprimidos e Ele aliviará”, discursava enfático o padre na celebração.

Quando compreendemos a motivação e o sentido da busca pela “eficácia da cura interior” constata-se logo o pressuposto, por parte dos adeptos, de que os problemas e os dramas que os indivíduos experimentam estão neles mesmos e são eles mesmos, e, por isso, precisam organizar a sua vida “por dentro”: esta é a condição para se obter uma “vida mais saudável, mais serena e tranquila”. Neste sentido, a cura ocorre quando há condições corretas. Há condições fisiológicas que só o médico está qualificado para conhecer e preparar. Há também condições emocionais que podem ser suscitadas pelas pessoas exercitadas em psicoterapia. E finalmente, a cura requer condições de natureza espiritual, que podem ser vistas e acompanhadas melhor pelos que se exercitaram e tornaram práticos nas tradições únicas da Igreja cristã vital. Em conjunto, formam uma equipe de que Deus precisa (SCANLAN, 1975, p. 23).

No dizer de um dos líderes da Comunidade (Entrevista, 33 anos, 26 de abril 2017), na cura interior, o “paciente” precisa reconhecer e submeter-se a “autoridade” e ao poder sobrenatural e ter a convicção de que só ele pode operar e ter validade. É preciso reconhecer o poder curativo que vem deste tipo de poder. Weber (1994, p. 318) já havia registrado que na medida em que se toma o poder da cura como “administração de graça carismática”, ela está interiormente muito próxima das manipulações mágicas. Assim, os procedimentos e os processos na cura divina são sempre acompanhados de “oração em línguas, porque capacita o líder, com sabedoria e discernimento, para ter sucesso em tal empreendimento”, garante o fundador Pe. Rui Canto.

Nos encontros comunitários há sempre a necessidade pública de mostrar a eficácia da cura divina, da força do carisma e da autoridade mediadora da cura; neles,

os agentes administradores desse carisma dão visibilidade às pessoas que já se submeteram a este processo. Nos testemunhos, feitos nas celebrações carismáticas, ouvimos pessoas que receberam rezas e orações porque “odiavam seus irmãos”, porque não se sentiam amados pelos outros; por problemas de alcoolismo, drogas, pessoas que tinham medo da escuridão, da solidão, do fracasso, do sexo; os que se sentiam “oprimidos” por sentimento de culpa e inferioridade. Muitos dos nossos interlocutores deram testemunhos de que notaram uma “grande melhora”. Ou de que agora conseguem “lidar com o sofrimento e a dor” (Entrevista, F. C. F., 25 anos, 25 de abril 2017).

O serviço da cura interior, na Comunidade Vida Nova, fundamenta-se biblicamente na passagem de Tiago 5, 13-16 que diz: “Alguém de vocês está sofrendo? Reze. Está alegre? Cante. Alguém de vocês está doente? Mande chamar os presbíteros da igreja para que rezem por ele, ungiendo-o com óleo, em nome do Senhor. A oração feita com fé salvará o doente: O senhor o levantará, e se ele tiver pecados, será perdoado”. Deste modo, Weber sugere que a cura de almas tem como fonte “o oráculo e o aconselhamento pelo mago em casos nos quais doenças ou outras adversidades sugerem um pecado mágico, o que levanta a questão de quais sejam os meios adequados para acalmar o espírito ou demônio ou deus enfurecido” (WEBER, 1994, p. 318). Considerando esse princípio weberiano, a cura interior, por excelência, é, então, uma oração que objetiva estabelecer uma intervenção no mundo interior das pessoas (nas lembranças tristes e dolorosas, dos recalques, nos desajustes emocionais, nas rejeições sofridas, nos relacionamentos traumatizantes da infância e adolescência).

LÍDER CARISMÁTICO/MINISTRO DE RECONCILIAÇÃO E O CARISMA DA CURA

Aqueles que são chamados para o serviço da cura/libertação, na referida comunidade, precisam dar provas de que estão capacitados para tal. Os “escolhidos”⁶⁵, chamados para atuarem neste ministério de cura e libertação, devem dar testemunho de “vida convertida”, “ter uma caminhada de igreja”, ser participante do grupo de oração e da comunidade, “ter uma vida de oração e sacramento”, e possuir uma leitura desse assunto. A comunidade só deve convocar para tal serviço pessoas consideradas “maduras” e de muitos conhecimentos; eles são considerados uma espécie de *ministros de reconciliação*: exercem uma mediação simbólica entre o divino e os que necessitam da cura. Deste modo assumem a tarefa de soldar os laços entre o criador e a criatura, entre o servo e seu senhor; entre o patrão e o empregado.

A atuação do líder carismático não está baseada em seus próprios projetos; na verdade ele funciona como uma espécie de executor das ordens de um ser supremo, explica o líder da Comunidade (Entrevista, S. P. S., 33 anos, 25 de abril 2017). Isto

⁶⁵ É importante frisar que esse “escolhido” acima de tudo deve possuir uma qualidade extraordinária, tendo em vista que uma autoridade carismática exerce um domínio sobre os outros homens, e estes se submetem e reconhecem a autoridade daquele, baseados na crença de que o líder está revestido de uma qualidade extraordinária.

quer dizer que “não é este líder que cura, pois não têm poderes para tal; ele é apenas um representante que se sente autorizado por Deus para que possa combater o mal” (Entrevista, membro assistente, 29 anos, 25 de abril d 2017). Já dizia um instrutor no curso de capacitação para o ministério da cura e libertação: “nossa luta é espiritual, não contra carne e sangue, não contra os governantes, as autoridades constituídas. Nossa luta é contra o diabo e seus anjos dominadores deste mundo tenebroso, contra os espíritos maus que invadiram o nosso espaço” (esta é uma referência alusiva a carta aos Efésios, capítulo 6, 11-13). Numa interpretação do palestrante, ele salientava que “o mal não é só o desemprego, a crise econômica, os problemas sociais”, mas é a presença concreta de um agente efetivo, um ser espiritual vivo, pervertido e perversor, e que a autoridade carismática precisa exorcizar do outro, porque o “amarra”. O líder carismático precisa dar “provas” das qualidades de que está revestido, através de milagres, de sucesso e êxito em seus empreendimentos espirituais (WEBER, 1982).

O carisma da Vida Nova tem na experiência da sociabilidade comunitária a busca pela renovação interior pessoal de cada membro. O sucesso, a felicidade, a sorte, a ascensão social, o emprego, família estruturada, casamento exemplar estão registrados, nessas representações coletivas e comunitárias, como expressão do amadurecimento interior e individual. Ou seja, acredita-se que “qualquer mudança social é sempre concebida como projeto de moralização, de uma moral do indivíduo, do sexo e das relações mais intensas da vida familiar” (PRANDI, 1997, p. 171). Assim, essa “renovação espiritual” é encarada como decorrência do relevo que se dá aos carismas e às implicações trazidas pelos dons do Espírito Santo. A Comunidade Vida Nova, assim, é esse canal por onde os fiéis se reúnem buscando a renovação espiritual (propósito principal). Nesta direção, “usam de discursos inflamados pautados nas leituras bíblicas, cantos de muito louvor, depoimentos de experiências pessoais. Tudo isso, regado por muita oração e uma fé inabalável” (SANTOS, 2018, p. 5).

O carisma da Comunidade Vida Nova quer representar e tem como proposta “o renascimento, a mudança e a possibilidade da vida nova”. Os valores considerados profanos (irreverência, insubmissão, o pecado, a ansiedade, a corrupção, a infidelidade, prostituição, a mentira, os problemas de saúde, desemprego, finanças precárias) precisam ser transcendidos (“morrer”) quando se entra no universo comunitário sacral da Vida Nova. Isto significa dizer que o adepto precisa deixar de ser o que é e que outra condição deve substituir a precedente. A proposta é de que “ele renasça sob forma nova” (DURKHEIM, 1989, p. 71) e é por isso que a Comunidade Vida Nova propõe ser um lugar diferente, não quer se confundir com “o mundo”, apesar de “o mundo” a invadir. É deste modo que

entre as motivações que levam os indivíduos a buscarem uma religião está o desejo de garantir sua vida no aqui e agora. Se observarmos em quais necessidades se concentram os pedidos dos crentes quando recorrem à divindade, veremos que a grande maioria deles se refere à busca de saúde, emprego, moradia, boas relações sociais na família e fora dela, garantia que nenhum acidente fatal ocorra consigo ou com algum membro da família.

Ou seja, com suas necessidades de sobrevivência cotidiana (LEMOS, 2012, p. 21).

Assim, o culto carismático da referida Comunidade funciona como uma das cerimônias apropriadas onde se realiza a “morte” e o “renascimento” de seus adeptos. Já dizia Weber (1982, p. 322) que as duas mais altas concepções de doutrina religiosa da salvação, sublimadas, são o renascimento e a redenção. O renascimento, um valor mágico primevo, significava a aquisição de uma nova alma por meio de um ato orgiástico, ou através de um ascetismo metodicamente planejado. Os homens adquiriam transitoriamente uma nova alma no êxtase; mas, por meio do ascetismo mágico podiam tentar conquistá-la permanentemente.

O carismatismo comunitário ora analisado, na sua essência, já traz na experiência identitária da comunidade a possibilidade de se “viver uma vida nova”. A Comunidade exerce seu carisma a partir de uma perspectiva de transformação individual que implica numa mudança da sociedade mais ampla. Parte-se da perspectiva de que é possível mudar a vida das pessoas por intermédio da oração, da leitura bíblica, do confessionário, do aconselhamento espiritual. Há um reducionismo de complexidade aqui no sentido de que “amarrando” os “agentes do mal” há a possibilidade de novas atitudes, novas ações e uma visão outra de mundo.

Na concepção da comunidade estudada e de seu carismatismo, a possibilidade de mudanças societárias está na razão direta primeira de transformações na espiritualidade dos membros que a compõe, na individualidade de cada um, e depois tais mudanças devem acontecer na estrutura da família, tendo em vista que a família nuclear, tradicional, como “célula-mãe da sociedade”, é fonte de uma sociedade sadia. Ela é a fôrma que pode dar equilíbrio e coesão social. Daí muitas das suas atividades, como vimos anteriormente, estarem voltadas para a defesa e cuidados com a família.

Os carismáticos da Vida Nova, ao construírem uma representação de “vida nova”, acabam estabelecendo um distanciamento e até negando a propositura marxista que se fundamenta no pressuposto de que falar de mudança social é falar de transformação da sociedade e do seu modo de organização. Para Marx (1989; 1991) são as condições econômicas e a luta entre as classes que devem ser consideradas as principais causas da mudança social. Ao contrário do que Karl Marx preconizava, na Vida Nova se defende o pressuposto de que a mudança dá-se internamente, no interior de cada indivíduo; ela é, portanto, espiritual. No ponto de vista desses católicos carismáticos, então, mudar a sociedade, conquistar uma vida nova, implica mudar e reorganizar primeiro o interior do indivíduo e sua biografia. Esta é a condição para que se imprima a transformação da estrutura social. Na medida em que haja modificação nos valores éticos e religiosos das pessoas aí sim é possível vislumbrar a transformação da vida social.

O SENTIDO DO EMPODERAMENTO: “LIVRAR-SE DO INIMIGO E DOMINÁ-LO”

Na comunidade estudada os membros são empoderados no sentido de “vencer” e superar o “pecado”⁶⁶, e a condição primeira para isso é ser convencido de que está “doente” e que necessita se submeter ao processo da “cura interior” (Entrevista, G. G. S., líder espiritual, 33 anos, 27 de abril de 2017). A manifestação do “pecado” e sua recorrência pelo comportamento humano são reveladoras de que o membro postulante tem barreiras e limitações psicológicas, sociais e econômicas, mas é levado a entender que a própria Comunidade está organizada em serviços, ministérios e atividades no sentido da reconstrução da sua identidade, da sua autoimagem, autoestima, da sua biografia e empoderamento.

Tal processo de fortalecimento dos sujeitos em âmbitos sociais é retratado nos estudos de Kleba e Wendausen (2009), onde as autoras afirmam que o processo de empoderamento é apresentado por meio de dimensões da vida social em alguns níveis: psicológica ou individual, onde o empoderamento abre portas para a emancipação e aumento da autonomia e liberdade individual. De certa maneira, o empoderamento individual pode ser referido também como intrapessoal, na medida em que, embora seja fortemente influenciado por fatores psicológicos (como autoestima, temperamento e experiências de vida), este tipo de empoderamento é relacional e resulta de percepções que o indivíduo tem sobre suas interações com o ambiente e pessoas que se relaciona (ZIMMERMAN apud HOROCHOVSKI e MEIRELLES, 2007). Freire e Shor (1986) destacam que o empoderamento individual é uma autoemancipação, com origens em uma percepção individualista de empoderamento, com ênfase na dimensão psicossocial.

Nas teias do comunitarismo carismático da Vida Nova estão presentes basicamente preocupações voltadas para aspectos morais e éticos do comportamento de seus componentes. Está aqui a chave e a senha que pode eliminar as “enfermidades da sociedade”: equilíbrio interno individual provoca coesão social. “Interior desorganizado implica sociedade desestruturada”.

Uma das maneiras mais eficazes de se alcançar o empoderamento, segundo os estudos de Paulo Freire (1979), seria por meio de um processo de conscientização, passando de um pensamento ingênuo para uma consciência crítica, exatamente ao contrário do que se vê na Comunidade em destaque. Porém, isso só pode ocorrer mediante uma posição idealista, onde a consciência muda dentro de si, em um processo de conhecimento entre a relação homem-mundo, num ato de ação-reflexão, ou seja, ocorre nas chamadas “práxis”. Vale ressaltar ainda que a referida conscientização não ocorre por meio da manipulação, conduzindo o outro a pensar naquilo que se acredita; conscientizar, para Freire (1986, p. 207), é “tomar posse do real”, constituindo-se o olhar mais crítico possível da realidade; envolve um afastamento do real para poder objetivá-lo nas suas relações.

⁶⁶ Na Comunidade estuda, o pecado significa que todos precisam ser sarados, porque estão doentes na alma, enfermos espiritualmente.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os católicos carismáticos, desse estudo, defendem a proposição de que o enfrentamento dos problemas sociais não pode se dá de outra forma a não ser através da mediação e intervenção santoral, ou se amparando no sobrenatural e ainda na crença no poder divino. A Comunidade Vida Nova se constituiu como um lugar de manifestação da emoção, do carisma comunitário, da glossolalia, do “repouso no Espírito”, dos dons e visões espirituais, de intercessão aos deuses e deusas e que, por isso, exclui e destitui seus adeptos de possibilidades e caminhos de liberdade, por submergi-los num sistema heteronômico, onde reina a submissão de valores e tradições, a obediência passiva aos costumes por conformismo ou por temor à reprovação da sociedade ou dos deuses.

O comunitarismo carismático católico, ao querer “empoderar” seus partidários, se articula na razão direta de contribuir com a produção de laços de solidariedade, no fornecimento de nomia social, significação identitária, sentido e segurança existencial e equilíbrio da sociedade na modernidade contemporânea; como também dispõe de um sistema de valores comunitários e códigos éticos que servem de referências condutuais.

Na representação doença/saúde que os católicos carismáticos fazem, os problemas e os dramas que os indivíduos experimentam estão neles mesmos e são eles mesmos, por isso precisam organizar a sua vida “por dentro”: esta é a condição para se obter uma “vida mais saudável”, com longevidade, na qual há a necessidade da atuação de “conselheiros da cura” (dotados de “carisma da cura especializada”): eles acreditam estarem revestidos de capital simbólico para “neutralizar” as “forças diabólicas” que atuam no adoecimento, que frustram o sucesso, a ascensão social e a felicidade das pessoas; tais forças diabólicas precisam ser exorcizadas. A chave e a senha que pode eliminar as “enfermidades” reside no equilíbrio interno individual. “Interior desorganizado implica indivíduo “com ausência de saúde”.

REFERÊNCIAS

- DURKHEIM, Émile. **As Formas Elementares de Vida Religiosa: o sistema totêmico na Austrália**. São Paulo: Paulinas, 1989.
- FREIRE, Paulo. **Conscientização**. São Paulo: Cortez e Moraes, 1979.
- FREIRE, Paulo; SHOR, Ira. **Medo e ousadia – o cotidiano do professor**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.
- GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1989.
- KLEBA, E. M.; WENDAUSEN, A. Empoderamento: processo de fortalecimento dos sujeitos nos espaços de participação social e democratização política. **Saúde e Sociedade**. São Pulo, v. 18, n. 4, p. 733-743, 2009.
- LEMOS, Carolina Teles. **Religião e tecitura da vida cotidiana**. Goiânia: PUC GO, 2012.
- LOPES, Marcelo. Pentecostalismo no Brasil e a cura divina: um olhar histórico e fenomenológico. **Sacrilegens**, Juiz de Fora, v.11, n.1, p. 89-110, jan.-jun./2014.

MARX, Karl. **Contribuição para a Crítica da Economia Política**. São Paulo: Mandacaru, 1989.

_____. **A Questão Judaica**. 2 ed. São Paulo: Moraes, 1991.

PRANDI, Reginaldo. **A religião do planeta global**. NER - Núcleo de Estudos da Religião. Petrópolis: Vozes, p. 63-70, 1997.

SANTOS, Ana Paula dos. **Renovação Carismática Católica: uma análise sociológica da experiência do Espírito Santo na vida dos fiéis**. Artigo (Bacharelado Interdisciplinar em Ciências Humanas) - Universidade Federal de Juiz de Fora – Juiz de Fora, 2018.

SILVA, C.; MARTINÉZ, M. L. Empoderamento: processo nível y contexto. **Psyke**, Chile/Santiago, v. 13, n. 1, p. 29-39, mai. 2004.

WEBER, Max. **Ensaio de Sociologia**. 5. ed. Rio de Janeiro: LTC, 1982.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WEBER, Max. **Economia e Sociedade: fundamentos da sociedade compreensiva**. São Paulo: Imprensa Oficial, v. 1, 2004a.

TRANSCENDENTALISMO: O PODER CURATIVO EM TRÊS TESTEMUNHOS

ANA MARIA DE SOUSA

Doutoranda em Ciência da Religião
Pontifícia Universidade Católica São Paulo
anamariadesousa27@yahoo.com.br

RESUMO: No tentame de se entender o significado devocional de Nossa Senhora, coletamos três depoimentos aleatórios, que afirmam terem sido socorridos pela figura feminina, exponencial do catolicismo, num momento de extrema dificuldade. O objetivo é analisar esses testemunhos na ótica do sujeito, em relação à esfera religiosa, buscando elementos narrativos para descrever a fenomenologia. Leva-se em consideração as matrizes do portento religioso, o diálogo com a realidade, o campo simbólico, a ética, em relação à veracidade das informações e preservação das identidades. Acredita-se que em um momento de crise extrema, o indivíduo se liga à religiosidade e passa a atribuir ao divino uma “força abrupta”, vinda de um poder revelador curativo ou de salvamento. As entrevistas foram feitas na cidade de São Paulo, de 2017 a 2019, com homens e mulheres acima de 40 anos, escolhidos a esmo, entre diversas profissões e crenças, cujo traço em comum é o relato do encontro anômalo com Nossa Senhora, quando as chances de cura ou de sobrevivência não mais existiam. Percorre-se a seguinte trajetória: exposição do pressuposto da pesquisa, conceitualização de termos, exposição dos depoimentos e debate com as fontes. Em seguida, expõe-se as falas, colhidas em primeira pessoa, respeitando as indicações da memória verbal, algumas teorias da psicologia da religião, cuja uma das correntes classifica essas experiências religiosas como “válidas”. Da base empírica chega-se à conclusão de que as “aparições” da Virgem Maria, em episódios pontuais, acarretam nos fiéis a sensação de paz e a oportunidade de o evento virar um marco divisório na vida do indivíduo. Enfim, o abalroamento extra-sensorial se centra na mãe de Jesus, se conecta a uma segunda chance de sobrevivência e permeia em outros questionamentos sobre a interferência transcendental no momento entre vida e morte dos entrevistados.

Palavras-chave: Nossa Senhora; Testemunho; Experiência religiosa; Cura.

As experiências religiosas com Nossa Senhora denotam reflexões sobre o sujeito que enfrentou situações consideradas catastróficas e atribui à mãe de Jesus Cristo, a resolução instantânea do problema. Acreditamos que das interfaces das vivências, envolvendo o sagrado, possam ser apontados elementos simbólicos do cotidiano, passíveis de dubiedades, mas nesse artigo são documentados pelas matrizes do testemunho.

Trabalhamos com a hipótese de que em circunstâncias denominadas como urgentes e drásticas, os devotos apelam a Nossa Senhora e afirmam que Ela responde ao chamado e interfere subitamente. A conceitualização do termo testemunho, na pesquisa religiosa, elenca esclarecimentos no embate com o transcendental, através das seguintes perguntas informais: você teve alguma experiência com Nossa Senhora? O que aconteceu?

Montamos uma sondagem de campo, com fim exploratório, cujo público-alvo são pessoas acima de 40 anos, entre católicos e evangélicos, de diversas profissões, moradores no Estado de São Paulo, interpelados pessoalmente entre 2017 a 2019. Selecionamos três depoimentos para ilustrar esse estudo cujos integrantes assinaram o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE).

Para fins de proteção da identidade do entrevistado, utilizaremos apenas o primeiro nome. Solicitamos a assinatura do termo de autorização e responsabilidade garantindo a veracidade das informações, reforçando assim o nosso comprometimento com a preservação das informações. Gravamos a conversa pelo celular, sem interrupções, deixando-os livres para descreverem o acontecimento, conforme preconiza a metodologia da história oral. Em comum relatam que em um instante caótico receberam a intercessão de Nossa Senhora e se mostraram acessíveis em pormenorizar o episódio.

Algumas correntes da Psicologia da Religião atribuem a centelha entre o humano e o divino como fenômenos construídos pela mente humana, comuns em estados alterados e de divisão da consciência, podem ser induzidos por vários transtornos mentais, patológicos, fisiológicos, psicossociais etc. e devem ser analisados à luz das teorias psicológicas, parapsicológicas, sociopsicológicas, neurofisiológicas, entre outras. Flournoy, por exemplo, remete a episódios do “subconsciente”. Shamdasani imputa à mente a capacidade de criar romances “míticos subliminares”. Impulsionados pelos argumentos de William James, que se a vivência foi positiva e acarretou coisas boas para o sujeito, não se tem como invalidá-la, iremos apresentar essas epifanias espirituais, no viés do testemunho.

Consideramos que testemunho estipula que um indivíduo está apto a depor ou esclarecer, o que ocorreu quando esteve numa situação atípica e ele sente a necessidade de expor a cena, segundo suas próprias impressões, perplexidade e argumentos, sem necessitar de debates ou que outras pessoas confirmem ou lhe contradigam. O próprio protagonista narra e dá fé. Este depoente pode até inventar parte da história, mas se assim fizer, entrará em débito com a sua consciência, por isso procura oferecer sua versão, a mais próxima possível da realidade, pois a ética pessoal é colocada em xeque-mate.

Juan Gargurevich (1982) propõe o testemunho como qualquer relato histórico edificado com base nas impressões e visão pessoal do autor. Gérard Genette (1995) assinala ao encadeamento do discurso, em contar fatos ou fictícios pela oposição, repetição, entrosamento etc.

Para entendermos como se constitui essa categoria no prisma religioso, alegamos que, apesar de os fatos terem possibilidades de causar dúvidas, nos apegaremos às premissas: se alguém forneceu de livre e espontânea vontade sua

versão da história, respondeu à questão e assinou o termo de consentimento para publicação, logo não podemos refutar. Vamos tomar os acontecimentos como verdadeiros, defendendo que devemos acreditar em algumas coisas para a vida ter sentido. A intenção é reconstruir e dialogar com essas declarações, sob o enfoque devocional, buscando elementos, que possam contribuir para descrever a fenomenologia.

Na treliça religiosa, os depoimentos empíricos se entremeiam em associações simbólicas, numa rede combinatória, com reações diferenciadas, impensáveis, que de certa forma se conectam ao acaso. Paulo Nogueira identifica essas conjunturas emblemáticas como organizadas em relação a outros símbolos: "[...] uma cadeia infinita de combinações é possível, com resultados imprevisíveis" (NOGUEIRA, 2016, p. 446). Nesse gancho, situamos o primeiro imprevisto que aconteceu com Maria Lúcia, 57 anos, se autodeclara faxineira e evangélica. A voz, em primeira pessoa:

Em 2010, o meu irmão João Francisco tinha 32 anos, teve um aneurisma cerebral e foi internado no hospital das Damas, em Osasco. Os médicos chamaram a família para se despedir dele, porque iam doar seus órgãos. Chegou a minha vez, eu estava muito triste, vendo ele naquele estado na UTI [...] então, mesmo eu sendo evangélica fiz um pedido para Nossa Senhora da Aparecida: pedi para o meu irmão sobreviver. Eu não estava acreditando nos médicos, mas sim Nela e eu precisava de um sinal. Ele estava todo amarrado, mão amarrada, os pés amarrado e eu perguntei para mim mesma: "como é que eu vou ver um sinal, se o meu irmão está amarrado?" Fiquei ali, só olhando e pensando que eu ia sair dali, com um sinal, sim. E perguntei de novo para Ela, se o meu irmão ia viver ou não. Daí, o olho do meu irmão piscou, começou a tremer o olho dele. Sai do hospital com a certeza que o meu irmão ia viver e os médicos tinham dado três dias para desligar os aparelhos. Aí, no segundo dia, o meu irmão foi para o quarto e está vivo até hoje, sabe? [emocionada]. Eu agradeço muito a Nossa Senhora da Aparecida e eu não esqueço disso jamais. Sou evangélica, da Igreja Plenitude do Trono de Deus, mas tenho maior respeito pela Nossa Senhora. Agradeço Ela muito. Nunca vou esquecer, independente de continuar evangélica, até o resto da vida ou não, mas Ela fez um milagre na vida do meu irmão e para sempre eu serei grata a Ela [sorri]. (LÚCIA, 2017, informação verbal).

Neste caso, esbarramos no limite entre a metáfora religiosa e a psicológica. A espiritualidade se posiciona como arrimo da dimensão profunda, frente à ideia da morte do ente querido. No testemunho religioso, a existência do fenômeno pode ser questionada, em virtude da postura do narrador e da convicção que ele impõe sobre a própria história. As descrições como a de Maria Lúcia podem ser consideradas inexplicáveis à luz da razão. Esta mulher acessou a supra realidade, porque estava desesperada, inconformada diante da possibilidade da perda do irmão. Renunciou seus valores evangélicos, que refutam a imagem de Nossa Senhora, para ir à contramão do que prega a sua religião. Maria Lúcia aflita, apelou à santa católica, ficou ao lado do doente, à beira da morte, até que o movimento dos olhos dele se deu. A fé de Maria Lúcia o salvou? Neste caso, preferimos manter distância porque

não temos subsídios suficientes para comprovar ou denegar. E no remate da conversa, ela nos confidenciou, feliz: “o irmão sobreviveu e goza até os dias de hoje de plena saúde”.

A próxima crônica nos chegou por intermédio de João Marcos, de 43 anos, comerciante de verduras.

Era uma noite de chuva forte. Eu e meus amigos saímos de um bar, em São Paulo, lá pelas duas da manhã, um pouco altos, a gente tinha bebido, mas queria ir embora, antes que a chuva engrossasse mais. Numa curva, indo para Ibiúna, perdi o controle do carro [voz embargada], o carro derrapou e virou umas quatro vezes. Eu me lembro de estar preso nas ferragens, pedi para Nossa Senhora para não morrer [...], o carro ficou com o teto para baixo, a capota entortou no mesmo nível do pneu. Deu perda total. Não sei como, mas Ela me tirou das ferragens. Os meus amigos morreram. Foi muito triste. Os policiais que me socorreram e quem ainda hoje vê as fotos do acidente, não acredita, como é que eu pude sobreviver, com o estado que o carro ficou e porque eu saí sem nenhum arranhão [voz abalada]. Eu mandei tatuar a imagem de Nossa Senhora Aparecida nas minhas costas. (MARCOS, 2017, informação verbal).

Num ímpeto, ele levanta a camiseta e mostra o desenho, em sinal de agradecimento. Os seus olhos estão marejados. Qual a razão desse homem ter sido o único a se salvar em meio a um veículo totalmente destroçado? Não temos dados para explicar. Podemos nos ater a Yves Reuter, que centra a função testemunhal da narrativa “no grau de certeza ou distância que o narrador mantém em face da história que conta” (REUTER, 2002, p. 66). Nesse caso, ao reviver o momento, o protagonista se mostrou totalmente envolvido e emocionado com a perda dos colegas e pelo fato de ter sido salvo intacto. A vida por um fio, experimentada dentro da crença, diante do inseguro significado do ficar ou partir, até o sujeito obter a salvação.

William James aponta que a experiência religiosa abrange “sentimentos, atos e experiências do indivíduo em sua solidão, na medida em que estão relacionados com o que quer que ele possa considerar o divino” (JAMES, 2002, p. 29-30). Dessa afirmação, puxamos o último portento, de Antônio Carlos, 65 anos, músico:

Num final de tarde, fui surpreendido por alguns homens armados, que dizem que eu iria pagar pelo que tinha feito. Eu não estava entendendo nada, mas depois descobri que estavam me confundindo com um inimigo deles perigoso. Não adiantou, eu falar que não era eu, pedi muitas vezes para eles conferir meus documentos [ofegante] e ver que não era eu. Me colocaram um capuz preto [olhar triste]. Eu rezava, dizia que tinha esposa, filhos e netos. Me mandaram calar a boca. Fui levado para um descampado deserto, no meio do nada, para ser desovado. Eu chorava igual uma criança [lágrimas brotam de seus olhos], eu rezava a Ave-Maria, sem parar. No momento em que senti o cano frio do revólver na minha cabeça, senti mesmo o gatilho sendo puxado e a bala saindo, então vi Nossa Senhora, de manto azul descer, sob a forma de um cone, e ficou entre o atirador e eu, bem ali na minha frente. Nesse momento, então, o assassino abaixou o

revólver e disse que eu não era o mesmo homem que procuravam, mas alguém que eu era muito parecido. Eu trabalhava como cantor de barzinho a barzinho à noite toda e bebia muito. Depois disso, larguei a boemia e hoje sou membro do coral da igreja. Vivo para louvar e agradecer a Nossa Senhora. (CARLOS, 2019, informação verbal).

Cientificamente, não temos condições de explicar a razão de o delinquente desistir da ideia de matar Antônio Carlos, no último momento, e ele sentir a presença forte da mulher de manto azul, na sua frente. Na narrativa religiosa, o testemunhador se sente obrigado a ser fiel, possivelmente por ter uma espécie de dever e agradecimento com o divino, por isso reconhece a necessidade de relatar sua experiência religiosa e se incumbe de fazer com que muitos saibam de seu prodígio.

Valle complementa e explica a função do colo ou aconchego em situações extremas: “É uma experiência de comunhão e arrebatamento [...] no qual o amor e a intimidade (com o divino) tomam proporções que a destacam inteiramente do que se experimenta no dia a dia [...] um ter os sentidos tomados por uma pegada do poder divino” (VALLE, 2008, p. 69). Este ímpeto podemos aplicar à intervenção de Nossa Senhora.

Enfim, da nossa hipótese sobre a possível “interferência” da Virgem Maria, buscamos testemunhos de enfrentamentos terríveis, os quais afirmaram que Ela “rapidamente solucionou o problema”, resultando numa sensação de bem-estar. A investigação demonstra pontos positivos: nas três situações de morte eminente, o narrador se colocou diante do incompreensível, do etéreo, do oculto, do invisível, expôs sua aflição, pediu ajuda, recebeu e então confiou o seu resgate ao transcendental, que lhe proporcionou uma segunda chance de viver. O contato com o sagrado nesses lampejos espirituais teve curta duração, possivelmente possibilitou a legitimação dos aspectos devocionais, o desencadeamento de mudanças de paradigmas, tornando-se agente modificador em suas vidas para melhor. É que, segundo estudiosos da psicologia da religião, geralmente após esses rompantes com o divino, normalmente o sujeito se liga às ações beneficentes, se aproxima mais da religião etc., pois uma zona do cérebro foi estimulada, onde o comportamento se mantinha estático etc.

Sobre a veracidade ou não dessas experiências religiosas, nos isentamos, porque esbarra-se no limite epistemológico. Não temos como afirmar ou negar se as condições de alijamento foram operadas pela mente, conforme predica a ciência ou se houve ingerência transcendental. Nos limitamos a transcrever o que nos contaram, enfatizando que os três não conseguiram segurar a emoção ao pormenorizar o choque que vivenciaram, e reforçaram o elo de confiança em Nossa Senhora.

REFERÊNCIAS

CARLOS, Antônio. **Depoimento 3** [dez. 2019]. Entrevistador: Ana Maria de Sousa. São Paulo, 2019.

- GARGUREVICH, Juan. **Gêneros Periodísticos**. Quito: Ciespal, 1982.
- GENETTE, Gérard. **Discurso da Narrativa**. Lisboa: Veja, 1995.
- JAMES, William. **As Variedades da Experiência Religiosa**. São Paulo: Cultrix, 1995/2002.
- LÚCIA, Maria. **Depoimento 1** [dez. 2017]. Entrevistador: Ana Maria de Sousa. São Paulo, 2017.
- MACHADO, Fatima Regina. Experiências Anômalas (extra sensorio-motoras) na vida cotidiana e sua associação com crenças, atitudes e bem-estar subjetivo. **Boletim Academia Paulista de Psicologia**, São Paulo, v. 30, n. 79, p. 462-483, 2010.
- MARCOS, João. **Depoimento 2** [dez. 2017]. Entrevistador: Ana Maria de Sousa. São Paulo, 2017.
- NOGUEIRA, Paulo. Linguagem religiosa: origem, estrutura e dinâmicas. In: PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank (Org.). **Compêndio de Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas/Paulus, 2016, p. 446.
- REUTER, Yves. **A análise da narrativa**. Rio de Janeiro: Difel, 2002.
- SOUSA, Ana Maria de. **No doce das crônicas de Rubem Braga, o testemunho de um narrador de alguns fatos de 1964 a 1967, nas páginas da revista Manchete**. 2012. Dissertação (Mestrado em Literatura Brasileira) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012. Disponível em: <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8149/tde-29082012-094621/pt-br.php>>. Acesso em: 29 ago. 2020.
- VALLE, Edenio. **Psicologia e Experiência religiosa**. São Paulo: Loyola, 2008.

O USO DA AYAHUASCA EM EXPERIÊNCIAS DE CURA: UMA REVISÃO BIBLIOGRÁFICA

JÉSSICA MARTINS ALVES

Mestranda em Ciências da Religião
Pontifícia Universidade Católica de Campinas
je.alves@live.com

RESUMO: Nas últimas décadas, os estudos de religião estabelecem um profícuo diálogo com a psicologia. Dentre as contribuições neste sentido, as conexões entre o humano e o divino, o mundano e o espiritual ou transcendente tem sido explorado a partir de experiências ocorridas sob estados alterados de consciência, geralmente induzidos pelo uso de substâncias alucinógenas. É este o caso associado às práticas ritualísticas de consumo da Ayahuasca nos centros urbanos. Com o objetivo de familiarizar a ayahuasca à vertente de cura, os rituais “neoayhuasqueiros” incorporam elementos de referencial indígena e de outras vertentes religiosas, formando um sincretismo religioso. Medicinas da floresta são consagradas, enquanto cânticos xamânicos e espiritualistas são utilizados como indutores, de forma que a ayahuasca não seja apenas um chá alucinógeno, mas sim uma “medicina sagrada”. Estudos comprovam que o uso ritualístico da substância é mais potente que seu uso recreativo, devido ao contexto, músicas de indução, simbologia e expectativas da pessoa. O presente estudo objetiva analisar possíveis resultados de cura mediante o uso ritualístico da ayahuasca. A partir de uma revisão bibliográfica, problematiza as explicações correntes sobre os possíveis efeitos de psicodélicos que ligam a ayahuasca com a vertente de cura de desequilíbrios físicos, mentais ou espirituais. Como resultado, espera-se contribuir para a compreensão do atual campo plural das religiões e religiosidades no Brasil, associado, em algumas de suas vertentes, à busca de tratamentos alternativos, por pessoas insatisfeitas com resultados de medicinas tradicionais. Movimento que repercute, por sua vez, na configuração de um campo de estudos multidisciplinar, como aquele que constitui as atuais Ciências da Religião.

Palavras-chave: Ayahuasca; Medicina sagrada; Curas alternativas; Espiritualidade.

Ao se tratar do fenômeno da secularização, tradicionalmente associado a uma das principais dimensões da modernidade ocidental, o sociólogo Ricardo Mariano alega que a separação entre Igreja e Estado no Brasil não colocou fim aos privilégios católicos e nem à discriminação estatal e religiosa das demais crenças, práticas e organizações consideradas mágico-religiosas. (Mariano, 2011, p. 246). Observa-se uma acelerada reconfiguração do cenário religioso contemporâneo. Em busca de liberdade, as pessoas estão decidindo por si mesmas em que acreditar. Isso leva à

perda da importância da religião institucional, mas não à perda da importância da espiritualidade ou da crença em Deus.

A antropóloga e socióloga Deis Siqueira destaca a construção de novas religiosidades ou novas espiritualidades a partir da atual existência de um imenso trânsito entre grupos, religiões, rituais, doutrinas e práticas, aspecto este fundamental para a reflexão sobre os elementos em torno dos quais se ancora a busca pelo sagrado na contemporaneidade (Siqueira, 2003, p. 32). Um dos fatores capazes de esclarecer a atual expansão de novas religiosidades no Brasil, justamente a flexibilidade das adesões e a pluralidade das práticas ritualísticas no espaço público. São inúmeras as novas formas de afirmar o sagrado, bem como das adesões simultâneas e dos trânsitos religiosos na contemporaneidade.

O novo contexto interpretado a partir dos ritos e narrativas plurais, que definem as novas religiosidades, reforça o conceito de religião formulado em 1926 por Clifford Geertz na perspectiva da antropologia: “Uma religião é (1) um sistema de símbolos que atua para (2) estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras motivações nos homens por meio da (3) formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e (4) vestindo essas concepções com tal aura de fatualidade que as disposições e motivações parecem singularmente realistas” (Geertz, 2019, p. 67). Tendo por via tal definição, Eduardo Rodrigues da Cruz alega nela conter algumas características básicas como símbolos, códigos, narrativas, valores e normas, crenças e divindades, mitos e rituais. Considera uma definição de religião característica do ocidente, onde as pessoas vêm sentindo que as religiões tradicionais não lhes oferecem mais conforto espiritual, e, por consequência, tornaram-se individualistas e tribais ao mesmo tempo que almejam gratificação imediata (Cruz, 2004, p. 22). O atual perfil religioso brasileiro apresenta-se como uma espécie de caleidoscópio cultural, devido à herança diversificada e a abertura para o novo.

Segundo Sebastião Hugo Brandão - teórico das Ciências da Religião - a religião não está se extinguindo, mas sendo ressignificada e adequada a uma nova demanda sociocultural, a qual o presente trabalho pretende problematizar e demonstrar, a partir da amostragem eleita, quais são estas demandas. Como o rito cria um contexto cultural onde essas demandas são exteriorizadas, ressignificadas e, até certo ponto, atendidas. As religiões continuam fortalecendo-se e exercendo influência na sociedade, permitindo que atualmente os indivíduos desenvolvam autonomia racional e emocional, através das quais, a religião não institucionalizada torna o indivíduo livre para construir sua própria identidade social e religiosa (Brandão, 2016, p. 67).

Estudioso do que vem sendo denominado por “Novos movimentos religiosos”, Silas Guerriero enfatiza a identificação de muitas vivências pelos próprios praticantes como tentativa de conquistar uma espiritualidade superior, sendo também uma nova e alternativa forma de vivenciar uma religiosidade. Ocorre íntima conexão entre corpo – local de realização do ser em sua total plenitude - e espírito. Mente, corpo e espírito estão interligados, não havendo justificativa para a busca da elevação espiritual se o corpo permanecer doente. (Guerriero, 2018, p. 114). Surgiram assim, múltiplas e diversificadas vias de tratamento e cura, sendo-nos permitido nesses

ambientes, encontrar manifestações desconcertantes e curiosas da espiritualidade contemporânea.

Historiadora da Escola Italiana de História das Religiões, Silvia Mancini defende a "eficácia simbólica" em método da análise dos ritos, tendo interesse pelos processos operacionais, aspectos técnicos, ações, efetividade, práticas dos atores em local de estudo de discursos, representações e valores da experiência subjetiva, onde a atenção é voltada ao modo de operação dos atores (Mancini, 2018, p. 46). Considera o estudo do eu dividido e dissociado, ser um modelo ideal, e em alguns casos, condição essencial para corrigir distúrbios que afetam o corpo e o espírito. A Religião como Técnica caracteriza-se por forçar seus atores a agirem para recuperar o controle sobre si mesmo e sobre o mundo. A eficácia ritual então é um instrumento de técnicas, dispositivos, propósitos e resultados concretos da ação.

Estudioso do xamanismo, Marcel de Lima Santos esclarece aceder por xamanismo o fenômeno alusivo á prática de um xamã, como sendo aquele que manifesta poderes da cura mística, suficiente para restaurar males mortíferos com a complacência de forças invisíveis da mãe natureza, as quais são, por ele, controladas (Santos, 2007, p. 9). É uma das mais primitivas conformações de vocação religiosa a qual utiliza como instrumental de trabalho o êxtase. Este estado pode ser atingido de diversas formas, sendo citado como principal para o presente estudo, a ingestão da planta sagrada ayahuasca, principal substância utilizada nos rituais do Santo Daime.

Em 1930 Raimundo Irineu Serra, conhecido como Mestre Irineu, iniciou a estruturação uma religião brasileira sincrética, o Santo Daime. Há evidências de que Irineu iniciou uso da ayahuasca com xamãs de uma etnia da família linguística pano. Mestre Irineu, após ingestão da bebida sagrada, tenha recebido da Virgem da Conceição - considerada rainha da floresta - uma missão: recriar no mundo uma santa doutrina; eis o mito da fundação da religião daimista (Fernandes, 2018, p. 293). Atributo com especial importância na doutrina, é seu caráter eclético, o qual mescla elementos de cultos afro-brasileiros, práticas indígenas e caboclas, espiritismo kardecista, diversas tradições esotéricas europeias e em especial, o catolicismo popular. Os rituais são chamados trabalhos e sempre realizados com a ingestão da ayahuasca como sacramento religioso. Anos depois, em 1961, José Gabriel da Serra, conhecido como Mestre Gabriel, fundou a União do Vegetal (UDV), também mesclando elementos de diversas tradições culturais, com consumo da ayahuasca (denominada da UDV por *hoasca*) e tendo os rituais chamados por sessões.

Atualmente é grande a quantidade de estudos que discorrem sobre a ayahuasca, planta sagrada ingesta com intuito de atingir o êxtase. É uma bebida psicoativa realizada com duas plantas, o Banisteriopsis (conhecido por cipó mariri) e *Psychotria viridis* (conhecida por chacrona). Como diferencial esta pesquisa adiciona para análise uma vertente inovadora de pesquisa, não priorizando a ayahuasca, mas sim a ritualidade como um todo. Pretende-se pensar como tais ritos incorporam e ressignificam a tradição e, ao mesmo tempo, enquanto técnica, desenvolvem um ambiente cultural-mágico onde determinadas demandas são exteriorizadas e atendidas. Cria-se um contexto a-histórico, onde tradição e modernidade se fundem numa narratividade ritualística eficaz na solução de problemas contemporâneos.

No Brasil contemporâneo, desenvolveram-se religiões não indígenas que fazem uso de plantas popularmente consideradas “alucinógenas”. Antigas tradições indígenas vêm sendo reelaboradas e adaptadas às atuais possibilidades urbanísticas, recebendo e abraçando influência de diferentes religiões e culturas, como o xamanismo, umbanda, kardecismo, cristianismo, candomblé, budismo, entre outras. Não somente as citadas acima (Santo Daime e UDV) surgem também, através dos Novos Movimentos Religiosos (NMR) outro conceito - “neoayahuasqueiros”, o qual denomina os sujeitos que praticam rituais com consumo da ayahuasca nos centros urbanos. Diferentemente do xamanismo indígena primitivo, os neoayahuasqueiros representam uma nova construção, ainda em processo de elaboração, onde apresentam elementos de referencial indígena e também de outras vertentes, formando assim, um pluralismo religioso, onde tradição e modernidade se fundem no rito.

Para entender a experiência cultural e subjetiva do uso da ayahuasca em ritual religioso, é necessário ir além da análise dos efeitos psicoquímicos da substância (Langdon, 2009, p. 69). É necessário olhar transdisciplinar em tentativa de compreensão do ritual e de sua provável eficácia. Os rituais podem ser denominados trabalhos, onde produções simbólicas e o imaginário fundem-se com o corpo e o pensamento. O trabalho espiritual tem por objetivo trabalhar o corpo em sua totalidade (Cemin, 2009, p. 349). Alega Santos, que o sujeito que não participa de forma ativa do ritual, não é capaz de compreender o significado real, e acaba por enxergá-lo como algo simplesmente rústico (Santos, 2007, p. 78). Por trás da brutalidade dos ritos, há um propósito anafado de significados, notados apenas por aqueles com disposição em assentir os considerados “mistérios”. O estado de êxtase tende a ocorrer em representação cerimonial envolvendo a ayahuasca, mas também acoplados com expressões artísticas, danças, teatro, música e poesia, com propósito somatório para alterar ou induzir, o estado de espírito dos participantes.

Tratando-se do propósito da “cura”, inúmeros estudos já abordam os aspectos psicoquímicos da ayahuasca, sendo uma bebida preparada a partir da folha da chacrona e o cipó mariri. A dimetiltriptamina – DMT contida na chacrona é a molécula responsável pelos efeitos psicoativos da bebida, molécula produzida pelo nosso organismo em pequena quantidade, que é metabolizada rapidamente por uma enzima chamada monoamina oxidase – MAO. Ingerir apenas DMT não produz efeito psicoativo devido à molécula ser metabolizada antes de chegar ao cérebro. O cipó mariri, possui substâncias como harmina, harmalina e tetraidrormina, as quais desativam a enzima MAO – inibindo-as, sendo assim IMAO. Estudos mais recentes indicam uma região cerebral denominada “default mode network” DMN, a qual é associada ao pensamento reflexivo de consciência e ao ego, o qual tem sua atividade reduzida (Fanhofmann, 2019, p. 9). Os efeitos psicodélicos desencadeiam o tão almejado processo de desintegração do eu, ou desintegração do ego.

A neurociência aponta como modelo comum dos efeitos de psicodélicos que interpretam a ayahuasca, ser o aumento da conectividade cerebral, a capacidade de acessar memórias esquecidas, as quais são jogadas à possibilidade de serem revividas. Não só revividas, os psicodélicos permitem criar novas associações entre

memórias e sentimentos (Fanhofmann, 2019, p. 25). Dentre outras propriedades dos psicodélicos, é a de gerar sentimentos de transcendência, possibilitando, assim, a cura de desequilíbrios físicos, mentais ou espirituais. Crê-se que as doenças espirituais originam as doenças físicas e mentais. Sendo assim, as doenças não são diferentes, mas estão em graus diferentes da mesma experiência de desequilíbrio (Pelaez, 2019, p. 481).

O uso ritualístico da substância é mais potente que o uso recreativo, devido ao contexto, músicas de indução, simbologia, expectativas e estado de espírito da pessoa. O sucesso do ritual neoxamânico deve-se ao *set* e *setting*: o primeiro referindo-se ao estado mental e às expectativas que conduzem a pessoa até a prática do rito (pensamentos, emoções, humor); o segundo se refere às condições de ambiente físico e social (segurança do local, empatia com os outros participantes, e autorização para o consumo ritualístico da substância).

O modelo comum, citado acima, interpretativo dos efeitos do uso de substâncias psicoativas a partir de suas ações neurocerebrais, em rituais neoxamânicos, já tem sido bastante estudado. O diferencial da atual pesquisa em andamento está longe de ignorar os efeitos da neurociência, mas visa pensar e buscar, justamente o contexto, as técnicas ritualísticas e a narratividade que também produzem efeitos de cura. Analisando assim, ineditamente, o efeito de cura, seja pelos efeitos psicoquímicos da ayahuasca, seja pela ritualística. Utilizando assim como método a análise mítico-ritualística, utilizando conceitos do Historiador da Escola Italiana de Religiões, Ernesto de Martino, como direção fundamental para a pesquisa que se encontra em desenvolvimento.

REFERÊNCIAS

BRANDÃO, Sebastião Hugo. Religião na Pós-modernidade. **Revista Ciências da Religião: história e sociedade**. São Paulo, v. 14, n. 1, p. 56-72, jan./jun. 2016. Disponível em: <<http://editorarevistas.mackenzie.br/index.php/cr/article/view/8088>>. Acessado em 24 de agosto de 2020.

COSTA, Maria Carolina Meres; FIGUEIREDO, Mariana Cecchetto; CAZENAVE, Silvia de O. Santos. Ayahuasca: uma abordagem toxicológica do uso ritualístico. Revista de Psiquiatria Clínica, São Paulo, v. 32, n. 6, p. 310-318, Dec. 2005. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S010160832005000600001>>. Acessado em 24 de agosto de 2020.

CRUZ, Eduardo Rodrigues. **A persistência dos deuses: religião, cultura e natureza**. São Paulo: UNESP, 2004.

FANHOFMAN, Michael. **Ayahuasca e psilocibina: ensaios sobre ciência, legislação, sociedade, espiritualidade e terapias psicodélicas**. Rio de Janeiro: 2019.

FERNANDES, Saulo Conde. Xamanismo e neoxamanismo no circuito do consumo ritual das medicinas da floresta. **Horiz. antropol.**, Porto Alegre, ano 24, n. 51, p. 289-314, maio/ago. 2018. Disponível em: <<https://www.scielo.br/pdf/ha/v24n51/1806-9983-ha-24-51-289.pdf>>. Acesso em: 10 de novembro de 2020.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. 1926. Reimpressão, Rio de Janeiro: LTC, 2019.

GUERRIERO, Silas. **História das religiões em perspectiva: desafios conceituais, diálogos indeterminados e questões metodológicas**. Organização de Ana Rosa Clochet da Silva, Roberto Di Stefano. As novas espiritualidades como desafio à noção de religião. Curitiba, PR: Prismas, 2018.

LABATE, Beatriz Caiuby. **A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos**. Campinas, SP: Mercado das letras, São Paulo, SP: Fapesp, 2004.

LABATE, Beatriz Caiuby; ARAÚJO, Wladimir Sena (orgs). **O uso ritual da ayahuasca**. Campinas, SP: Mercado das letras; São Paulo: Fapesp, 2002.

LABATE, Beatriz Caiuby; PACHECO, Gustavo. **Música brasileira de ayahuasca**. Campinas, SP: Mercado das Letras, 2009.

MANCINI, Silvia. **História das religiões em perspectiva: desafios conceituais, diálogos indeterminados e questões metodológicas**. Organização de Ana Rosa Clochet da Silva, Roberto Di Stefano. La religión como técnica. Curitiba, PR: Prismas, 2018.

MARIANO, Ricardo. Laicidade à brasileira: Católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública. **Civitas: Revista de Ciências Sociais**. Porto Alegre, RS. V.11, n. 2, 2011. Disponível em: <<http://www.ufjf.br/ppcir/files/2013/10/texto-1.pdf>>. Acessado em 24 de agosto de 2020.

MONIZ, Jorge Botelho. Múltiplas modernidades, múltiplas secularizações e secularização contextual: novas perspectivas sobre o estudo sociológico da religião. **Religião e sociedade**, Rio de Janeiro, v. 37, n. 3, p. 125-149, 2017. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/0100-85872017v37n3cap05>>. Acessado em 24 de agosto de 2020.

SANTOS, Marcel de Lima. **Xamanismo: A palavra que cura**. Coleção estudos da religião. 2ª ed. São Paulo: Paulinas; Belo Horizonte: Editora PUCMinas, 2007.

SIQUEIRA, Deis. Novas religiosidades na capital do Brasil. *Tempo social; Rev. Sociol. USP*. São Paulo, 2002. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0103-20702002000100009>>. Acessado em: 24 de agosto de 2020.

SIQUEIRA, Deis; LIMA, Ricardo Barbosa de. Sociologia das adesões: Novas religiosidades e a busca místico-esotérica na capital do Brasil. Rio de Janeiro: Garamond: Vieira, 2003.

UMA DOENÇA DE ÍNDIO EM UMA PESSOA BRANCA

VANESSA COELHO MORAES

Mestra em Antropologia

Universidade Federal da Bahia

vanessa_c.m009@hotmail.com

RESUMO: Ao iniciar minha etnografia entre os índios Kiriri, percebi duas categorias centrais: doença de índio e doença de branco. Como mostra Marco Nascimento(1994) a primeira refere-se a um conjunto de sintomas que foram causadas por seres não humanos, os quais podem lhes fazer bem ou mal a depender de como seja estabelecida a relação que é efetivada através de caminhadas na mata e dos seus rituais como o toré, onde aprendem a ciência do índio, conjunto de saberes oriundos da religião. Dentre seus aprendizados está justamente como curar uma doença de índio e diagnosticá-la. Isso a diferencia da doença de branco, causada por elementos que podem ser tratados pelos médicos. Ouvi diversos relatos de que sempre que tomavam remédio para curar as doenças de índio, eles não funcionavam, mas sempre que seguiam as orientações do pajé se curavam. Para ilustrar melhor isso, pretendo apresentar como eu adquiri uma doença de índio, após participar de um longo ritual por alguns dias. Para minha cura os remédios não me auxiliaram, só melhorei depois de um tratamento envolvendo reza, ervas e chá. Assim, buscarei analisar de modo científico um processo de cura oriundo de um saber religioso, tal experiência deixou evidente as possibilidades de construção de diálogo entre saber científico e religioso, pois ainda que aparentemente irreconciliáveis, é possível fazer uma análise científica dessa situação contribuindo para o desenvolvimento da ciência ao mostrar a diversidade de práticas de saúde ao mesmo tempo em que chamo atenção para a necessidade de valorização dos saberes tradicionais.

Palavras-chave: Povos indígenas; Doença; Corpo; Saúde; Kiriri.

Esse artigo é sobre o processo terapêutico que tive quando os Kiriri⁶⁷ diagnosticaram que eu estava com uma doença de índio. Tal experiência, foi durante o campo realizado para uma pesquisa de monografia, para o bacharelado de ciências sociais na UFBA em 2017. No momento estava estudando a língua Kiriri, a qual dentre outros aspectos é articulada para a promoção a saúde. Tais processos fazem parte do

⁶⁷ Os Kiriri são uma etnia indígena que estão situados no contexto dos povos indígenas do Nordeste, localizados no norte da Bahia, no município de Banzaê, ocupam um território octogonal, que teve seu decreto de homologação dos 12.320 hectares em 1995. Nesse território, vivem aproximadamente 4 mil indígenas distribuídos em 13 aldeias.

modo específico de como elaboram seu sistema próprio de atenção à saúde⁶⁸ (LANGDOM et WIIK,2010).

Nesse sistema algumas categorias são centrais como doença de índio, que é quando temos um conjunto de sintomas causados pelos invisíveis, seres que habitam as matas e não podem ser vistos. A depender do tipo de relação estabelecida com eles, podemos ficar doentes. O tratamento só pode ser através dos saberes Kiriri específicos. Tais enfermidades se distinguem da doença de branco, as quais só podem ser tratadas pela medicina. Outra categoria importante é remédio, que é bastante ampla, engloba tudo que vende nas farmácias, bem como, uma reza, ervas, banhos, chás, rituais, alho, fumo, maracá, etc. Tudo que pode curar, prevenir doenças ou proteger de algum ser (visível ou não) é um remédio.

Em campo, participei de um ritual chamado “a noite dos índios”⁶⁹. No dia seguinte ao ritual senti uma enxaqueca e depois de comer me senti tonta e tentei voltar a dormir, fiquei na cama passando mal com náuseas e uma forte enxaqueca. Comecei a ter diarreia e minha barriga doía cada vez mais. Voltei a deitar, senti que vomitaria fui pra fora e vomitei, me sentia muito fraca e minhas pernas começaram a tremer até que me recuperei e sai dali pedi desculpa a Sueli (dona da casa que eu estava hospedada), ela falou para eu não me desculpar

Voltei a me deitar com uma dor terrível e o corpo extremamente cansado. Tudo isso me pareceu muito estranho porque apenas eu havia acordado assim e no dia anterior eu estava muito bem. Sueli me ofereceu remédios pra dor de cabeça mas eu não quis, essa doença foi estranha porque eu sentia que era só a reação do meu corpo expulsando algo e que isso não era nada de mais, portanto, era só deixar meu corpo expulsar algo de ruim que estava no meu organismo. Não sabia como sabia disso, mas apenas sabia, uma intuição que me deu uma sensação de certeza. Sueli fez um chá de boldo, mas eu não bebi porque estava muito enjoada. Ela também deixou soro caseiro no quarto para eu ir bebendo. Ela perguntou algumas vezes se não era alguma coisa que eu comi e eu disse que não, não fazia sentido ter sido a comida, eu comi a mesma coisa que todos e ninguém passou mal, além disso, não comi nada que não estava acostumada.

Até que nete (uma índia que pode ver, ouvir, falar com os invisíveis) chegou, conversamos um pouco eu tive mais diarreia e fui ao banheiro. Quando eu estava lá dentro ela perguntou se eu tinha alguma religião eu disse que quando eu saísse do banheiro eu responderia, assim que sai disse que eu não tinha nenhuma religião específica, mas que eu acreditava bastante em Deus. Ela falou com Sueli que queria fazer uma reza em mim e Sueli disse para ela me rezar mesmo.

Ela me mandou sentar em um banquinho enquanto buscava uma garrafa no formato de uma garrafinha de leite de coco, porém maior. Ela veio com essa garrafa e um pano branco na mão, ela dobrou o pano e colocou na minha cabeça em cima

⁶⁸ todas as sociedades têm um modo próprio de lidar com a saúde e a doença. O conceito sistema de atenção à saúde é para mostrar que todo grupo produz um conjunto de práticas ligadas à promoção do estado de saúde e que isso necessariamente está relacionado aos processos educacionais, epistemológicos e ontológicos.

⁶⁹ Esse ritual dura três dias e constitui em homenagens ao Senhor da Ascensão, padroeiro da aldeia de Mirandela, a qual fica no centro do território.

colocou a garrafa e começou a reza. Ela sussurrava algumas palavras só consegui entender Deus, anjo e nossa senhora. Enquanto ela falava essas palavras fazia um sinal com a mão em formato de L, como se estivesse escrevendo um L no ar com o dedo, esse gesto é muito semelhante à forma como se faz o sinal da cruz, possa ser que ela estivesse fazendo o sinal da cruz, mas não tenho certeza, na mesma hora eu senti meu coração acelerar e meus pensamentos se desacelerarem, me lembrou um pouco a sensação que tive quando tomei reiki . Um processo não tem nada a ver com o outro, mas existe algo de similar entre a sensação de tomar reiki e de ser rezada, eu sinto meu corpo sendo conduzido a um estado mais saudável e uma sensação reconfortante emerge. Apesar de toda dor eu me sentia mais aliviada os sintomas todos diminuíram, porém nenhum desapareceu depois da reza eu deitei e dormi. Quando acordei os sintomas haviam diminuídos drasticamente minha barriga quase não doía, mas minha cabeça ainda tinha uma dor bem incomoda, porém bem menor.

Acordei quando a técnica de enfermagem chegou a pedido de Sueli. A técnica era dona Joana, uma índia, ela mediu minha pressão e temperatura viu que estava tudo normal, pegou nos meus pés, pernas, braços, pescoço e mãos e falou que meus pés estavam muito frio. Ela me perguntou se eu tomei algum remédio eu disse que não porque não gostava de remédios e ela disse “vish eu vim aqui lhe receitar remédio”. Ela perguntou se eu tinha tomado chá eu lembrei do chá que Sueli fez e tomei quando acordei já que não estava mais tão enjoada, ao longo da conversa minha dor foi voltando um pouco percebi que precisava dormir mais. Conversei um pouco com dona Joana e ao longo da conversa seu diagnóstico foi que isso deveria ter sido alguma virose e que ela já havia ido visitar outras pessoas com esses sintomas nesses dias e que no ritual da “primeira noite” tinham pessoas com esses sintomas. Ela perguntou se tinha binchinginha e noz moscada que são duas sementes e fazem um chá com elas que é muito bom, ela falou que ia ver se tinha em casa e que se tivesse trazia, isso foi o mais próximo de uma receita de medicamento que ela propôs, mesmo não trazendo. Depois ela saiu, dizendo que qualquer coisa poderia chamá-la que ela morava do outro lado da rua e estava à disposição se precisasse de alguma coisa

A princípio eu não consegui raciocinar direito a situação, mas percebi que existe claramente uma diferença entre o tratamento da doença de um índio e de um não índio. De acordo com a bibliografia que li, os textos relatam falas ditas por índios que afirmam que na mata estão os remédios necessários e que só vão em busca dos remédios alopáticos em casos de necessidade e de acordo com as falas ouvidas eles relatam que há a doença que o tratamento é apenas com os elementos indígenas e outras doenças que além dos elementos indígenas precisam também ir ao médico mas isso só é feito depois de consultar os pajés, mestras ou encantados. No meu caso, eles primeiro me ofereceram remédio e mandaram uma técnica, novamente com a intenção de me medicar. Não acho que chamariam nenhuma rezadeira, eu ter sido rezada foi apenas uma consequência do fato de nete ser uma rezadeira que foi designada a me acompanhar durante minha estadia e por sorte naquela manhã ela passou lá para me ver.

Sueli havia saído e quando voltou trouxe enrolado em dois papéis diferentes ervas que o pajé (Adonias) mandou para fazer um chá pra mim, Maicon (filho de Sueli) fez o chá com umas ervas que estavam em um desses papéis e depois foi no quarto me entregar eu perguntei de que era, ele disse que não sabia, tinha um gosto muito forte e amargo acho que tinha boldo nesse chá.

Depois quando acordei novamente já era mais tarde conversei um pouco com Gabriel levantei e comi arroz, feijão e salada, um tempo depois Sueli chegou e disse que ia chamar nete pra vim fazer uma esfregação em mim. Quando ela chegou conversamos um pouco e ela disse que ia fazer uma esfregação, ela saiu e voltou com uma cuia com alho, acho que tinha cebola e algumas folhas, acho que era coentro, salsa ou manjeriço (não tenho certeza). Além disso, tinha um líquido transparente acho que era vinagre, mas não tenho certeza de nenhum desses ingredientes apenas do alho. Ela pegou um pouco dessa mistura e passou nas minhas pernas, braços, pés, mãos e cabeça fazendo o sinal da cruz. Quando pegou meus pés ela disse que eles não estavam frios e que eu já devia estar boa. De fato, nesse momento eu já não sentia mais nenhuma dor, o único sintoma que persistia era um grande cansaço físico.

Ela me disse que isso deve ter sido olhado, eu perguntei o que era olhado e ela respondeu que quando uma pessoa é linda, inteligente, luta pelo que quer, faz as coisas...como eu, alguém ficava olhando e assim eu teria tido olhado. Fiquei conversando bastante com nete. Depois seu marido chegou e ela saiu. Eu dormi mais um pouco depois levantei comi e quando Sueli chegou ela fez outro chá, com as ervas que estavam enroladas no papel que o pajé mandou o qual tinha um gosto bem diferente ela colocou açúcar, mas não acho que era só isso, porque o chá estava mais claro e não tinha gosto amargo. Achei que o chá dela poderia ser que tivesse mais água, mas reparei que era quase a mesma quantidade de água não dava nem pra ver a diferença, se tinha eu não percebi. Eu perguntei se era o mesmo chá e ela disse que sim, mas eu suspeito que não era. De qualquer forma ambos os chás me ajudaram a melhorar. Depois de um tempo, conversando sobre essa situação ela disse que fez mais fraco, porque eu não era índia e ela não sabia como meu organismo poderia reagir, percebamos mais uma vez aqui, que existe uma diferença entre o modo como há uma diferença de tratamento para indígenas e não indígenas

No outro dia eu acordei com uma leve dor de cabeça, mas acho que era só cansaço, arrumei as coisas e na hora de ficar esperando o ônibus Miro (marido de Sueli) ficou comigo e disse que o que eu devia ter tido devia ser porque algum ser invisível se engraçou ou estranhou. Ele também comentou que às vezes quando Sueli ficava doente ele dava chá pra ela, mas era o mesmo que dar água e quando pajé receitava alguma coisa logo ela ficava boa. Ele disse que eles iam pra Salvador geralmente pra fazer exames ou tratamentos médicos e que o filho dele estava para fazer uma cirurgia, porque certa vez na escola estavam brincando e deram uma paulada nele e ele perdeu a visão de um olho e que esse olho gradativamente ia fechando e tinha que fazer cirurgia para abrir.

Essa foi a descrição sobre o dia que eu tive doença de índio. Após voltar para Salvador, fiquei refletindo sobre isso e demorei a entender o que nete queria dizer

com “olhado” e também demorei a entender o que Miro quis dizer com algum invisível “se engraçou ou estranhou”. Ainda hoje essas categorias são estranhas para mim. A princípio sempre ouvi a palavra olhado como inveja, como se alguém quisesse algo que eu tenho e fica olhando tanto que o que eu tenho começa a se perder em função de “olhado”. Porém, não fazia sentido pensar que esses seres teriam inveja de mim, além desse pensamento ser absurdamente prepotente, o que eu poderia ter que seria dos interesses deles?

Isso só ficou mais claro no ano seguinte, em 2018, quando eu estava no mestrando e havia voltado a campo para dar início a pesquisa que estava realizando para o PPGA/UFBA. Estava novamente na casa de Sueli e fomos visitar seu Jeromi (pai de Sueli) a noite com Sueli e suas irmãs ela comentou que na “primeira noite” os invisíveis me olharam, ela explicou que eles olham tanto para o que gostam quanto pra o que não gostam, compreendi assim, que olhado é quando chamamos atenção dos invisíveis e eles ficam nos olhando, seja lá por qual motivo for. Nesse caso Sueli sugeriu que porque eu estava estudando a língua Kiriri e isso é como se eu tivesse ido mexer com a cultura. A língua desse grupo ainda que não seja falada cotidianamente, eles usam bastante em rituais e para se comunicar com suas entidades sagradas, por isso, era como se eu fosse me relacionar com um elemento que é muito importante para os invisíveis, o que teria despertado a atenção deles.

Porém, como me falou Miro, eles podem ser se engraçado e estranhado. Depois de algumas idas a campo percebi que se engraçar seria um modo de se aproximar, de olhar e provavelmente teriam estranhado, não sei exatamente por que, mas possa ser que seja porque sou uma pessoa externa a comunidade. No geral, eles olham apenas indígenas o que não causariam estranhamento, é possível que ao me olharem eles se aproximaram de mim e isso fez com que eu tivesse ficado doente. É possível que apenas essa aproximação tenha sido a causa da minha doença de índio, porém não descarto a possibilidade de que houve um estranhamento que ocasionou a doença.

Todo esse processo me chamou atenção para o fato de que existe efetivamente a possibilidade dos Kiriri gerarem conhecimentos sobre saúde que são eficazes e necessários. Isso contrapõe o que muitos médicos acreditam, ao super valorizarem a medicina e não conseguirem entender como outros saberes podem ser tão eficazes quando o conhecimento científico. A partir disso, emerge o discurso de que tais práticas só tem eficácia, porque as pessoas acreditam nela e essa crença influencia as respostas do corpo ao longo do processo e isso promoveria a cura, dito de outro modo, as práticas Kiriri não possuem aspectos intrínsecos que geram saúde, é tudo uma questão de condicionar o corpo a responder positivamente ao tratamento.

Em partes, esse tipo de pensamento encontrou certo respaldo na antropologia. Muitos autores tratavam esses processos de cura como eficácia simbólica (LÉVI-STRAUSS, 2008), ou seja, através da relação com os símbolos e rituais condicionamos nossos corpos a responder de modo esperado, promovendo saúde. Porém, isso pressupõe que existiria uma relação anterior com o conjunto de práticas curativas que ensinam o processo de cura, fenômeno que aqui no meu caso não

existia. Desse modo, é importante chamar atenção para a incrível potencialidade das práticas Kiriri e sua eficiência (não eficácia) para me curar.

REFERÊNCIAS

- BANDEIRA, Maria de Lourdes. **Os Kariris de Mirandela: Um grupo indígena integrado**. 1 ed. Salvador :EDUFBA. 1972.
- BAUER, M. W.; GASKELL, G. (orgs.) **Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som. Um manual prático**. 1 ed.São Paulo: Vozes, 2002.
- LANGDOM, Jean; WIJK, Flávio. Antropologia, saúde e doença: uma introdução ao conceito de cultura aplicado às ciências da saúde. Latino-Ame. **Enfermagem**. Londrina, v. 18, n.3,p. 173-181,2010.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia Estrutural**. 1. 2 ed. São Paulo: Cosac Naify, 2008.
- MORAES, Vanessa. **diário de campo**. 2019
- MORAES, Vanessa. **A construção da escola indígena Kiriri** .2018. 114f. Monografia (Bacharel em Ciências Sociais) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2018.
- NASCIMENTO, Marco. **O tronco da jurema: ritual e etnicidade entre os povos indígenas do Nordeste – o caso Kiriri**. 314f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia,1994.
- PACHECO, Sandra. **A gente é como aranha... vivi do que tece: nutrição, saúde e alimentação entre os índios Kiriri do sertão da Bahia**. 244f. Tese (Doutorado em Antropologia) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, UFBA, Salvador, 2007.
- TOBÓN, Miguel. Los sueños como instrumentos etnográficos. **Revista de Antropologia Iberoamericana**. Campinas,v. 10,n.3,p.331-353,2015.

ST 5 - ESPIRITISMO, ESPIRITUALISMO E ESPIRITUALIDADES

Dr. Luiz Signates (PUC-Goiás e UFG) – Coordenador
Dra. Ângela Teixeira de Moraes (UFG)
Dra. Célia da Graça Arribas (UFJF)

Esta ST aceita trabalhos em ciências da religião e nas diversas áreas das ciências humanas, sociais, letras e filosofia, relacionados a estudos sobre o espiritismo brasileiro e internacional e às correntes espiritualistas nesses âmbitos. Preocupa-se sobretudo com as transformações dos sentidos de espiritualidade desses agrupamentos religiosos, dentro de um diálogo entre várias abordagens, nas quais o fenômeno religioso espírita e espiritualista possa ser tratado em sua dignidade epistemológica própria e compreendido em seus contextos religiosos, sociais, econômicos, políticos e culturais. O enfoque do espiritismo abrange desde o modelo tradicional, do espiritismo kardecista tipicamente brasileiro, até os agrupamentos dissidentes e alternativos existentes em regime de cooperação ou conflito neste movimento religioso. A visada do espiritualismo estende-se a todos os grupos religiosos ou filosóficos espiritualistas disponíveis, ora denominados "New Age", ora "espiritualismos", percorrendo um extenso leque de teologias, ritualísticas e instituições, desde as chamadas religiões "orientais" (hindus, budistas, xintoístas, japonesas etc) até as religiões de corte étnico no Brasil, como a umbanda e suas variações, passando também pelos substratos religiosos e laicos derivados do espiritismo. É, pois, uma ST de larga amplitude, que busca justamente construir um diálogo entre essas várias correntes espiritualistas, identificando nelas uma rica produção de sentido do religioso, que merece ser estudada em termos identitários ou comparativos.

ALLAN KARDEC, PENSAMENTO COMPLEXO E TRANSDISCIPLINARIDADE

ALEXANDRE AVELINO GIFFONI JUNIOR

Doutor em Educação

Universidade de Rio Verde, Goiás

agiffoni@outlook.com

RESUMO: A questão desta pesquisa é: a lógica do pensamento complexo e a transdisciplinaridade podem contribuir para uma nova compreensão do trabalho de Kardec na sua codificação do Espiritismo? O Pensamento Complexo é uma teoria aberta que explica os fenômenos a partir de uma visão holística, sistêmica e monista da realidade. Conecta conhecimentos que no senso comum e na ciência clássica geralmente aparecem simplificados, classificados e independentes. A complexidade é um dos pilares da transdisciplinaridade e vê a realidade como algo multifacetado. Allan Kardec é considerado o Codificador do Espiritismo. Ele construiu a Doutrina Espírita como uma unidade indivisível: ciência-filosofia-religião. A partir da observação de fenômenos materiais, como o das mesas girantes e falantes, na França da segunda metade do séc. XIX, descreveu e explicou a comunicação interdimensional dos espíritos com a dimensão material. Objetivo Geral: estudar aspectos da obra de Kardec, em particular da metodologia utilizada em sua pesquisa científica, com as ferramentas da lógica e da epistemologia da complexidade e da transdisciplinaridade. Método: Análise Textual presente na Linguística Textual (Intertextualidade), com a epistemologia da complexidade, transdisciplinaridade, da lógica do terceiro incluído e dos níveis de realidade. Resultados: Kardec localiza-se em fronteiras de regiões da filosofia e da ciência que causaram um estranhamento na lógica e nas ciências clássicas da época. Ele já praticava um racionalismo aplicado (G. Bachelard) e não um racionalismo idealista, além de um materialismo técnico (Idem), mas qualitativo. Para explicar os fenômenos materiais-espirituais que observa, Kardec utiliza uma nova técnica qualitativa dos instrumentos e a razão subjetivo-objetiva. Com decorrências para a Filosofia, a sua obra nasce do trabalho científico em que estuda o fenômeno mediúnico e as comunicações interdimensionais entre os universos energético-espiritual e energético-material. Assim, produz um novo conceito de religião e religiosidade. Considerações Finais: os princípios da complexidade e da transdisciplinaridade ainda não haviam sido elaborados, mas estão presentes no trabalho de Kardec. Ao propor uma metodologia mais qualitativa, com grupos focais e estudos de caso, na sua pesquisa experimental, dá um passo além da metodologia das ciências clássicas (mais quantitativas). Ele realiza uma intervenção pedagógico-didática para a Educação, em sentido amplo. Este trabalho poderá contribuir para o diálogo trans-religioso e transcultural.

Palavras-chave: Espiritismo; Complexidade; Transdisciplinaridade; Diálogo trans-religioso.

INTRODUÇÃO

O Professor e Pesquisador Hyppolite León Denizard Rivail (1804-1869) lecionava aos seus alunos com a pedagogia e a didática que ele aprendera com Pestalozzi (que recebeu a influência de Comenius e Rousseau). Allan Kardec é o *nom de plume* de Rivail. Considerado o Codificador do Espiritismo, ele o construiu como uma unidade indivisível: ciência-filosofia-religião. A partir da observação de fenômenos materiais, como o das mesas girantes e falantes, na França da segunda metade do século XIX, ele descreveu e explicou a comunicação interdimensional dos espíritos com a dimensão material.

Mas, como ver o Espiritismo, desde Kardec, com ferramentas atuais e unificadas em ciência-filosofia-religião? Esta questão motivou o problema da presente pesquisa: a lógica do pensamento complexo e a transdisciplinaridade podem contribuir para uma nova compreensão do trabalho de Kardec na sua construção do Espiritismo?

Assim, o Objetivo Geral da presente pesquisa é estudar aspectos da obra de Kardec, em particular da metodologia utilizada em sua pesquisa científica, com as ferramentas lógicas e epistemológicas da complexidade e da transdisciplinaridade.

O Pensamento Complexo é uma teoria aberta que explica os fenômenos a partir de uma visão holística, sistêmica e monista da realidade. Conecta conhecimentos que no senso comum e na ciência clássica geralmente aparecem simplificados, classificados e independentes. A complexidade é um dos pilares da transdisciplinaridade e vê a realidade como algo multifacetado.

O Método utilizado neste estudo foi a Análise Textual presente na Linguística Textual desenvolvida por Ingedore G. V. Koch (2008), mais especificamente, a Intertextualidade: "... a (inevitável) presença do outro naquilo que dizemos ou escrevemos". Inclusive a presença do leitor (ou do pesquisador), em sua interação com o texto do outro: a produção de sentidos acontece de modo dialógico.

Após a busca dos descritores Espiritismo; Complexidade; Transdisciplinaridade e suas articulações, em diversas bases de dados, na internet, pode-se afirmar que até o presente momento não se encontrou qualquer pesquisa científica que abordasse a questão proposta e os objetivos deste trabalho.

COMPLEXIDADE, TRANSDISCIPLINARIDADE, NÍVEIS DE REALIDADE E TERCEIRO INCLUÍDO – UM OLHAR SOBRE O TRABALHO DE ALLAN KARDEC

E. Morin (2006, p. 13-14) explica o sentido da complexidade, a partir da raiz latina da palavra *complexus* – o que é tecido junto:

(tecido) ... de constituintes heterogêneas inseparavelmente associadas: ela coloca o paradoxo do uno e do múltiplo. ... tecido de

acontecimentos, ações, interações, retroações, determinações, acasos, que constituem nosso mundo fenomênico. Mas então a complexidade se apresenta com os traços inquietantes do emaranhado, do inextricável, da desordem, da ambiguidade, da incerteza... Por isso o conhecimento necessita ordenar os fenômenos rechaçando a desordem, afastar o incerto, isto é, selecionar os elementos da ordem e da certeza, precisar, clarificar, distinguir, hierarquizar... Mas tais operações, necessárias à inteligibilidade, correm o risco de provocar a cegueira, se elas eliminam os outros aspectos do complexus...

Basarab Nicolescu (1999) mostra que a noção de complexidade surge ao mesmo tempo que os conceitos de terceiro incluído e de níveis de realidade, que se completam e constituem uma lógica.

Da obra de Kardec emerge um conhecimento complexo e transdisciplinar da realidade, uma nova visão do espírito e da matéria, novas relações epistemológicas sujeito-objeto, mesmo com as limitações tomadas às ciências do seu tempo.

Ao defender uma nova metodologia científica experimental e qualitativa, Kardec (2013e, p. 67) transcende a linearidade da lei de causalidade da física clássica, com um salto quântico na visão de realidade, ao estudar o mundo dos espíritos: “Se todo efeito tem uma causa, o efeito inteligente tem uma causa inteligente.”

Também provoca a imaginação acerca dos fundamentos da energia, da matéria psíquica e da matéria viva, que hoje se pode compreender melhor a partir das três éticas apresentadas por Stéphane Lupasco (1986).

Nicolescu (1999, p.53) define transdisciplinaridade assim: “...o prefixo “trans” indica, diz respeito àquilo que está ao mesmo tempo entre as disciplinas, através das diferentes disciplinas e além de qualquer disciplina. Seu objetivo é a compreensão do mundo presente para o qual um dos imperativos é a unidade do conhecimento.”

Kardec apresenta o que consideramos o caráter transdisciplinar, aberto, do Espiritismo (2013b, p.33): “... o Espiritismo é toda uma ciência, toda uma filosofia ... diz respeito a todas as questões que interessam à humanidade, tem imenso campo, e o que principalmente convém é encará-lo pelas suas consequências.”

Com base na sua formação intelectual e na sua produção pedagógica, didática e científica, pode-se afirmar que Kardec era uma personalidade transdisciplinar com uma visão holística, a partir da Pedagogia aprendida em Yverdon-les-Bains, Suíça, com Pestalozzi. Além das diferentes áreas das Ciências e da Filosofia abordadas na constituição do Espiritismo, ele ministrava cursos como física, química, anatomia comparada, astronomia etc. (INCONTRI, 2001; WANTUIL, 2019; SAUSSE, 2020). Nicolescu (1999, p. 31-32) desenvolve o conceito de nível de Realidade como:

um conjunto de sistemas invariantes sob a ação de um número de leis gerais: por exemplo, as entidades quânticas submetidas às leis quânticas, as quais estão radicalmente separadas das leis do mundo macro físico. Isto quer dizer que dois níveis de Realidade são diferentes se, passando de um ao outro, houver ruptura das leis e

ruptura dos conceitos fundamentais (como, por exemplo, a causalidade) ...

Kardec já percebia a existência de níveis diferentes de realidade, ao estudar o mundo material e o mundo dos espíritos. Para ele, à Ciência e à Filosofia faltava o conhecimento das leis que regem o mundo dos espíritos (2013d, p. 80-81): “...Até o presente, o estudo do princípio espiritual, compreendido na Metafísica, foi puramente especulativo e teórico. No Espiritismo, esse estudo é inteiramente experimental.”

Outra noção que ajuda a compreender melhor o trabalho de Kardec é a do Terceiro Incluído (T). Ela nasce com os avanços teóricos e as experiências na física quântica, além das abstrações realizadas em estudos da relação mundo quântico e mundo macro físico. Detectaram-se “os pares de contraditórios mutuamente exclusivos (A e não-A): onda e corpúsculo, continuidade e descontinuidade, separabilidade e não-separabilidade, causalidade local e causalidade global, simetria e quebra de simetria, reversibilidade e irreversibilidade do tempo etc.” (Id., Ibid., p. 24). Estas noções podem ser imaginadas com o modelo de um triângulo, em que A está em um vértice da base, não-A no outro vértice da base, e T localizado no vértice superior, significando um nível de realidade diferente do nível de realidade de A e não-A. O estado T é A e não-A (quanton).

Pode-se dizer que Kardec apresenta as noções de Terceiro incluído e níveis de realidade no estudo ainda inicial do perispírito, fundamental para se compreender os fenômenos observados por ele (2013a, p.24):

...há no homem três coisas: 1º., o corpo ou ser material análogo aos animais e animado pelo mesmo princípio vital; 2º., a alma ou ser imaterial, Espírito encarnado no corpo; 3º., o laço (perispírito) que prende a alma ao corpo, princípio intermediário entre a matéria e o Espírito ...

A sistemogênese dos sistemas antagônicos de Lupasco é outra ferramenta para uma releitura do Espiritismo construído a partir de Kardec (Lupasco, apud NICOLESCU, 2012, p. 35-36): “... todos os objetos que nos cercam ... não têm nada de ‘material’, no sentido muitas vezes milenar e instintivo da noção de matéria ... eles são ... unicamente manifestações e sistematizações mais ou menos resistentes da energia...”.

A partir de uma visão quântica de mundo, pode-se melhor explicar a constatação de Kardec (Id., Ibid.): “...o Espírito não é, pois, um ser abstrato, indefinido, só possível de conceber-se pelo pensamento. É um ser real, circunscrito, que, em certos casos, se torna apreciável pela vista, pelo ouvido e pelo tato”.

No conjunto das obras kardecianas, e em cada uma delas, também está implícita noção de Terceiro Oculto, formulada tempos depois por Nicolescu (2012, p. 111-112), natureza divina do ser humano que unifica quatro níveis de realidade. Ele afirma: ... “A noção transdisciplinar de níveis de realidade é incompatível com a

redução do nível espiritual ao nível psíquico, do nível psíquico ao nível biológico e do nível biológico ao nível físico ... (os quatro níveis) são unificados pelo terceiro oculto.

A pergunta 82 e a resposta dada pelos espíritos a Allan Kardec (2013a, p.86-87) fornecem uma pista para as questões acima: “82. Será certo dizer-se que os Espíritos são imateriais? ‘... Imaterial não é bem o termo; incorpóreo seria mais exato, pois deves compreender que, sendo uma criação, o Espírito há de ser alguma coisa. É a matéria quintessenciada, mas sem analogia para vós outros’ ...”

Para melhor compreender o conjunto da obra de Kardec, também é necessário considerar a tradição epistemológica que une inseparavelmente ciência, filosofia e religião, em um só corpo de conhecimento (outra atitude transdisciplinar). Na tradição francesa em História e Filosofia da Ciência, Alexandre Koyré (1991) trabalha com o método histórico que busca a gênese da ciência atual. Nele, apresenta a convicção que se tornou seu princípio de pesquisa: o pensamento científico e a visão de mundo que ele gera influenciam tanto sistemas inteiros (Descartes, Leibnitz, Espinoza etc.) como doutrinas místicas.

KOYRÉ explica (1991, p. 10-14): “A evolução do pensamento científico ... estava intimamente ligada à evolução das ideias trans científicas, filosóficas, metafísicas e religiosas.... Não podemos compreender verdadeiramente a obra do astrônomo, nem a do matemático, se não a vimos penetrada do pensamento do filósofo e do teólogo.”

A sua defesa de que o Espiritismo é uma ciência positiva nascida de experiências rigorosamente controladas, poderia levar à crença de que Kardec (2013d, p. 22) seria um Positivista, Empirista ou Realista. A nossa pesquisa nos leva a outras constatações. Ao se analisar as obras completas de Allan Kardec com as ferramentas da epistemologia de Gaston Bachelard (1974, p. 115-116), pode-se localizar o pesquisador lionês em fronteiras e regiões da filosofia e da ciência que causaram um estranhamento na lógica e nas ciências clássicas da época. Mesmo que esses nomes e regiões epistemológicas não tivessem sido inventadas ainda, verifica-se que Kardec já praticava um racionalismo aplicado e não um racionalismo idealista. Também um materialismo técnico (acrescente-se: qualitativo) que, para explicar os fenômenos materiais, utiliza a técnica dos instrumentos e a razão matemática, melhor dizendo: subjetivo-objetiva, como propõe a transdisciplinaridade. Kardec está na posição central do espectro filosófico elaborado por Bachelard.

Sobre o racionalismo aplicado, explica Bachelard (1974, p. 113): “A perspectiva teórica coloca o fato experimental no seu devido lugar”. Esta foi a atitude científica de Rivail: recebe notícias das mesas girantes em 1854; em 1855 tem contato direto com aquele fenômeno material que o levará às experimentações:

... (as mesas) giravam, saltavam e corriam, em condições tais que não deixavam lugar a qualquer dúvida. ... Eu entrevia, naquelas aparentes futilidades, no passatempo que faziam daqueles fenômenos, *qualquer coisa de sério* como que *a revelação de uma nova lei*, que *tomei a mim estudar a fundo*. (KARDEC apud WANTUIL, 2019, p.261-262).

A proposta da fé raciocinada, de Kardec, nasce da experimentação com os espíritos, através da observação científica com instrumentos bem materiais – os médiuns (2013c, p. 256): “...A fé raciocinada, por se apoiar nos fatos e na lógica, nenhuma obscuridade deixa. ... Fé inabalável só o é a que pode encarar de frente a razão, em todas as épocas da Humanidade.”

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A transdisciplinaridade tem trazido contribuições importantes às pesquisas e às práticas profissionais, em Ciências da Natureza, humanas e Sociais, inclusive no campo da verticalidade do ser humano. Ela propõe uma trans religiosidade e uma trans culturalidade trans históricas, presentes em nosso estudo.

De uma perspectiva transdisciplinar e com Bachelard pode-se enxergar a epistemologia do cientista-filósofo-teólogo Allan Kardec, como em um espectro filosófico, a partir de um materialismo técnico (qualitativo) e de um racionalismo aplicado muito peculiares. Ele se utiliza de metodologias na pesquisa científica que hoje são consideradas pertencentes à pesquisa qualitativa, através de estudos de caso e grupos focais, por exemplo. Mas, Kardec avança um pouco mais em seu método: com a dialética socrática e a orientação pestalozziana, ele realiza uma verdadeira pesquisa intervenção pedagógico-didática (GIFFONI, 2019), para a Educação em sentido amplo, inseparável do seu método de observação experimental, que inclui toda uma orientação para as entrevistas com os espíritos e formação dos médiuns, que redundou na construção da Doutrina Espírita (2013b).

A partir dos conceitos das ciências e da filosofia das ciências contemporâneos pode-se compreender a totalidade dos fenômenos descritos e explicados por Allan Kardec na ciência e filosofia espírita, com decorrências religiosas. Por exemplo, com a teoria quântica ficam mais claras as conexões alma-corpo material-corpo espiritual. Ele lança mão de uma triológica lupasquiana (que ainda não havia sido formulada) e apresenta um terceiro incluído (T) para a compreensão desse invisível nível de realidade que é o mundo dos espíritos: o corpo de energia do espírito (perispírito) que o liga ao corpo material (2013a, p. 24).

Diversos pontos não puderam ser abordados aqui, devido aos limites de espaço. Por exemplo: o diálogo entre esse paradigma emergente na Educação (VIEIRA, 2019; MORAES, 2008) e a Pedagogia espírita o que será feito posteriormente. No entanto, a pesquisa poderá contribuir para ampliar os diálogos Inter e trans religiosos e culturais e abrir caminhos para outras pesquisas transdisciplinares.

REFERÊNCIAS

BACHELARD G. **Epistémologie**: textes choisis par Dominique Lecourt. Vendôme: PUF, 1974.

- GIFFONI JUNIOR, A. A. *Teaching and Learning within early childhood education to children in social situation of poverty: a Pedagogic-Didactic (Dialectic-Interactive) Intervention with the Cultural-Historical Approach*. Curitiba: CRV, 2019.
- INCONTRI, Dora (Dora Alice Colombo). **PEDAGOGIA ESPÍRITA: Um Projeto Brasileiro e suas Raízes Histórico-Filosóficas**. Tese de doutorado. FEUSP. São Paulo, 2001.
- KARDEC, A. **O Livro dos Espíritos**. 93. ed. Brasília: FEB, 2013a. Disponível em: <https://www.febnet.org.br/blog/geral/divulgacao/downloads-divulgacao/obras-basicas/>. Acessado em: 19/10/2020.
- _____. **O Livro dos Médiuns**. 93. ed. Brasília: FEB, 2013b.
- _____. **O Evangelho segundo o Espiritismo**. 93. ed. Brasília: FEB, 2013c.
- _____. **A Gênese**. 93. ed. Brasília: FEB, 2013d.
- _____. **O que é o Espiritismo**. Brasília: FEB, 2013e.
- _____. **O Céu e o Inferno**. Brasília: FEB, 2013f.
- KOCH, I. G. V., BENTES, A. C., CAVALCANTE, M. M. **Intertextualidade: diálogos possíveis**. 2. ed. S. P.: Cortez, 2008.
- KOYRÉ, A. **Estudos de História do Pensamento Científico**. Rio de Janeiro: FORENSE, 1991.
- LUPASCO, Stéphane. **O homem e suas três éticas**. Lisboa: INSTITUTO PIAGET, 1986.
- MORIN, E. **Introdução ao pensamento complexo**. Porto Alegre: Sulina, 2006.
- MORAES, Maria C. **Ecologia dos Saberes: Complexidade, transdisciplinaridade e educação: novos fundamentos para iluminar novas práticas educacionais**. São Paulo: Antakarana/WHH, 2008.
- NICOLESCU, Basarab. **O Manifesto da Transdisciplinaridade**. São Paulo: TRIOM, 1999.
- _____. **O que é Realidade?** Reflexões em torno da obra de Stéphane Lupasco. São Paulo: TRIOM, 2012.
- SAUSSE, Henri. **Biografia de Allan Kardec**. 2. ed. Brasília: FEB, 2020.
- VIEIRA, Adriano José Hertzog. **A docência no paradigma educacional emergente**. Curitiba: APPRIS, 2019.
- WANTUIL, Z., THIESEN, F. **Allan Kardec: o educador e o codificador**. 4. ed. Brasília: FEB, 2019.

O MERCADO DAS NEUROSES E A RELIGIÃO MODERNA

ANTÔNIO CÉSAR MARTINS LOPES

Doutorado em Ciências da Religião

Faculdade Unida de Campinas

blackpearlopes@yahoo.com

DJALMA BARRETO NEVES

Doutorando em Ciências da Religião

Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC Goiás)

pedjalmabarreto@gmail.com

RESUMO: A religião é práxis no mercado das neuroses modernas, estabelece à sociedade perspectivas teórico-práticas da crença amalgamada a bricolagens da epistemologia do transe, êxtase e possessão. A interlocução da Ciência da Religião com a espiritualidade humana retrata o mundo religioso multicultural na era digital-político-mercadológica, quando novos movimentos religiosos promovem a interlocução teórico-prática estruturada na moda e consumo, nas ideologias de homens de negócios e seus diálogos. A consciência popular traduz a contemporaneidade envolta pelo paradigma da fé, força abstrata que molda a palavra e a cultura. A base da fé apresenta como experiência religiosa o frenesi, a ideia de libertação do demônio e da pobreza. A arena da religião moderna anuncia a felicidade a partir do direito à riqueza e poder de consumir desejos. Puritana, a plataforma tradicional expõe, em nome de Deus, a família, a Pátria, a ética dos pseudo zeladores morais da Nação. O desmonte dos direitos espolia a cultura, comercializa a crença, mantém o *status quo*, sonega a representação política das massas alienadas, a sociedade desigual revela a “nau dos loucos” (Michel Foucault). Através da pesquisa bibliográfica esta comunicação discute a religião, mercado, movimentos religiosos, espiritualidade, *status quo*, sociedade.

Palavras-chave: Religião; Mercado; Espiritualidade; *Status quo*.

INTRODUÇÃO

Objetivamos discutir a religião enquanto nicho mercadológico de movimentos religiosos e as diferentes formas da espiritualidade. Em primeiro lugar aborda-se, pela epistemologia do transe, do êxtase e da possessão, a arena de interlocução da Ciência da Religião no que remonta ao mercado, hoje, midiático, globalizado. Como segundo tópico, trabalhamos a conjuntura de moda e consumo na Era pós, sobre a espiritualidade apresentada pelos novos movimentos religiosos, suas ideologias, a carência de sentido da humanidade efêmera, violentada no fluxo das relações

líquidas do coletivo que denota a sociedade do espetáculo. Por fim, destaca-se que com as neuroses da religião a afirmar que o desmonte de direitos espolia a cultura, fomenta-se o comércio da religião, perpetua-se o *status quo*, sonega-se a representação política das massas alienadas e revela a sociedade desigual, injusta e de fluxo incessante.

O MERCADO DA RELIGIÃO NO MUNDO GLOBALIZADO

Quando abordamos a epistemologia do transe, êxtase e possessão, alcançados na crença, adentra-se à arena de interlocução com as ciências humanas, no caso desta escrita científico-acadêmica, às Ciências da Religião. Separada a ciência da filosofia, a primeira define a ordem dos conhecimentos num sentido parcialmente único. A filosofia une estes conhecimentos relatos a objetos enquanto fenômenos da atividade cognoscitiva.

O mercado da fé moderna anuncia que estar salvo passou a ser sinônimo da felicidade a partir do direito à riqueza material, realização social e poder cidadão/*status* galgado no consumo de desejos. A plataforma tradicional-puritana expõe, em nome de Deus, a família, a Pátria, a ética dos falsos zeladores morais da Nação.

A arena da divindade, atravessada pelo tempo pós, mercantilizou o Onipotente, alcançou o sem limite daqueles que celebram o numinoso pelas trilhas midiáticas afastado da função social da religião a qual, segundo O’Dea (1969, p. 104) “aumenta o respeito pelas normas da sociedade, na medida em que as liga ao sagrado”.

A religião, engendrada pelo mundo globalizado, determinado pela virtualização das relações sociais, é manipulada enquanto mercadoria da fé, pelo evento da tecnologia de ponta. O fator atualidade-tecnologia-relações virtual trespassa a função da religião para a sociedade enquanto “sistema social complexo do comportamento humano padronizado, que apresenta um elevado grau de regularidade com o passar do tempo” (O’Dea, 1969, p. 104).

Cabe então a transposição da discussão ao fator social da religião como categoria ontológica humana que sobrevive à história. Fator social explicado pela história pós Revolução Industrial, o capitalismo impõe aos crentes, dos dias atuais, o pagar-se um preço (díizimo a crédito). A artimanha define e aplica-se às narrativas teo-lógico-políticas da salvação em tempos digitais. Explicada por Durkheim como o consenso normativo, a distribuição de funções e recursos

É um processo que cria *ricos* e *pobres*; existe *privação*, tanto absoluta quanto relativa. Consequentemente, diferentes grupos têm um diferente grau de participação na sociedade, tal qual como esta é organizada, e diferente grau de identificação com ela; os vários subgrupos de uma sociedade têm diferente interesse na sociedade, suas exigências e sua manutenção (O’DEA, 1969, p. 105).

Deste modo, a catedral social política-religiosa-cultural trespassa diferentes tempos e territórios. Para Durkheim “[...] esse impulso para acreditar é precisamente o que constitui a fé; e é a fé que institui a autoridade dos ritos junto ao crente, qualquer que ele seja, cristão ou australiano” (1989, p. 431). Tanto a família quanto as nações convivem modos e cultura, empresas, incluindo as da religião.

Ao passar do andor da crença, que alcança dias atuais, aceita-se, ou, ao menos convive-se um mesmo mundo entre diferentes sexos, logo, poderes. Há um novo capitalismo no horizonte, nele a “nau dos loucos” (Foucault) avista o liberalismo desenfreado colocado para o mundo pós-moderno.

A RELIGIÃO, O MERCADO, A TERRA CERCADA

O capitalismo determina o fluxo da sociedade moderna fomentada a consumo. De acordo com O’Dea (1969) “a religião deu a ideologia que permitiu o desenvolvimento de novas classes e a expressão de seus interesses e sua interpretação, também tornou, pela introdução de valores sagrados nos problemas, mais agudos os conflitos” (p. 109). A exemplo, a realidade da terra, gênese da questão social retratada numa bricolagem de expressões sociais, causa social-política-religiosa e cultural a qual urge analisar as reivindicações do trabalhador com fome de equidade, justiça social e tantos outros direitos estabelecidos na Carta Magna da Nação brasileira a partir de 1988. Para insumo da discussão:

A questão agrária ainda é a força que define o destino do Brasil, ainda é o grande problema brasileiro, mas, infelizmente, não é o único. O silêncio sobre a questão agrária, como o silêncio sobre as temáticas que remetem à história do povo sofrido, não é apenas uma forma de manter o povo na grande noite da ignorância, é também uma estratégia de luta na guerra dos que têm contra os que nada, ou quase nada têm (SILVA e OLIVEIRA, *in* CARVALHO e LIMA (org), 2018, p. 51).

O Brasil segue governado para os latifundiários, desatento às tantas lições sobre a não prevalência da justiça social. Essa mazela social, herdada da condição (des) humana, já na Colônia, determina, desde então, a proximidade ou distanciamento da questão do direito à inclusão social. As vontades, conchavos e amigos do rei determinam a história na contramão do que está posto no Livro do Êxodo (16,18): “Aconteceu que o que tinha ajuntado muito não tinha demais e, ao que tinha ajuntado pouco, não lhe faltava: cada um havia recolhido segundo a sua necessidade”.

Os dias atuais têm norte no passado próximo quando imperava a política colonial patrimonialista. Os coronéis calçavam esporas que tintilavam anunciando os milionários poderosos a partir da posse da terra em larga escala, hoje, insumo da acumulação, cumulação capitalista, do lucro forjado no agronegócio.

Em meio ao “espetáculo da terra”, Hovestol relata que a

religião tem muitos mais fãs, e estes pagam muito mais dinheiro e são muito mais sérios do que os organizadores de circo poderiam esperar. Nada - nenhum espetáculo para nosso entretenimento, nenhuma reunião política - nada mesmo se compara ao espetáculo que a religião exhibe regularmente (HOVESTOL, 2009, p. 95).

Essa mazela histórica tem gênese nos primórdios da raça humana, com a simples adição às leis de Deus. Ao reforçar a questão da terra, aproxima a discussão do próximo tópico, e remonta à Constituição Federal do Brasil, promulgada em 1988, a qual estabelece, em seu Capítulo III – da Política Agrícola e Fundiária e da Reforma Agrária.

Art. 184. Compete à União desapropriar por interesse social, para fins de reforma agrária, o imóvel rural que não esteja cumprindo sua função social, mediante prévia e justa indenização em títulos da dívida agrária, com cláusula de preservação do valor real, resgatáveis no prazo de até vinte anos, a partir do segundo ano de sua emissão, e cuja utilização será definida em lei (CF/1988, p. 59).

A divisão social do trabalho denota as classes sociais, estabelece e mantém o fosso econômico-social cultural entre a riqueza e a pobreza, intensifica-se enquanto consequência da produção e consumo alheios à redução e escassez de recursos da natureza.

A religião retrata a interação, violência, guerra e paz. Amealhada no mundo globalizado, pós-moderno, caracteriza-se pela religiosidade ideológica açodada no fundamentalismo, sectarismo. O tema, discutido no tomo anterior, tem interlocução com as ciências humanas, trespassa as Ciências da Religião pelo universo dos mascates do evangelho, os quais, nas palavras de Tom Hovestol, aumentam a população do inferno.

Neste ponto da escrita, a discussão adentra à conjuntura da moda e consumo: “Não podeis servir a Deus e ao dinheiro” (Lc 16,13). A reflexão posta infere sobre a espiritualidade revelada a novos movimentos religiosos, ideologias, midiaticização, alienação das massas.

Há uma enormidade de carências humanas no sentido da fé. Segundo Durkheim (1989) “é porque a fé tem essa origem que ela é, em certo sentido, ‘impermeável à experiência’” (DURKHEIM, 1989, p. 432). Os novos movimentos religiosos, transformados, rearranjados, tomam impulso a partir de dinâmicas alimentadas na fé amealhada a partir da interlocução teórico-prática, por meio da conjuntura da moda e do consumo.

A carência é eixo de exploração do fiel por meio da fé estruturada na espiritualidade exposta pelos “novos movimentos religiosos”, ideologias de homens de poder que dialogam com o numinoso enquanto articulam seus negócios.

Midiática, a conjuntura mundial define uma humanidade efêmera, violentada pelo fluxo das relações líquidas, consequência do coletivo midiático, retratado na sociedade do espetáculo. Com foco na moda comportamental da era digital, as diferentes formas de manifestação da religião emperram no lodo da intolerância religiosa. De acordo com Ribeiro e Ecco “podem levar a atos de intolerância, perseguição e brutalidade” (2018, p. 11). Essa que é expressa nas formas camufladas do preconceito, opressão à liberdade de expressão, na relação de enfraquecimento das convicções, mais, de forma insidiosa no que remonta a aceitar o outrem como diferente de si.

A violência religiosa tem sido observada, de acordo com Durkheim, como “a força que isola o ser sagrado e que mantém os profanos à distância, na realidade, não está nesse ser, mas vive na consciência dos fiéis” (1989, p. 437). A diferenciação entre preconceito individual e estigma grupal tem gênese na personalidade dos indivíduos ou grupos os quais rotulam negativamente a agrupamentos sociais distintos.

Esta realidade mundial leva ao enquadramento e categorização, a priori, daqueles estabelecidos pela sociedade a partir da imagem social individual ou em grupo, ou seja, o controle social. O estigma faz com que irmãos passem a temer uns aos outros, às agremiações, à comunidade, o contato entre co-habitantes não se efetiva ou estabelecesse, impedindo a efetivação de um controle social informal. Aonde falha o controle social informal, sobressai a criminalidade.

A NEUROSE DA RELIGIÃO, DO TRABALHO E DO PODER

Este artigo adentra, também, à questão política do exercício do poder, o qual alcança a questão sexual. Ao retratar sobre o tema, no Brasil, de acordo com o teólogo Leonardo Boff, a gestão atual “é a maior desgraça que ocorreu em nossa história, o triunfo da ignorância e da estupidez” (BOFF, 2019)⁴.

A aprofundar a discussão, a pesquisa infere no entendimento de que “o erro teológico, com frequência, brota do púlpito, não dos bancos; dos seminários, não dos pequenos grupos” (HOVESTOL, 2009, p. 75). A depravação pessoal, negativa, deprimente, alheia aos valores humano-políticos-culturais exige do homem, segundo Hovestol “perceber algum senso de justiça expressa na lei dos homens, das nações, as quais possam permear a justiça de Cristo por meio da benevolência, da liberdade, da confiança, segurança, isso, de acordo com o que anuncia” (2009, p. 70-71).

As sociedades humanas ou culturas são estruturadas em valores e verdades, sendo estes, únicos e coletivos, desde a pré-história aos tempos digitais. Segundo o arqueólogo norte-americano Robert Braidwood: “A cultura é duradoura embora os indivíduos que compõem um determinado grupo desapareçam. No entanto, a cultura também se modifica conforme mudam as normas e entendimentos” (1975, p. 41-42).

No decorrer do processo histórico-social, os homens levaram o trabalho ao oposto daquilo que antes possibilitava galgar liberdade e realização. O trabalho é transformado em simples meio de sobrevivência, algo penoso, levado à arena de senso comum de que “quem não trabalha não come”. A sociedade ressentida das

grandes transformações que mergulham o coletivo nas redes, tecnologias, virtualização das relações e comportamentos sociais.

O trabalho é categoria fundante do ser social, define os fatos e acontecimentos sociais que o acompanham na sua mudança enquanto transforma a natureza na ânsia de sobreviver. Paradigma e consequência, os séculos pós-Revolução Industrial definem a frustração, o sofrimento, a violência, a individualidade moldada pela moda do consumo que impõe à categoria humana o tempo das revoluções.

No que refere ao espectro da religião, na sua intimidade, a discussão seria, segundo Foucault (2003), parte das tecnologias de poder. O autor refere-se às comunidades manipuladas pelo poder pastoral, o qual alcança para-além do gueto, a reger a vida do sujeito como um todo, um particular adotado para a vida toda. A recordar, esta vida atada à neurose mercadológica do trabalho e da religião discutidos anteriormente.

De acordo com Erich Fromm, precisamos “estudar a influência das condições específicas de nosso modo de produzir e de nossa organização social e política sobre a natureza humana” (FROMM, 1961, p. 87) para se ter ideia da personalidade do homem médio, ou seja, aquele que vive e trabalha sob condições as quais determinam seu “caráter social”.

Por mais irracional e imoral que seja uma ação, o homem sente impulso insuperável de racionalizá-la, para si, com relação aos demais. Se a espécie humana desenvolveu sabedoria suficiente para criar a ciência e a arte, deverá então ser capaz de transformar o mercado das neuroses e a religião moderna para promover a justiça, a fraternidade e a paz.

CONSIDERAÇÕES

O mercado da fé moderna anuncia que estar salvo passou a ser sinônimo da felicidade galgada a partir do direito à riqueza material e realização social por meio do poder cidadão galgado a consumo de desejos. A plataforma tradicional-puritana expõe, em nome de Deus, a família, a Pátria, a ética dos falsos zeladores morais da Nação. Engendrada pelo mundo globalizado de uma Era pós, a religião é manipulada enquanto mercadoria. A fé permeia as redes sociais como o maior “espetáculo da terra. O fenômeno promove a interação, a violência, a guerra ou paz, caracterizado pela religiosidade ideológica, açodada no fundamentalismo sectário.

A carência é eixo de exploração do fiel por meio da fé estruturada na espiritualidade exposta nos “novos movimentos religiosos”, ideologias de homens de poder que dialogam com o numinoso enquanto articulam seus negócios. Midiática, a conjuntura mundial define uma humanidade efêmera, violentada pelo fluxo das relações líquidas, consequência do coletivo midiático, retratado na sociedade do espetáculo.

A discussão da religião, antes que alcance a Era pós, passa pela neurose social ou corredor estreitado da conjuntura. O tema incita à reflexão político-cultural, tem o tamanho dos desejos da carne e sua febre denuncia o estado latente da língua. Todas

as sociedades humanas ou culturas são estruturadas em valores e verdades, valores e verdades únicos, coletivos, desde a pré-história aos tempos digitais.

No decorrer do processo histórico-social, os homens levaram o trabalho ao oposto daquilo que antes o possibilitava a liberdade e realização. O trabalho é transformado em simples meio de sobrevivência, algo penoso, levado à arena de senso comum de que “quem não trabalha não come”. Se a espécie humana desenvolveu sabedoria suficiente para criar a ciência e a arte, deverá então ser capaz de transformar o mercado das neuroses e a religião moderna para promover a justiça, a fraternidade e a paz, questão de debate e insumo para um próximo capítulo ou artigo. E o pulso, ainda pulsa!

REFERÊNCIAS

- BONAVIDES, Paulo. **Ciência Política**. 3ª ed. Rio de Janeiro: Forense, 1976.
- BRAIDWOOD, Robert. **Homens Pré-Históricos**. Brasília: Editora Universidade de Brasília: 1975.
- BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília-DF: Senado Federal: Secretaria de Editoração e Publicações, 2019.
- CARVALHO, José R.; LIMA, Milton P. (Orgs). **História, Cultura, Educação e sentidos identitários no Vale do Araguaia Paraense**. Goiânia: Kelps, 2018.
- DURKHEIM, Émile. **As formas elementares de vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália**. São Paulo: Paulinas, 1989.
- FROMM, Erich. **Psicanálise da Sociedade Contemporânea**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1961.
- HOVESTOL, Tom. **A neurose da religião: o desastre do extremismo religioso!** [tradução Lena Aranha]. São Paulo: Hagnos, 2009.
- O’DEA, Thomas F. **Sociologia da Religião**. São Paulo: Enio Matheus g. & Cia Ltda, 1969.
- RIBEIRO, Wesley; ECCO, Clóvis. **Intolerância Religiosa**. 1ª ed. Curitiba: Editora Prismas, 2018.

AS PESQUISAS A RESPEITO DA CONSCIÊNCIA E O ABISMO AXIOMÁTICO ENTRE ARISTÓTELES E PLATÃO

ELIAS INÁCIO DE MORAES

Mestre em sociologia
Universidade Federal de Goiás
eliasinaciomoraes@gmail.com

RESUMO: A controvérsia em torno da consciência não é recente; se ela é um epifenômeno da organização fisiológica ou se é dela independente é uma questão que remonta à Grécia Antiga, quando Platão imaginava um mundo ideal independente do mundo sensível da matéria, de onde as almas ou espíritos viriam para animar os seres vivos, enquanto seu discípulo Aristóteles não via sentido em considerar algo além da matéria observável nas suas perquirições. Ao longo da história essas duas vertentes se mantiveram intactas. Com a consolidação do atual modelo de ciência observa-se um conflito de paradigmas que reproduz a antiga controvérsia observada entre Platão e seu discípulo Aristóteles, ainda que sob novas roupagens. O presente estudo coloca frente a frente teorias e experimentos que têm mantido aceso esse debate milenar. O método utilizado para essa análise foi a identificação dos axiomas sobre os quais se baseiam esses estudos e, a partir dos fundamentos epistemológicos de Karl Popper (1972), Tohmas Khun (2006) e Imre Lakatos (apud Borges Neto, 2020), avaliar como eles se situam em relação aos paradigmas epistemológicos que se situam por detrás dessa controvérsia. A partir daí se avaliou as possibilidades e dificuldades tendo em vista um consenso entre dois campos de estudo tão díspares. Ao final, concluiu-se que estamos diante de um abismo axiomático cuja transposição parece impossibilitada pelo modo como cada pesquisador delimita o seu campo de interesses e, a partir daí, elege os seus pressupostos metodológicos. O modo como os paradigmas se conflitam leva a crer que a dificuldade de consenso tem a ver com os limites da própria racionalidade, na medida em que fica evidente que os pesquisadores atuam dentro do limite das suas crenças.

Palavras-chave: consciência; alma; vida.

A GRANDE CONTROVÉRSIA

A controvérsia em torno da consciência não é recente; seria ela um epifenômeno da organização fisiológica ou, ao contrário, seria ela a causadora do fenômeno da vida? Esta é uma questão que remonta à Grécia Antiga, quando Platão imaginava um mundo ideal independente do mundo sensível da matéria, de onde as almas ou espíritos viriam para animar os seres vivos. Seu discípulo Aristóteles não via

sentido em considerar algo que não fosse a matéria observável nas suas perquirições, embora, diante do fenômeno da vida, tenha se visto obrigado a recorrer a uma abstração, o “princípio vital”, para justificar a animação de que a matéria se mostra dotada quando viva. Mas ele o fez sem ceder à hipótese de Platão, que admitia a anterioridade da existência da alma. Para Aristóteles, a alma surgia com a vida, animada pelo “princípio vital”, e extinguia-se com a morte.⁷⁰

Ao longo da história essas duas vertentes se mantiveram intactas, e a controvérsia ganhou uma nova roupagem: que arranjo especial da matéria teria sido capaz de produzir o singular efeito chamado “vida”?

A SOPA PRIMITIVA

Os livros de biologia do Ensino Médio apresentam como principal hipótese a de Oparin e Haldane, que apresentaram de modo independente uma teoria segundo a qual a vida teria se originado a partir de uma espécie de “sopa primitiva”, uma solução de misturas orgânicas formada ao acaso, quando do resfriamento da Terra. Essa “sopa primitiva” teria apresentado algum arranjo e alguma forma de relacionamento entre as moléculas que, sob determinadas condições de temperatura e ambiente, deve ter originado a vida. Essa vida primitiva teria se espalhado, em seguida, por todo o planeta, evoluindo ao longo dos milênios para essa riqueza e complexidade que conhecemos hoje. Essa teoria foi testada no ano de 1953 por Stanley Lloyd Myller, sob a supervisão do químico Harold Clayton Urey, que obteve moléculas de glicina e alanina, duas das espécies mais simples de aminoácidos.⁷¹

Atualmente as modernas tecnologias de mapeamento do cérebro, como a ressonância magnética, tem possibilitado estudar o que acontece nas diversas regiões desse órgão de uma maneira nunca antes imaginada. Da associação dessas tecnologias com os estudos realizados pelos bioquímicos a respeito da atuação de hormônios e enzimas tem sido possível aos pesquisadores analisar não apenas a estrutura do cérebro, mas até mesmo o seu funcionamento, permitindo-lhes conhecer melhor o modo como se formam os diferentes tipos de memória, as regiões onde se manifestam o medo, a alegria, o prazer, a imaginação e o êxtase. Esses experimentos têm fortalecido no meio científico a tese que afirma ser a vida e a consciência um epifenômeno dos fenômenos fisiológicos. Sob essa perspectiva, a inteligência, as emoções e os sentimentos seriam um resultado especial de determinadas reações eletroquímicas que ocorrem no interior das estruturas biológicas do sistema nervoso, das quais derivariam todos os prodígios humanos em termos de criatividade, ludicidade, lógica e até mesmo sonhos, emoções, esperanças e, por que não, amor e ódio. Essas reações eletroquímicas seriam o que teria garantido a vida no planeta ao longo dos últimos 1,4 bilhão de anos e tornado o ser humano capaz de vasculhar a imensidão do universo, construir celulares, carros e

70 A divergência entre o pensamento de Sócrates e Platão é facilmente verificável pela comparação entre as abordagens do assunto em *A República*, de Platão e *De Ânima*, de Aristóteles, clássicos da literatura filosófica.

71 Um artigo que resume essa história está disponível em <https://www.ufmg.br/espacodoconhecimento/o-experimento-de-miller/>

veículos espaciais, estabelecer a agricultura, mapear o interior do corpo humano e decifrar as mais ínfimas partículas do mundo subatômico, além de compor as mais belas peças de sensibilidade musical, as mais impressionantes obras das artes plásticas e da literatura.

Mas pode-se indagar: esses experimentos são realmente suficientes para uma conclusão tão abrangente? A produção de alguns aminoácidos, que estão longe de representarem qualquer forma de vida, uma vez que não se alimentam e nem se reproduzem, seria uma comprovação de que a vida poderia ter se originado dessa maneira? Ou mesmo o fato de uma célula continuar viva com um DNA modificado... em que isso comprovaria que a vida é apenas o resultado de um conjunto de reações físico-químicas?

ALGO ALÉM DE SINAPSES?

Do outro lado do *front*, outros pesquisadores como os médicos Raymond Moody (1979) e Sam Parnia (2014) têm procurado ampliar a compreensão de fenômenos que se dão no nível da mente para auxiliarem seus pacientes a lidarem com situações não habituais que causam transtornos e sofrimentos. Vários pacientes de ressuscitação cardiopulmonar falam de visões, sensações auditivas e sensoriais inexplicáveis frente ao quadro clínico que apresentavam quando isto se deu, o que ele chamou de “EQM – Experiências de quase-morte”. Mesmo sem oxigenação no cérebro eles afirmam ter percebido a atuação da equipe médica a partir de perspectivas incompatíveis com os seus órgãos sensoriais, como visões a partir do teto, de outros ângulos da sala de cirurgia, como se estivessem separados do seu corpo biológico. Cegos descrevem com exatidão cenas do momento em que se achavam clinicamente “mortos”; outros falam de encontros com familiares mortos há anos; crianças relatam terem sido assistidas por pessoas desconhecidas e que, investigadas em seguida, descobriu-se tratar de pessoas já falecidas. A grande maioria desses pacientes passa a apresentar comportamento marcado por um componente místico, necessitando de ajuda psicológica para se ajustarem à realidade e ao novo modo de se relacionarem com seus familiares que não compreendem essa transformação.

O Dr. Morris Netherton (1997) e a Dra. Edit Fiori (2005), também de modo independente, vivenciaram a experiência de regredir alguns pacientes, mediante hipnose, ao momento em que se achavam ainda no útero materno, visando o tratamento de traumas complexos. Em alguns casos eles perceberam que os pacientes relatavam situações e experiências anteriores à fase uterina, e pareciam referir-se a traumas elaborados em uma espécie de “vida anterior”, o que os levou a inaugurar um método de tratamento que passou a ser chamado de TVP – Terapia de Vidas Passadas – largamente aplicado atualmente por psicólogos, independentemente de acreditarem ou não na possibilidade de outras vidas.

Essas experiências vêm ao encontro das chamadas memórias espontâneas, estudadas pelo Dr. Ian Stevenson (1970), que catalogou mais de mil relatos nesse sentido e pesquisou mais de uma centena deles. Um dos que

impressionantes foi o de uma garota de 12 anos que fugiu de sua casa na Índia para ir ao encontro do seu “marido”, com o qual alegava ter feito o compromisso de retornar quando do seu falecimento, ainda muito jovem, em uma possível “encarnação anterior”. Ela atravessou uma grande distância na Índia em condições extremamente adversas para uma garota de 12 anos e localizou o ex-marido na cidade onde “havia morado”, cobrando dele o compromisso quando ele já se apresentava em segundas núpcias. Nessa mesma linha de pesquisas o Dr. Jim Tucker (2007) analisa casos de crianças estadunidenses, cétricas em relação a outras vidas. No relato mais impressionante o garoto James Leininger, aos menos de dois anos de idade já sofria com pesadelos nos quais se via caindo dentro de um avião em chamas. Aficionado por aviões, descrevia-os em detalhes e relatava ter levantado voo de um barco chamado Natoma, quando teria sido morto pelos japoneses em Iwo Jima. Pesquisando o caso o Dr. Jim Tucker pode confirmar a existência de um porta-aviões chamado USS Natoma Bay que participou de operações na Segunda Guerra Mundial em Iwo Jima e que teve um de seus aviões derrubado pelos japoneses. Um piloto que participou da operação relatou o fato exatamente como era contado pelo garoto, que foi encontrando alívio de suas lembranças na medida em que foi tomando contato com sua história.

No século XIX o prof. Hyppolite Léon Denizard Rivail entendeu ter encontrado uma comprovação definitiva para a existência dos espíritos ao observar que determinados fenômenos intelectuais produzidos mediante o uso de médiuns em reuniões recreativas, ou mesmo em algumas sessões reservadas do espiritismo francês daquela época, tinham como melhor explicação a manifestação de uma inteligência extracorpórea cuja personalidade poderia ser confirmada pelas informações por ela apresentadas. Informações pessoais desconhecidas dos presentes, relatos de pessoas que teriam morrido à distância sem que ninguém tivesse conhecimento do fato, foram por ele considerados como evidências suficientes para a comprovação da existência dessa consciência que independe do corpo biológico, e que permanece atuante mesmo depois da sua morte. Ele estendeu essa explicação a uma variada gama de fenômenos que sempre desafiaram o entendimento humano, como as visões de pessoas mortas, os pressentimentos, o *déjà vu*, ou o fenômeno das possessões, do âmbito da psiquiatria, quando uma pessoa entra em surto psicótico e assume uma personalidade estranha à sua, agindo como se fosse outro personagem. Moraes (2020) entende que ele parece ter achado mais pertinente transformar as suas conclusões em uma doutrina de conteúdo religioso e moral do que propriamente em um relatório científico, do que resultou a criação do Espiritismo sob o pseudônimo de Allan Kardec.

Janet Oppenheim (2002) cita pesquisadores renomados da época, como o físico William Crookes, que testaram a veracidade de determinados fenômenos atribuídos aos espíritos, como a movimentação de objetos sem contato humano e uma espécie de “materialização” de espíritos de pessoas mortas. Por mais que ele tenha se convencido e apresentado relatórios que considerava conclusivos, seus métodos de estudo não convenceram seus pares, que entenderam que não haviam sido adotadas todas as precauções necessárias contra possíveis fraudes, colocando

em descrédito as suas conclusões. Moraes (2020) comenta os resultados de outros pesquisadores como Gabriel Delanne, na França, Ernesto Bozzano, na Itália, Alexandre Aksakof, na Rússia ou Charles Richet, na Inglaterra, que também tiveram as conclusões de seus estudos simplesmente refutadas pelo meio científico sob os mais variados argumentos, incluída a possibilidade de fraude, nunca comprovada.

Até mesmo pesquisadores brasileiros, como o grafoscopista e advogado Carlos Augusto Perandréa (1991), que analisou cartas psicografadas pelo médium mineiro Francisco Cândido Xavier procurando semelhanças e diferenças entre algumas assinaturas que eram tidas como semelhantes às que as pessoas utilizavam quando em vida, ou o físico Prof. Urbano Pereira (1946) que pesquisou um caso específico de cura alegadamente realizada pelo espírito de um falecido padre através de um médium espírita, comparando radiografias pré e pós operatórias, se ressentem de não terem conseguido se subtrair à dúvida do meio científico, que sempre encontra um argumento para negar a possibilidade do fenômeno.

Esses estudos, por mais que sejam sempre colocados sob suspeita pela academia, fortalecem a tese de uma consciência independente da organização cerebral, algo para além das sinapses que acontecem na estrutura físico-química do cérebro, e que seria responsável por fazer manifestar na matéria o fenômeno da vida e da inteligência. Segundo o Dr. Bruce Greyson (2007), pesquisador da Escola de Medicina da Universidade de Virgínia, nos EUA:

A consciência mística e o funcionamento mental intensificado durante uma EQM, quando o funcionamento cerebral está gravemente prejudicado, são um desafio para os modelos atuais sobre a interação cérebro/mente e podem, eventualmente, levar a modelos mais completos para o entendimento da consciência. (GREYSON, 2007 p.116-125)

O Dr. Bruce Greyson entende que “apenas quando os neurocientistas examinarem os atuais modelos de funcionamento mental à luz das EQMs, haverá progressos na nossa compreensão do fenômeno da consciência e das suas relações com o cérebro.”

Em 1991 o físico indiano radicado nos Estados Unidos Amit Goswami (1993) apresentou uma teoria segundo a qual a matéria não possui em si a capacidade de produzir o fenômeno da vida e da inteligência, e que para isso ela necessita ser animada por alguma forma de consciência que lhe proporcione organização e sentido. Com sua teoria ele entendia ser possível integrar à ciência os conceitos de mente e consciência, tanto no nível do indivíduo quanto no nível macrocósmico. Como ele não conseguiu apresentar meios pelos quais se pudesse testar a validade das suas afirmações, elas foram consideradas pueris e pseudocientíficas. Não encontrando aceitação entre seus pares ele passou a dedicar-se, após a sua aposentadoria, a movimentos espiritualistas e humanitários.

UM CONFLITO DE PARADIGMAS

O paradigma epistemológico atualmente vigente é o da testabilidade da teoria, conforme proposto por Karl Popper (1972). Uma teoria, para ser aceita pelo meio científico, deve oferecer os elementos necessários para ser colocada em teste, ou seja, ser falseada, para ser verificada pelos pares mediante a realização de novas observações e experimentos, de modo a possibilitar um consenso em torno de suas proposições. Se esse modelo de ciência se mostra extremamente eficiente quando aplicado às pesquisas envolvendo fenômenos controláveis nos domínios da Física, da Matemática, da Química, da Astronomia, da Geografia e até mesmo em uma grande extensão do que é pesquisado em Biologia, ela encontra limitações quando se trata de fenômenos sociais estudados pela História, Sociologia, Antropologia e, sobretudo, pela Psicologia e pela Psiquiatria, que envolvem a vida e a sensibilidade humana. Nessas áreas a experimentação e o teste quase sempre estão sujeitos a limites ontológicos e éticos intransponíveis. Admite-se que seria possível a aplicação dos modelos consensualistas baseados na validação de uma teoria pelos pares, mas essa proposição encontra rejeição nas áreas das chamadas “ciências duras”, que lidam com a matéria ou com a materialidade dos fatos.

Adotando uma combinação das perspectivas de Khun (2006) e de Lakatos (apud Borges, 2007), seria aplicável aqui a ideia de paradigmas em conflito? De fato, é possível identificar a existência de dois pressupostos concorrentes: um deles admite a existência de uma consciência extracorpórea e independente da matéria, enquanto o outro entende que qualquer fenômeno relacionado à consciência só pode ser resultante de alguma função especial do cérebro, um epifenômeno das funções cerebrais. Ocorre que este é o mesmo dilema que já existia entre Platão e seu discípulo Aristóteles, apenas vestido sob roupa moderna. Neste caso, seria necessário admitir que se trata de um conflito paradigmático que perdura há mais de dois milênios, uma espécie de abismo axiomático que leva os pesquisadores de cada um dos lados a continuarem elaborando teorias auxiliares que alimentam as tensões construídas no núcleo rígido dos seus pressupostos, sem nenhuma possibilidade de conciliação.

Mesmo a análise dos processos heurísticos, negativos ou positivos, não parece dar conta do abismo que se coloca entre essas duas correntes, porque diante de dados que negam as suas teorias, dá-se aquilo que Borges (2007) destaca em Lakatos: qualquer que seja o lado em que se situa, o cientista “afunda-se na sua cadeira, fecha os olhos e esquece os dados”, criando novas explicações e novas teorias auxiliares que fortaleçam o cinturão que protege o núcleo central dos seus axiomas. Lakatos já havia constatado que “os seres humanos não são animais completamente racionais; e mesmo quando agem racionalmente, podem ter uma falsa teoria de suas próprias ações racionais.”

Diante de conflitos paradigmáticos mais persistentes observa-se o que Schultz (2007) comenta a respeito do físico Max Planck, que chegou a admitir que “uma nova verdade científica não triunfa por convencer seus opositores e fazê-los ver a luz, mas sim porque estes terminam por morrer, e uma nova geração vai crescendo

familiarizada com ela”. Mas mesmo essa expectativa se mostra insuficiente quando se trata das pesquisas acerca da consciência, uma vez que se trata de uma divergência milenar e sem nenhuma perspectiva de entendimento à vista. Conforme Lakatos citado por Borges (2007), “com suficiente habilidade e com alguma sorte, qualquer teoria pode defender-se progressivamente durante longo tempo, inclusive se é falsa.”

ANTE OS LIMITES DA RACIONALIDADE

Se a consciência é apenas um epifenômeno da organização cerebral, uma resultante de um processo eletroquímico chamado vida, ou se ela é algo externo à fisiologia humana e que, ao contrário, anima a organização fisiológica proporcionando-lhe vitalidade e sentido de existência, continua sendo uma discussão que perdura, para além do tempo, desafiando todos os sistemas. Filosofias se renovam, pesquisas se ampliam, mas o abismo persiste. Aristóteles e Platão evoluíram no tempo, modernizaram seus argumentos, ancoraram-se nos mais sofisticados laboratórios e nos mais consistentes métodos de pesquisa, mas a controvérsia persiste.

Como complicador, a apropriação do universo das pesquisas científicas pelos interesses do capital faz escassear recursos e financiamento para áreas que não estejam diretamente implicadas na possibilidade de obtenção de lucro, ainda que no longo prazo. E essas áreas não apresentam um horizonte de lucratividade, o que influencia na determinação dos campos de interesse por parte dos pesquisadores, relegando essas temáticas ao domínio dos idealistas e dos sonhadores.

Isso pode significar, pelo menos neste campo específico de pesquisas, que estamos diante de obstáculos insuperáveis, pelo menos enquanto permanecer em vigência o atual modelo de sociedade. Yuval Noah Harari (2014) pondera que nenhuma crença tem sido mais eficaz do que a crença no poder do dinheiro, ou seja, do capital, erguido à condição de deus da civilização ocidental. Não há nenhum interesse, por parte do capital, em financiar pesquisas que venham a negar a supremacia da matéria, que é a base da sua formação.

Do alto de sua perspicácia, Nietzsche (2013) alertava que “convicções são inimigos da verdade mais perigosos que as mentiras” e, por mais que nenhum cientista se sinta confortável ante essa afirmação, pressupostos, princípios, axiomas, sobretudo nessa área de pesquisas, estão situados muito mais no nível das convicções do que das conclusões firmadas com base em experimentações e testes ou em uma criteriosa observação dos fenômenos de natureza psíquica.

Pode ser que toda essa controvérsia apenas esteja evidenciando um limite da racionalidade humana, muitas vezes desconsiderado quando se trata de epistemologia, mas que teve força suficiente para atravessar os milênios, seja sob o nome pomposo de “pressuposto axiomático”, seja sob a ideia traduzida pela palavra “crença”.

Se na Idade Média a crença cega em um elemento espiritual atrasou em várias gerações a pesquisa científica e o desenvolvimento da tecnologia, corremos o risco de estarmos vivendo agora um movimento contrário, que é a crença cega em alguma

espécie de superpoder da matéria. Neste caso, essa crença cega no poder da matéria também pode nos atrasar em séculos na direção de uma melhor compreensão da consciência e do ser humano que a abriga.

REFERÊNCIAS

- BORGES NETO, José. **Imre Lakatos e a Metodologia dos Programas de Investigação Científica**, papper UFPR/CNPq, disp. 29/07/2020 em https://docs.ufpr.br/~borges/publicacoes/para_download/Lakatos.pdf
- FIORE, Edith. **You have been here before: a psychologist look at past lives**. NGH Inc, United Kingdom, 2005.
- GOSWAMI, Amit. **O Universo Autoconsciente**. Ed. Rosa dos Tempos, Rio de Janeiro/RJ, 1993.
- Greyson, Bruce. **Experiências de quase-morte: implicações clínicas**. Rev. Psiq. Clín. 34, supl 1; 116-125, 2007.
- HARARI, Yuval Noah. **Sapiens: Uma breve história da humanidade**. L&PM, Porto Alegre/RS. 2014.
- KUHN, Thomas S. **A Estrutura das Revoluções Científicas**. Ed. Perspectiva, São Paulo/SP, 2006.
- MOODY, Raymond A. **Vida Depois da Vida**. Ed. Nórdica, Rio de Janeiro/RJ, 1979.
- MORAES, Elias I. 2020. **Contextualizando Kardec: do séc. XIX ao XXI**. p.116, Aephus, Goiânia/GO;
- NETHERTON, Morris. **Vida Passada: uma abordagem psicoterápica**. Summus editorial, São Paulo/SP, 1997.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Humano, demasiado humano**, cap. IX ítem 483. Ed. Escala, São Paulo/SP. 2013.
- OPPENHEIM, Janet. **The Other World: Spiritualism and Psychical Research in England – 1850-1914**, Cambridge University Press, 2002.
- PARNIA, Sam *et al.* **Aware-Awareness During Ressuscitation - a Prospectivy Study**. Epub 2014 Oct 7
- PERANDRÉA, Carlos A. **A Psicografia à Luz da Grafoscopia**. Ed. Fé, São Paulo/SP, 1991.
- Pereira, Urbano. **Operações Espirituais: Trabalhos post-mortem do Padre Zabeu**. IDE, Araras/SP, 1946.
- POPPER, Karl. **A Lógica da Pesquisa Científica**. Ed. Cultrix, São Paulo/SP, 1972.
- Schultz, Duane P. e Schultz, Sydney E. **História da Psicologia Moderna**, pag. 33. Ed. Thomson Learning, São Paulo/SP (2007).
- STEVENSON, Ian. **Vinte casos sugestivos de reencarnação**. Ed. Difusora Cultural, São Paulo/SP, 1970.
- Tucker, Jim B. **Vida Antes da Vida: Uma Investigação Científica das Memórias de Vidas Passadas em Crianças**. Ed. Pensamento, São Paulo/SP, 2007.

CONTOS DESTA E DOUTRA VIDA: O IMAGINÁRIO DAS ÁGUAS NO COMPARATISMO LITERÁRIO ENTRE CHICO XAVIER/IRMÃO X E BERNARDO ÉLIS

GISMAIR MARTINS TEIXEIRA

Pós-Doutorando em Ciências da Religião
Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC Goiás)
gismairteixeira@gmail.com

MARIA DO SOCORRO PEREIRA LIMA

Mestra em Performances Culturais
Universidade Federal de Goiás
gimamyle@hotmail.com

RESUMO: No ano de 1964, o médium espírita Chico Xavier publicava o seu 79º livro psicográfico. Intitulado Contos desta e doutra vida, a obra era espiritualmente assinada com o enigmático pseudônimo de Irmão X, alcunha com que o espírito do escritor maranhense, Humberto de Campos, passou a escrever do além após médium e editora serem processados pelos familiares de Campos. Isto, segundo o imaginário espírita. Em Contos desta e doutra vida, o conto intitulado “Verdugo e vítima” apresenta instigantes homologias no âmbito do imaginário com a narrativa “Nhola dos Anjos e a cheia do Corumbá”, do escritor goiano Bernardo Élis. Constante de sua obra Ermos e gerais, a narrativa de Élis apresenta riqueza exegética alusiva às imagens simbólicas da água que se complementa simétrica e culturalmente com a discursividade de Irmão X, sobretudo quando cotejadas sob a definição de imaginário do pesquisador francês, Gilbert Durand. Este estudo objetiva, pois, investigar o imaginário das águas por meio de uma abordagem de literatura comparada entre os dois contos. Configura-se, ainda, como uma glosa a um sutil trocadilho implícito no título do volume de Irmão X no contexto comparativista da produção de um autor vivo ao de um autor morto, conforme advoga o imaginário do sistema simbólico religioso espírita. O método adotado será o da análise de conteúdo no âmbito das epistemologias do imaginário e do comparatismo literário. Os resultados alcançados apontam para a conclusão de que a literatura comparada e o imaginário constituem fértil campo de diálogo entre a tradição literária e a literatura espírita.

Palavras-chaves: Chico Xavier/Irmão X; Bernardo Élis; Imaginário; Literatura comparada.

INTRODUÇÃO

A definição de literatura apresenta complexidades epistemológicas que parecem distantes de serem superadas. A escola literária alemã (CANDIDO, 1996, p. 12) talvez seja uma das que melhor lidam com o problema, cunhando termos específicos para a referência à literatura tanto com o significado geral de tudo que se produz sob a batuta da escrita quanto à especificidade artística do que alguns autores denominam literatura de ficção e/ou imaginativa.

Apresentando como uma de suas características fundamentais a profusão de gêneros, o universo da arte literária se mostra eivado de possibilidades e realizações epistêmicas que tentam dar conta de todo o seu rico universo. No presente estudo, trazemos a contribuição da literatura comparada a partir da perspectiva de análise que tende a ver no produto literário a expressão da sociedade (CARVALHAL, 2006, p. 15).

Do comparatismo entre os contos “Nhola dos Anjos e a cheia do Corumbá” e “Verdugo e vítima”, de Bernardo Élis e Chico Xavier/Irmão X respectivamente, abrimos diálogo com a conceituação de imaginário da proposição de Gilbert Durand (2012, p. 18), investigando sucintamente aspectos exegeticos da performance cultural subjacente ao comparatismo entre os dois discursos narrativos que vinculam o canônico literário ao fenômeno mediúnico do espiritismo kardeciano através da discursividade de um de seus maiores ícones brasileiros, o médium Chico Xavier.

CONTO DESTA VIDA, IMAGINÁRIO E COMPARATISMO

O pesquisador francês, Gilbert Durand, define o imaginário como sendo o “conjunto de imagens e relações de imagens que constitui o capital pensado do *homo sapiens* (2012, p. 18).” É uma definição que abarca de maneira satisfatória o *lato sensu* conceitual em torno do campo de estudo investigado por ele. Nesse contexto, o conjunto de imagens e suas relações se adivinham infinitos em suas possibilidades heurísticas. A água, a literatura e o espiritismo configuram, por si sós, um conjunto independente de imagens que vão apresentar-se, todavia, intimamente imbricadas na performance cultural que é apresentada neste trabalho, vinculando-se de forma epistêmica no âmbito da literatura comparada.

Em **Literatura comparada**, Tânia Carvalhal (1986) descreve analiticamente a história desse campo de estudo literário que teve origem no começo do século passado. Apontando suas origens, problemas e soluções que foram estabelecendo-se ao longo das décadas, a autora registra a importância de conceitos que se tornaram funcionalmente operacionais no cerne do comparatismo literário, como, por exemplo, a noção de intertextualidade (CARVALHAL, 1986, p. 53), que é definido por sua formuladora, Julia Kristeva, como textualidade que se caracteriza como um mosaico de citações, pois “todo texto é absorção e transformação de outro texto (KRISTEVA, 1974, p. 74).”

Na conclusão de seu trabalho, registra Tânia Carvalhal que a literatura comparada não se resume ao confronto entre obras ou autores, nem a perseguir

imagens e temas de uma literatura em outra (CARVALHAL, 1986, p. 86): “A literatura comparada ambiciona um alcance ainda maior, que é o de contribuir para a elucidação de questões literárias que exijam perspectivas amplas.” Assim, mais que intertextos evidentes, os contos de Bernardo Élis e Chico Xavier/Irmão X dialogam entre si através dos imaginários de que estão eivados, sendo que a correlação de imaginários entre o espiritismo e a literatura configura aqui um dado remissivo à perspectiva ampla defendida por Carvalhal em sua abordagem sobre o comparatismo.

No ano de 1944, o escritor goiano Bernardo Élis estreava na literatura de ficção com o livro de contos intitulado **Ermos e Gerais** (2005). Nessa obra, composta desse gênero de narrativas curtas, Élis apresenta em peças como “A mulher que comeu o amante” e “Nhola dos Anjos e a cheia do Corumbá” um panorama da existência sofrida do sertanejo goiano migrante na primeira metade do século XX. Em **Veranico de janeiro**, Bernardo Élis (1979) retornará a esse *pathos* narrativo em contos como “A enxada”, peça que denuncia a crueldade e o desamparo social a que estavam submetidos os sertanejos do interior de Goiás num período em que o coronelismo campeava ao arrepio da lei.

No âmbito da historiografia literária foi uma estreia com o pé direito. Referenda esta assertiva o fato de que às vésperas da virada de século e de milênio, o conto “Nhola dos Anjos e a cheia do Corumbá” foi selecionado para compor a coletânea **Os cem melhores contos brasileiros do século XX** (2000). Em momento posterior, foi incluído em coletânea da editora Global, que enfeixou as melhores narrativas de Bernardo Élis (2003), conforme a apreciação seletiva de Gilberto Mendonça Teles, representativo crítico literário e escritor goiano de expressão nacional e internacional.

Na introdução de **Melhores contos de Bernardo Élis**, Mendonça Teles (2003, p. 7) evoca a metáfora do rio para discorrer acerca da excelência narratológica de seu conterrâneo no contexto da prosa brasileira desde Machado de Assis aos dias atuais, num panorama macro-histórico. “Nhola dos Anjos e a cheia do Corumbá” vai ter como pano de fundo exatamente as águas do caudaloso rio Corumbá, ainda mais agitadas pela enchente que vai desencadear a tragédia sobre o conjunto das personagens que compartilham um triste destino. A narrativa tem início com Nhola dos Anjos, a matrona da família, pedindo ao neto que vá ao terreiro fazer um olho de boi, simpatia sertaneja para findar a chuva que caía persistente e avolumava o leito do rio, cujo barulho fazia pressentir o desfecho sinistro com que o conto é encerrado. Vítima de paralisia das pernas, Nhola dos Anjos era mãe de Quelemente e avó de um “biruzinho sempre perrengado (ELIS, 2003, p. 28)”, a que se somava um cachorrinho de estimação.

No momento em que a água invade o rancho, que começa a desfazer-se, Quelemente nada até a porta feita com buritis e improvisa uma jangada para que todos possam fugir da fúria das águas para um local mais seguro em meio às árvores próximas à paupérrima residência. Durante a tentativa de navegação, a improvisada embarcação é atingida por um tronco de árvore tragada pela enchente, ameaçando soçobro. Nhola dos Anjos cai na água, mas consegue ainda agarrar-se à jangada.

Todavia, Quelemente percebe que a improvisada embarcação não aguentará mais os três ocupantes.

De maneira instintiva desfere um golpe de pé no rosto materno, que cai na água mas consegue recobrar-se, subindo novamente à tona e agarrando-se à jangada. Outra vez, o instinto de sobrevivência se destaca e ele repete o gesto. Dessa vez, porém, é fatal. A velha mãe desaparece no remoinho da água. Num golpe da correnteza, Quelemente é arremessado na água, mas consegue ficar de pé. Ao perceber que onde se encontrava era raso, tenta desesperadamente reencontrar a mãe. O remorso, à semelhança do coice que dera no rosto materno, é forte e ele se atira em desespero às águas na tentativa vã de reencontrar a mãe.

Narra Bernardo Élis o desfecho trágico após referir-se às águas da enchente como barrentas, furiosas e com vozes de pesadelo, com resmungo de fantasmas, com “timbres de mãe ninando filhos doentes, uivos ásperos de cães danados. Abriam-se estranhas gargantas resfolegantes nos torvelinhos malucos e as espumas de noivado ficavam boiando por cima, como flores sobre túmulos (ÉLIS, 2003, p. 32)”, concluindo:

- Mãe! - lá se foi Quelemente, gritando dentro da noite, até que a água lhe encheu a boca aberta, lhe tapou o nariz, lhe encheu os olhos arregalados, lhe entupiu os ouvidos abertos à voz da mãe que não respondia, e foi deixá-lo, empazinado, nalgum perau distante, abaixo da cachoeira (ÉLIS, 2003, p. 32).

A tragédia de Nhola dos Anjos, Quelemente, o neto e o cachorrinho, impregna-se em sua exegese do imaginário das águas, que será abordado mais de perto na seção seguinte em conjunto com a intertextualidade do conto espírita psicografado por Francisco Cândido Xavier, que dialoga de forma exemplar com a narrativa de Bernardo Élis.

CONTO DOUTRA VIDA E IMAGINÁRIOS

A partir de 1932, um insólito fenômeno mediúnico passou a incomodar o universo das letras, como uma espécie de espinho no sapato do universo literário. A publicação do livro **Parnaso de além-túmulo**, da mediunidade de um jovem de 22 anos causou alvoroço. A psicografia representa a inusitada performance cultural em que supostamente os mortos movimentariam as mãos de alguém vivo, um médium na taxonomia espírita, para escrever através delas. Era o caso de Francisco Cândido Xavier e sua obra então inaugural, a que se somaria futuramente cinco centenas de volumes de narrativas congêneres.

Parnaso de além-túmulo (1978) é composto de poemas de cerca duas dezenas de autores luso-brasileiros afeitos à poesia. Chico Xavier, como o médium ficou conhecido nacionalmente, psicografaria não somente no gênero poesia. A prosa, através de romances históricos e contos, faria parte também da produção xavieriana. Humberto de Campos, um importante nome da historiografia literária da primeira

metade do século XX, passaria, após a morte, a integrar o conjunto dos autores que do além-túmulo escreveriam pela mediunidade de Chico Xavier.

A parceria entre o médium e Humberto de Campos renderia um processo na justiça por direitos autorais. Por conta desse imbróglio, o escritor maranhense passaria a assinar suas produções com o pseudônimo de Irmão X, segundo a historiografia espírita. Em **Contos desta e outra vida**, de que o título deste trabalho e suas seções constituem uma glosa, a parceria Chico Xavier/Irmão X traz uma narrativa que funciona como intertexto da peça literária de Bernardo Élis.

O conto psicográfico de Irmão X se intitula “Verdugo e vítima”. O seu início remete, do ponto de vista das relações imagéticas, à estrutura narrativa de “Nhola dos Anjos e a cheia do Corumbá” em suas descrições sobre a enchente. Descreve o autor: “O rio transbordava. Aqui e ali, na crista espumosa da corrente pesada, boiavam animais mortos ou deslizavam toras e ramarias. Vazantes em torno davam expansão ao crescente lençol de massa barrenta (IRMÃO X, 2010, p. 28).”

Atento à cheia que se aproxima, a personagem Quirino, que funcionava como barqueiro naquela emergência, planeja um crime hediondo. Sabedor de que nas proximidades do rio vivia um idoso usurário, Licurgo, ele vai até a fazenda onde a futura vítima residia para adverti-la do perigo da cheia. Licurgo dizia confiar em Deus e no rio (IRMÃO X, 2010). Tomado de ímpeto assassino, Quirino empurra o velhinho para dentro de casa e passa a asfixiá-lo, ouvindo entredentes um pedido da vítima para que não fosse morto covardemente. Em vão.

Praticado o crime, o verdugo se apossa de um molho de chaves que encontra e passa a buscar pela riqueza do idoso assassinado, encontrando uma considerável fortuna. Aproveitando-se da forte enchente, enrola o cadáver em um cobertor e o atira à correnteza forte. Com o passar do tempo, a consciência passa a cobrá-lo pelo gesto infeliz. Assim, ele resolve retirar-se para cidade distante daquele local, onde constitui família e monta um comércio, num *ethos* evocativo do primeiro assassino bíblico, Caim, que ao matar o irmão Abel se retira para cidade distante, onde se casa e forma família. Narra Irmão X pela psicografia de Chico Xavier:

Passado algum tempo, o homicida não vê que uma sombra se lhe esgueira à retaguarda. É o Espírito de Licurgo, que acompanha o tesouro. Pressionado pelo remorso, o barqueiro abandona a região e instala-se em grande cidade, com pequena casa comercial, e casa-se, procurando esquecer o próprio arrependimento, mas recebe o velho Licurgo, reencarnado, por seu primeiro filho... (IRMÃO X, 2010, p. 29).

Ao discorrer sobre o imaginário das águas em seu tratado, Gilbert Durand (2012, p. 35) evidencia o quão rico ele é na cultura universal, pois se trata de símbolo que apresenta uma duplicidade pontuada por matizações que reverberam ao longo de seu estudo (DURAND, 2012, p. 35): “[...] o elemento aquático divide-se contra si mesmo, a água clara não tendo de forma nenhuma o mesmo sentido que as águas fechadas e profundas, a água calma significando o contrário da água violenta [...]”

Nos contos em foco, estamos obviamente diante da perspectiva das águas fechadas, violentas.

Autor recorrente no tratado de Durand, Gaston Bachelard traz, em **A água e os sonhos**: ensaio sobre a imaginação da matéria, um sem número de considerações que dialogam com ambos os contos deste estudo ao relacionar o destino humano e sua finitude à água: “Desaparecer na água profunda ou desaparecer num horizonte longínquo, associar-se à profundidade ou à infinidade, tal é o destino humano que extrai sua imagem do destino das águas (1997, p. 14).” Nessa obra seminal do imaginário, propõe Bachelard (1997, p. 14) os complexos de Caronte e de Ofélia “para bem caracterizar essa sintaxe de um devir e das coisas, [...] da vida, da morte e da água.”

Aqui nos interessa o primeiro complexo. Quelemente e Quirino emulam Caronte, o mitológico barqueiro encarregado de encaminhar a alma defunta pelo rio que conduzia à mansão dos mortos ou para o outro lado de um rio infernal (DURAND, 2012, p. 204). Tanto um quanto o outro desempenham o papel literário de Caronte. O primeiro, de forma quase involuntária, tangido pelo instinto de preservação. O segundo, de forma deliberada, criminosa.

As personagens de “Verdugo e vítima” pertencem ao conjunto relacional de imagens que compõem o imaginário espírita, cuja correspondência com a narrativa de “Nhola dos Anjos e a cheia do Corumbá” se instaura a partir das asserções de Tânia Carvalho sobre o alcance do comparatismo literário na elucidação de problemas “que exijam perspectivas amplas (CARVALHAL, 1986, p. 86).”

Em **O evangelho segundo o espiritismo**, Allan Kardec (2013, p. 68), fundador epistêmico do espiritismo, estabelece uma exegese da passagem evangélica em que Jesus diz a Nicodemos que para ver o reino de Deus é necessário nascer de novo, da água e do espírito. Kardec evoca o pensamento da antiguidade (2013, p. 69), apontando que a água simbolizava o elemento material, enquanto o espírito representa o transcendente. Nascer da água e do espírito significaria, portanto, tomar um novo corpo pelo processo conhecido como reencarnação.

Ao reencarnar, a alma traz em si as consequências de suas vidas passadas, submetendo-se a provas e expiações para evoluir ao infinito (KARDEC, 2013), deparando, a todo instante, com as consequências de seus atos. No texto de Chico Xavier/Irmão X, Quirino recebe sua vítima de volta, reencarnada como filho. No texto de Bernardo Élis, a consciência de Quelemente se torna seu próprio algoz.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No âmbito doutrinário do imaginário do espiritismo kardeciano, a expiação é o pagamento realizado, pela alma, de suas faltas passadas, o que pode ser também conseguido mediante a reencarnação quando a falta foi cometida em outra existência corporal. No conto mediúnico de Irmão X, a expiação de Quirino é transcendente, já que é posta em movimento por forças superiores e alheias a sua vontade. A expiação de Quelemente, por sua vez, é imediata, sendo movida pela sua própria consciência, de forma quase instantânea ao crime perpetrado nas torrentes

do Corumbá em cheia, segundo o paradigma da doutrina sistematizada por Allan Kardec.

Neste estudo, buscamos evidenciar de forma breve como a correlação entre os pressupostos do imaginário e da literatura comparada podem funcionar como elementos que se integram como perspectivas mais amplas da assertiva de Carvalhal para buscar relacionar, para além da intertextualidade que vincula ambas as narrativas, uma performance cultural, na literatura, entre o canônico e a paraliterário.

REFERÊNCIAS

- BACHELARD, Gaston. **A água e os sonhos: ensaio sobre a imaginação da matéria**. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- CARVALHAL, Tânia Franco. **Literatura comparada**. São Paulo: Ática, 2006.
- CANDIDO, Antonio. **O estudo analítico do poema**. São Paulo: Humanitas Publicações, 1996.
- DURAND, Gilbert. **As estruturas antropológicas do imaginário: introdução à arquetipologia geral**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.
- ÉLIS, Bernardo. Nhola dos Anjos e a cheia do Corumbá. In: MORRICONI, Ítalo (Org.). **Os cem melhores contos brasileiros do século**. Rio de Janeiro: Editora Objetiva, 2000.
- _____. Nhola dos Anjos e a cheia do Corumbá. In: TELES, Gilberto Mendonça. **Os melhores contos de Bernardo Élis**. Rio de Janeiro: Editora Objetiva, 2003.
- _____. **Ermos e gerais**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- _____. **Veranico de janeiro**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1979.
- GOMES, Abel *et al* (Espíritos). **Parnaso de além-túmulo**. Psicografado por Francisco Cândido Xavier. Rio de Janeiro: FEB, 1978.
- IRMÃO X (Espírito). Verdugo e vítima. In: **Contos desta e doutra vida**. Psicografado por Francisco Cândido Xavier. Rio de Janeiro: FEB, 2010. p. 28-30. Disponível em: <http://www.oconsolador.com.br/linkfixo/bibliotecavirtual/chicoxavier/contosdestae doutravida.pdf>. Acesso em: 28 out. 2020.
- TELES, Gilberto Mendonça. A síntese su/realista de Bernardo Élis. In: TELES, Gilberto Mendonça. **Os melhores contos de Bernardo Élis**. Rio de Janeiro: Editora Objetiva, 2003.
- KARDEC, Allan. **O evangelho segundo o espiritismo**. Brasília: FEB, 2013.
- KRISTEVA, Julia. **Introdução à semanálise**. São Paulo: Perspectiva, 1974.

O “CONTRATURNO ESCOLAR VAMOS JUNTOS” DA SOCIEDADE ESPÍRITA TRABALHO E ESPERANÇA (SETE): UMA PRÁTICA PEDAGÓGICA GENUINAMENTE ESPÍRITA?

JOÃO PAULO GODOY

Mestrando em Educação

Universidade Federal de Goiás

jpmgodoy@gmail.com

RESUMO: No meio espírita kardecista, sobressai a figura de Eurípedes Barsanulfo, fundador do primeiro colégio espírita do Brasil, no ano de 1907, o Colégio Allan Kardec. Tal experiência inaugura uma proposta pedagógica espírita genuinamente brasileira entendo que a criança apenas “está” criança, embora seja uma alma velha, herdeira de múltiplas vidas, que vai interagir com hereditariedade, sociedade e educação, (re)construindo-se a si mesmo na presente existência, devendo-se no entanto ser respeitada a sua autonomia enquanto Espírito imortal, livre e antigo (BIGHETO, 2006). Nesta pesquisa, buscamos articular a revisão bibliográfica publicada anteriormente por Godoy, Pimentel e Cabral (2019) com a proposta pedagógica de trabalho da Sociedade Espírita Trabalho e Esperança - SETE, no oferecimento do Contraturno Escolar Vamos Juntos, buscando responder a seguinte questão: é possível identificar nesta prática elementos genuínos da pedagogia espírita barsanulfiana? O campo de pesquisa é uma associação sem fins lucrativos criada em 1994 cuja missão estatutária é auxiliar pessoas e comunidades excluídas a transformarem sua própria realidade, garantindo direitos e promovendo a inclusão social durante o contraturno escolar. Como método de pesquisa utilizou-se a pesquisa participante, na qual o pesquisador não só observa os fenômenos, como também compartilha e vive a experiência com os investigados (SEVERINO, 2007). Os resultados da investigação demonstraram indícios de práticas da pedagogia espírita no projeto, em especial, em cinco aspectos principais identificados: 1) escola aberta para todos, sem qualquer distinção; 2) relações baseadas no afeto e pouco hierarquizadas; 3) práticas solidárias e de autogestão; 4) estímulo ao debate e à autonomia e 5) currículo diversificado, na busca por uma educação integral. Estes aspectos mencionados se traduzem, no projeto, em diferentes práticas pedagógicas rotineiras identificadas na instituição: rodas de conversa, assembleias de educandos, conversas no um-a-um, grupos de responsabilidade, passeios e resolução dialógica de conflitos.

Palavras-chave: pedagogia espírita; espiritismo; Eurípedes Barsanulfo; contraturno escolar.

INTRODUÇÃO

Embora religião e educação sejam fenômenos distintos do ponto de vista social e cultural, representando aspectos da realidade com contornos mais ou menos definidos, é inegável que haja entre eles diversas intersecções. Na verdade, quando mais se recua, no tempo histórico do Brasil, menos claramente definidos eles estão. De fato, a educação institucionalizada⁷² no Brasil começa com a chegada dos representantes da Companhia de Jesus no Brasil, a partir da fundação dos primeiros colégios na colônia portuguesa, em meados do século XVI, na busca pela catequização dos indígenas.

De acordo com Saviani (2013), de 1549 a 1759 a educação era de monopólio exclusivo da Igreja Católica. Somente a partir dessa época e até o século XIX, a Igreja, embora ainda fortemente presente, perderá o monopólio exclusivo (por diversas razões históricas que não cabe aqui mencionar), e somente a partir do século XIX, com o fortalecimento das ideias republicanas, passa-se a falar em uma pedagogia laica, ainda que a Igreja ainda tivesse muita influência (e até hoje: basta pensar nas diversas escolas católicas existentes, da pré-escola à universidade).

As escolas espíritas, ao seu turno, surgem no Brasil no início do século XIX, portanto, logo após a abolição da escravatura e a proclamação da República. A primeira que se tem notícia, no Brasil, teria sido o Colégio Allan Kardec, fundado por Eurípedes Barsanulfo em 1907, na cidade de Sacramento, Minas Gerais. A figura de Eurípedes é bastante quista no movimento espírita, especialmente pelo engajamento doutrinário, caritativo e ostensividade mediúnica, embora ele também tenha sido político e educador. A prática pedagógica de seu colégio é pouco conhecida pelos pedagogos e também pelos espíritas, embora paradigmática. Segundo Dora Incontri, pesquisadora da educação espírita, “embora mal documentada, permanece até hoje não superada, pela sua originalidade e pela pujança com que se manifestam os elementos mais significativos da pedagogia espírita” (INCONTRI, 2001, p. 214). Esta, por sua vez, entende, grosso modo, que a criança apenas “está” criança, embora seja uma alma velha, herdeira de múltiplas vidas, que vai interagir com hereditariedade, sociedade e educação, (re)construindo-se a si mesmo na presente existência, devendo-se no entanto ser respeitada a sua autonomia enquanto Espírito imortal, livre e antigo (BIGHETO, 2006).

A presente pesquisa buscou investigar uma prática educativa contemporânea, levada a feito por uma instituição sem fins lucrativos de Goiânia, com o intuito de verificar a presença (ou não) de elementos da pedagogia espírita em seu bojo. Cremos oferecer, com o presente texto, a partir de uma pesquisa de campo, uma contribuição teórica e prática para o debate sobre a pedagogia espírita, campo que,

⁷² É bom lembrar que, antes da chegada dos portugueses, os indígenas nativos dessa terra já, obviamente, educavam suas crianças. Curioso que, embora constituam tipos de sociedades extremamente diferentes da portuguesa, também nelas há uma relação muito íntima entre educação e religião. Em verdade, nas diversas sociedades indígenas brasileiras, “as várias esferas da vida social encontram-se imbricadas de tal forma que nunca podemos analisá-las isoladamente [...] são aspectos de um mesmo e único processo: o da reprodução material e simbólica da vida social” (TASSINARI, 2004, p. 250).

ao nosso ver, está em processo de construção, mas que muito pode contribuir com a educação espírita e a educação de um modo geral⁷³.

METODOLOGIA

A questão investigadora dessa pesquisa é: é possível identificar na prática pedagógica do Contraturno Vamos Juntos elementos genuínos da pedagogia espírita barsanulfiana? O campo de pesquisa é o da Sociedade Espírita Trabalho e Esperança, também denominada SETE, uma associação sem fins lucrativos criada em 1994 cuja missão estatutária é auxiliar pessoas e comunidades excluídas a transformarem sua própria realidade, garantindo direitos e promovendo a inclusão social. O Contraturno Escolar Vamos Juntos é uma das atividades sociais da referida instituição, que atende em torno de 100 crianças e adolescentes da região em atividades educativas, lúdicas, recreativas e esportivas.

Como método de pesquisa utilizou-se a pesquisa participante, na qual o pesquisador não só observa os fenômenos, como também compartilha e vive a experiência com os investigados (SEVERINO, 2007), no caso, como educador e coordenador do referido projeto. O referencial teórico utilizado como base para a compreensão da prática pedagógica de Eurípedes Barsanulfo veio de pesquisa bibliográfica anteriormente por nós realizada (GODOY; PIMENTEL; CABRAL, 2020). A partir de notas de campo, realizada pela observação participante, foi possível estabelecer aproximações e distanciamentos entre a prática espírita barsanulfiana e a prática da SETE. Os resultados seguem a seguir.

RESULTADOS

Na pesquisa bibliográfica sobre a Pedagogia de Eurípedes (GODOY; PIMENTEL; CABRAL, 2020), um dos aspectos mais importantes que salta aos olhos considerando o contexto vivido por Barsanulfo foi o fato de o Colégio Allan Kardec incluir crianças e professores negros em seus quadros, num período marcado pela marginalização dos negros e por discursos racistas, além da não separação de gênero, pois o colégio era misto, meninas e meninos conviviam juntos e realizavam as atividades escolares sem qualquer divisão (numa época em que a premissa era a separação). Além disso, o colégio atendia a pessoas de diversas classes sociais, sendo gratuito, apesar de particular, incluindo diversas crianças pobres de Sacramento que não teriam onde estudar (o acesso à educação básica, naquela época, também era restrito à elite

⁷³ Cremos que a pedagogia espírita tem dado uma contribuição real para a ciência pedagógica, e não estamos sozinhos nesta compreensão. O pedagogo português José Pacheco, teórico, pesquisador, escritor e educador atuante, idealizador e fundador da Escola da Ponte em Portugal - instituição de renome internacional e referência no que diz respeito à inovação educacional - é estudioso da experiência escolar desenvolvida por Eurípedes e categórico ao afirmar que, “há 102 anos, em 1907, o Brasil teve aquilo que eu considero o projeto educacional mais avançado do século 20. Se eu perguntar a cem educadores brasileiros, 99 não conhecem. Era em Sacramento, Minas Gerais, mas agora já não existe. O autor foi Eurípedes Barsanulfo, que morreu em 1918 com a gripe espanhola. Este foi, para mim, o projeto mais arrojado do século 20, no mundo. (PACHECO, 2009, s/p) Ressalte-se que nem Pacheco nem a Escola da Ponte são espíritas.

econômica).

Esta pretensão de universalidade parece, pois, uma marca de uma ética pedagógica espírita. Na SETE, verificou-se que há igualmente o compromisso com o acolhimento a todos, gratuitamente, sem qualquer tipo de distinção de credo, cor, partido político, orientação sexual, etc., inclusive como obrigação estatutária da referida instituição. Trata-se - a universalidade - de elemento presente na fala dos diretores e educadores e assumido enquanto princípio da instituição. Vê-se, pois, um primeiro ponto de convergência⁷⁴, e a própria relação marcada pela afetividade identificada no espaço parece corroborar com este elemento.

De fato, um segundo ponto de convergência que podemos visualizar entre a prática de Eurípedes e a da SETE é a vivência de uma relação pedagógica baseada no afeto, na amistosidade, no diálogo e na relativização de hierarquias. De acordo com Silva (2017), o Colégio Allan Kardec “se destacou principalmente por oferecer o ensino pautado no afeto, em um momento histórico em que a palmatória era instrumento de ensino aplicado aos indisciplinados e aos que não aprendiam” (2017, p. 112-113). Não haviam castigos nem punições no Colégio Allan Kardec e as relações entre adultos e crianças não eram tão rígidas. Os relatos destacam Eurípedes como uma pessoa carinhosa, sorridente, cativante, jovial, capaz de conversar longo tempo com os discípulos, e buscando a solução para as discordâncias e conflitos no diálogo (BIGHETO, 2006, p. 119).

Na SETE, a identificação de algumas práticas usuais na instituição converge com esta marca da pedagogia espírita basnaulfiana. As relações entre educadores e crianças são marcadas pelo afeto e diálogo⁷⁵. O espaço defende a utilização cotidiana de rodas de conversa, nas quais os educandos são convidados a exporem ideias, opiniões e sentimentos, aprendendo a falar e a ouvir. Defende, igualmente, o diálogo no um-a-um, seja nos momentos de entrada ou saída, como também nos momentos de lanche, realizado em conjunto com educadores e educandos, sem separação. Defende, ainda, explicitamente, a resolução dialógica de conflitos e a comunicação não-violenta. Por fim, a presença dos grupos de responsabilidade e assembleias parecem romper com a hierarquia mais rígida presente nos espaços convencionais de ensino, tanto quanto promover a responsabilização e o cuidado com o coletivo, outra marca presente no Colégio Allan Kardec.

Este, aliás, é o terceiro ponto de convergência: para Eurípedes, a educação no interior da escola deveria promover a responsabilização e a solidariedade de todos para com todos, seja no trato, nas relações ou mesmo no cuidado com os materiais e espaço. Ex-alunos afirmam que “se sentiam em casa no colégio, ajudavam em diversas tarefas, colaboravam mutuamente, vivam como numa grande família” (BIGHETO, 2006, p. 156-157). Assim, para o funcionamento do Colégio Allan Kardec,

⁷⁴ Entendemos, no entanto, que pesquisas mais aprofundadas poderiam identificar elementos subliminares de inclusão e/ou exclusão que ocorrem dentro do espaço pedagógico da SETE e não percebidos pela pesquisa.

⁷⁵ A pesquisa realizada pelas professoras Gabassa, Elias e Giroto, que investiga a SETE, percebeu também a presença constante do afeto e do diálogo como marca da prática pedagógica deste espaço. “O diálogo, de fato, foi percebido como o eixo central na relação entre os educadores(as) e as crianças [...]”. (GABASSA; ELIAS; GIROTTO, 2017, p. 423)

contava-se com a colaboração de todos.

Professores e estudantes se revezavam para garantir a organização da instituição. Os professores se comprometiam principalmente com as atividades de ensino e os estudantes, além de frequentarem as aulas e atividades para o aprendizado, também se comprometiam como voluntários para oferecer assistência no que fosse possível: nas atividades de limpeza, na organização de materiais utilizados no colégio, na colaboração para a organização das festividades, no auxílio aos visitantes que chegavam, no auxílio aos doentes que ficavam internados no colégio. (SILVA, 2017, p. 114)

Na SETE, as responsabilidades do cuidado com o espaço são divididas entre as crianças, a partir dos chamados grupos de responsabilidade, que contam com a presença também dos educadores, e são responsáveis por diversos aspectos da instituição, como lanche, horta, biblioteca, materiais, dentre outros. Além disso, periodicamente ocorrem assembleias com todos os educandos, no pátio, momento em que se refletem os rumos da instituição e tomam-se decisões que afetam o coletivo, o que fortalece o compromisso de todos para com o espaço.

Dentro desta linha de uma pedagogia da responsabilidade e solidariedade, detectamos, no entanto, um ponto de distanciamento entre as duas práticas: Eurípedes, no Colégio Allan Kardec, também estimulava os educandos à práticas solidárias externas, no auxílio às comunidades e pessoas vulneráveis de Sacramento, prática que não foi detectada no contexto da SETE⁷⁶.

Em quarto lugar, a pedagogia de Eurípedes baseava-se na autonomia de pensamento. Os momentos de debates eram uma marca: “Em quase todas as aulas havia momentos em que Eurípedes promovia debates entre os alunos” (BIGHETO, 2006, p. 161), tanto quanto as sabatinas de final de ano, que eram famosas em toda a região e nos dias em que eles ocorriam, chamavam-se pais, alunos de outros colégios, pessoas de outras cidades e especialistas de diversos assuntos (BIGHETO, 2006). Embora não valessem nota aos alunos, com essas práticas Eurípedes “procurava fortalecê-los, através das discussões, em sua capacidade de argumentar, e em sua desenvoltura de enfrentar o público” (BIGHETO, 2006, p. 125). A SETE, conforme já mencionado, realiza rodas de conversa e assembleias periodicamente, que prezam pelo debate de ideias, a vocalização de opiniões, o aprender a ouvir o outro, o aprender a decidir e se comprometer com essas decisões coletivas, o que parece ir ao encontro do que defendia Barsanulfo.

Em quinto lugar, Eurípedes defendia um currículo diversificado, oferecendo as aulas de astronomia, aulas de teatro e as aulas de ginástica, que, somadas ao ensino

⁷⁶ Este, aliás, o lema do Espiritismo: fora da caridade não há salvação. De acordo com relato de ex-aluno: “Eurípedes era um professor muito cuidadoso e afetuoso com os alunos e no colégio todos eram incentivados a praticar as boas ações. Lembro-me que Eurípedes planejava com os alunos visitas aos doentes, atividades de auxílio aos necessitados e das ações sociais. Recordo-me bem das nossas visitas aos doentes, das saídas para ajudar os mais pobres e das várias ações sociais que fazíamos. E no colégio nos ajudávamos mutuamente, procurávamos ter solidariedade. (BIGHETO, 2006, p. 107).”

religioso e demais disciplinas, compunham um currículo variado, em busca de uma educação integral. Tal busca - a de uma educação integral - parece ser uma marca da pedagogia espírita, e tal esforço pode também ser verificado na SETE, que oferece um conjunto multifacetado de atividades pedagógicas aos educandos (atividades artísticas, esportivas, de leitura, matemática, etc.), além de passeios periódicos realizados com os educandos, outra marca do Colégio Allan Kardec⁷⁷.

Por fim, na prática do Colégio Allan Kardec havia o ensino de “O Livro dos Espíritos” e “O Evangelho Segundo o Espiritismo”, obras da codificação kardequiana, e as manifestações mediúnicas eram tratadas com muita naturalidade⁷⁸. Na SETE, há igualmente a preocupação com o aspecto espiritual do ser, havendo a leitura de mensagens de cunho ético-moral e momentos de oração, respeitando-se, no entanto, todas as religiões dos educandos participantes.⁷⁹

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A pesquisa concluiu que há diversas aproximações entre a pedagogia espírita vivida por Eurípedes Barsanulfo e a prática pedagógica da SETE, podendo-se afirmar que a SETE busca, de fato, realizar uma prática pedagógica espírita a partir do Contraturno Escolar Vamos Juntos.

⁷⁷ Importante ressaltar o aspecto arrojado da proposta pedagógica de institucionalização das aulas-passeio no Colégio Allan Kardec, uma vez que somente duas décadas depois aparecerá na teoria e prática pedagógica do importante pedagogo francês Celestin Freinet, considerado o inventor de tal modalidade pedagógica.

⁷⁸ Em relato interessante, durante a 1ª Grande Guerra, por exemplo, Eurípedes, algumas vezes, entrava em transe diante dos meninos e, ao voltar depois de alguns minutos, descrevia aos alunos as batalhas. Afirma Novelino: “Enquanto um aluno estava dando a sua lição, às vezes ele caía em transe, sentado na sua cadeira, as sobrancelhas começavam a tremelicar e os olhos semi abertos viravam, e só se via, como se diz, o branco do olho, depois ele apumava o corpo, ficava um certo tempo assim. Nós estávamos habituados com aquilo, então aguardávamos. Ele voltava e dizia: estive em tal parte.” (INCONTRI, 2001, p. 218). Além disso, Eurípedes convidava os alunos, sem muitas restrições, à participação, à noite, das reuniões mediúnicas. (INCONTRI, 2001).

⁷⁹ Poder-se-ia dizer que aqui, há divergência, pois na SETE não há o ensino sistemático do Espiritismo, diferentemente do que ocorria no Colégio Allan Kardec. No entanto, esta divergência é só aparente, pois, ao resgatarmos a história política de Eurípedes Barsanulfo, é possível perceber que este sempre foi um árduo defensor da laicidade do Estado e inclusive era contrário ao ensino religioso em instituições subvencionadas pelo Poder Público. Embora proporcionasse o ensino e prática religiosa espírita no seu colégio, isto se devia ao fato de o Colégio Allan Kardec ser particular, sendo que Eurípedes não aceitava qualquer subvenção pública à escola, que era mantida por doações de amigos e familiares. Além disso, Eurípedes deixava como facultativa a participação dos educandos nestes momentos, bem como os conduzia a partir de uma leitura inter religiosa e com debates, nunca numa perspectiva doutrinadora. A SETE, por sua vez, apresenta não só parcerias privadas, como também com o poder público, o que, dentro da ética de Eurípedes, a impediria do oferecimento regular de ensino religioso espírita, mantendo-se, apenas, num ensino religioso mais pluralista. De acordo com Incontri, “toda prática pedagógica espírita deve estar impregnada de intensa espiritualidade, entendendo-se que não se trata aí de fanatismo religioso e nem de dogmatismo específico. Ao mesmo tempo em que se deve oferecer aos alunos, o conhecimento de todas as religiões, com suas práticas e filosofias, de forma imparcial e precisa (e para isso podem ser trazidos os representantes de cada uma ou os próprios alunos-adeptos podem fazer suas intervenções, mostrando aos outros a sua fé), deve-se cultivar uma religiosidade genérica. Orações em conjunto; leituras de textos religiosos de diferentes correntes (que não ofendam as outras presentes), discussões sobre religiões comparadas e filosofia espiritualista — tudo isso deve lançar o aluno na dimensão do espiritual, fazendo-o compreender que se trata de uma dimensão humana, natural e universal, necessária ao pleno desabrochar do homem.” (INCONTRI, 2001, p. 300)

REFERÊNCIAS

- BIGHETO, Alessandro. **Eurípedes Barsanulfo, um educador espírita na Primeira República**. 2006. 196 f. Dissertação (Mestrado em Educação) - Faculdade de Educação da Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2006.
- GABASSA, V.; ELIAS, Carime Rossi; GIROTTO, V. C. O Estágio não convencional e suas contribuições à formação docente. **Revista Educativa**, Goiânia, v. 20, p. 1, 2017.
- GODOY, João Paulo; PIMENTEL, F. L. P. ; CABRAL, J. R. . A “Pedagogia de Eurípedes”: uma revisão bibliográfica sobre o colégio Allan Kardec no período da gestão de Eurípedes Barsanulfo (1907-1918). In: MORAES, Ângela Teixeira de; FERRO, Raphaela Xavier de Oliveira. (Org.). **Ciência, Espiritismo e Sociedade**: Coletânea 2. 1ed., 2019, p. 100-122. Disponível em: < <https://aephus.org.br/publicacoes/>>. Acesso em: out. 2020.
- INCONTRI, Dora. **Pedagogia Espírita: um Projeto Brasileiro e suas Raízes Histórico-Filosóficas**. 2001. 340 f. Tese (Doutorado em Educação) - Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2001.
- PACHECO, José. **Escola sem aula, série e prova dá certo há mais de 30 anos, diz educador**. Disponível em: <<https://educacao.uol.com.br/noticias/2009/06/30/escola-sem-aula-serie-e-prova-da-certo-ha-mais-de-30-anos-diz-educador.htm>>. Acesso em: 15 mai 2019.
- SAVIANI, Dermeval. **História das ideias pedagógicas no Brasil**. 4ª Edição. Campinas: Autores Associados, 2013.
- SILVA, Jaqueline. **Espiritismo e educação: Eurípedes Barsanulfo e o Colégio Allan Kardec / Sacramento-MG (1880-1918)**. 2017. 154 f. Dissertação (Mestrado em História) - Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Uberlândia, 2017.
- TASSINARI, Antonella Maria Imperatriz. Sociedades Indígenas: introdução ao tema da diversidade cultural. In: SILVA, Aracy Lopes da; GRUPIONI, Luís Donisete Benzi. **A temática indígena na escola**. 2ª Edição. São Paulo: Global Editora, 2004. cap. 18.

ESPIRITUALISMO: CONCEITO E PERSPECTIVAS DE PESQUISA VISANDO UMA TRADIÇÃO DE CONHECIMENTO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

LUIZ SIGNATES

Doutor em Ciências da Comunicação
Professor efetivo do PPG Ciências da Religião da PUC-Goiás
signates@gmail.com

RESUMO: Este é um ensaio analítico-crítico das diferentes conceituações das formas de religiosidade e espiritualidade que emergiram nas sociedades contemporâneas e que, nas últimas décadas, têm recebido as denominações de “new age” ou “novas religiosidades” ou, ainda, “novas espiritualidades”. Para isso, faz-se uma rápida varredura nas origens dessas denominações, presentes desde os estudos norte-americanos e europeus até os trabalhos brasileiros acerca dessas práticas e filosofias altamente sincréticas, para, em seguida, estabelecer alguns vínculos históricos dos conceitos fundamentais do conjunto dessas tradições e, nesse sentido, propor o conceito de “espiritualismo”, já utilizado em outras épocas, para denominar essas correntes religiosas e para-religiosas. Dentre as vantagens dessa conceituação, há a superação do adjetivo “new” ou “novo”, pelo reconhecimento do caráter já secular dessas tradições, bem como da avançada institucionalização estabelecida por várias dessas correntes, inclusive pela mais expressiva delas, no Brasil, o espiritismo. Além disso, recupera-se a centralidade do conceito principal com o qual trabalham, qual seja a do “espírito”, num quadro consentâneo com a cultura de consumo do capitalismo contemporâneo. Dentro desse contexto, assume-se como elementos específicos do espiritualismo a existência, diferenciada conforme a tradição ou denominação, das seguintes características hipotéticas: a noção de “espírito” como elemento essencial do ser, nos marcos de um individualismo radical, às vezes resistente a processos de institucionalização e infenso ao debate social e político, mas de índole altamente conservadora; psicologismo evolutivo; a codificação de teologias plurais em regime de diálogo seletivo e reinterpretativo com noções filosóficas e científicas; práticas de ritos mediúnicos de transe, êxtase e/ou possessão específicos, voltados à orientação doutrinária e a terapêuticas espirituais; uma escatologia evolucionista que busca ancoramento em metáforas naturalistas; e uma grande fragmentação identitária e denominacional. Por fim, advoga-se a hipótese de que essas tradições, naquilo que têm em comum, constituem o espírito do capitalismo de consumo contemporâneo.

Palavras-chaves: Espiritualismo; New Age; Novas Religiosidades; Novas Espiritualidades

INTRODUÇÃO

O estudo das religiosidades contemporâneas tem exigido cada vez mais dos teóricos e pesquisadores, em termos da compreensão de uma articulação cultural religiosa que tem se tornado extremamente complexa e multifacetada. Conceitos e categorias de análise buscam descrever um quadro fragmentado e difuso, que se conecta com sentidos culturais vários de modo dinâmico e impermanente, e geralmente fracassam nesse propósito. Embora seja epistemologicamente normal que a realidade sempre ultrapasse as redes teóricas que buscam explicá-las, alguns quadros religiosos contemporâneos, pela dinamicidade de suas transformações, parecem levar ao limite essa desarticulação.

Este trabalho busca se inserir num dos núcleos desse desafio. Trata-se de um texto crítico-analítico, mas com aberta finalidade propositiva, no sentido de enfrentar um conjunto de nomenclaturas e definições de articulações religiosas, especialmente mas não apenas brasileiras, e colocar em pauta a discussão de uma noção específica, que possa abranger algo do que tem sido denominado, de forma indefinida, como “novas religiosidades” ou “movimento New Age”, além de várias outras denominações.

Evidentemente, toda pretensão guarda consigo um potencial de despreensão. De modo algum pretende-se ter resolvido o problema conceitual, até por reconhecer que as religiosidades em estudo são, de fato, complexas e multifacetadas, e qualquer tentativa definidora de seus conteúdos e práticas sempre deixará algum resto categorial, alguma sobra em termos de elementos específicos não entrevistados, capaz de organizar contestações pertinentes, especialmente se inseridas por pesquisas empíricas. Não há realidade surpreendida pela pesquisa que não encontre faltas e falhas nas descrições teóricas que adredemente buscaram descrevê-las ou categorizá-las.

Para este problema, este trabalho considera-se preparado, pois não há possibilidade nem interesse de se escapar à efemeridade decorrente da dinâmica do conhecimento que prossiga indagando e buscando os elementos ainda não percebidos, dos objetos sobre os quais se debruça. O que se quer, neste texto, é mais contribuir para questionar e, se possível, superar algumas indefinições, muito em voga nas pesquisas sobre as religiosidades contemporâneas, do que estabelecer marcos teóricos definitivos ou sequer consolidados.

Assim, iniciaremos o debate sobre o problema das definições, para, em seguida, efetuarmos o percurso propositivo, voltado, enfim, tanto para a exposição rápida da rede de descobertas que temos feito, quanto para a orientação de pesquisa a que esse raciocínio nos leva.

MARCOS TEÓRICOS SÃO POUCO DEFINIDORES

O quadro das religiosidades recentes, surgidas ao longo do século 20 e ainda em crescimento ao longo do século 21, emergiu com características específicas, que têm atormentado a cabeça dos estudiosos. Uma delas, talvez a mais expressiva –

porquanto reiterada por praticamente todos os autores – é a pluralidade, palavra aqui definida como uma combinação entre multiplicidade, isto é, uma quantidade grande de escolas, denominações e tendências, e variedade, ou seja, a grande diferença qualitativa entre elas. Diferentes das denominações do tronco cristão- evangélico, sobretudo o neopentecostal, que são muito mais múltiplas do que qualitativamente variadas, as filosofias e religiosidades a que nos referimos são efetivamente plurais, pois, aparentemente, não se unem sequer pelas propostas teológicas. A variedade delas chega ao ponto de percorrerem o largo espectro que vai do religioso ao não-religioso.

Referimo-nos aos chamados “novos movimentos religiosos”, que, nas literaturas sociológica, antropológica e de ciências da religião, também recebeu a denominação de “movimento New Age” ou “Nova Era”. Como é de conhecimento estabelecido, em vista de uma tradição de estudos que já remonta a quase 40 anos, a expressão “Nova Era” remete às expectativas milenaristas de que, com a virada do milênio, a Humanidade estaria passando da “Era de Peixes” para a “Era de Aquário”, no mapa astronômico zodiacal. O termo teria sido implantado por Alice Baley, uma evangélica inglesa convertida em teosofista, para referir-se à transformação vindoura, dentro da tradição fundada por Helena Bravatski, fundadora da Teosofia, e que, no contexto do espiritualismo europeu da virada do século 19 para o século 20, buscou formular uma reconciliação da fé cristã com as tradições orientais, introduzindo suas próprias interpretações sobre a astrologia esotérica (MAGLIOCCO, 2014).

Embora a noção da Era de Aquário tenha sido mais remota, os autores principais localizam o “Movimento New Age” como algo mais recente, tendo emergido no contexto da contracultura dos anos 1960-1970, momento em que a denominação “Nova Era” ganhou grande popularidade na Europa e nos EUA, como conceito que abrangia uma ampla gama de crenças e práticas “alternativas” orientadas para a transformação da sociedade ocidental (HANEGRAAF, 2005). A ideia é de que a Humanidade estaria passando da Era de Peixes, iniciada pelo cristianismo, para a Era de Aquário, na qual passaria a viver em harmonia com as leis cósmicas do Universo (GUERRIERO, 2016).

Entretanto, a escatologia não é o único traço definidor dessa corrente de ideias e práticas, havendo claros indicativos de que, apesar do sucesso midiático da denominação, em vários casos não é nem mesmo o principal. Hanegraaff admite que a expectativa milenarista é o movimento New Age apenas no “sentido estrito”, sendo o “sentido amplo” o foco no presente imediato e em modos de vida alternativos, no contexto da contracultura californiana (HANEGRAAF, 2015; GUERRIERO et alli, 2016).

Mas os próprios “newagers” recusam essa denominação (POSSAMAI, 2001). É possível que aqui, neste grupo, não haja um único pesquisador ou militante que admita enquadrar seus estudos ou sua militância nesse padrão.

Daí que, a partir dos anos 1990, alguns autores internacionais e brasileiros passaram a denominar essa vertente como sendo a das “novas religiosidades”, “novas espiritualidades” (POSSAMAI, 2019) ou das “religiões pós-modernas”.

Essas denominações tentam abranger práticas e crenças de pessoas que buscam uma conexão mais próxima com o divino e/ou o sobrenatural, com um grau de autonomia dentro ou fora de grupos religiosos. A autoridade espiritual estaria dentro de si, estaria na experiência pessoal, e uniriam, de alguma forma, características das religiões populares (que se caracterizam por se articular fora das religiões institucionalizadas) e as religiosidades místicas (de caráter individualista e de alguma sorte intelectual, que se oporiam às religiões oficiais). Sacralização do profano e profanação do sagrado. E, isso tudo, num processo social chamado de “gentrificação”, isto é, de transformação do espaço religioso com a saída de grupos de baixa renda e entrada de grupos de alta renda.

O problema não está tanto nas descrições e caracterizações dos elementos que conformam essas espiritualidades, e sim no conceito, que é, como é fácil perceber, muito pouco definidor do que tratam essas correntes religiosas. Nenhum destes conceitos é definidor ou suficiente:

- A noção de “new age”, relacionada ao espiritualismo norte-americano, centra a caracterização dessa religiosidade na escatologia das eras e do progresso, e não é isso o que principalmente as caracteriza.
- A ideia de “novas religiosidades” é igualmente pouco definidora e vem sendo utilizada desde o final dos anos 1980, razão pela qual, chamadas sempre de “novas”, mesmo após três ou mais décadas, não se sabe bem o que são.
- Há referências também a “religiões pós-modernas”, pouco diferente da de “novas religiosidades”, pois a noção de pós-modernidade também é difusa e pouco esclarecedora, uma vez que diz respeito em filosofia à negação da própria razão, sem que algo não irracional seja colocado no lugar – no mais das vezes, evoca-se uma unidade mística, mas desejável do que real, dentro de uma pluralidade indefinida, em que quase tudo valha, embora permeada por alguns mitos específicos, nem sempre explicitados.
- Muito mais recentemente, infundiu-se o termo “novas espiritualidades”, para referir-se a práticas espiritualistas resistentes às condições institucionais das religiões tradicionais, que igualmente recusamos neste trabalho não somente por instaurar, uma vez mais, a adjetivação do “novo” como pretexto ou fuga de uma exigência definidora mais específica, mas também porque a individualização da pertença ou a desterritorialização dessas práticas constitui apenas uma de suas características, e que é compartilhada por outras, não menos importantes e que, nos termos deste trabalho, perfazem um conjunto que, plural e fragmentário nos detalhes dogmáticos e rituais, possuem alguns sentidos específicos comuns bastante interessantes.

A quem servem os conceitos vagos e frágeis? Segundo Carlette e King (2005), “ser vago é importante para ser adequado ao consumo”. Numa sociedade de consumo, “espiritualidade” pode significar o que você quiser, desde que venda... Essa vertente consumista do espiritualismo contemporâneo é algo muito interessante de se pesquisar, mas também deve ser percebida de um ponto de vista crítico.

ESPIRITUALISMO, O CONCEITO

É uma noção específica de “espírito” e a recente emergência do conceito de “espiritualidade” que demarca esse tipo de religiosidade, prolífera e muito relevante para a religiosidade brasileira do século 20 para cá.

Espiritualidade e espiritualismo não são termos novos. Remonta da Antiguidade a noção de “spiritus” (em latim “sopro da vida”), ou, no Evangelho de João, o termo grego “pneuma” (em sentido bíblico, a vida no espírito de Deus, em oposição à vida carnal – não ainda a dicotomia espírito/corpo e sim a oposição entre disciplina do espírito e contenção dos desejos da carne). É no helenismo cristão que vai se consolidar a ideia de oposição espírito/matéria. Os gnósticos separarão o reino espiritual do mundo material, e Orígenes, a partir de suas interpretações bíblicas, traçará os três níveis de interpretação: corpo, alma (vida da alma, psiquê) e espírito (no sentido alegórico: verdades universais e atemporais, “espírito e não letra”). Paulatinamente, esse significado tornou-se corpo/mente/espírito, e este último no sentido de “interno”, “dentro” do indivíduo.

No século XVIII, especialmente na França (spiritualité) e na Inglaterra (spirituality), dão-se os passos mais significativos para a privatização da experiência religiosa: religião como consciência individual e experiência de vida. No lugar da Igreja, a consciência individual. No século XIX, essas noções se convertem em experiência social significativa. Emergem as diversas correntes do espiritismo – racionalista na França e empirista na Inglaterra – e ganham popularidade até os Estados Unidos. Uma nova dicotomia: espiritualismo versus materialismo.

No final do século XIX e início do século XX, as ondas migratórias vindas da Índia, Tibete, China e Japão, despertam o interesse dos europeus pelas filosofias e religiões orientais, que se articulam ao espiritualismo existente para dar nascimento a correntes como a Teosofia, de Ane Besant, a Antroposofia, de Rudolf Steiner e a diferentes formas de religiosidade que se multiplicam e ganham aspectos novos, adaptados às realidades sociais e culturais dos diferentes países onde emergem.

Embora vejamos emergências específicas nos países da América Latina, é o Brasil o grande berço dessas formas religiosas, sincréticas, porém profundamente originais. Em todas elas, a noção do espírito individual, da interiorização de sentidos do divino e do sagrado e a gentrificação. Apenas a umbanda e algumas formas de religiosidade negra se mantiveram vinculadas às camadas baixas, submetidas a um regime forte de rejeição e diferenciação (sobretudo no movimento espírita, onde nasceu), com toda certeza por razões de preconceito racial.

O espiritismo é a vertente mais importante e o berço da religiosidade brasileira nessa questão. É talvez a única que comporta a ideia de religião de massas, pois efetua uma negociação de sentidos entre as religiões tradicionais institucionalizadas e essa vertente mais amiudada, fragmentada e pouco acessível às camadas baixas da sociedade brasileira.

Mas, podemos incluir também as formas de adequação teológica e prática das religiosidades orientais, que emergiram com as migrações do período de industrialização (a partir dos anos 1940), ancoradas igualmente na noção de um

espírito que sobrevive individualmente ao corpo e cumpre uma trajetória evolutiva e iluminadora, dependente da subjetivação espiritual e, em geral, das práticas caritativas e harmonizadoras em relação ao próximo.

Essa noção de espírito ganha, na várias religiosidades que emergem, elementos que negociam com a desigualdade econômica e social brasileira, pelo desenvolvimento de práticas terapêuticas, inicialmente articuladas com uma mediunidade de atendimento homeopático e aconselhamento (algumas raras vezes até de cirurgias espirituais), mas, em seguida, paulatinamente articuladas com noções como auto-ajuda, auto-cura e, claro, tratamentos espirituais, para os quais a postura subjetiva adequada aparece como cada vez mais fundamental para a obtenção dos resultados esperados.

E, junto à noção de espírito, é um individualismo radical, com quase completa ausência de leitura social ou política da realidade, o que torna essas religiosidades sob medida para as classes média e alta do Brasil, que se pretendem “de bem” e generosas, mas fazem questão de manter as desigualdades sociais e os privilégios, como modo de distinção social.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho constitui uma versão preliminar de todo um programa de estudos voltado para a caracterização do espiritualismo com um conceito guarda-chuva voltado para sugerir o diálogo entre os pesquisadores das diferentes denominações e tradições espirituais que advém das correntes místicas e esotéricas, institucionalizadas ou não, ao longo das idades moderna e contemporânea.

Dentro desse contexto, sugere-se como elementos específicos do espiritualismo a existência, diferenciada conforme a tradição ou denominação, das seguintes características hipotéticas: a noção de “espírito” como elemento essencial do ser, nos marcos de um individualismo radical, às vezes resistente a processos de institucionalização e infenso ao debate social e político, mas de índole altamente conservadora; psicologismo evolutivo; a codificação de teologias plurais em regime de diálogo seletivo e reinterpretativo com noções filosóficas e científicas; práticas de ritos mediúnicos de transe, êxtase e/ou possessão específicos, voltados à orientação doutrinária e a terapêuticas espirituais; uma escatologia evolucionista que busca ancoramento em metáforas naturalistas; e uma grande fragmentação identitária e denominacional.

O conjunto dessas características constitui, sem dúvida, sintomas de um processo mais amplo, de caráter histórico e social, na modernidade tardia e no capitalismo de consumo contemporâneo. A hipótese central, a ser aprofundada em trabalhos posteriores, é a de que, de modo semelhante ao reconhecimento, feito por Max Weber, do protestantismo como o espírito do capitalismo – o de produção, naturalmente –, o espiritualismo, em seu caráter profundamente individualista, fragmentário, volitivo, plural e gentrificado, parece ser o espírito do capitalismo de consumo, em vigor nos dias de hoje.

REFERÊNCIAS

- Bruce, Steve. Secularization and the impotence of individualized religion. **The Hedgehog Review**, vol. 8, no. 1-2, 2006, p. 35+
- GUERRIERO, Silas. Esoterismo e astrologia na Nova Era: do ocultismo à psicologia. **Reflexão**. Campinas, v. 41, n. 2, p. 211-224, jul-dez/2016.
- GUERRIERO, Silas; MENDIA, Fabio; DA COSTA, Matheus O.; BEIN, Carlos; LEITE, Ana L. P. Os componentes constitutivos da Nova Era: a formação de um novo ethos. **Rever**. Ano 16, n. 2, p. 10-30, mai-ago/2016.
- HANEGRAAF, Wouter J. New Age Movement. In: JONES, Lindsay (Ed.) **Encyclopedia of religion**, v. 5. Farmington Hills: Thompson Gale, 2015, p. 6495-6500.
- HEELAS, Paul. Challenging secularization theory: the growth of " New Age" spiritualities of life. **Hedgehog Review**, v. 8, n. 1/2, p. 46, 2006.
- HOUTMAN, Dick; AUPERS, Stef; HEELAS, Paul. A Rejoinder to Flere and Kirbiš: Christian Religiosity and New Age Spirituality: A Cross-Cultural Comparison. **Journal for the Scientific Study of Religion**, v. 48, n. 1, p. 169-179, 2009.
- INTROVIGNE, Massimo. After the New Age: Is There a Next Age?. **New age religion and globalization**, p. 58-69, 2001.
- MAGLIOCCO, Sabina. New Age and Neopagan Magic. In: COLLINS, David J. (Ed.) **The Cambridge history of magic and witchcraft in the west: from antiquity to the present**. Whashington DC: Cambridge University Press, 2015, p. 635-664.
- STOLZ, Jörg; SANCHEZ, Joëlle. From New Age to alternative spirituality. Remarks on the Swiss case. **New Age**, p. 530-545, 2005.
- YORK, Michael. New Age Commodification and Appropriation of Spirituality. **Journal of Contemporary Religion**. V. 16, nº 3, p. 361-372, 2001.

AS FORMAS DE PRODUÇÃO DA VERDADE NO ESPIRITISMO: AS CONTRIBUIÇÕES DAS TEORIAS DO DISCURSO

ÂNGELA TEIXEIRA DE MORAES

Pós-Doutora em Comunicação

Universidade Federal de Goiás

atmoraes@ufg.br

RESUMO: O Espiritismo, nascido dentro das aspirações positivistas, buscou alicerçar seus saberes dentro dos parâmetros da experimentação e da lógica filosófica predominante no século 19, na tentativa de provar a vida após a morte e a possibilidade de comunicação dos espíritos por meio da mediunidade. Todavia, grande parte da produção do saber espírita é ofertado e disseminado na forma de “revelações”, frutos das descrições, avaliações e declarações dos chamados espíritos desencarnados em colaboração com os médiuns que lhes servem de intermediários. Essas “revelações” não descrevem metodologicamente como o conhecimento ali contido foi construído, e poucas têm condições de serem submetidas a análises mais rigorosas de verificação dos fatos, como, por exemplo, os estudos de criptografia empreendidos das mensagens psicografadas pelo conhecido médium Chico Xavier. Nesse sentido, a proposta desta comunicação advoga que as teorias do discurso podem oferecer ferramentas para a descrição e o entendimento dessas novas formas e estratégicas do “conhecimento verdadeiro” no espiritismo, visto que as “revelações” podem ser tomadas como discursos com *vontade de verdade*, especialmente a partir das contribuições de Nietzsche e Michel Foucault. Os resultados indicam que a não adequação da revelação espírita aos parâmetros rigorosos da ciência positiva não a impede de evocar sua vontade de verdade dentro de um horizonte discursivo, levando-se em conta a emergência da subjetividade como elemento da percepção da verdade e as formas de controle da fala verdadeira nos âmbitos institucionais.

Palavras-chave: vontade de verdade; espiritismo; psicografia

INTRODUÇÃO

A história do espiritismo, amplamente estudada pelas ciências da religião, revela o esforço do pedagogo francês Allan Kardec em construir bases científicas para o novo conhecimento filosófico-espiritualista que surgia no século 19. Os ventos positivistas que envolviam a ciência europeia no período atingiram também outras áreas do saber humano, na tentativa de se dar credibilidade e concretude a muitas crenças até então circunscritas no âmbito das práticas religiosas e da metafísica.

Segundo Gulão (2014, s/p), “o objetivo de Kardec era naturalizar o domínio espiritual, fazendo dele um objeto de investigação racional e empírica para identificar as leis naturais que regeriam as supostas relações entre espíritos desencarnados e a humanidade encarnada”. Utilizou-se, então, da observação sistematizada dos fenômenos mediúnicos, tidos como naturais e que, portanto, poderiam ter suas leis conhecidas pela ciência. Muito embora Kardec admitisse que o espiritismo não poderia se enquadrar dentro das ciências tradicionais como a física e a química, ele concluiu que tais fenômenos, por dedução lógica, e verificados dentro de ambiente controlado, eram reais.

A busca pela afirmação da mediunidade como algo passível de investigação científica impõe aos espíritas uma constante busca pela comprovação da vida após a morte. No Brasil, várias pesquisas têm sido empreendidas com esse objetivo, e com especial destaque às que o médium Chico Xavier foi submetido enquanto exercia sua mediunidade. Conhecido pelas mensagens psicografadas com alto teor de detalhes passíveis de verificação factual, o médium passou por vários testes, inclusive os de criptografia, que corroboraram a autenticidade das assinaturas “dos mortos que voltaram”.

Outras pesquisas como as que incluem as experiências quase-morte, as terapias de vidas passadas e as que investigam a possibilidade da reencarnação mediante análises de lembranças espontâneas em crianças, adensam essa vontade por parte dos espíritas e espiritualistas de alcançarem as “bênçãos científicas”. Assim apaziguariam o desejo de verem suas crenças aceitas enquanto verdades comprovadas, já que Kardec alicerça toda a sua construção doutrinária enfatizando a aliança indissociável entre fé e razão, ciência e religião.

Não é objetivo deste trabalho discutir a metodologia científica aplicada aos fenômenos espirituais. Esse breve relato serve apenas para destacar que a verdade é um valor muito caro para os espíritas, visto que esses não querem ser confundidos com uma mera religião, cujos dogmas bastam em si mesmos para se estabelecer a crença e justificá-la. Por causa disso, como não se pode contar com a ciência para tudo, até porque ela se desenvolve de modo diferente e a partir de outros paradigmas que não são religiosos, este estudo buscou compreender como o espiritismo estabelece suas verdades fora da alternativa positivista.

Mesmo que, para os espíritas, a questão da mediunidade seja ponto pacífico em termos de uma possibilidade concreta e existente, o que advém dela, as comunicações atribuídas aos espíritos desencarnados, carece de outros entendimentos sobre o que pode ser considerado verdadeiro ou não. Ou seja, o que leva os espíritas a considerarem uma mensagem psicografada ou psicofônica digna de ser credível? Por que um relato sobre como é a vida no mundo espiritual é percebido como real?

Essas questões serão analisadas neste trabalho a partir de uma perspectiva teórica discursiva. Noutras palavras, tomaremos as comunicações espíritas como discursos e, como tais, observados dentro de uma categoria analítica denominada *vontade de verdade*, termo cunhado por Nietzsche e desenvolvido por Foucault.

A VONTADE DE VERDADE NOS DISCURSOS

Para o filósofo alemão, o desejo humano pelo conhecimento essencial da realidade esteve presente por muito tempo na história da filosofia. É por meio da vontade de verdade que os indivíduos foram impelidos à crença de que há uma verdade que pode ser conhecida, comunicada e perfeitamente pensada. A posse de uma verdade afasta a sensação do medo, dá ordem ao caos e muda a forma como o ser humano se relaciona com a vida. Segundo as reflexões nietzschianas, a vontade da verdade corresponde ao desejo particular de dar ao mundo características que não lhes são próprias (OLIVEIRA, 2018).

Para Onate (1996 p.8), a estimação da verdade, “funciona como dimensão possibilitadora do mundo das ideias, do cogito, do eu penso e dos outros princípios colocados pelos filósofos na base de suas concepções metafísicas”. Logo, Nietzsche atribui essa vontade ao pensamento platônico que, por sinal, está bastante presente na obra de Kardec. E nesse sentido, o filósofo promove uma crítica ácida aos sistemas de pensamento com vontade de verdade, pois, para Nietzsche, ela serve de instrumento de acomodação do mundo a propósitos utilitários.

Mas para atender aos propósitos deste estudo, discutiremos essa noção de vontade de verdade a partir da apropriação de Michel Foucault, pois ela está atrelada a uma noção de discurso, que é como propomos enxergar as mensagens espíritas. Assim, antes de expandirmos a discussão sobre a vontade de verdade, vejamos como o autor francês conceitua o discurso.

O discurso é um conjunto de enunciados que provém de um mesmo sistema de formação, com sentidos que se referem a certos objetos, conceitos, estratégias e modalidades discursivas. Não há enunciado que não esteja apoiado em um conjunto de signos, sustentado por quatro elementos básicos: um referente (ou seja, um princípio de diferenciação), um sujeito (no sentido de "posição" a ser ocupada), um campo associado (isto é, coexistir com outros enunciados) e uma materialidade específica, ou seja, coisas efetivamente ditas, escritas, e passíveis de repetição ou reprodução, ativadas através de técnicas, práticas e relações sociais (FOUCAULT, 2007).

Dito de outra forma, significa compreender que o discurso espírita recorta sobre quais objetos (pessoas, situações, acontecimentos, ideias) ele vai tecer comentários, emitir conceitos, estabelecer estratégias que darão coerência e estabilidade aos temas e conceitos, e estabelecer os modos de construção de uma credibilidade. Para tanto, precisa diferenciar-se de outros discursos (de outras religiões, e filosofias espiritualistas, por exemplo); elencar sujeitos autorizados a falar em nome do espiritismo; estabelecer diálogos com outros campos de saber de interesse; e fazer circular seu discurso por meio de livros, palestras, cursos, etc.

Na visão de Foucault (1996), os enunciados (que podem ser textos escritos ou imagens) são analisados em sua historicidade (considerando-se os saberes circulantes em uma época); observando-se as posições-sujeito dos enunciadores (indivíduos mediados pela cultura, pelos jogos de poder, pela ética); e os contextos situacionais em que um enunciado é produzido. A verdade de um discurso tem ancoragem

histórica que estabelece o que pode ou não ser dito, e depende de um arquivo, de uma memória social que lhe dá certas permissões ou promove certas interdições.

Quando o autor afirma que a verdade tem uma história, ele não quer dizer com isso que não exista nenhuma verdade objetiva. Ele também não pretende analisar um discurso com o objetivo de distinguir o que é verdadeiro do falso, mas discutir as formas de legitimação da verdade, os modos de o indivíduo se relacionar com o conhecimento e os constrangimentos pelos quais passam os discursos para que sejam aceitos como verdadeiros. Ou seja, Foucault não se ocupa com o valor de verdade dos discursos, mas com as respectivas vontades de verdade ligadas a eles.

A NATUREZA DO SABER

Vamos recorrer a outro analista do discurso que oferece outra chave de interpretação da verdade nos discursos. Charaudeau (2010) explica que os saberes, de uma forma geral, podem ser de duas naturezas: o saber de conhecimento e o saber de crença.

Os saberes de conhecimento procedem de uma representação racionalizada da existência dos seres e dos fenômenos sensíveis do mundo. Buscam uma verdade factual, sensível aos sentidos físicos, que tenham correspondência com os fatos ou lhe são verossimilhantes. Já os saberes de crença resultam da atividade humana quando esta se aplica a comentar o mundo, assim o mundo passa a existir a partir do olhar subjetivo que o sujeito lança sobre ele.

Apesar de a distinção ignorar que possam haver elementos de um tipo de saber em outro (um cientista pode expressar subjetividade na interpretação dos fatos e a crença pode ser construída na experiência concreta), ela nos ajuda a entender um pouco da posição espírita sobre a verdade dos fenômenos espirituais.

Kardec, por ser um intelectual, prezava a ciência e o raciocínio lógico, razão pela qual fez vários testes para se certificar de que a mediunidade não era fruto da imaginação humana. Todavia, quando os espíritos respondem a Kardec – pois ele os interrogava sobre temas profundos por meio de médiuns adolescentes e sem tantos estudos – muitas respostas são comentários sobre a vida e dilemas humanos, com coloridos de subjetividade.

Assim, os dois tipos de saberes mesclam-se nos discursos espíritas. O primeiro foi bastante presente no século 19, durante a estruturação filosófica do espiritismo; e o segundo se expandiu nas práticas espíritas da atualidade, tornando-se hegemônico, pois dispensa as ferramentas da metodologia científica no seu dia a dia.

O valor de verdade das comunicações espirituais, cuja evidência é necessária, foi substituído pelo efeito de verdade no espiritismo contemporâneo. Esse efeito de verdade resulta da subjetividade dos sujeitos e da intersubjetividade entre eles, e tudo que é dito, para parecer verdadeiro, basta que faça parte da ordem discursiva espírita, em que os fundamentos já foram postos por Kardec, ou por médiuns notáveis como Chico Xavier. Logo, a correspondência, nesse último caso, não é entre o que foi dito e a realidade reportada, mas entre o que foi dito estar de acordo com o arcabouço filosófico espírita.

A PRODUÇÃO DA VERDADE NO ESPIRITISMO CONTEMPORÂNEO

Como discutido, toda produção discursiva, no nível da subjetividade, manifesta uma vontade de verdade e, compreender o discurso, implica compreender a correlação entre aquilo que é dito e as contingências sociais e culturais historicamente ancoradas nesse dizer. Isso implica, segundo Foucault, reconhecer que os sistemas discursivos produzem dispositivos de exclusão, apoiam-se em instituições e são amparados por práticas pedagógicas, além de estabelecer instrumentos de controle. Além disso, especificamente no campo religioso, exige de quem fala uma postura virtuosa, capaz de gerar credibilidade.

No caso do espiritismo institucionalizado brasileiro, esses elementos podem ser observados a partir de algumas estratégias. Primeiramente, o conteúdo dos textos fundadores (da obra de Allan Kardec) e das obras complementares (especialmente aquelas psicografadas por Chico Xavier) funcionam como parâmetro para dizer se algo é verdadeiro ou falso, utilizando-se dos rótulos “doutrinário” e “antidoutrinário”.

Qualquer revelação que contrarie os pressupostos formulados por esses textos fundadores, tendem a ser considerados suspeitos e enganosos, como podemos perceber nesse comentário sobre fidelidade doutrinária retirado do site da Federação Espírita do Paraná:

Avaliar se uma obra ou uma prática está em consonância com os princípios doutrinários é tarefa para quem conhece realmente a Doutrina. Daí, a necessidade do estudo, da reflexão, da análise serena e desapaixonada, a fim de que se chegue à conclusão do que está de acordo e do que está em confronto com as verdades que o Espiritismo esposa. (...) Se houvesse mais estudo da Codificação, por certo o número de obras antidoutrinárias existentes, tanto pela ação de médiuns quanto de leitores seria bem menor, para não dizermos nulo. (PASSINI, 2014, p.1)

As instituições que geralmente se pronunciam nesse sentido são as federações estaduais e a Federação Espírita Brasileira (FEB), cujo modelo de gestão do movimento espírita foi articulado dentro do chamado Pacto Áureo. Esse acordo firmado entre representações espíritas de diversos estados do país, em 1949, tinha como objetivo unificar as ações e os postulados doutrinários por meio do Conselho Federativo Nacional. Desde então, esse conselho elabora normas e faz recomendações aos centros espíritas que aderiram à FEB. Embora esse sistema federativo seja hierarquicamente menos rígido que o da Igreja Católica, a narrativa espírita sobre o advento do Pacto Áureo é rodeada de mística, afirmando-se que o “Anjo Ismael” foi o grande inspirador.

A FEB foi a promotora e a grande difusora do Estudo Sistematizado da Doutrina Espírita (ESDE), do Estudo Avançado da Doutrina Espírita (EADE) e do Estudo e Educação da Mediunidade (EEM). Juntos, conduzem à formação do praticante

espírita ao longo de mais ou menos cinco anos, configurando o elemento estratégico de produção da verdade de natureza pedagógica. O conteúdo é predominantemente religioso, porém mesclado com considerações filosóficas e científicas.

Além disso, o parque editorial da FEB, com mais de 900 títulos disponíveis, adensa a política de difusão do conhecimento espírita, com publicações voltadas para crianças, adolescentes e adultos. Essa mesma estratégia de difusão é adotada por outras editoras espíritas, algumas com contratos exclusivos com certos médiuns e oradores, fazendo com que os saberes de crença sejam amplamente conhecidos no meio social.

Por fim, a reputação do fundador do espiritismo e dos principais médiuns, cuja produção literária aumentou consideravelmente o acervo espírita, configura-se como o último elemento estratégico a ser aqui discutido, a fim de que possamos entender a relação entre sujeito e verdade. Esse elemento funciona como aquele que fortalece a confiabilidade ao discurso espírita, algo que Foucault (2006) já havia identificado como inerente às estratégias de produção da verdade no cristianismo e na Grécia Antiga.

Nessa perspectiva, diz o autor, a verdade é o que ilumina o sujeito, é o que dá tranquilidade a ele. O sujeito só conhece a verdade se transformado. A verdade necessita da conversão e da mudança interna do sujeito. Sem essa “purificação”, não se alcança a verdade. Daí a necessidade de construção de uma autoridade baseada na virtude, celebrada e incentivada pelos adeptos do espiritismo a partir do discurso da “reforma íntima”.

A reforma íntima é associada à ideia de moral, e a moral é a regra de boa conduta, da distinção entre o bem e o mal. Além disso, a moral é fundamentada na observação da lei de Deus, conforme a questão 629 de *O Livro dos Espíritos*, de autoria de Kardec. Para estar de acordo com a lei de Deus, o espírita precisa conhecer a si mesmo (princípio atribuído a Sócrates e endossado por Kardec), transformar-se moralmente, e praticar a caridade.

“Fora da caridade não há salvação” é um enunciado que está em *O Evangelho Segundo o Espiritismo*, outro livro de Kardec. A premissa é a de que apenas o conhecimento não é capaz de transformar o homem, como observamos nesse trecho: “o espiritismo bem compreendido, mas sobretudo bem sentido (...) caracteriza o verdadeiro espírita como o verdadeiro cristão, que são a mesma coisa” (Kardec, 2008, p. 170). O espírita precisa colocar em prática tudo o que aprendeu, pois, “reconhece-se o verdadeiro espírita pela sua transformação moral e pelos esforços que emprega para domar suas inclinações más” (Kardec, 2008, p. 171). Essas recomendações encontram-se em um capítulo bastante sugestivo de *O Evangelho: “Sede Perfeitos”*.

Assim é, pois, que os médiuns de alta credibilidade no movimento espírita, tais como Chico Xavier e Divaldo Franco, que tiveram suas vidas marcadas pelo altruísmo e pela bondade no trato com as pessoas, tornaram-se as referências do discurso verdadeiro no espiritismo. Além das obras sociais que empreenderam, renunciaram aos direitos autorais de seus livros, outorgando-os a instituições de cultura e caridade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este breve estudo teve por objetivo discutir a produção da verdade no espiritismo a partir da noção de discurso, em substituição à noção de verdade positivista, dentro da qual nasce dessa doutrina. Essa proposta de análise parece-nos mais coerente com as posturas adotadas pelos praticantes do espiritismo brasileiro contemporâneo, diante da falta de investimentos em pesquisas científicas que pudessem produzir saberes de conhecimento. Logo, avaliar as mensagens espíritas enquanto saberes de crença, cuja percepção da verdade passa pelos constrangimentos de uma ordem discursiva espírita, pode melhor descrever essa nova fase dos textos espíritas.

Para tanto, adotou-se como aporte teórico a noção nietzschiana de vontade de verdade, assumida por Foucault em sua teoria sobre o discurso, em que foi possível chegar às seguintes conclusões sobre as estratégias de produção do discurso verdadeiro no espiritismo: a) a discussão da verdade prescinde de um entendimento da sua ordem discursiva espírita; b) ela expressa uma vontade de verdade regulada pelos textos fundadores (racionalismo e experimentação kardequianos), pelas instituições e pelas práticas pedagógicas (cursos, palestras, especialmente os ofertados pela FEB); c) a credibilidade de médiuns tem profunda relação com a capacidade destes expressarem a moral cristã; e d) nota-se um sistema de exclusão e separação entre o verdadeiro e o falso sob os rótulos doutrinário e antidoutrinário.

REFERÊNCIAS

- CHARAUDEAU, Patrick. O discurso das mídias. São Paulo: Contexto, 2010.
- FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. São Paulo: Edições Loyola, 1996.
- _____. **A Arqueologia do Saber**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.
- _____. **A Hermenêutica do Sujeito**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- KARDEC, Allan. **O Evangelho Segundo o Espiritismo**. Araras: IDE, 2008.
- _____. **O Livro dos Espíritos**. Rio de Janeiro: FEB, 1975.
- OLIVEIRA, Mônica Souza. A crítica nietzschiana à vontade de verdade. **Revista Argumento**, nº 14, 2018. Disponível em: <https://portalseer.ufba.br/index.php/argum/article/view/29810/176>. Acesso em 11 set 2020.
- ONATE, Alberto Marcos. Vontade de verdade: uma abordagem genealógica. **Cadernos Nietzsche** 1, p. 07-32, 1996.
- PASSINI, José. Fidelidade Doutrinária. **Mundo Espírita**. Curitiba: FEP, 2014. Disponível em: <http://www.mundoespirita.com.br/?materia=fidelidade-doutrinaria-2>. Acesso em 05 nov 2010.
- PIMENTEL, Marcelo Gulão. **O método de Allan Kardec para investigação dos fenômenos mediúnicos (1854-1869)**. Dissertação de mestrado. Faculdade de Medicina. Universidade Federal de Juiz de Fora, 2014.

“NÃO TEMOS IMAGINÁRIO”: O SIMBÓLICO E A CIRCULAÇÃO DOS MUSEUS ESPÍRITAS

JOÃO DAMASIO

Doutorando em Ciências da Comunicação

Universidade do Vale do Rio dos Sinos

joaodamasio16@gmail.com

RESUMO: Este texto apresenta um recorte da problematização de uma tese em andamento na área de Ciências da Comunicação, em interface com as Ciências da Religião, sobre a iconicidade do imaginário espírita a partir da observação de práticas museais midiaticizadas. O objetivo é discutir a hipótese de uma recente musealização do espiritismo e compreender os desafios que a imagem revela em uma religião das letras, que valoriza sobremaneira um discurso sobre a razão e a ciência. Esse debate se fundamenta teoricamente no cruzamento entre quatro perspectivas: 1) a filosofia da imagem, a partir dos estudos de Marie-José Mondzain e Georges Didi-Huberman e da teoria do imaginário de Gilbert Durand; 2) a perspectiva da midiaticização, com as heurísticas do dispositivo interacional de José Luiz Braga e da circulação de imagens e imaginários com Ana Paula da Rosa; 3) a nova museologia, tomando especificamente a noção de práticas museais de Botte, Doyen e Uzlyte e; 4) o estudo da cultura espírita, a exemplo das diferentes e ricas interpretações ofertadas por autores como Bernardo Lewgoy, Ângela Moraes e Mário Ramiro. Além desse cruzamento teórico, discorreremos brevemente sobre uma história das imagens espíritas e propomos marcas do que, neste texto, chamamos de traumas da imagem no espiritismo. Em seguida, adentramos aos fragmentos de alguns casos em estudo. A abordagem se deu por meio de visitação (física e virtual) em doze museus espíritas, dentre os quais este texto se det m em quatro, privilegiando os aspectos imagéticos. Para um exercício de síntese dos resultados, utiliza-se uma experimenta o metodológica de montagem de uma prancha de imagens, inspirada em Aby Warburg. A finalidade desse método está em pensar as rela es ic nicas no espiritismo kardecista. Como resultado, nomeamos algumas rela es simbólicas percebidas: imagens aquiropo ticas, documentais, digitalizadas, hierof nicas e totêmicas. Propomos que essas rela es são próprias aos museus espíritas, mas necessariamente atravessadas pela circula o midiaticizada dos imaginários.

Palavras-chave: museus espíritas, práticas museais, imaginário, midiaticiza o.

INTRODU O

O presente estudo trata da iconicidade do imaginário espírita a partir da observa o de práticas museais midiaticizadas.   recente a existência de museus

espíritas, mas também chama a atenção sua proliferação como um dispositivo interacional acionado mais recentemente na história do espiritismo brasileiro.

O primeiro desses museus foi o Museu Nacional do Espiritismo (Munespi), que surgiu em 1969, em Curitiba (PR), e o segundo foi o Museu Espírita de São Paulo, inaugurado em 1997. Mário Ramiro (2008) só tinha essas duas instituições à disposição de sua pesquisa e narrou a dificuldade que teve em encontrar materiais visuais relativos a um dos tipos de imagens do espiritismo - as fotografias de espíritos, muito presentes no século XIX na França, mas também no Brasil, como ele relata.

Atualmente, de 2018 a 2020, conseguimos mapear doze iniciativas de documentação e exposição da memória espírita no Brasil. Certamente, nosso mapeamento não está completo. Incluímos uma diversidade bastante abrangente de museus, físicos e virtuais, mas não contabilizamos bibliotecas, nem sites que reúnem conteúdo sem se definirem por algum trabalho propriamente museal. Além disso, bibliotecas e sites espíritas são incontáveis no país hoje.

São os seguintes os museus compreendidos, até o momento, nesta pesquisa:

- Museus com exposições físicas para visitação: Museu Nacional do Espiritismo (Curitiba/PR); Museu Espírita de São Paulo (São Paulo/SP); Espaço Cultural da FEB (Brasília/DF); Museu Histórico de Palmelo (Palmelo/GO); Memorial Chico Xavier (Uberaba/MG); Casa de Lembranças Chico Xavier (Uberaba/MG);
- Centros de documentação: Centro de Documentação e Obras Raras da Fundação Espírita André Luís (São Paulo/SP); Centro de Cultura, Documentação e Pesquisa do Espiritismo (São Paulo/SP);
- Museus com exposição virtual: CSI do Espiritismo – Imagens e registros históricos do espiritismo; AllanKardec.online; Projeto Allan Kardec UFJF; Acervo Virtual do Centro Espírita Perseverança no Bem (Parnaíba/PI).

A compreensão sobre cada iniciativa ainda está em estudo. Mas, o objetivo deste texto é discutir a hipótese de uma recente musealização do espiritismo e compreender os desafios que a imagem revela em uma religião das letras, vinculada a um discurso racionalista. Trata-se de recorte de uma tese ainda em andamento na linha de pesquisa em Mídia e Processos Sociais do Programa de Pós-graduação em Ciências da Comunicação da Unisinos (PPGCC-Unisinos), com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES).

DISCUSSÕES TEÓRICAS E METODOLÓGICAS

Imagens e religiões sempre estiveram entrelaçadas profundamente. Por um lado, o próprio latim *imago* denota o aspecto religioso das imagens. Por outro lado, a história ocidental apresenta inúmeros episódios que demonstram a centralidade das imagens no universo religioso – e, mais que isso, na economia (MONDZAIN, 2013) das diversas relações culturais e sociais. Com Rosa (2014, p. 28), consideramos que

“pensar as imagens hoje é pensá-las na ambiência da midiatização, uma vez que os processos sociais estão atravessados pelas lógicas da mídia”.

Desse modo, os ícones religiosos não dependem mais exclusivamente das instituições hegemônicas, como no debate patrístico dos períodos de iconoclastia⁸⁰ na Idade Média, mas também dos sentidos em circulação por meio de instituições, atores, coletivos e mídias. Essa disposição tem a ver com este recente surgimento de museus em uma religião como o espiritismo, que valoriza muito mais as letras (LEWGOY, 2000) e a cientificidade buscada por meio de fianças discursivas (MORAES, 2017).

Culturalmente e com relação às imagens, o espiritismo pode ser diretamente associado ao que Durand (2004) denominou como iconoclasmo endêmico no Ocidente, marcado pela crença na razão como único acesso à verdade e pela desvalorização da imagem como forma de conhecimento. Isto é, a imagem estaria sempre do lado das aparências e simulacros, quando muito, das ilustrações e representações. O que é mais curioso no caso do espiritismo é que a crença na objetividade da verdade se dá justamente sobre aparições e sobre o invisível. Isso fez Flusser afirmar que “os únicos verdadeiramente materialistas no Ocidente são os espíritas os quais concebem um espírito materializado” (FLUSSER, 1961, p. 213).

A contribuição dos filósofos da imagem para o estudo do espiritismo está justamente no trabalho que é necessário ao olhar. Didi-Huberman (1998) abre uma das suas obras mais conhecidas alertando que “o que vemos só vale – só vive – em nossos olhos pelo que nos olha”. Ele chama a atenção para o que nos “concerne”. Para o que incomoda, poderíamos dizer. E há muitos incômodos com a imagem na história do espiritismo. A ausência desse olhar não está apenas nos espíritas, mas também e mais fortemente nos estudos acadêmicos, que frequentemente demandam da doutrina a cientificidade que sabem não existir nas práticas espíritas.

Não olhar é deixar inconsciente. E o inconsciente deixa sintomas. Essa lição da psicanálise, trazida por Didi-Huberman (1998) para a filosofia da imagem, nos permite pensar alguns episódios que poderiam caracterizar “traumas” da cultura espírita diante da imagem. Sem que possamos detalhá-los neste texto, lembramos de alguns pontos, necessariamente polêmicos e ambivalentes, pois assim é a imagem:

- os receios quanto aos resquícios da fotografia espírita, que culminaram no chamado “processo dos espíritas”, onde Pierre-Gaetan Leymarie, principal continuador de Allan Kardec, foi condenado por fraude pela política francesa, ficando recluso durante o período de um ano;
- as acusações mútuas entre místicos e cientificistas, denominações em que não se reconhecem os denominados;

⁸⁰ O iconoclasmo pode ser compreendido basicamente como a quebra de imagens. A noção remete ao debate dos chamados Padres da Igreja, divididos entre iconófilos e iconoclastas. Apesar de descrever esse momento na história do Império Bizantino, nos séculos VIII e IX d.C., sua característica persiste culturalmente.

- a declarada intenção de neutralidade política contraposta às atuações efetivamente políticas, na França e no Brasil e, mais recentemente, aos reflexos da política brasileira e mundial que polarizam as relações internas;
- a pluralidade de espiritismos efetivamente praticados nos centros espíritas a despeito da longa e interminável fabulação de um movimento unificado;
- a inegável potência dos vínculos e cismas com as matrizes africanas e cristãs, além dos contatos mais recentes com filosofias orientais importadas pelo mercado de auto-ajuda, todos fornecedores de novos ícones e ídolos;
- a difusão de um gênero literário próprio que comemora tanto quanto sofre pelo sucesso editorial de obras mais ou menos alinhadas à codificação;
- o eterno retorno às denúncias de adulterações nas obras de Allan Kardec, ressacralizado, apesar de sua intenção dessacralizante ao se intitular “codificador” e de suas próprias e constantes alterações entre edições;
- os meandros dos médiuns, que incorrem ora nos riscos de charlatanismo, ora na temerosa idolatria aos médiuns etc.

Imagens, ícones e ídolos, eis a discussão da iconicidade. Tratam-se de tematizações que convocam uma “economia” das imagens (MONDZAIN, 2013). A hipótese é que o dispositivo museal, historicamente acionado para a lide com os bens simbólicos das culturas, revela olhares possíveis – reabre os saberes e debates espíritas. Ainda que pouco conhecidos dos próprios espíritas, os museus não são um *locus* esvaziado. Carregam-se, justamente, com o inconsciente das imagens.

Metodologicamente, buscamos uma noção ampliada de museu, compreendido como um dispositivo interacional (BRAGA, 2018, p. 69), pois o conjunto dos museus em estudo não nos remete necessariamente a instituições, coleções e objetos clássicos da museologia, mas a “modos diversos de agenciar conexões desejáveis ou possíveis entre seres humanos, grupos e sociedade (...). São estratégias abrangentes, com grande variação interna de táticas, para urgências e objetivos diversificados”. Os museus espíritas surgem, em grande parte, atendendo a urgências dos próprios espíritas envolvidos ao redor de suas teses, olhares e proposições sobre uma memória que quer se constituir. Para isso, a museologia oferta a noção de “práticas museais” (BOTTE; DOYEN; UZLYTE, 2017).

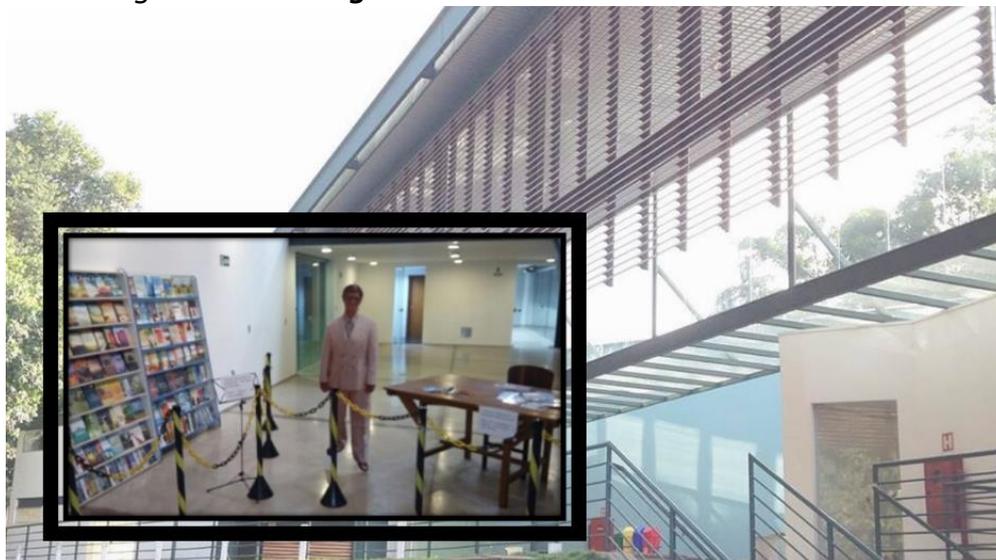
No presente trabalho, pelo limitado espaço, privilegiaremos apenas o aspecto propriamente imagético dos museus. Dos doze casos em estudo, apresentaremos quatro, de modo a trabalhar com a aparição ou a revelação de algumas imagens pregnantes na visita aos museus, apenas brevemente descritos.

FRAGMENTOS IMAGÉTICOS

A um dos maiores nomes do espiritismo, Chico Xavier, tem se erguido vários bustos, estátuas e totens em sua homenagem, sobretudo na cidade de Uberaba (MG), onde viveu e onde a prefeitura inaugurou, em 2018, o Memorial Chico Xavier. Nesta pesquisa, tem sido comum o receio de que a imagem do médium seja objeto

de veneração. Na montagem da Figura 1, vemos um totem em tamanho real do médium.

Figura 1 - Montagem: Totem no Memorial Chico Xavier



Fonte: Banco de dados da pesquisa.

Havia o Sanatório Espírita Eurípedes Barsanulfo onde agora está se instalando o Museu Histórico de Palmelo. O desenho da Figura 2 foi riscado por antigos internos e é uma das muitas marcas que registrei no local e que foram sobrepostas com tinta branca, apagadas da memória que se vai contar ali sobre a cidade que surgiu ao redor do espiritismo e, provavelmente, sobre a loucura já vivida ali.

Figura 2 - Montagem: Desenho em parede no futuro Museu Histórico de Palmelo



Fonte: Banco de dados da pesquisa.

As “mãos de cera”, na Figura 3, expostas pelo Museu Nacional do Espiritismo, escolhem apresentar algo do invisível, são esculturas/moldes de mãos de espíritos.

Figura 3 - Montagem: Escultura das mãos no Museu Nacional do Espiritismo



Fonte: Banco de dados da pesquisa.

No Centro de Documentação e Obras Raras, são as cartas, sendo manipuladas na Figura 4, o foco das práticas museais. Desde 2018, a instituição anuncia 700 cartas inéditas do período da codificação – são as “cartas de Kardec”. Pouco documento veio a público em dois anos, mas muitos sentidos circularam a respeito. Mesmo o texto, aqui, aparece mais como ícone.

Figura 4 - Montagem: Cartas de Kardec no Centro de Documentação e Obras Raras



Fonte: Banco de dados da pesquisa.

UMA PRANCHA DE IMAGENS EM CIRCULAÇÃO

Para um exercício de síntese dos resultados, utiliza-se uma experimentação metodológica de montagem de uma prancha de imagens, ao estilo de Aby Warburg. A finalidade desse método está em pensar as relações icônicas no espiritismo kardecista. Como resultado, nomearemos algumas relações simbólicas percebidas.

Figura 5 - Prancha de imagens em circulação nos museus espíritas



Fonte: Banco de dados da pesquisa.

Na prancha, inserimos imagens dos diversos museus, mas as relacionamos a partir das quatro imagens anteriormente apresentadas, emolduradas nas laterais. Em seguida, vemos que, às mãos de cera no canto superior esquerdo se reúnem pinturas mediúnicas e cartas psicografadas. Logo abaixo, as cartas do codificador são vistas em documentação e digitalização, assim como ocorre com outros arquivos. Na lateral direita da prancha, vemos o desenho do sanatório de Palmelo e a figura de Chico Xavier, ladeada por uma foto deste último, que também aparece no mosaico de exposições realizadas pela Federação Espírita Brasileira sobre personalidades.

Notamos assim a presença de imagens: (1) aquiropoéticas, buscando vincular fenômenos espirituais e cientificidade; (2) documentais, escrutinando as imagens em prol de defesas doutrinárias; (3) digitalizadas, transformando em imagens os acervos universais e locais; (4) hierofânicas, evidenciando valores simbólicos e seus apagamentos; e (5) totêmicas, erigindo as imagens de Kardec e dos médiuns.

Propomos que essas relações são próprias aos museus espíritas, mas necessariamente atravessadas pela circulação midiaticizada dos imaginários. Esses resultados não são conclusões. Antes, constituem pistas para a investigação em curso e deixam aberta sua questão: como a experimentação de práticas museais midiaticizadas afeta a iconicidade do imaginário espírita?

REFERÊNCIAS

- BOTTE, Julie; DOYEN, Audrey; UZLYTE, Lina. 'Ceci n'est pas un musée' : panorama géographique et historique des définitions du musée. In : MAIRESSE, François. **Définir le musée du XXI^e siècle**: matériaux pour une discussion. Paris: Icom, 2017, p. 17-52.
- BRAGA, José Luiz. Interagindo com Foucault – Os arranjos posicionais e a Comunicação. **Questões Transversais**, vol. 6, n. 12, jul./dez. 2018.
- DIDI-HUBERMAN, Georges. **O que vemos, o que nos olha**. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Ed. 34, 1998.
- DURAND, Gilbert. **O imaginário**: ensaio acerca das ciências e da filosofia da imagem. Trad. Renée Eve Levié. 3ed. Rio de Janeiro: Difel, 2004.
- FLUSSER, Vilém. Da influência da religião dos gregos sobre o pensamento moderno. **Rev. Brasileira de Filosofia**, v. 11, n. 42, p. 206-217, abr./jun. 1961. Disponível em: <http://flusserbrasil.com/art324.pdf>. Acesso em 7 maio 2020.
- LEWGOY, Bernardo. **Os espíritas e as letras**: um estudo antropológico sobre cultura espírita e oralidade no espiritismo kardecista. Tese, Universidade de São Paulo, 2000.
- MONDZAIN, Maria-José. **Imagem, ícone, economia**: As fontes bizantinas do imaginário contemporâneo. Rio de Janeiro: Contraponto e Museu de Arte do Rio, 2013.
- MORAES, Ângela Teixeira. O discurso da saúde no espiritismo: do magnetismo à autocura. **Religare**, v. 14, n. 1, ago. 2017, p. 90-108.
- RAMIRO, Mario. **O gabinê fluidificado e a fotografia dos espíritos no Brasil**: a representação do invisível no território da arte em diálogo com a figuração de fantasmas, aparições luminosas e fenômenos paranormais. Tese (Doutorado em Artes), Universidade de São Paulo, 2008.
- ROSA, Ana Paula da. Imagens-totens em permanência x tentativas midiáticas de rupturas. In: ARAÚJO, Denize Correa; CONTRERA, Malena Segura (orgs.). **Teorias da imagem e do imaginário**. São Paulo: Compós, 2014, p. 28-49.

UMBANDA: RITOS E SAÚDE

SANDRA MARIA CHAVES MACHADO

Doutora em Sociologia
Universidade Federal de Goiás
sandra.fit@pucgoias.edu.br

RESUMO: A saúde hoje é considerada um bem primordial a ser preservado. Discorrendo sobre ela, há extensa literatura. E mesmo diante disso e da amplitude de sua concepção corrente, envolvendo não somente a parte física, mas também a cognitiva, a emocional, a social, a financeira, a ambiental e a espiritual, não é possível dizer que as discussões em torno do tema se esgotaram. Faz parte da natureza humana buscar alívio para seus males, nas mais diferentes ordens e intensidades; e mesmo hoje, com a consolidação da racionalidade em nossa sociedade secularizada, ainda o fazemos, para satisfazer essa necessidade basilar. As tradições de matriz africana são representações religiosas que carregam uma variedade de possíveis atendimentos nesse campo, se mantendo sempre abertas para todos os públicos. Sendo assim, proponho trazer um recorte, de cuidado com a saúde a partir das terapias espirituais, especificamente as praticadas nos terreiros de Umbanda. Elas se propõem, como complemento concomitante aos processos de cura convencionais, não os substituindo. Pretendo apresentar exemplos e vivências, que são resultados de observações e relatos, colhidos a partir de minhas pesquisas de pós-graduação, em terreiros goianienses. Os dados de campo dessas pesquisas locais corroboraram o que estudiosos de outras regiões já apontaram no concernente à existência de diversidade dessas práticas e de suas respectivas influências originárias, dando o tom de intensidade dos tratamentos litúrgicos, seja do Candomblé, do Espiritismo ou ainda de tradições orientais. Dentre as terapêuticas constatadas, o passe, a desobsessão, o reiki, a apometria, a harmonização e a oração estão no rol das crenças umbandistas da região metropolitana da capital goiana. Demonstrar o detalhamento dessas ritualísticas, suas origens formativas e benesses é a propositura desta comunicação.

Palavras-chave: terapêutica espiritual; Umbanda; saúde.

SAÚDE E ESPIRITUALIDADE

Segundo a Organização Mundial da Saúde (OMS), saúde é um “estado de completo bem-estar físico, mental e social, e não somente a ausência de enfermidade ou invalidez” (em vigor desde 1948). Este conhecido conceito foi debatido e ampliado com outros aspectos da vida, como o espiritual e o ambiental.

Isso porque o cuidado consigo e com o outro também envolve uma vivência de espiritualidade, em suas diversas interpretações, e o olhar cuidadoso com o planeta.

Existem inúmeros estudos sobre a relação entre saúde, religião e espiritualidade. Para citar alguns, Pierre Weil (1992) com a psicologia transpessoal e o estudo sobre os estados de consciência que transcendem a pessoa, para além do ego; Levin e Vanderpool (1991) que expuseram sobre o impacto da espiritualidade na vida e na saúde das pessoas; Fabrega (2000) com discussão sobre a dimensão espiritual ligada ao binômio saúde-doença, na medicina oriental; Sims (1994), a respeito do posicionamento das ciências, especialmente as médicas, na interseção de experiências religiosas com psicopatologias diversas; e Koenig (2012), demonstrando a importância das emoções e da vivência espiritual na manutenção na saúde; entre inúmeros outros.

Além do âmbito acadêmico, outras áreas elaboraram documentos, frutos de pesquisas, abarcando uma concepção mais sistêmica de saúde. Entre eles, a Organização Pan-Americana da Saúde (OPAS) formulou indicadores de saúde, com intuito de pormenorizar e verificar a situação de saúde das populações. Estes atributos se relacionam com a qualidade da saúde, abrangendo o bem-estar físico, emocional, espiritual, ambiental, mental e social.

Outro movimento nesta direção resultou na chamada “A Carta da Terra”. Constituída a partir de trabalho conjunto de vários países de entidades civis, é entendida como uma “declaração de princípios fundamentais para a construção de uma sociedade global no século XXI, que seja justa, sustentável e pacífica” (A Carta da Terra, 1992). Entre as suas 16 ações propostas, está a defesa dos direitos “de todas as pessoas a um ambiente natural e social capaz de assegurar a dignidade humana, a saúde corporal e o bem-estar espiritual, com especial atenção aos direitos dos povos indígenas e minorias” (A Carta da Terra, 1992).

As religiões, por sua vez, sempre propuseram, vivências, rituais e premissas, cada qual com suas interpretações, significados e intensidades, para aproximar seus adeptos a uma vida plena e saudável.

Especialmente no vínculo entre sagrado, saúde e natureza, os pesquisadores Isabel Carvalho e Carlos Alberto Steil (2008) apresentam a ideia de uma “mente ecológica”⁸¹, em que “os sujeitos vivem a experiência do sagrado e de bem-estar em harmonia com a natureza, está dentro e fora do corpo individual” (CARVALHO; STEIL, 2008, p. 300).

São várias as tradições religiosas que relacionam, o sagrado, a saúde e a natureza, em maior ou menor grau, em diferentes interpretações. As religiões de matriz africanas estão entre elas. E aqui, especificamente falo sobre a Umbanda, por ser matéria de meus estudos de pós-graduação, sendo os dados que se seguem frutos dessas pesquisas (MACHADO, 2003 e 2020).

⁸¹ Conceito do biólogo e antropólogo Gregory Bateson que expandiu o conceito de mente em direção ao mundo e ao ambiente, fazendo com que os sujeitos se tornassem parte de algo maior (Deus).

UMBANDA: RITOS E CURA

Como preâmbulo desta parte, faço aqui para uma breve apresentação da Umbanda. É uma religião de matriz africana, nascida no Brasil no início do século 20. Em seu bojo de formação possui forte influência do Candomblé, do Catolicismo, do Espiritismo, da pajelança e, mais atualmente de crenças orientais. A variação de intensidade dessas tradições na formação de cada casa de Umbanda, ou seja, em uma a influência do Candomblé é maior, em outra é do Espiritismo, traz formatação diferenciada, dando características próprias para cada local.

É uma tradição com ênfase no ritual de transe, em suas reuniões semanais, onde possibilita a consulta às chamadas 'entidades espirituais', que aconselham, orientam e promovem benzeduras, receitam banhos, rezas, podendo fazer também encaminhamentos para terapêuticas oferecidas pela casa. De maneira geral, as entidades mais comumente encontradas são as categorias dos pretos-velhos, caboclos, baianos, erês, exus e pombagiras, entre outros.

Existem diferenças significativas entre os tipos de tratamentos, de entidades e de logística dos rituais encontrados nas diversas casas de Umbanda, mas as casas comungam de proposição essencial que vincula o sagrado, a saúde e a natureza.

O ritual é fio condutor que concretiza o laço entre sagrado, saúde e natureza. Segundo Terrin (2004), o rito organiza e classifica o que é imprescindível do prescindível, separando o caos do não-caótico, dando segurança e harmonia (Terrin, 2004). Na Umbanda, a proposta do rito é trazer equilíbrio às demandas do cotidiano, como saúde, emprego, amores, família e outras.

TERAPÊUTICAS NA UMBANDA

A Umbanda oferece aos participantes vários tratamentos, e cada casa possui seu próprio rol de terapêuticas, mas a consulência é primordial, pois a partir dela que podem ser indicados os demais, como banhos, orações/rezas.

O objetivo é tratar de acordo com a demanda apresentada pelo consulente. O tipo de tratamento é discricionariedade das entidades consultadas e o detalhamento da logística para atendimentos, é gerenciado pelos próprios adeptos, conforme as necessidades e possibilidades do cotidiano litúrgico. Por exemplo, uma casa pode distribuir fichas numeradas, enquanto outra faz sorteio ou por ordem de chegada.

Neste quadro com diversidades e similaridades, classifiquei aqui, para fins acadêmicos, os tratamentos em dois grandes grupos: os 'terapêuticos' e os 'não-terapêuticos'. Os primeiros visam promover o bem-estar de maneira mais pontual, para demandas específicas, geralmente nas áreas biopsicossocial. Como exemplos, temos a consulta, a oferenda, o banho, o passe, a desobsessão, a despolarização da mente, o reiki, a apometria e a cirurgia espiritual.

A categoria dos 'não-terapêuticos' objetiva favorecer o bem-estar a médio ou longo prazo, não necessariamente ligado a alguma demanda específica. Neste rol estão a leitura e estudo, a prece, os cânticos e a assistência social.

A seguir passo para a caracterização de alguns desses tratamentos, atribuindo-lhes seus aspectos mais marcantes, como seu propósito, procedimento, periodicidade e área da saúde atendida.

INTERVENÇÕES TERAPÊUTICAS:

A CONSULÊNCIA

O propósito das consultas é receber, por meio das entidades manifestadas, as demandas dos consulentes, provendo aconselhamentos, orientações e, se necessário, encaminhamentos para outras terapêuticas. Este é o evento central das reuniões semanais das casas umbandistas e ocorre a partir do ritual de transe. De acordo com a ordem previamente determinada, os presentes são encaminhados individualmente aos médiuns incorporados e apresentam sua demanda, recebem a 'benção', o aconselhamento e encaminhamento para outras terapias, se for o caso.

Em geral, as reuniões acontecem de duas a três vezes por semana, sendo cada dia da semana designada uma categoria de entidade, ou seja, às segundas 'chegam' os pretos-velhos, às quintas, os baianos, por exemplo. Via de regra, cada categoria está ligada a um tipo de demanda específica, como os caboclos se alinham com os pedidos para saúde física, os pretos-velhos mais com necessidades emocionais, as pombagiras para as solicitações amorosas, os exus para 'abrir os caminhos', como emprego, para citar algumas.

Quanto à saúde, aqui são atendidas várias, como a física, emocional e social, além da espiritual. Este evento pode ser considerado basilar na Umbanda, sem o qual não haveria razão de sua existência, segundo declaração de várias lideranças.

AS OFERENDAS

Este é outro momento fundamental na tradição umbandista, pois sua essência é reafirmar a conexão da comunidade com o sagrado e a natureza. É o momento de interação com os orixás em seus domínios, como cachoeira, rios e matas. Elas ocorrem junto à natureza, com velas, objetos, alimentos ligados ao orixá/entidade e envolve todos da casa.

A periodicidade é atrelada ao calendário próprio, levando em conta as datas comemorativas, ou demanda específica. A área da saúde atendida é principalmente a social, visto que envolve a comunidade e o sagrado. Como é marcadamente formatada junto com a natureza e suas personificações, os orixás, estes eventos são a visibilidade da herança candomblecista nesta religião.

A DESOBSESSÃO

A sessão de desobsessão visa a libertação do 'obsessor', ou seja, segundo seus professantes, retirar a má influência que o espírito exerça sobre a vida daquela pessoa. A reunião em si pode variar bastante entre casas, mas em geral, é realizada em sala diferente das sessões regulares, e envolve os chamados médiuns em transe,

que detectam e ‘retiram’ a influência, os auxiliares mais próximos que oram e assessoram diretamente no socorro, ‘doutrinação’ e ‘transporte’; e os auxiliares externos, que se mantêm em estado mais contemplativo, para ‘manter a sintonia’ do ambiente. Os que buscam esse tratamento podem entrar na sala individualmente ou em fila indiana, passando pelos médiuns. Em alguns lugares, esses encontros são públicos, outros, destinados apenas aos que foram encaminhados pelas entidades, em prévia consulta. A periodicidade, da mesma maneira, pode variar bastante, conforme calendário semanal da casa, ou ainda nem ocorrer, se não estiver no rol das terapias do local. A principal área da saúde atendida aqui é a espiritual. Fica claro a forte influência do Espiritismo, que pratica o mesmo ritual, guardadas as devidas particularidades.

O REIKI

O reiki é uma técnica japonesa, de imposição de mãos com propósito de ‘canalizar a energia vital universal’ e reestabelecer o equilíbrio energético, e conseqüentemente físico-emocional. Esta terapêutica é realizada por encaminhamento das entidades. No dia da semana dedicada a esta prática, os agendados são atendidos por ordem de chegada e passam, individualmente ou em pequenos grupos, para uma sala adjacente, onde os chamados reikianos performam a aplicação. Em geral, são 2 ou 3 sessões atribuídas, em cada caso.

As sessões são semanais e as áreas socorridas são principalmente a mental e emocional. Juntamente com a apometria, representam práticas fortemente influenciadas pelas espiritualidades orientais, estando presentes, portanto, em casas de umbanda com esta específica herança. O reiki é também encontrada como prática desvinculada de qualquer tradição religiosa, inclusive está no rol de Práticas Complementares Integrativas do Ministério da Saúde, disponível em algumas unidades do SUS pelo país.

A APOMETRIA

A apometria é uma técnica de terapêutica espiritual com propósito de ‘cura e despertar de consciência em diversos níveis, inclusive cármico’. Nas palavras de uma líder umbandista, “corpo físico do pretérito, corpo astral, nível mental, mental inferior, mental superior, corpo búdico, corpo ático, que seria a essência mais pura. Todo esse conjunto de corpos formam o agregado de cada indivíduo”.

Ela se dá em reuniões semanais, destinadas para este fim, seguindo encaminhamento similar ao do reiki, via entidades. O atendimento é individual, e a pessoa, deitada em uma maca, passa pelo estado chamado ‘desdobramento’, com assessoria dos trabalhadores da casa. Esta prática traz à luz da consciência, problemas que precisariam ser apurados pelo paciente, para promoção de sua harmonização. As áreas atendidas são primordialmente a espiritual e emocional.

AS CIRURGIAS ESPIRITUAIS

A finalidade das cirurgias espirituais é proporcionar a cura, ou melhoria significativa de algum mal físico. Ela ocorre a partir de encaminhamento da entidade. Via de regra, os pacientes para este procedimento são instruídos a um pré-operatório, que pode envolver o não consumo de bebidas alcoólicas e carne vermelha, por exemplo. No dia estabelecido, em sala mais reservada do salão principal, usualmente deitados em maca, recebem o tratamento via médium, que é similar ao passe, ou seja, com imposição de mãos, sem objetos auxiliares ou de corte no corpo do enfermo. A periodicidade fica atrelada ao calendário semanal da casa, ou ainda a alguma demanda específica. O físico é a área da saúde atendida. Também fica claro, neste método de cura, o legado do Espiritismo.

INTERVENÇÕES NÃO TERAPÊUTICAS

LEITURA E ESTUDO

É parte do cotidiano, entre as casas umbandistas, fazerem leitura no início de suas reuniões semanais, que pode ser breve ou uma palestra. Habitualmente é utilizada uma literatura espírita. Esta prática é pautada pela ideia que estudar faz parte do processo terapêutico e de cura, pois o crente deve passar pela conscientização de sua própria condição, ou seja, porque está aqui e qual sentido da vida, para desenvolver uma vida integralmente saudável, herança clara do Espiritismo.

Além das leituras iniciais, grupos de estudo se reúnem semanalmente para aprofundamento de assuntos específicos ou para formação de novos membros. Nessas ocasiões, eles recorrem tanto à bibliografia espírita, como o 'Livro dos médiuns' e 'O Evangelho segundo o Espiritismo', quanto autores internos, que falam a partir do olhar do crente, como W.W. da Matta e Silva e Rivas Neto. Neste caso, a área da saúde atendida é visivelmente a intelectual.

ASSISTÊNCIA SOCIAL

Seguindo a premissa básica de outras religiões, a Umbanda mantém agenda de atendimento externo a seus muros, voltados à comunidade mais carente. A intenção é o engajamento social entre os que precisam mais e os que podem assisti-los de alguma maneira. Ocorre via programas de 'sopa e evangelização', ou campanhas para arrecadação de alimentos, roupas e/ou fundos para instituições necessitadas. Estas atividades seguem a agenda da casa, podendo acontecer duas, três ou mais vezes ao ano. A área social é a principal observada.

CONSIDERAÇÕES

A título de finalização deste texto, se faz necessário reiterar que existem inúmeras variantes de tratamentos e de interpretações para a terapêutica entre as

casas, tanto pela influência de sua formação, seja ela cristã, espírita, xamânica ou oriental; seja pelas perspectivas particulares de suas lideranças.

Importante destacar ainda que algumas formas terapêuticas podem nem mesmo existir em algumas casas, como as cirurgias espirituais, o reiki e a apometria.

Ainda assim, com as descrições das terapêuticas supra referenciadas, fica visibilizado que a Umbanda traz abrangência de áreas da saúde a serem respondidas, indo ao encontro das propostas da OMS e OPAS, promovendo bem-estar físico, emocional, espiritual, mental, ambiental e social de seus partícipes.

No que concerne à saúde ambiental, a Umbanda tem, além do simbólico com os orixás e elementos da natureza, uma recente busca por adaptações mais sustentáveis, especialmente nas oferendas.

REFERÊNCIAS

- A CARTA DA TERRA. [S.l.]: Comissão da Carta da Terra [1992]. In: **Ministério do Meio Ambiente**. Disponível em: <<http://www.mma.gov.br/informma/item/8071-carta-da-terra>>. Acesso em: 22 jan. 2018.
- CARVALHO, Isabel Cristina; STEIL, Carlos Alberto. A Sacralização da Natureza e a “naturalização” do sagrado. Aportes teóricos para a compreensão dos entrecruzantes entre saúde, ecologia e espiritualidade. **Ambiente & Sociedade**. Campinas, v. XI, n. 2, p. 289-305, jul./dez. 2008.
- FABREGA, Horacio. Culture, spirituality and Psychiatry. **Current Opinion in Psychiatry**. Londres, Reino Unido, v. 13, p. 525-530, 2000.
- KOENIG, Haroldo G. **Medicina, Religião e Saúde: o encontro da ciência e da Espiritualidade**. Porto Alegre: L&PM, 2012.
- LEVIN, Jeffrey S.; VANDERPOOL, Harold Y. Religious factors in physical health and the prevention of illness. **Prevention in Human Services**. v. 9, p. 41-64, 1991.
- MACHADO, Sandra C. M. **Umbanda reencantamento na pós-modernidade?** Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – PUC.Go, Goiânia, 2003.
- MACHADO, Sandra C. M. **Umbanda e Sensibilidade Ecológica**. Um estudo em duas casas em Goiânia. Tese (Doutorado em Sociologia) – UFGO, Goiânia, 2020.
- OPAS. **Indicadores De Saúde**. Elementos Conceituais e Práticos (Cap.1). Disponível em: <https://www.paho.org/hq/index.php?option=com_content&view=article&id=14401:health-indicators-conceptual-and-operational-considerations-section-1&Itemid=0&lang=pt> Acesso em: 17/08/2020
- OMS. **Actas oficiales**. OMS. n. 2, p.100, s.d.
- SIMS, Andrews. Psyche–Spirit as Well as Mind? **British Journal of Psychiatry**. Cambridge University Press, v. 165, n. 4, p. 441-446, 1994.
- TERRIN, Aldo Natale. **O rito**. Antropologia e fenomenologia da ritualidade. São Paulo: Paulus, 2004.
- WEIL, Pierre. **A Consciência Cósmica**. Rio de Janeiro: Vozes; 1992.

UMBANDA ESOTÉRICA, UMBANDA INICIÁTICA, ESPIRITUALISMOS E ESPIRITUALIDADE

GUILHERME DE SÁ PONTES

Mestrando em Ciências da Religião
Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC Goiás)
guilhermepontes@hotmail.com

RESUMO: Por dentro do universo multiplural das ditas religiões afro-brasileiras é possível identificar a existência de três grandes núcleos duros compostos pelas “umbandas”, “candomblés” e “encantarias”. Cada um dos três núcleos possui seus fundamentos doutrinários próprios que os distinguem. Todavia, verifica-se uma identidade ritual expressa por meio de seis elementos: tradição oral, presença do transe (possessão, mediúnico e/ou anímico), culto a espíritos (divinos ou humanos), música, dança e o uso de bebidas e ervas. A umbanda é uma ideia que se expressa por meio de inúmeras linguagens, sendo que a única constante da tradição oral é a contínua mudança. Cada um dos três núcleos duros das religiões afro-brasileiras possui diversas escolas. A proposta central desta comunicação é apresentar a umbanda iniciática como escola afro-brasileira surgida a partir da umbanda esotérica e explorar o conceito de espiritualidade por ela defendido. Dentro desta chave de interpretação, é possível observar as características centrais da escola iniciática umbandista: doutrina (epistemologia), linha de transmissão desta doutrina (metodologia) e estilo de vida (ética). A umbanda esotérica foi fundada em 1956 por W. W. da Matta e Silva. A partir da umbanda esotérica surge em 1996 a umbanda iniciática com o lançamento de Fundamentos Herméticos de Umbanda por seu sucessor F. Rivas Neto. A umbanda iniciática possui uma concepção de espiritualidade que a aproxima do espiritismo e outros espiritualismos. Este trabalho tem por objetivo tentar melhor compreender o conceito de núcleos e escolas das religiões afro-brasileiras, particularmente a esotérica e iniciática, apontando o conceito de espiritualidade, tendo como método a revisão bibliográfica. O resultado é uma maior clareza do conceito de espiritualidade nesta escola religiosa. Concluiu-se pela adoção de um conceito que favorece não só o diálogo inter-religioso, bem como o livre trânsito e vivência religiosa entre diversos espiritualismos.

Palavras-chave: Religiões Afro-brasileiras; Umbanda esotérica; Umbanda iniciática; Espiritualismos; Espiritualidade.

A FUNDAÇÃO DA UMBANDA INICIÁTICA A PARTIR DA UMBANDA ESOTÉRICA E O CONCEITO DE ESPIRITUALIDADE

A Umbanda Esotérica foi fundada por Wodroow Wilson da Matta e Silva, conhecido neste meio como Mestre Yapacani. Ele nasceu em Garanhuns – PE e se radicou com apenas cinco anos na antiga capital federal do Rio de Janeiro. Morou no centro do Rio e, em 1937, com 21 anos, muda-se para o bairro da Pavuna onde abriu o seu primeiro terreiro de Umbanda Popular.

Em 1956 Matta e Silva publicou pela Gráfica e Editora Esperanto sua *magnus opus* “Umbanda de Todos Nós”, considerada por muitos a “bíblia da umbanda”. O texto trata dos principais pontos da cosmovisão da umbanda esotérica sob a luz de seu fundador.

Mestre Yapacani escreveu ainda outras 8 obras. “Umbanda – Sua Eterna Doutrina”, “Doutrina Secreta da Umbanda”, “Lições de Umbanda e Quimbanda na Palavra de um Preto-Velho”, “Mistérios e Práticas na Lei de Umbanda”, “Segredos da Magia de Umbanda e Quimbanda”, “Umbanda e o Poder da Mediunidade”, “Umbanda do Brasil”, “Macumbas e Candomblés na Umbanda”.

Todavia “Umbanda de Todos Nós” é o verdadeiro marco divisor e revela a posição da escola umbandista esotérica mais significativamente.

Inclusive, de todos os livros, fora também o mais discutido e comumente encontrado em visitas aos terreiros, principalmente Rio de Janeiro e São Paulo, realizadas ao longo dessa pesquisa (CARNEIRO, 2014, p. 98).

Outro ponto de destaque é a iniciação que é central na vivência templária do adepto da Umbanda Esotérica o que se reflete em sua obra, merecendo um capítulo inteiro (2004, p. 253-302).

A função do sacerdote na transmissão do conhecimento e preparação do neófito (iniciando) é destacada. A mediunidade também ocupa um locus importante nessa transformação que o adepto da escola de umbanda esotérica passará (CARNEIRO, 2014, p. 100).

Por fim a magia igualmente se encontra na centralidade dos fundamentos doutrinários da Umbanda Esotérica, e na experiência ritual, e é tratada na terceira parte da obra “Umbanda de Todos Nós” (MATT A E SILVA, 2004, p. 317-336).

Ao longo das décadas de 50, 60, 70 e 80 do século passado, Matta e Silva vai reunir uma quantidade significativa de adeptos, simpatizantes não só de sua literatura, que ganha várias edições, mas de sua ritualística. Inicia filho e filhas espirituais do Rio de Janeiro e de outros estados. Esse ponto é importante para não caracterizar tal prática umbandista como uma moda ou registro pontual na história.

Ao final da década de 80, transmite a raiz para F. Rivas Neto⁸² (Mestre Araphiagha). Até o presente momento, escreveu várias obras. As que estão diretamente ligadas à Umbanda Esotérica são: “Umbanda a Proto-Síntese Cósmica”, “Umbanda – o elo perdido”, “Lições Básicas de umbanda”, “O Arcano dos Sete Orixás”, “Exu – o grande arcano”. (CARNEIRO, 2017).

A partir de 1996, após dez anos do advento do caboclo 7 Espadas, serão revelados os fundamentos doutrinários da Umbanda Iniciática por meio da publicação de “Fundamentos Herméticos de Umbanda”, e, depois, de “Cura e auto cura umbandista – terapia da alma”, “Sacerdote, Mago e Médico – cura e auto cura umbandista”.

Atualmente, Osvaldo Olavo Ortiz Solera (Mestre Ygbere) é o responsável pela escola iniciática de umbanda. A raiz iniciática continua viva na Ordem Iniciática do Tríplice Caminho (OITC) localizada em São Paulo (SP). O templo em questão foi fundado por Mestre Ygbere em 2018, por determinação do Mestre Arapiaga, e até hoje realiza ritos de atendimento público.

Tanto em Rivas Neto de 1996 a 2003, quanto em Olavo Solera a partir de 2018, as práticas da umbanda são tidas como iniciáticas, por se basearem na Doutrina do Tríplice Caminho Uno. Ambos os sacerdotes levaram ao grande público suas práticas seja pelas obras, havendo material na internet⁸³.

Entender a Umbanda Iniciática como uma escola afro-brasileira⁸⁴ própria, ou seja, composta por uma doutrina (epistemologia), linha de transmissão da raiz (método) e estilo de vida próprio (ética) que não está em oposição às demais práticas umbandistas, permite evitar certos equívocos na pesquisa sobre este universo religioso.

A doutrina de Umbanda Iniciática (epistemologia) é baseada na Doutrina do Tríplice Caminho Uno como já citado. A partir dele, todo o corpo de conhecimento teórico é construído. Seus principais elementos estão descritos em três obras⁸⁵ do sacerdote Rivas Neto em caráter introdutório, tendo em vista que o conhecimento mais aprofundado é restrito aos Iniciados na Umbanda Iniciática.

A partir disso estabelece-se a Doutrina da Umbanda Iniciática que ensina que a origem do universo (realidade espaço-temporal) se deu após a consciência espiritual por meio de seus atributos, em especial a volição, decidir vivenciar a diversidade, o que só seria possível por meio de outra realidade, de natureza diversa, ou seja, energética-material, que lhe permitisse concretizar a almejada pluralidade.

⁸² Médico e sacerdote umbandista, discípulo de Mestre Yapacani, fundou a Faculdade de Teologia Umbandista.

⁸³ Por exemplo, o canal do Youtube da Ordem Iniciática do Tríplice Caminho dirigida por Mestre Ygbere: www.youtube.com/umbandainiciatica

⁸⁴ Sobre o conceito de escolas nas religiões afro-brasileiras, ler Rivas Neto (2012)

⁸⁵ Fundamentos Herméticos de Umbanda, Introdução à auto-cura tântrica e Sacerdote, Mago e Médico.

Crê-se que o espírito⁸⁶ exsuda a proto-forma da matéria (a qual a escola iniciática denomina de substância “etérica”⁸⁷) que era anômala demandando, pois, ser ordenada. A hierarquia divina (Suprema Consciência Una) “idealizou” quais seriam as condições mais favoráveis para a consciência espiritual interpenetrar esta outra realidade (material).

Os 7 Arashas⁸⁸ “Refletores” - Potestades Cósmicas que “refletiriam” a “luz” espiritual na realidade que se estava a criar, por meio dos 7 Esseyas⁸⁹ “Cósmicos”, concretizariam o seu poder volitivo imprimindo na dita substância etérica ciclos e ritmos particulares dando, assim, origem, ao fenômeno que a comunidade científica denominou de o “Big Bang”, ou a grande explosão de flutuações quânticas no vácuo que gerariam forças fenomênicas (das quais a ciência só conhece quatro: gravidade, eletrodinâmica, fraca e forte), que poderiam ser sintetizadas em uma estrutura trina que chamam de “luz”, “som” e “movimento” cósmicos, ou os três fenômenos cosmogênicos⁹⁰.

Defende-se que o espírito (unidade), “dualizou-se” a partir da noção de individualidade (eu/não eu) e, para resgatar a unidade consciencial perdida entendeu ser necessária experimentar outra realidade, a material (reino da energia/massa), a fim de que por meio da “luz”, “som” e do “movimento” (ternário) pudesse interpenetrar o tecido espaço-tempora⁹¹ (setenário) e, a partir desta experiência, retornar à origem desvencilhando- -se da matéria.

Os três fenômenos cosmogênicos expressam-se na Doutrina preconizada pela chamada Escola de Síntese⁹² nas doutrinas tântrica, mântrica e yântrica⁹³, respectivamente, “luz”, “som” e “movimento”. Três caminhos que permitiriam que a unidade da consciência espiritual vivencie a setecência da matéria. 1, 3 e 7 se interligariam em um todo harmonioso de regulação de todo o sistema cósmico “idealizado” pelos Arashas e concretizado pelos Esseyas.

⁸⁶ O espírito é apontado como a única realidade. A realidade absoluta. Eterno. Imaterial. Adimensional. Amorfo. Dotado de atributos que lhe são próprios, intrínsecos a ele, tais como: consciência, percepção, entendimento, vontade, volição, etc.

⁸⁷ A energia etérica seria a proto-forma da matéria exsudada do próprio espírito.

⁸⁸ Arashas possui o seu significado hierático em Senhores da Luz Espiritual. São potestades cósmicas incumbidas de regular, direcionar, auxiliar, guiar a evolução de todos os seres.

⁸⁹ Esseyas são espíritos que exercem a função de executar os desígnios dos Arashas, dando concretude à vontade.

⁹⁰ Luz não é compreendida nesta escola umbandista unicamente enquanto ondas eletromagnéticas ou pela sua estrutura básica, o fóton. Da mesma forma o som não se limita às ondas mecânicas. Compreendem-se esses fenômenos conferindo-se a eles uma profunda carga simbólica que guarda relação com a estruturação do seres manifestos na matéria (microcosmos) e do meio no qual se expressaram (macrocosmos), ou *natura naturandis*.

⁹¹ Para a Umbanda Iniciática a matéria encontra-se organizada em 3 dimensões, a qual chamam de mental, astral e etéreo-física. Em cada dimensão a matéria se apresenta de 7 formas, as quais são chamadas de sólido, líquido, gasoso, éter químico, éter refletor, éter luminoso e éter vital. Fala-se, pois, na setecência da matéria.

⁹² Escola de pensamento cuja base doutrinária defende o conceito de unidade-universalidade de todo o saber humano, reunindo-se os ditos quatro grandes pilares da “gnose” humana: filosofias, artes, ciências e religiões.

⁹³ Doutrina tântrica é relacionada com a luz (iluminação interior e amplificação consciencial), Mântrica com a som (amor crescente e purificação) e a Yântrica com o movimento (ações positivas libertadoras da consciência dos apegos mundanos e neutralizadora de um carma negativo).

Este regramento nas línguas hieráticas da antiguidade seria chamado de o “AumBhanDan” ou “OmbhanDanHum”, e teria sido adaptado foneticamente no ocidente por meio do termo “Umbanda” e, no oriente, por meio do termo “Buda” ou “Om Buddha”, o Conjunto das Leis de Deus, a via de iluminação dos espíritos (tanto a “descida”/“queda” como a “subida”/“ascensão”).

Ao conhecimento desta Lei Reguladora Divina chamam de “Magia”; ao processo de neutralização dos “venenos” que entorpecem a consciência espiritual que determinaram sua imersão na realidade material, chamam de “Ordenação”; e, ao caminho de retorno à realidade primeva (espiritual), chamam de “Iniciação”. Daí surgiria a denominação de uma escola da Umbanda Iniciática.

O surgimento desta nova escola se deu em um processo iniciado a partir de 1986 quando uma entidade chamada mestre Orishivara (que nos processos mediúnicos se apresentou valendo-se da roupagem fluídica e “nome de guerra” de o caboclo sr. Ogum 7 Espadas), pelo mediunismo do mestre Arhapiagha, iniciaria um processo de preparação para o advento de uma nova forma de vivenciar a umbanda que ficou conhecida como Umbanda Iniciática.

Esta vivência (Umbanda Iniciática), apesar de guardar muitas semelhanças, diferencia-se da Umbanda Esotérica, por possuir uma epistemologia distinta: a doutrina do tríplice caminho.

Na Umbanda Esotérica esta doutrina se encontrava velada nos mistérios da tríplice forma de apresentação das entidades que integram e militam na chamada sagrada corrente astral de Umbanda.

Com a umbanda iniciática uma nova fase surge, em que aspectos sincréticos da cultura nacional cedem lugar ao universal. Os arquétipos de crianças, caboclos (índios) e pretos-velhos dão lugar aos mestres das doutrinas mântrica, yântrica e tântrica.

Não há mais raças (vermelha, amarela, negra e branca), etnias (ameríndia, africana, indo-européia) e continentes (África, América e Euro-Ásia). Estas cisões se esvaem dando lugar à unidade da síntese, restabelecida por meio da doutrina do tríplice caminho.

Quando a umbanda iniciática apresenta como base epistemológica a doutrina do tríplice caminho opera-se um marco divisor de águas na ritualística umbandista, onde o sagrado deixa de ser vivenciado por aqueles que a ela aderiram por meio de elementos particulares, específicos, isolados, limitados.

As formas particulares de representação do sagrado (crianças/ ibejis/erês, caboclos/índios/bugres, pretos-velhos/vovôs/pais/tios, marinheiros, boiadeiros, baianos, ciganos, etc.), dão lugar a representações universais.

Os espíritos luminares enviados divinos se apresentam enquanto mestres / senhores das doutrinas tântrica, mântrica e yântrica que compõe o tríplice caminho e se encontram vinculadas aos três fenômenos cosmogênicos (som, movimento e luz) e à estrutura material de apresentação dos seres (mental, astral e física).

Este tríplice caminho teria ordenado a “descida” / “queda” dos seres da realidade espiritual à material, e ordenaria o seu “retorno” (ascensão consciencial liberatória). Segundo creem, a doutrina do tríplice caminho conduz todas as

consciências espirituais em contato com a dimensão material - a qual é 7 (setenária), às 3 (três) vias de cura e resgate da 1 (unidade) perdida - consciência plena da realidade espiritual ou do absoluto.

Sua base epistemológica induziria a um gradativo processo de ordenação do caos (interno e externo), remetendo-nos ao início / origem (iniciação), o que resulta na vivência (interiorização) cada vez maior dos atributos divinos que traduzem enquanto: Sabedoria, Amor e Poder de Deus operantes em todo o cosmos.

Quando há o afastamento deste tríptico caminho, ou seja, quando se deixa de vivenciar em estes atributos divinos (Sabedoria, Amor e Poder/Ação), em seu lugar surgiriam, respectivamente, os venenos da ignorância, ódio e da inação/apegos que intoxicariam os 3 (três) organismos que dispomos (mental, astral e físico), somatizando-se nas mais variadas doenças que nada mais seriam do que expressões dos desequilíbrios nestas três dimensões do ser.

Em apartadíssima síntese seria esta a cosmovisão e base doutrinária da Umbanda Iniciática.

Por fim importante destacar o fundamental papel da mediunidade na Umbanda Iniciática. O transe mediúnico está sempre presente nos rituais, pois é o principal contato entre os consulentes e os emissários divinos que são mestres das Doutrinas Tântrica, Mântrica e Yântrica.

A forma de transmissão deste conhecimento religioso (método) se dá pela iniciação. A Umbanda Iniciática é uma escola religiosa que acentua consideravelmente este aspecto. Alguém só pode ser aceito na Umbanda Iniciática se o mestre de iniciação permitir e realizar os ritos propícios para tal.

Atualmente, o Mestre-Raiz da Ordem Iniciática do Tríptico Caminho, templo de vivência da Umbanda Iniciática é Mestre Ygbere (Olavo Solera), discípulo de Mestre Arapiaga (Rivas Neto). Este, ao fundar a Umbanda Iniciática, desenvolveu o conceito de espiritualidade da seguinte forma: “A religião cósmica é o sagrado, que é a Espiritualidade Universal, inerente a todos os homens, vivente no interior deles” (RIVAS NETO, 2003, p. 75).

Verifica-se, pois, uma aproximação com o conceito de espiritualidade espírita difundido por meio do médium Francisco Cândido Xavier:

[...] os passos do cristão, em qualquer escola religiosa, devem dirigir-se verdadeiramente ao Cristo, e que, em nosso campo doutrinário, precisamos, em verdade, do Espiritismo e do Espiritualismos, mas, muito mais, de Espiritualidade (XAVIER, 2014, p. 11).

A partir deste conceito universalista, a Umbanda Iniciática vai além da mera tolerância com o diferente, do respeito à diversidade e do estabelecimento de um diálogo inter-religioso: vive-se secularmente o sagrado de modo intensamente desinstitucionalizado e destradicionalizado.

REFERÊNCIAS

- Anônimo. **Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda**. Rio de Janeiro: Federação Espírita de Umbanda, 1942.
- BIRMAN, Patrícia. **O que é umbanda**. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- _____. Registrado em Cartório, com firma reconhecida: a mediação política das federações de umbanda In: BROWN, Diana, NEGRÃO, Lísias etc al (orgs). **Umbanda e Política**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1985.
- BROWN, Diana Uma história da umbanda no Rio. In: BROWN, Diana, NEGRÃO, Lísias etc al (orgs). **Umbanda e Política**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1985.
- CARNEIRO, João Luiz. **Academia no terreiro ou Terreiro na academia? A função da Faculdade de Teologia Umbandista no diálogo entre adeptos de Religiões Afro-brasileiras e acadêmicos na esfera pública**. Tese de Doutorado apresentada ao departamento de Ciências da Religião, 2014.
- _____. Umbanda Esotérica não é Esoterismo na Umbanda. In **Revista Brasileira de História das Religiões**. ANPUH, Ano X, n. 28, Maio/Setembro de 2017.
- GIUMBELLI, Emerson. Zélio de Moraes e as origens da umbanda no Rio de Janeiro. In: Vagner Gonçalves da Silva. (Org.). **Caminhos da Alma**. São Paulo: Selo Negro, 2002.
- GUERRIERO, Silas. **Novas configurações das religiões tradicionais: ressignificação e influência do universo Nova Era**. Tomo (UFS), v. 14, p. 35-53, 2009.
- MACEDO, Alice Costa. **O reverente Irreverente: a espirtualidade em rituais de umbanda**. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto, 2011.
- MAGNO, Oliveira. **Umbanda Esotérica e Iniciática**. Rio de Janeiro: Gráfica editora Aurora, 1962.
- MATTA E SILVA, Woodrow Wilson. **Umbanda de Todos Nós**. São Paulo: Ícone, 2004.
- _____. **Umbanda e o poder da mediunidade**. São Paulo: Ícone, 2007.
- _____. **Lições de Umbanda (e Quimbanda) na Palavra de Um Velho Preto**. São Paulo: Ícone, 2006.
- _____. **Macumbas e candomblés na umbanda**. Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 1977.
- _____. **Mistérios e práticas da lei de Umbanda**. São Paulo. Ícone. 1999.
- OLIVEIRA, Amurabi. A Nova Era com Axé: Umbanda Esotérica e Esoterismo Umbandista no Brasil. **Revista Pós Ciências Sociais**, v. 11, p. 167-183, 2014.
- ORTIZ, Renato. A morte branca do feiticeiro negro. Petrópolis: Vozes, 1991.
- _____. **Breve nota sobre a umbanda e suas origens. Religião e Sociedade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1986.
- RIVAS NETO, Francisco. **Escolas das Religiões Afro-brasileiras: Tradição Oral e Diversidade**. São Paulo: Arché, 2012.
- _____. **Umbanda a Proto-Síntese Cósmica**. São Paulo: Pensamento, 2007.
- _____. **Exu – O Grande Arcano**. São Paulo: Ícone, 1993.
- _____. **O Sacerdote, Mago e Médico: cura e autocura umbandista**. São Paulo: Ícone, 2003.

_____. Jogo de Ifá: A vida através de búzios e dendês. In: **Revista Planeta: Candomblé e Umbanda**. São Paulo: Editora Três, 1981.

_____. **Do sincretismo à convergência**. In: II Congresso Brasileiro de Umbanda do Século XXI, São Paulo, 2009.

_____. Fundamentos Herméticos de Umbanda. São Paulo: Ícone, 1996.

_____. **Umbanda, o elo perdido**. São Paulo: Ícone, 1999.

_____. **Introdução à Umbanda de Todos Nós**. São Paulo: Ícone, 2004.

VICTORIANO, Benedicto Anselmo Domingos. **O prestígio religioso na Umbanda: dramatização e poder**. Annablume, 2005.

XAVIER, Francisco Cândido. **Nosso Lar**. Brasília: FEB, 2014.

ST 6 - AS REPRESENTAÇÕES DA MORTE E DO MORRER NAS NECRÓPOLES BRASILEIRAS

Dra. Maria Elizia Borges (UFG) – Coordenadora

Dr. Dimas dos Reis Ribeiro (UFMA)

Dr. Pedro Antonio Chagas Cáceres (PUC Goiás)

Os cemitérios não são apenas depósitos de corpos humanos, mas abrigam outras dimensões em seus limites geográficos. Entre elas as dimensões simbólicas e espirituais, em que os vivos reconfiguram suas relações com os entes amados que jazem nas necrópoles. Em seus interiores a espiritualidade terapêutica se manifesta em vários momentos, desde o início sagrado e profano do rito funerário, o velório, o cortejo na direção do túmulo, o dia de finados, as visitas esporádicas que em muitos momentos rememoram os dias importantes das relações que foram modificadas com a morte. Todos esses momentos, além de outros que independentemente da crença, dos valores religiosos ou simbólicos correspondem a importantes processos cicatrizadores dos sofreres e dores causados pela morte, em que é preciso encaixar uma nova e traumática realidade no cotidiano dos vivos. As necrópoles representam espaços sagrados, um território integrado e separado do mundo imanente, mas que se conecta pelo cordão umbilical que nunca se rompe, mesmo com a violência natural da morte. Deste modo, a Sessão Temática objetiva acolher pesquisadoras/es que tenham desenvolvido trabalhos acerca dos cemitérios, suas arquiteturas, artes, simbologias, sacralidades, crenças, espiritualidade, processos curativos e ressemantizadores da morte, do morrer e da vida. A ST terá como método, resultado e conclusão o acolhimento das propostas, suas avaliações e exposições ao grupo que comporá a ST e a fundamental integralidade entre os trabalhos apresentados, bem como a troca de experiências e acréscimos às pesquisas e aprendizados.

CEMITÉRIOS, MORTE E SALVAÇÃO: REPRESENTAÇÕES DO CRER E DO MORRER NO PERIÓDICO ADVENTISTA *REVISTA MENSAL* DURANTE A GRIPE ESPANHOLA (1918-1920)

ALLAN MACEDO DE NOVAES

Doutor em Ciência da Religião

Centro Universitário Adventista de São Paulo (UNASP)

allanmnoaes@gmail.com

RESUMO: O trato dado aos corpos dos mortos e os espaços que os abrigam – isto é, os cemitérios – retratam uma rica, importante e complexa teia de sentidos, símbolos e representações de crenças religiosas. A costumeira associação de características negativas às necrópoles, tais como superstições macabras, insalubridade e insegurança, convive com a frequente atribuição religiosa de sentimentos e pensamentos de nostalgia, fé, conforto e esperança aos que participam dos ritos de passamento. Esse contraste e diálogo entre as experiências e representações de morte e salvação a partir dos cemitérios é tema do presente artigo, que investiga essa relação aparentemente paradoxal, mas certamente não incomum, entre o morrer e o crer. Para tanto, o artigo analisa relatos missionários e obituários nas edições da *Revista Mensal*, órgão oficial da Igreja Adventista do Sétimo Dia no Brasil, durante o período da pandemia de Gripe Espanhola no país em 1918 a 1920. A análise documental é feita a partir do acervo da *Revista Adventista*, nome atual da *Revista Mensal*, disponibilizada gratuitamente na internet pela Casa Publicadora Brasileira, editora da denominação (<https://acervo.cpb.com.br/ra>). Nos trechos analisados avalia-se o papel que os cemitérios cumprem como arena onde visões religiosas de morte e salvação colidem entre si. Como resultado, destacam-se a importância da crença da denominação adventista na morte como não-existência – em contraste com crenças que pregam certa continuidade de existência *post mortem* a partir da alma ou do espírito – para a elaboração e consolidação de narrativas antropológico-soteriológicas de conforto e esperança. Além disso, dada a vocação apocalíptica e missionária da denominação, o cemitério também é retratado como espaço favorável ao evangelismo, em especial para a difusão da crença adventista sobre o “verdadeiro” estado dos mortos, fenômeno que se intensifica no período analisado por conta do aumento de sepultamentos e visitas a cemitérios, fatos decorrentes da pandemia de Gripe Espanhola.

Palavras-chave: Cemitério; Morte; Religião; Adventismo; Gripe Espanhola

A morte como conceito de aniquilação da vida tem sido tema de debate de filósofos, teólogos, artistas e escritores. No entanto, essa discussão frequentemente

tem mais que ver com “o destino da alma do que com o destino do corpo” (FIRTH, 2005, p. xv). Ainda assim, o trato dado aos corpos dos mortos e o planejamento e manutenção dos espaços que os abrigam – isto é, os cemitérios – retratam uma rica, importante e complexa teia de objetos de estudo que vão da geografia e antropologia à botânica e climatologia.

Sob a perspectiva da visão do cemitério como espaço de ritos religiosos de passagem, é útil resgatar a história da evolução e reorganização desses locais no contexto brasileiro. Durante os períodos colonial e imperial do Brasil, as igrejas eram os locais que abrigavam os túmulos, sendo os mortos geralmente enterrados nos templos que frequentavam em vida, em uma tentativa de perpetuação do convívio social-comunitário e do vínculo religioso-institucional. Dessa forma, o associar-se à igreja era garantia não somente de bens espirituais, mas também de assistência funeral familiar. Como herança europeia medieval, era comum, portanto, que as igrejas se convertessem em necrópoles, estabelecendo-se no espaço urbano como locais de devoção religiosa e de sepultamento dos falecidos, onde “coabitavam” vivos e mortos no coração da cidade (PETRUSKI, 2006, p. 98).

No final do Brasil Império e início do Brasil República essa realidade mudou com a influência do movimento higienista no país (ABREU JÚNIOR e CARVALHO, 2012). Com a demanda social-sanitária de combater epidemias como as de Febre Amarela ou de Gripe Espanhola, a ordem urbana brasileira foi afetada (COSTA, 2013, p. 66). As topografias médicas da época consideraram as igrejas-necrópoles como áreas doentias e perigosas. Como consequência, uma reorganização do espaço urbano requeria que “a morte fosse higienizada” e, sobretudo, “que os mortos fossem expulsos de entre os vivos e segregados em cemitérios extra-muros [sic]” (REIS, 1991, p. 247).

A costumeira e contemporânea associação de características negativas às necrópoles, tais como superstições macabras, insalubridade e insegurança, convive com a frequente atribuição religiosa de sentimentos e pensamentos de nostalgia, fé, conforto e esperança aos que participam dos ritos de passamento. Esse contraste e diálogo entre as experiências e representações de morte e salvação a partir dos cemitérios é tema do presente artigo, que investiga essa relação aparentemente paradoxal, mas certamente não incomum, entre o morrer e o crer.

Para tanto, o artigo analisa relatos missionários e obituários nas edições da *Revista Mensal*, órgão oficial da Igreja Adventista do Sétimo Dia no Brasil, durante o período da pandemia de Gripe Espanhola no país em 1918 a 1920. A análise documental é feita a partir do acervo da *Revista Adventista*, nome atual da *Revista Mensal*, disponibilizada gratuitamente na internet pela Casa Publicadora Brasileira, editora da denominação (<https://acervo.cpb.com.br/ra>). Nos trechos analisados avalia-se o papel que os cemitérios cumprem como arena onde visões religiosas de morte e salvação colidem entre si.

A *Revista Adventista* começou em 1906 como *Revista Trimensal*, algumas décadas após a chegada dos primeiros adventistas ao Brasil. Em 1908, passou a ser um boletim mensal e teve sua denominação alterada para *Revista Mensal*. O nome atual – *Revista Adventista* – surgiu em 1931 (GREENLEAF 2011, p. 120). A história da

Igreja Adventista do Sétimo Dia do Brasil se confunde com a história da Revista Adventista, já que a revista foi o periódico oficial da denominação, cuja missão e foco passou por promover o discurso institucional ao longo das décadas.

Por sua história e características, a *Revista Adventista* é uma das fontes mais confiáveis para o estudo da memória institucional e do discurso eclesiástico adventista. Na verdade, tornou-se uma importante fonte e objeto de análise em diversos estudos sobre o adventismo brasileiro desde as suas origens até os dias atuais (MENDONÇA, 2014; NOVAES E CARMO, 2017; FURTADO, 2019).

O presente artigo, portanto, divide-se em três partes: (1) uma breve apresentação do adventismo do sétimo dia como movimento de vocação apocalíptica; (2) uma breve apresentação sobre o contexto da epidemia de Gripe Espanhola no Brasil; e (3) os resultados da análise documental e a identificação de três grupos de texto a partir do papel que o cemitério desempenha no discurso da *Revista Mensal*.

O ADVENTISMO: UM MOVIMENTO DE VOCAÇÃO APOCALÍPTICA

Com base nas interpretações proféticas de Daniel e Apocalipse, os adventistas acreditam que o mundo está caminhando para o fim. Essa crença data do milerismo, um movimento de avivamento liderado pelo ministro batista William Miller (1782-1849), que anunciou que Cristo voltaria na década de 1840 (BLISS, 1853, p. 171-172). Com base em cálculos de tempo que resultaram de sua interpretação da profecia de 2.300 noites e manhãs de Daniel 8:14 e a profecia de 70 semanas de Daniel 9, entre outros textos, Miller concluiu que no final de tal tempo Jesus voltaria e purificaria o Terra. Grupos mileritas estabeleceram até 20 datas diferentes para esse evento, mas o mais significativo de todos eles foi, sem dúvida, 22 de outubro de 1844, que os adventistas chamam de “o grande desapontamento”. A Igreja Adventista do Sétimo Dia originou-se de um grupo que ressignificou 22 de outubro de 1844 como uma transição no ministério de Cristo e, portanto, os adventistas afirmam ser os verdadeiros herdeiros do movimento milerita (BULL; LOCKHART, 2007, p. 53).

Entre 1845 e 1848, os primeiros adventistas chegaram a um consenso algumas crenças básicas, entre elas o retorno literal e visível de Jesus e a inconsciência dos seres humanos na morte. Essas doutrinas, que somadas a outras distinguiam os adventistas sabatistas de outros grupos mileritas pós-1844 e dos protestantes em geral, se conectavam pela ideia de que a morte significava inexistência, de forma que no retorno de Cristo os justos seriam corporalmente ressuscitados.

BRASIL E GRIPE ESPANHOLA

A gripe espanhola chegou ao Brasil em setembro de 1918. Viajou a bordo do navio Demerara, vindo de Lisboa e Dakar, para deixar imigrantes em Recife, Salvador, Rio de Janeiro e Santos, antes de seguir para Uruguai e Argentina. O Rio de Janeiro, a capital federal do Brasil na época, foi a cidade mais afetada por ela. Cerca de 60% da

população foi infectada, em comparação com cerca de 30% para o resto dos brasileiros (GOULART, 2005).

A pandemia gerou um colapso no sistema de saúde brasileiro em grandes cidades como Rio de Janeiro, Salvador e São Paulo, e foi responsável pela morte do presidente do Brasil, Rodrigues Alves, impedindo-o de cumprir um segundo mandato. A pandemia também provocou uma renovação do interesse pelo conhecimento sanitário que culminou na reestruturação do sistema público de saúde brasileiro e na elaboração de uma política sanitária alinhada com a comunidade científica e higienista da época (BREITNAUER, 2019, p. 65; QUEIROZ, 2004; GOULART, 2005).

ANÁLISE DA REVISTA MENSAL

Como corpus do trabalho, foram selecionados textos entre 1918-1920 no acervo digital da *Revista Adventista*, na época chamada *Revista Mensal*. No site do acervo (<https://acervo.cpb.com.br/ra>) foram buscadas as seguintes palavras: cemitério, lápide, tumba, sepulcro, mortuário, necrópole, sepultura e túmulo. Foram 38 ocorrências encontradas no período analisado, distribuídos entre relatos missionários, notícias e obituários. As palavras “lápide”, “sepulcro” e “tumba” não foram encontradas no período analisado. Mas “necrópole” possuiu três ocorrências; “mortuário(a)”, sete ocorrências; “túmulo”, sete ocorrências; “sepultura”, nove ocorrências; e “cemitério”, 12 ocorrências.

Nos textos em que existe ao menos uma ocorrência dos termos consultados, percebe-se padrões e temáticas recorrentes, de forma que é possível classificar o papel que o cemitério ocupa na narrativa da *Revista Mensal*. Os cemitérios são abordados e explorados no discurso da *Revista Mensal* como: (1) espaços de evangelismo, predominantemente presentes em relatos missionários e notícias, (2) como espaços de confirmação da doutrina, predominantemente presentes em obituários, e (3) como espaços de conflitos religiosos, predominantemente presentes em relatos missionários.

CEMITÉRIO COMO ESPAÇOS DE EVANGELISMO

Uma parte dos textos em que os cemitérios e termos análogos aparecem há a descrição deles como espaços de evangelismo, nos quais a revista conclama os leitores/membros a aproveitarem as comemorações do dia de finados para entregar folhetos e revistas missionárias às pessoas que visitam os cemitérios, como segue no exemplo abaixo.

Visto ocorrer este anno o primeiro aniversario da gripe hespanhola ao nosso pais, devendo por esta razão ser maior do que de costume a concorrência para os cemiterios, resolvemos aproveitar esta ocasião para lançar o Signaes dos Tempos. [...] Appellamos pois a todos os obreiros, directores de egrejas e grupos, secretarios de sociedades de tratados e colportores, e irmãos em geral para que, unidos,

proveitem esta ocasião para espalhar a luz da verdade. Será conveniente que os irmãos se organizem em grupos, os quaes, postando-se às entradas dos cemitérios, devem offerecer este número 11 do Signaes dos Tempos aos que vão passando [sic] (REVISTA MENSAL, 1920, p. 16).

A visita ao cemitério, não como momento de prestar honra à memória dos falecidos ou de performar algum ritual religioso, mas sim como oportunidade para investida evangelística já se demonstrava como prática adventista. O feriado de finados, portanto, era considerada excelente oportunidade para a disseminação da mensagem adventista, em especial a da crença na morte como inexistência e a esperança da ressurreição por ocasião do retorno de Cristo. No discurso da Revista Mensal é evidente que um ano após o grande número de fatalidades da gripe espanhola provocaria um afluxo considerável de visitantes às necrópoles. Esse momento de vulnerabilidade seria propício para a transmissão da “luz da verdade”, como os adventistas se referiam às suas doutrinas distintivas.

CEMITÉRIO COMO ESPAÇO DE CONFIRMAÇÃO DE DOCTRINA

Outro grupo de textos do corpus trata os cemitérios como ambientes propícios ao reforço doutrinário e apologético. Essa abordagem é especialmente presente em obituários, como no excerto abaixo, que exemplifica esse padrão. Ao relatar a morte de um bebê de 7 meses de idade no Paraná, o autor do obituário, que também fez o discurso fúnebre:

[...] dirigiu a palavra no cemiterio, baseando-se no cap. 11 de S. João, apontando aos paes tristes a manhã da ressurreição, quando nossos queridos nos serão outra vez restituídos, e quando o poder da morte será para sempre aniquilado (SPIES, 1919, p. 22).

Como elemento de conforto e esperança, o texto da *Revista Mensal* apoia-se na crença apocalíptica como certeza do reencontro corpóreo e literal com os queridos que se foram. Essa perspectiva antropológico-soteriológica é bastante comum nos discursos fúnebres relatados nos obituários.

CEMITÉRIO COMO ESPAÇO DE CONFLITO RELIGIOSO

O último grupo de textos identificados tratam os cemitérios como espaço de conflito religioso. Um exemplo desse padrão encontra-se na edição de abril de 1919 da *Revista Mensal*. No relato missionário intitulado “Theophilo Ottoni”, o colportor H. Hoefft narra as desventuras de sua equipe que tentavam chegar até a cidade mineira que dá nome ao relato. Durante a viagem, uma vez que um dos missionários manifestava sintomas de *Influenza*, decidiram parar na cidade mais próxima àquela altura – Diamantina. Na cidade, todos acabaram doentes e decidiram retornar à pequena cidade de Rio Preto, onde estiveram anteriormente. Lá um dos missionários

faleceu e Hoeffft e equipe relatam que enfrentaram muitas dificuldades para poder sepultar o colega, “visto o padre não querer aceitar-o no cemitério [sic]” (HOEFFFT, 2019, p. 12). Por fim, narra Hoeffft (2019, p. 12), o padre “permitted que o enterrassemos fora do muro do cemitério [sic]”.

Esse relato missionário exemplifica o papel que o cemitério desempenha, no discurso da *Revista Mensal*, como espaço de perseguição e conflito religiosos, especialmente entre católicos e protestantes, comuns à época.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao analisar o papel que os cemitérios exercem nos discursos da *Revista Mensal* em 1918 a 1920, época em que o Brasil enfrentava a epidemia de Gripe Espanhola, no que se refere às representações do crer e do morrer no discurso adventista destacam-se a importância da crença da denominação na morte como não-existência para a elaboração e consolidação de narrativas antropológico-soteriológicas de conforto e esperança. Nesse sentido, o cemitério desempenha um papel de confirmação da doutrina adventista, a qual a ênfase na ressurreição no local da morte ocorre muito mais do que a promoção dos sentidos de memória, legado e descanso.

Dada a vocação apocalíptica e missionária da denominação, o cemitério também é retratado como espaço favorável ao evangelismo, em especial para a difusão da crença adventista sobre o “verdadeiro” estado dos mortos, fenômeno que se intensifica no período analisado por conta do aumento de sepultamentos e visitas a cemitérios, fatos decorrentes da pandemia de Gripe Espanhola.

Também há espaço para tratar o cemitério como espaço de conflitos religiosos, especialmente no contexto da disputa entre catolicismo e protestantismo, muito presente à época. Esse cenário se demonstrava nas tensões que envolviam o sepultamento em uma época na qual a Igreja Católica detinha certo poder sobre os locais onde os corpos eram enterrados.

REFERÊNCIAS

- ABREU JUNIOR, Laerthe; CARVALHO, Eliane. O discurso médico-higienista no Brasil do início do século XX. **Trabalho, educação e saúde**, Rio de Janeiro, v. 10, n. 3, nov. 2012 p. 427-451.
- BREITNAUER, Jaime. 2019. **The Spanish Flu Epidemic and its Influence on History: Stories from the 1918–1920 Global Flu Pandemic**. Yorkshire: Pen and Sword History.
- COSTA, Maria Clelia. O discurso higienista definindo a cidade. **Mercator**, Fortaleza, v. 12, n. 29, set./dez. 2013, p. 51-67.
- FURTADO, Kevin. 2017. **Adventistas: Representações Escatológico-Sabático-Dietéticas**. São Paulo: Fonte Editorial.
- GREENLEAF, Floyd. 2011. **Terra de Esperança: o Crescimento da Igreja Adventista na América do Sul**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira.
- GOULART, Adriana. 2005. “Revisitando a espanhola: a gripe pandêmica de 1918 no Rio de Janeiro”. **História, Ciências, Saúde-Manguinhos** 12, no. 1: 101-42.

HOEFFT, H. Theophilo Ottoni. **Revista Mensal**, abril de 1919, p. 12-13.

MENDONÇA, Joêzer. 2014. **A Mensagem na Música**: Estudos da Teomusicologia sobre os Cânticos dos Adventistas do Sétimo Dia. Tese de doutorado, Universidade Estadual Paulista.

NOVAES, Allan; CARMO, Felipe. “As Histórias em Quadrinhos e o Adventismo Brasileiro: Conflitos e Aproximações na Revista Adventista (1952-2017)”. In: NOVAES, Allan; CARMO, Felipe. **Adventismo em Quadrinhos**: as Relações Entre a Igreja Adventista e a 9ª arte. Engenheiro Coelho: Unaspres, 2017, pp. 76-115.

PETRUSKI, Maura Regina. A cidade dos mortos no mundo dos vivos – os cemitérios. **Revista de História Regional**, v. 11, n. 2, 2006, p. 93-108.

QUEIROZ, Renato. 2004. “As epidemias como Fenômenos Sociais Totais: o Surto de Gripe Espanhola em São Paulo (1918)”. **Revista USP**, v. 63, p.64-73.

REIS, João José. **A morte é uma festa**: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil no século XIX. Rio de Janeiro: Cia das Letras, 1991.

REVISTA MENSAL. “Signas dos tempos para o mez de novembro”, novembro de 1920, p. 16.

SPIES, F. W. Obituarios. **Revista Mensal**, setembro de 1919, p. 22.

DA CASA AO TÚMULO: A SIMBOLOGIA ARQUITETÔNICA DE MORADA NAS FORMAS TUMULARES DO CEMITÉRIO DE SANTA IZABEL

AMANDA ROBERTA BOTELHO MENEZES

Doutoranda em Comunicação, Linguagens e Cultura
Universidade da Amazônia
arcbotelho@gmail.com

RESUMO: Os cemitérios podem ser considerados espaços sagrados que, inevitavelmente, fazem parte de vida cotidiana, sendo objetos de representações individuais dos vivos além de objetos de temor ou de fantasias dos mesmos. São expressões do relacionamento do homem com a morte, onde no espaço construído retrata o real e o imaginário do ser humano, frente ao que ele sabe e desconhece da vida. Desde os Dolmens, túmulos do homem paleolítico, a semelhança com o abrigo e morada desses povos, que eram as cavernas, já se fazia presente no que até então era considerado espaço cemiterial para estes povos. O mesmo passa acontecer após a ruptura das igrejas como espaços de enterramento. Os mausoléus são as representações da morada do homem e da “casa” de Deus, ou seja, a Igreja. No Cemitério de Santa Izabel em Belém, as “casinhas” (Termo popularmente conhecido como túmulo pelos mais antigos da região), são túmulos considerados elementos simbólicos que foram implantados no século XIX com características arquitetônicas oitocentistas, e que ainda estão presentes até os dias atuais com características misturadas e derivadas dos ideais fúnebres do período inaugural dos cemitérios e das novas tipologias e simbologias contemporâneas sobre a morte. Este trabalho tem como objetivo compreender o sentido de morada na relação entre os vivos e os mortos nas representações fúnebres existentes no Cemitério de Santa Izabel em Belém do Pará, analisar como a morte é materializada nos espaços, e investigar a necessidade da semelhança do morar em uma casa em vida e em morte, pautado nas representações arquitetônicas fúnebres, consequências com anseios humanos. Para desenvolvimento deste trabalho, o procedimento metodológico utilizado foi a pesquisa Histórico-Interpretativa, através das ferramentas Bibliográficas e Documentais. A conclusão mais enfática deste trabalho é que, o homem quer sentir o abrigo da casa, o abrigo de viver em casa, e desta forma, pensa em viver a sua morte em uma eterna morada. Os túmulos em formato de “casinhas” são atemporais no Cemitério público de Santa Izabel, e até hoje são os elementos simbólicos mais característicos deste e de outros cemitérios públicos que se enquadram no recorte temporal de inauguração do fim do século XIX e meados do século XX, e que estão até hoje em funcionamento. Tanto a vida quanto a morte refletem a interação da arquitetura com a vida humana, visto que ela traduz a interpretação da morte através

dos cemitérios. Sentimentos, contextos históricos, crenças, ciências, normas sanitárias e afins, interferem e constroem a concepção e execução dos cemitérios até os dias atuais.

Palavras-chave: Cemitérios; Casa; Túmulos; Belém-Pará; Cemitério de Santa Izabel.

UMA BREVE INTRODUÇÃO DOS ESPAÇOS DE ENTERRAMENTO

Desde os primórdios os espaços de sepultamento, foram delimitadores das práticas civis e religiosas das sociedades. As sepulturas mais antigas confirmadas datam 80.000 a.C., antes mesmo do período paleolítico, e antes da presença massiva do cristianismo no estabelecimento dos rituais fúnebres. O homem paleolítico, seguidor das suas crenças e ritos característicos, vivia em busca da sua sobrevivência, ou seja, era nômade. Entretanto, os mortos foram os primeiros a ter morada permanente nessas sociedades primárias, sendo elas em cavernas, em uma cova assinalada por um monte de pedras ou em um túmulo coletivo, diferentemente das espécies antecessoras, como os Australopitecos, que não possuíam rituais de enterramento e deixavam os corpos se decompor ao ar livre.

Com a chegada do período Neolítico (10.000 a 5.000 a.C.) e das novas técnicas em pedra, os homens que não necessitavam mais viver trocando de morada, começaram a criar as comunidades. Com isso, os lugares reservados para os mortos também evoluíram, e as cavernas não davam conta da quantidade dos mortos, causando assim a necessidade de construir sepulturas artificiais, como os dolmens. Neste momento há uma mudança considerável, mesmo que inconsciente, das representações fúnebres nas dinâmicas sociais, visto que a instalação desses povos em um território fixo, muda as noções do viver e morrer para cada ser individual e social desse grupo humano.

Já para os Egípcios, na Antiguidade Oriental, a vida começava após a morte. Os lugares de enterramento dos mortos eram importantes para a sociedade egípcia, visto que o povo egípcio tinha como principal característica a veneração de seus mortos. A veneração era tão necessária, que o material usado para a construção dos templos e tumbas era a pedra, material superior a própria morada em vida, que era o adobe. Os defuntos que faziam parte da elite, como os faraós por exemplo, eram sepultados em tumbas monumentais, e repletos de enxovais riquíssimos, simbolizando a importância que eles representavam para a sociedade e seu poder central, diferentemente do restante da população, como os trabalhadores, que tinham seus corpos enterrados em locais comuns, como as cavernas.

Durante o século IV, precisamente no ano de 303, era proibida a prática cristã. Os rituais de sepultamento realizados principalmente pelos mártires do cristianismo, eram em catacumbas. Com a legitimidade da religião católica, durante o ano de 313, através do Édito de Milão, o clero passou a definir a vida dos fiéis, incluindo os costumes fúnebres dos mesmos. Neste momento, os sepultamentos passam a ocorrer no centro das cidades, no interior das basílicas, que eram moduladas especificamente para esta função. Com a religião católica já difundida por toda a

Europa, os mortos são sepultados “no interior das igrejas, mosteiros e conventos, no solo, ou em túmulos de pedra, dependendo da situação social” (CARVALHO, 2012). A chegada da Peste Negra na segunda metade do século XIV, provocou a morte de milhares de pessoas em pouco tempo, isso possibilitou o abarrotamento de corpos no interior das igrejas, fazendo necessário desta forma, enterrar os corpos no pátio da mesma, que com o crescimento das mortes efetivadas pela peste, ocasionou na criação dos cemitérios ao lado ou aos fundos delas. Neste momento se inicia, singelamente, os primeiros rituais cristãos fúnebres que perpetuaram por vários séculos, e que ainda deixaram resquícios nos dias atuais.

Com o crescimento populacional, condições insalubres, proliferação de doenças e as preocupações do estado com a saúde pública, no século XVIII, se inicia a proibição dos sepultamentos em templos, e opta-se pela descentralização dos enterramentos, propondo novos locais específicos para a realização desta prática e desativando o cemitério medieval, já que “os médicos defendiam que a localização ideal dos cemitérios era fora das cidades, em terrenos arejados, longe de fontes de água e onde os ventos não soprassem em direção às cidades” (CARVALHO, 2012).

A partir do século XIX, esses novos “objetos coletivos na geografia urbana” (SOUZA; RIBEIRO FILHO, 2016), agora denominados de Cemitérios, surgem com aspectos formais do que vemos atualmente. Os espaços de enterramento que anteriormente eram regidos por normas religiosas, passam a ter a “laicização do campo santo”, quando o estado rompe com a igreja e passa administrar esse equipamento urbano, com base em ações científicas e médicas. Entretanto ainda havia no cemitério a presença de mausoléus, túmulos e uma pequena igreja, que seria responsável por manter o local santo. Ou seja, apesar da laicização desses espaços, conquistada pela ambição da modernidade, as raízes cristãs fincaram signos e rituais que não foram distanciados dos cemitérios.

O SIMBOLO NA ARQUITETURA

O símbolo na arquitetura significa a habilidade das formas arquitetônicas em representar coisas diferentes do que de fato são, podendo ser analisado em dois pontos: aquilo que possui significado de algo específico, e aquilo que significa algo subjetivo para cada pessoa. Todo edifício e elemento arquitetônico, significa algo para a sociedade, visto que sempre há uma analogia entre os objetos e seus significados decorrentes dos fatos existentes na mente do ser humano (COLIN, 2000).

Os espaços transformam-se em lugares quando permitem que a pessoa desenvolva afetividade em relação a esse local e isso só é possível através da experiência do espaço. Ou seja, quando ocorre a dotação de afeto pelo lugar, quando vão sendo construídos sentimentos de pertencimento e aparecem “ações de apropriação simbólica do espaço” (DUARTE, 2010), o indivíduo está moldando um lugar para si enquanto reconstrói sua própria identidade. Isso se evidencia na relação de proximidade das pessoas com os cemitérios.

Considerar o espaço dos cemitérios como artefato cultural, significa dizer que o mesmo pode ser compreendido como linguagem, como portador de significados e,

principalmente, como a materialização da visão de mundo dos vivos, onde se impõe a esses espaços ritualísticas e características de cada grupo.

As dinâmicas comportamentais existentes no grupo social que os cemitérios detêm, nos permite refletir sobre o quanto a morte na sua forma de quem é telespectador da mesma, ou seja os vivos, interfere nos precedentes adotados para estabelecer uma arquitetura fúnebre.

“Os rituais fúnebres refletem a preocupação do ser humano, desde tempos imemoriais, com os seus e o que teriam ou não numa pós-morte.” (SANTOS, 2011), justificando assim o cemitério ainda ser a resposta ao medo do pós-morte e da falta de controle das pessoas com o que se mais teme. A morte se torna uma relação de temor da população, visto que retrata uma ruptura drástica no cotidiano, e faz a referência de que os mortos e as práticas mortuárias são o espelho dos vivos, tendo representações mentais pré-estabelecidas por uma cultura coletiva (MOTTA, 2008).

Os cemitérios são no sentido antropológico, a expressão e representação cultural do entendimento do mundo dos vivos ao longo de diferentes épocas. Partindo da premissa que “ A arquitetura é produzida não apenas como construção identitárias, mas também em um processo dinâmico, os indivíduos se utilizam dela para reconstruir suas próprias lógicas e reinterpretar os fatos do mundo” (DUARTE, 2010), os cemitérios, possuem diferentes dinâmicas, com atividades, atores sociais, contexto histórico, situação financeira, e anseios do próprio grupo urbano vivente naquele raio urbano, que interferem na estratificação física e social desses ambientes.

As representações simbólicas que são produzidas pelos e nos espaços fúnebres, identifica as características e identidade de uma sociedade referente a uma determinada época. Os cemitérios surgem das vivências e necessidades da sociedade, e buscam permitir a continuidade dos seus costumes e a interação entre os indivíduos.

O CEMITÉRIO DE SANTA IZABEL

Com a proliferação da varíola na cidade de Belém, houve a necessidade da construção do segundo cemitério público da cidade, no ano de 1878, o cemitério de Santa Izabel, situado no atual bairro do Guamá (Figura 1). Esse novo cemitério aliviou o número de enterramentos no primeiro cemitério da capital (Cemitério de Nossa Senhora da Soledade), que acabou ficando restrito às famílias mais abastadas.

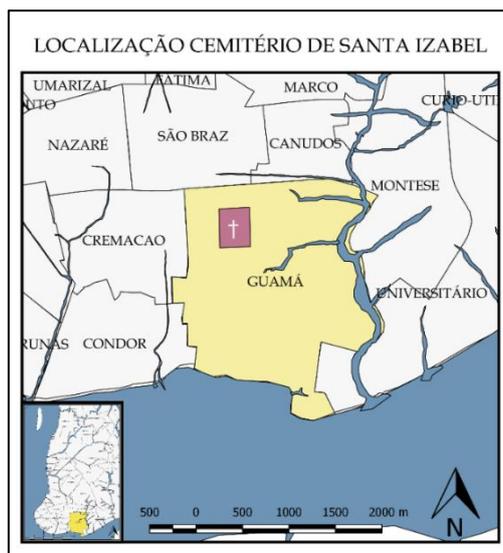


Figura 1: Localização na cidade do Cemitério de Santa Izabel. Fonte: Amanda Botelho (2018).

O espaço inicial do cemitério de Santa Izabel possuía quadras frontais, na Av. José Bonifácio, onde estavam situados os túmulos e mausoléus das pessoas mais importantes e ricas da sociedade belenense, assim como, a circulação principal em direção a capela. Havia um quadrante exclusivo destinado a irmandade que administrava o cemitério, a Santa Casa de Misericórdia, com a presença de mausoléus cheios de simbologias.

Em 14 de agosto de 1880, após o novo presidente da província José Coelho da Gama Abreu encarregar uma comissão composta por engenheiros e médicos, para avaliar as condições sanitárias do primeiro cemitério público da cidade, decidiu-se pelo fechamento do mesmo, proibindo assim qualquer enterramento. Após esse ano, foi transferido todos os enterros para o cemitério de Santa Izabel, que está em pleno funcionamento até os dias atuais.

O panorama de implantação do Cemitério de Santa Izabel, ocorreu com o mesmo sendo afastado do núcleo urbano, diante dos novos ideais de modernidade oitocentistas ilustrados anteriormente e em função das propostas urbanísticas de expansão percorrerem sentidos territoriais opostos aos bairros Sul da cidade. Esse processo, desencadeou uma ocupação do entorno do espaço ao mesmo tempo com a ocupação do cemitério, promovendo assim a ampliação do mesmo de maneira gradual ao passar dos anos.

AS “CASINHAS” DO CEMITÉRIO DE SANTA IZABEL

Quando conversamos sobre o futuro, entre parentes e amigos mais velhos, notamos um apelido bem regional para a nossa última morada. No norte do Brasil, principalmente em municípios da zona rural, é comum ouvirmos de pessoas mais velhas o termo “casinha” para retratar a sepultura que será destinada a eles, quando os mesmos passarem das suas casas em vida, para a sua “casa” no pós-morte.

No Cemitério de Santa Izabel, há diversas tipologias arquitetônicas fúnebres, dentre elas temos estilo capela (Figura 2), estilo com estatuetas (Figura 3), e demais urnas com simbologias mais contemporâneas (Figura 4), pelo fato do mesmo estar em funcionamento desde o século XIX até os dias atuais, permitindo assim essa diversidade atemporal da arquitetura fúnebre deste espaço.



Figura 2: Mausoléu estilo Capela no Cemitério de Santa Izabel. Fonte: Amanda Botelho (2015).



Figura 3: Sepultura com ornamentos no Cemitério de Santa Izabel. Fonte: Amanda Botelho (2015).

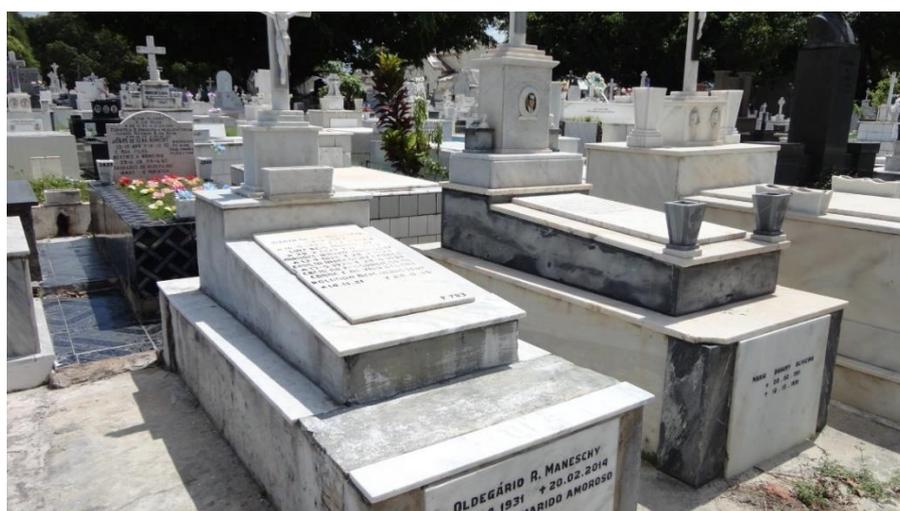


Figura 4: Sepultura contemporânea do Cemitério de Santa Izabel. Fonte: Amanda Botelho (2015).

ALGUMAS CONCLUSÕES

Este ensaio é um desdobramento da pesquisa que está sendo desenvolvida no curso de Doutorado, cujo tema tem como as representações espaciais existentes no Cemitério de Santa Izabel, as quais são resultantes dos processos mentais e sociais que o sentir e conviver com a morte podem gerar em caráter individual e coletivo. Além disso, esse ensaio teve como objetivo ser uma base conceitual para o desenvolvimento desta tese de que há uma analogia direta com o morar em vida e o morar depois de morrer.

Partindo do termo “casinha”, apelido afetivo para sepultura dado por pessoas de idade avançada, assim como por pessoas que residem em zonas rurais, demonstra previamente, que o ser humano precisa se sentir familiarizado com aquilo que mais teme e desconhece, a morte. Para que isso ocorra, o homem adota analogias com o que vivencia em vida, para que esse processo se aproxime daquilo que ele conhece. Um grande exemplo dessa aproximação, é a necessidade de abrigar o corpo, que persiste desde a pré-história, com as cavernas e dolmens por exemplo.

A necessidade de um teto e de “paredes” para proteger o corpo em decomposição faz referência com a necessidade de abrigo na morada, a qual o homem em vida precisa se proteger das intempéries. Apesar de que racionalmente a proteção de um corpo sem vida, não é necessária através da lógica racional, o homem precisa daquela certeza para firmar na sua memória o lugar em que o ente querido se encontra a de eterno. O termo “casinha” não se torna somente um apelido carinhoso, mas o verdadeiro anseio do moribundo, que é estar no lugar onde o mesmo se identifica, para diminuir o medo do desconhecido, e de ter um lugar para ser lembrado por aqueles que ficam.

REFERÊNCIAS

- CARVALHO, Hugo Pereira de. **A inclusão do cemitério no espaço da cidade**. 2012. 80 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Arquitetura, Faculdade de Arquitectura, Universidade Técnica de Lisboa, Lisboa, 2012.
- COLIN, Silvio. **Uma introdução à arquitetura – Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Editora UAPÊ, 2000.
- DUARTE, Cristiane Rose S. Olhares possíveis para o pesquisador em Arquitetura. In: I ENANPARQ- Encontro nacional da associação nacional de pesquisa e pós-graduação em arquitetura e urbanismo, 1, 2010, Rio de Janeiro. **Cultura possíveis para o pesquisador em Arquitetura**. Rio de Janeiro: [S.n.], 2010. p. 1 - 13.
- MOTTA, Antônio. **À Flor da pedra: Formas tumulares e processos sociais nos cemitérios brasileiros**. Recife: Editora Massangana, 2008. 202 p.
- SANTOS, Juvandi de Souza. Vida e morte nos grupos humanos: algumas informações preliminares. In: OLIVEIRA, Thomas Bruno (org.). **Pré-História II: Estudos para a arqueologia da Paraíba**. João Pessoa: Jrc Editora, 2011. Cap. 1. p. 11-26.

SOUZA, Ivanaíla de Jesus; RIBEIRO FILHO, Francisco Gomes. Geografia e espacialização da morte. In: XVIII ENCONTRO NACIONAL DE GEÓGRAFOS, 18, 2016, São Luís. **Anais....** São Luís: [S.n.], 2016. p. 1-9.

A CASA DAS SEPULTURAS: APORTES INICIAIS PARA A DOCUMENTAÇÃO DE UMA ARTE CEMITERIAL JUDAICA NO BRASIL

FABIANA COMERLATO

Doutora em História
Universidade Federal do Recôncavo da Bahia
fabilato@gmail.com

JULIANA VITÓRIA BRITO BARBOSA

Graduanda em Museologia
Universidade Federal do Recôncavo da Bahia
barbosajuliana@gmail.com

RESUMO: O objetivo desta comunicação é apresentar uma proposta de protocolo de observação e ficha de registro das sepulturas judaicas em cemitérios brasileiros. Por razões históricas e culturais, os estudos cemitieriais no Brasil dedicaram-se às arquiteturas, artes e simbologias cristãs, notadamente católicas e protestantes. Nos últimos anos, têm crescido as pesquisas em túmulos de cunho popular, relacionadas à devoção de santos milagreiros e ao reconhecimento da diversidade de ritos funerários com elementos potenciais de estudos. As sepulturas e os cemitérios judaicos somam-se como importantes fontes de pesquisa para a história e memória da diáspora judaica no Brasil. A partir do século XIX e durante o século XX, período do judaísmo moderno, os imigrantes judeus organizaram-se de forma comunitária em várias cidades brasileiras, estabelecendo escolas, associações, sinagogas e sociedades mantenedoras de seus próprios cemitérios. Testemunhos materiais de uma identidade étnica, os túmulos e lápides judaicas possuem uma ordem simbólica que dá significado aos signos e atributos artísticos, traduzindo em imagens as mensagens e referências citadas nos textos sagrados do judaísmo. Nesse sentido, almeja-se que os processos de documentação das formas tumulares e seus atributos artísticos possam auxiliar na construção de tipologias para a arte cemitierial judaica nos diferentes contextos brasileiros.

Palavras-chaves: Cemitério. Judeus. Arte cemitierial. Documentação. Tipologia.

APORTES INICIAIS

Conforme o judaísmo, os cemitérios, como construtos de identidade, são espaços de grande importância para a memória e identidade das comunidades judaicas ao redor do mundo. No Brasil, como vamos ver ao longo do texto, os

cemitérios assumem um papel de testemunho da presença da cultura judaica, mostrando diferentes matizes regionais. Segundo Bernardo Sorj, “As culturas não sobrevivem na mente das pessoas, elas precisam de espaços delimitados e atividades organizadas [...]. A força do multiculturalismo depende da capacidade de todos os grupos de elaborar e oferecer bens culturais” (WALTER *apud* SORJ, 2004).

A obra clássica de Simon Philip De Vries sobre o judaísmo religioso, escrita em 1932, traz uma reflexão acerca das expressões utilizadas para referir-se ao cemitério como *bet ha-jayím* (“casa dos vivos”) e *gut ort* (“bom lugar”) (DE VRIES, 2007, p. 260). O renomado rabino continua sua argumentação ao escamotear o aspecto lúgubre e funesto do cemitério, e, ao final, considera a expressão “casa dos vivos” como uma das mais belas para se referir ao lugar (DE VRIES, 2007, p. 261). Ainda na Bíblia e nas tradições judaicas, o cemitério é denominado como “a casa das sepulturas” (Neemias 11:3), “a casa da eternidade” e de “a casa dos vivos” (Jó 30:23) (FRANKEL *et. al.*, 2004, p. 162).

Ao longo da história, vemos que os cemitérios configuram-se como uma parte importante na vida das comunidades judaicas. Reforçando essa perspectiva, Avriél Bar-Levav afirma que a conexão com a morte é central na cultura judaica, sendo o cemitério, no cerne da estrutura social, um produto criado pela morte no centro da experiência judaica (BAR-LEVAV, 2014, p. 15). Em muitos locais da diáspora, as pedras tumulares (*matzeivá*, em hebraico) são os únicos documentos históricos da presença dos judeus no território. Portanto, as lápides podem ser vistas como artefatos de grande documentalidade, uma vez que trazem informações de origem, de gênero, de religião, de pertencimento comunitário, de *status*, de classe profissional, de gosto estético, dentre outras características do sepultado (FALBEL, 2008, p. 34).

A PESQUISA EM CEMITÉRIOS JUDAICOS

Os cemitérios são uma importante fonte de pesquisa para genealogistas, historiadores e arqueólogos que buscam compreender a história judaica ao longo dos milênios. Porém, é preciso fazer uma ponderação àqueles habituados ao estudo de cemitérios cristãos: as atitudes judaicas perante a morte não podem ser estudadas a partir do sistema “histórico impressionista” de Phillipés Ariès, que vem sendo reproduzido ao longo dos estudos cemiteriais nas últimas décadas (DARNTON *apud* BAR-LEVAV, 2014, p. 3). Nem mesmo existe um único modo rígido e unidimensional de compreender a diversidade das culturas judaicas ao longo dos séculos, dada a sua variedade de fontes, regiões, períodos e zonas de contato com outras culturas (BAR-LEVAV, 2014, p. 4).

Um dos primeiros aspectos a serem observados é a localização das fontes históricas. No Brasil, a pesquisa em cemitérios judaicos é ainda incipiente se comparada com a realidade europeia, até mesmo em relação a sua expressão numérica: somente na Alemanha são conhecidos 2.200 cemitérios judaicos (do século XI até a atualidade), contabilizando aproximadamente 600.000 sepulturas (SÖRRIES, 2018, p. 23). Se analisarmos de forma mais abrangente, realizar pesquisa sobre a história judaica no Brasil é muitas vezes difícil, em razão da falta de

preservação e dispersão das fontes históricas e pelo idioma dos documentos históricos, geralmente em hebraico ou iídiche.

Podemos dizer que, após meados do século XX, a comunidade judaica passou a preocupar-se de forma mais efetiva com o levantamento e a preservação de documentos históricos. Em relação aos cemitérios judaicos, destaca-se o legado de pesquisa do casal Frieda Wolff e Egon Wolff, com cinco livros de “Sepulturas de Israelitas” escritos entre 1976 e 1989 (IHGB, 2020).

A partir de busca em plataformas digitais, conseguimos arrolar pesquisas históricas, antropológicas e arqueológicas sobre a presença de tais cemitérios no território brasileiro. Foram identificadas pesquisas em várias áreas do conhecimento, que estudam cemitérios e sepulturas judaicas ou israelitas, dos estados do Amazonas, Pará, Amapá, Rio Grande do Norte, Ceará, Pernambuco, Rio de Janeiro, Paraná, São Paulo e Rio Grande do Sul (ALMEIDA, 2012; CUNHA *et al.*, 2015; SILVA, 2018; GIACOMINI, 2017; HARFUCH, 2011; LUDEMIR, 2005; PINHEIRO, 2012; PINHEIRO, 2018; RECHTMAN, 2015; ROITBERG, 2015; SOARES, 2010; SCHNEIDER, 2013; VAINSENER, 2020; CYTRYNOWICZ *et al.*, 2008).

PROPOSTA DE DOCUMENTAÇÃO PARA SEPULTURAS JUDAICAS

A primeira tarefa compreendeu a construção de um instrumento de pesquisa, nominado “Ficha de registro de sepultura para arquitetura e arte cemiterial judaica”, como uma proposta de documentação dos cemitérios judaicos no Brasil. Como é muito comum no processo de elaboração de uma ficha documental, sua eficácia será testada na aplicação em diferentes cemitérios judaicos pelo país, o que certamente validará a escolha dos campos e sua organização, bem como colocará em evidência possíveis emissões ou ausências de categorias ou informações.

Para a elaboração da ficha, foram consultadas várias fontes, tais como artigos em revistas e anais de encontros científicos, livros, *homepages*, dicionários, dissertações de mestrado e teses de doutorado. Em especial, destacamos algumas publicações que foram referência para a construção da tipologia das formas tumulares e dos signos judaicos: Roitberg (2015), Łroziński (2016), De Vries (2007), Flankel *et al.* (2004), Werblowsy *et al.* (1997), Beck *et al.* (2017), Chevalier *et al.* (2019), Cunha *et al.* (2019).

A ficha foi dividida em grupos de campos, aos quais são acrescidas informações numéricas e textuais, sendo sinalizados campos de única escolha ou múltipla escolha, são eles: 1) informações gerais, 2) identificação do(s) sepultado(s), 3) localização e orientação, 4) descrição da sepultura, 5) estrutura arquitetônica da sepultura, 6) composição da sepultura, 7) materiais construtivos empregados, 8) signos da arte judaica, 9) dimensões dos ornamentos, 10) estilos artísticos, 11) epitáfio, 12) estado de conservação, 13) dados da pesquisa e 14) fotografia.

Os elementos mais importantes do ponto de vista artístico são os campos da ficha relativos a: forma arquitetônica da sepultura, composição da sepultura, signos, estilos artísticos e informações do epitáfio. As formas tumulares foram organizadas em 14 tipos: 1) estela, 2) estela em pedra bruta, 3) tampa tumular, 4) carneira

retangular, 5) carneira retangular com cabeceira, 6) carneira retangular escalonada, 7) carneira retangular escalonada com cabeceira, 8) carneira sarcófago, 9) *ohalim*, 10) carneira rolo, 11) ornamento sobre pedestal, 12) obelisco, 13) mausoléu, 14) outra (especificar).

Os signos da arte judaica foram categorizados da seguinte maneira: principais; zoomorfos; fitomorfos; arquitetônicos, nobreza ou distinção social; não judaicos. Os signos principais são: árvore da vida, candelabro, candelabro de 3 braços, candelabro de 5 braços, candelabro de 7 braços, candelabro de 9 braços, *chai*, estrela de Davi, estrela de Davi com monograma, estrela de Davi com tetragrama, jarro vertendo água, mãos de Fátima (*hamsá*), *mezuzah*. Os signos zoomorfos compreendem os campos: cobra, coelho, lobo, pássaro (especificar), veado, outro (especificar). Os signos fitomorfos foram organizados nos campos: árvore ceifada, tronco partido, flor, roseta de seis pétalas, videira, outro (especificar).

Os signos arquitetônicos foram divididos em arcadas, colunas, tijolos e outro (especificar). Os signos de nobreza ou distinção social arrolados foram os seguintes: agulha, fio e/ou tesoura, arca, caixa de esmolas, coroa, corno de carneiro (*shófar*), instrumento de circuncisão, livro aberto, torá, ponteira da torá. Os signos não judaicos podem ocorrer junto às lápides, indicando o contato com outras culturas e grupos sociais, foram classificados em: celebrativo, cristão, islâmico, maçônico e vernacular.

Quanto aos epitáfios, é interessante analisar: a distribuição da lápide; os monogramas ou tetragramas utilizados; a apresentação ou não de moldura; a presença de vários idiomas (principalmente o hebraico); a qual comunidade pertence (marrano, ashkernazi ou serfadita); as expressões sobre a vida do morto, de lembrança ou saudade; bem como a data de falecimento.

Os processos documentais específicos para as sepulturas judaicas no Brasil contribuem para o registro de seus atributos culturais, além de possibilitar a “leitura” de marcadores de identidade ética, da fluidez dos significados em cada local e do grau de interação social com outras comunidades. Por fim, consideramos que, para a documentação da arte judaica cemiterial, fazia-se necessário um instrumento de registro próprio, das práticas funerárias judaicas e à sua materialidade.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, M. A. C. **Identidade em Construção**: História e Memória de Judeus no Amazonas. 2012 – Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Amazonas, Instituto de Ciências Humanas e Letras, Manaus, 2012.
- BAR-LEVAV, Avriel. Jewish attitudes towards death: a society between Time, Place, and Texts. REIF, Stefan C.; LENHARDT, Andreas; BAR-LEVAV, Avriel. **Death in Jewish Life**: burial and mourning customs among Jews of Europe and Nearby Communities. Berlim: De Gruyter, 2014.
- BECK, Jens; BONDY, Dan; KRUSE, Alexandra; PAULOWITZ, Bernd; SEEMANN, Agnes; STUEMUND-HALÉVY, Michael. **Nomination for inscription on the UNESCO World Heritage List**. The Jewish Cemetery Hamburg-Alton. Hamburg: elbbut GmbH, 2017.

- Disponível em: <https://www.hamburg.de/contentblob/10360176/4f0ac0eaab3286859767cb53b81abce8/data/jued-fried-welterbeantrag-englisch.pdf>. Acesso: 27 jun. 2020.
- CHEVALIER, J.; GHEERBRANT, A. **Dicionário de símbolos**: (mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números). 33 ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2019.
- CUNHA, Claudia; MARQUES, Fernando; FONSECA, Diego; BENATHAR, Cássia; FARAGE, Elton; LIMA, Helena; BENCHIMOL, Alegria. *Matzevot kevrurah* esquecidas – resgate arqueológico do Cemitério Judaico do Gurupá, Pará, Brasil. **Antrop. Port.** 2019, vol. 36, p. 141-163
- CYTRYNOWICZ, M.; CYTRYNOWICZ, R. **Associação Israelita de São Paulo, 85 anos**: patrimônio da história da comunidade judaica da cidade de São Paulo. São Paulo: Narrativa-um, 2008.
- DE VRIES, S. Ph. **Ritos y símbolos judíos**. 2 ed. Madrid: Caparrós Editores, 2007.
- FALBEL, Nachman. **Judeus no Brasil**: estudo e notas. São Paulo: Edusp, 2008.
- FRANKEL, E.; TEUTSCH, B. P. **The Encyclopedia of Jewish Symbols**. Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 2004.
- GIACOMINI, A. **Um cemitério de muitos reveses**: o Cemitério Israelita de Cubatão. 2017. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Arqueologia) – Faculdade de Educação e Ciências Humanas, Universidade Metropolitana de Santos, Santos, 2017.
- HARFUCH, L. **Imigração judaico-alemã para Rolândia – PR na primeira metade do século XX**: manifestações identitárias. 2011. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2011.
- IHGB. **Frieda Wolff**. Disponível em: [https:// ihgb.org.br/perfil/userprofile/fwolff.html](https://ihgb.org.br/perfil/userprofile/fwolff.html). Acessado em 24 out. 2020.
- ŁROZINSKI, K. The Jewish symbols. **Jews**, n. 6. 2016, p. 270-285.
- LUDEMIR, R. B. **Um lugar judeu no Recife**: a influência de elementos culturais no processo de apropriação do espaço urbano do bairro da Boa Vista pela imigração judaica na primeira metade do século XX. 2005. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Urbano) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2005.
- PINHEIRO, M. J. X. **Morte e Judaísmo**: transformações ao longo do tempo em Pernambuco. 2012. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2012.
- PINHEIRO, M. J. X. **A vida é uma passagem**: um estudo antropológico sobre a morte entre os judeus do Recife. 2018. Tese (Doutorado em Antropologia) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2018.
- RECHTMAN, E. **Itaboca, rua da triste memória**: imigrantes judeus no bairro do Bom Retiro e o confinamento da zona do meretrício (1940 a 1953). 2015. Dissertação (Mestrado em Estudos Árabes e Judaicos) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2015.
- ROITBERG, J. Pequena história do enterro judaico e os cemitérios judaicos no Brasil. **Anais do VII Encontro Nacional da Associação Brasileira de Estudos Cemiteriais**, UNIRIO, Rio de Janeiro, 2015, p. 190-206.

SCHNEIDER, D. de S. **Memórias compartilhadas: as vivências de imigrantes judeus durante a revolução de 1923 no Rio Grande do Sul**. 2013. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2013.

SILVA, Tiago Vargas da. Arte funerária do meio do mundo: um passeio pelos cemitérios amapaenses. **Anais do VI Congresso Internacional de História**. Jataí-GO: Gráfica UFG, 2018.

SOARES, Marco Antonio Neves. Classificação e catalogação de cultura material: tipologias sepulcrais de israelitas presentes no Cemitério São Rafael, município de Rolândia – PR. **Revista Brasileira de História das Religiões**, vol. 8, p. 65-74, 2010.

SORJ, Bernardo. Diáspora, judaísmo e teoria social. GRIN, Monica; VIEIRA, Nelson H. (org.). **Experiência cultural judaica no Brasil: recepção, inclusão e ambivalência**. Rio de Janeiro: Topbooks, 2004, p. 53-80.

SÖRRIES, R. Friedhof und Denkmal in Deutschland – historischer Beitrag und Erbe der jüdischen Kultur. KLEIN, Rudolf. **Metropolitan Jewish Cemeteries of the 19th and 20th Centuries in Central and Eastern Europe**. A Comparative Study (ICOMOS – Hefte des Deutschen Nationalkomitees LXVI). Petersberg, 2018, p. 19-23.

VAINSENER, S. A. **Cemitério Judeu nas Américas, Recife**. Disponível: http://basilio.fundaj.gov.br/pesquisaescolar/index.php?option=com_content&view=article&id=566:cemiterio-judeu-nas-americas-recife-&catid=38:letra-c&Itemid=1.

Acesso: 26 jun. 2020.

WERBLOWSY, R. J. Zwi; WIGODER, G. (edits.). **The Oxford Dictionary of the Jewish Religion**. New York; Oxford: Oxford University Press, 1997.

TESSITURAS DE TEMPOS: UMA ABORDAGEM HISTÓRICA E ETNOLÓGICA DA CULTURA MATERIAL INDÍGENA NAS PRÁTICAS FÚNEBRES EM SÃO VICENTE FERRER – MARANHÃO.

DIMAS DOS REIS RIBEIRO

Universidade Federal do Maranhão

dimas.ribeiro@ufma.br

MARIA ELIZIA BORGES

Universidade Federal de Goiás

maelizia@terra.com.br

JULYANA CABRAL ARAÚJO

Universidade Federal de Goiás

julyanacabral007@gmail.com

RESUMO: O presente estudo apresenta uma proposta de pesquisa histórica e etnológica que objetiva identificar e caracterizar os modos de fazer os trançados de fibras vegetais utilizados em ritos fúnebres em São Vicente Ferrer – Maranhão. Dentro dessa perspectiva, os “cofos de cemitérios” como são chamados esses objetos moldam-se às práticas de celebrações do Dia de Finados, sendo incoerente entender sua finalidade fora do contexto das representações da morte nesta dada temporalidade, visto que, os objetos na ocasião estabelecem uma ligação entre os vivos e os mortos demonstrando a importância deste último na comunidade pesquisada. Portanto, objetivamos, investigar as relações históricas, sociais e antropológicas inerentes à dinâmica de um contexto ritualístico no Cemitério Municipal de São Vicente Ferrer. Dada a natureza do objeto, este é um trabalho de pesquisa que só poderá ser feito usando métodos que enxerguem esses objetos como “fontes vivas” capazes de falar por si mesma, ou seja, por meio da etnografia com suporte da História Oral buscaremos o cruzamento de múltiplas fontes na tentativa de desvendar o objeto pesquisado, e é nesse aspecto, das relações humanas que se debruçará esse estudo, por meio de pesquisa de campo, análise de registros fotográficos e da memória das pessoas. Por todos esses aspectos, os modos de fazer e utilizar esses objetos são compreendidos como fenômenos sociais intrínsecos às relações individuais e coletivas e elaboradas por contribuições comuns de crenças envolvendo as representações de vida e morte que são exteriores as consciências individuais, pois são concebidas na interação com o meio social, ou seja, em relações recíprocas de produção e elaboração de sentidos envolvendo práticas que cruzam saberes interculturais.

Palavras-Chave: Século XXI; Cofos de Cemitérios; Morte. Cultura Material; Arte Funerária.

INTRODUÇÃO

Este estudo de natureza etnohistórica pretende compreender a importância da significação social dos modos de fazer os trançados de fibras vegetais utilizados em ritos fúnebres em São Vicente de Férrer - MA⁹⁴, com base referencial nos estudos do projeto de Iniciação Científica (PIBIC) realizado entre os anos de 2014 a 2018 pela Universidade Federal do Maranhão⁹⁵.

Durante o levantamento de fontes realizado pelo projeto supracitado nas cidades da Baixada Maranhense evidenciamos um ritual envolvendo artefatos de palha (pequenos cofos) nas sepulturas do cemitério municipal de São Vicente de Férrer – MA, no Dia de Finados, em 2 de novembro, logo, percebemos que se tratava de um rito fúnebre pouco habitual comparado com outros rituais do Dia de Finados em outros cemitérios da região pesquisada.⁹⁶

Um das metodologias utilizadas é o da etnopesquisa crítica⁹⁷ associado aos métodos da História Oral, a escolha da abordagem metodológica objetiva incentivar a reflexão multidisciplinar permanente. De certo modo, o que funde a História e outras áreas das Ciências Humanas é a utilização de conceitos e métodos afins, pois, ao relacionarmos História e Antropologia, por exemplo, usaremos como modelo a vertente antropológica apresentada por autores como Clifford Geertz (1978) com sua técnica de “descrição densa”⁹⁸ baseada no método etnográfico.

Logo, estabelecemos um diálogo com os métodos da História Oral por oportunizar o contato com as narrativas de pessoas envolvidas no uso e nos modos de fazer os artefatos trançados usados no cemitério. Segundo Albertini esse método é pertinente por “estudar as narrativas dos entrevistados” (ALBERTINI, 2013). Nesse sentido, a História Oral surge como aliada importante por oportunizar o encontro com a memória das pessoas, testemunhas vivas dos acontecimentos (HALBWACHS, 2003, p. 62).

Nesse intento este trabalho está coerente com a dimensão cultural da História, articulando elementos sob os quais uma sociedade ou indivíduo vivem e refletem

⁹⁴ São Vicente de Ferrer localiza-se na porção centro-sul da Baixada Maranhense, sua população é de 20.870 habitantes, com uma área estimada em 390,4 km².

⁹⁵ O Programa de Iniciação Científica citado abrange um dos seguintes planos de trabalho: Arte Cemiterial: História, Iconografias e Devoções na Baixada Maranhense, orientado pelo Prof. Dr. Dimas dos Reis Ribeiro.

⁹⁶ A recorrência do uso desse tipo de artefato pode ser localizada em mais dois cemitérios da região, em povoados que ficam entre os municípios de Pinheiro e Santa Helena.

⁹⁷ A etnopesquisa crítica considera como objetos de estudo: o homem e a produção de artefatos como vias de interpretação dialógica entre a voz do ator social e o campo empírico analisado (MACEDO, 2010).

⁹⁸ Nessa perspectiva, entende-se por “descrição densa”, o método de observação de cunho etnográfico/etnológico que consiste na relação do pesquisador com o campo pesquisado, rompendo com a noção de distanciamento do objeto e pesquisador uma vez que, a imersão do cientista no local de pesquisa é consideravelmente importante (GEERTZ, 1978).

sobre sua relação com o mundo e com os outros em diversas temporalidades. Buscando assim os significados dados pelos atores sociais em ação desde uma relação complexa entre evento e estrutura onde a História é ordenada culturalmente e de diversos modos, uma vez que os significados são reavaliados quando postos em prática. Neste sentido, é válido destacar as relações inerentes a dinâmica da cultura material em um contexto ritualístico no cemitério municipal de São Vicente de Férrer – MA.

DIA DE FINADOS E A TRAJETÓRIA DOS COFOS DE CEMITÉRIOS

O cemitério municipal de São Vicente Férrer - MA, localizado na zona urbana provavelmente quando construído ficava longe das habitações e pelo processo de crescimento populacional foi tornando-se parte da cidade. Tivemos dificuldades em encontrar documentações em prefeituras e cartórios sob o referido cemitério, já a lápide mais antiga que nos permite saber uma data aproximada do início das inumações encontrada em bom estado de preservação é datada do ano de 1909.

No dia de Finados, uma das datas em que esse cemitério é mais visitado o espaço passa do ar melancólico para uma verdadeira festa de luzes e visitas aos túmulos, nesse momento, o que nos chama atenção é a forma como pessoas utilizam objetos trançados a partir da folha da palmeira do babaçu, chamados de cofos urupi sem trança (a denominação urupi de origem tupi que dizer a palavra cesto) ou mesmo “cofo de cemitério”, conforme pode ser ilustrado nas figuras abaixo:



Figura 1: Artefato trançado. Fonte: Foto de Julyana Cabral Araújo, 2017.



Figura 2: Dia de Finados no Cemitério Municipal de São Vicente Férrer. Fonte: Foto de Dimas dos Reis Ribeiro (2017).

Os “*cofos de cemitério*” encontrados sob a maior parte das sepulturas do presente cemitério trazem marcas de uma arte utilitária e de caráter simbólico ao mesmo tempo. Nesse contexto, as pessoas interagem com o objeto, manuseiam e se encantam com as luzes como demonstrado na figura 4, onde crianças e seus parentes juntos partilham do momento de acender velas e oferecê-las aos seus entes falecidos, o fato do rito envolver crianças revela um aspecto interessante da tradição passada de geração em geração além do aspeto curioso com que as mesmas brincam e celebram ao mesmo tempo.



Figura 3: Crianças e parentes na celebração. Fonte: Foto de Igor Rangel (2017).

Em outros casos, algumas pessoas sentavam sob os túmulos em torno dos objetos aguardando a queima das velas ou um possível processo de combustão entre a vela e a palha, por isso, levavam garrafas com água pra evitar acidentes. Em seguida, após a queima total das velas emprestavam os cofos para um conhecido ou por solidariedade a alguém que não havia levado o objeto na ocasião.

Para além da observação participante no local buscou-se os significados dos cofos de cemitério para alguns artesãos, na maioria homens, com idade superior a 50 anos, moradores da zona rural do município de São Vicente de Ferrer ou de bairros afastados da zona urbana. Podemos destacar que cinco deles tem uma relação de parentesco bem próxima, são irmãos, e aprenderam o ofício de trançar a palha com o pai.

Vale destacar que os objetos trançados produzidos por estes homens trazem as marcas da vida na roça onde esses objetos tinham outra finalidade como a de transportar a produção da lavoura, ou seja, é nas mãos dos artesãos que a palha é tecida e assim como o movimento de entrelaçamento da fibra vegetal, as trajetórias de vida dessas pessoas são narradas, pois, os objetos produzidos denunciam seus modos de vida.

Há de convir que esses homens são exímios narradores da trajetória dos objetos e da relação que estes têm com a tradição de fazer os objetos trançados. Por isso, se pode perceber que a relação entre homem e objeto passa pelo corpo, o narrador ao contar as histórias, faz uso do corpo, essencialmente de suas mãos“ com seus gestos, aprendidos na experiência do trabalho, que sustentam de cem maneiras o fluxo do que é dito” (BENJAMIN, 2012, p.239).

Dessa feita, os artesãos dos cofos de cemitério e de outros tipos de cofos utilizados no dia a dia ao falar desses objetos sempre recorriam ao objeto material, manuseando e explicando as técnicas, as funções e quem tinha lhes ensinado, quando questionado sobre o início de sua prática um deles prontamente responde:

Eu acho que desde quando eu comecei logo trabalhar, acho que foi dessa época que comecei fazer os cofos, Téo Pacheco falou comigo pra botar água pro gado dele e lá tinha um mato e o mato era doido, foi lá que eu estalei a pindova, foi lá, fazendo cofo, tinha dia eu fazia bonito, doto jeito, até que um dia eu fazia dereitinho (SANTANA, 16 de maio de 2018).

Como podemos perceber na fala citada anteriormente esses objetos variam de acordo com a prática correspondente, pois, os cofos de cemitério como é relatado por um artesão: “só servem pra botar numa coisa que não entra vento, evitar o vento, colocam a vela e o vento passa por cima e o vento não apaga a vela, tipo uma lamparina, a palha é a mesma palha, mas pra esse serviço melhor a palha verde” (MONTEIRO, 16 de maio de 2018).

Por serem uma das artes conhecidas mais antigas da humanidade, os trançados de palhas e fibras vegetais convergem para uma multiplicidade de formas e utilizações, atribuindo identidade aos povos envolvidos nos seus usos. Ribeiro acrescenta que as “características de singularização e unicidade são acentuadas por meio de objetos, principalmente os de uso ritual”, eles compreendem também uma variedade de matérias-primas, técnicas e tecnologias (RIBEIRO, 1989, p. 114).

Por isso, pode-se afirmar que a função dos cofos de cemitério está ligada a um momento de efervescência ritual destinado ao espaço cemiterial. Nesse dia

específico de “acendimento de velas”, como é denominado por um dos entrevistados, é comum às pessoas chegarem e pedirem pra fazer o “cofo de cemitério”. Conforme o interlocutor José Santana Silva o valor é cobrado conforme a condição da pessoa, variando entre 2 e 3 reais, alguns artesãos até fazem sem remuneração por si tratar de um objeto que segundo eles “envolve o sentimento das pessoas”. No entanto, é necessário que a peça seja encomendada com antecedência, pois, os artesãos precisam retirar a pindova⁹⁹ com antecedência e abri-la para facilitar a tessitura.

No cemitério é percebida uma solidariedade através da troca dos objetos como: velas, banquinhos e cofos. Ao final do Dia de Finados, os cofos são deixados no local por já terem cumprido seu papel ritual e com o passar dos dias eles se reintegram novamente a natureza pela sua duração material efêmera.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Acompanhando a trajetória percorrida neste estudo, propõe-se refletir sobre os vestígios do passado resgatados no presente, ou seja, as heranças culturais dos modos de fazer os objetos trançados, uma cultura que converge nas multiplicidades de saberes tradicionais em razão do processo de ocupação da região, sobretudo, por colonos, indígenas e povos africanos escravizados. Neste contexto, a Baixada Maranhense carrega fortes traços da dinâmica cultural ocorrida através do tempo e materializada nos ritos de morte atualmente.

De modo que nos levam a considerações que aproximam a utilidade dos objetos materiais em função ritual com a respectiva identidade e trajetória de vida das pessoas envolvidas. Dessa maneira, considera-se a produção desses objetos materiais com a proximidade e influência cultural indígena, dado o fato de o local fazer fronteira com os municípios com expressiva presença de remanescentes da etnia Gamela, o que nos leva perceber a ressignificação do objeto artesanal de origem indígena ressignificado em outros espaços e contextos.

Portanto, esse estudo reafirma que para além das fronteiras geográficas a cultura indígena perpassa através da cultura material, dos modos de vida, celebrações e sobretudo nas concepções de vida e morte desse povo. No Dia de Finados, momento reservado para interação entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos os ritos são elaborados por contribuições comuns de crenças vivas através da tradição e concebidas em relações recíprocas onde os objetos tem a função primordial de materializar e reafirmar o ato de lembrar dos mortos.

REFERÊNCIAS

ALBERTINI, Verena. **Manual de História Oral**. 3 ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2013.

⁹⁹ Nome popular dado a folha da palmeira do babaçu e que segundo a denominação do pequeno vocabulário Tupi-português significa palmeira (BARBOSA, 1951).

BARBOSA, Lemos, Pe. A. **Pequeno Vocabulo Tupi-Português**. Livraria São José: Rio de Janeiro, 1951.

BENJAMIN, W. **Magia e Técnica, Arte e Política**: ensaios sobre literatura e história da cultura. 8. ed. São Paulo: Brasiliense, 2012.

GEERTZ, Clifford. Uma descrição densa: por uma teoria interpretativa da cultura. In: **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

HALBWACHS, Maurice. **A Memória Coletiva**. São Paulo: Centauro, 2004.

MACEDO, Roberto Sidnei. **Etnopesquisa crítica, etnopesquisa-formação**. 2ª. Brasília: Liber Livro Editora, 2010.

MONTEIRO, de Jesus Francisco. Depoimento [16 de maio de 2018]. São Vicente Férrer-MA. Entrevista concedida à Julyana Cabral Araújo.

RIBEIRO, Berta G. **Arte indígena, linguagem visual**. Belo Horizonte: Itatiaia: São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1989.

SANTANA, S. José. Depoimento [16 de maio de 2018]. São Vicente Férrer-MA. Entrevista concedida à Julyana Cabral Araújo.

ESTUDO SOBRE A DEVOÇÃO AO TÚMULO DO PADRE EUSTÁQUIO EM BELO HORIZONTE – MG

LEANDRO EVANGELISTA SILVA CASTRO

Mestrando em Ciências da Religião
Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais
castroleandro40@yahoo.com.br

MARCUS VINICIUS MACIEL

Mestrando em Ciências da Religião
Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais
padrevinicius@sscc.org.br

RESUMO: Padre Eustáquio van Lieshout, nasceu na Holanda em 1890. Como missionário, veio para o Brasil no ano de 1925. O sacerdote desenvolveu seu ministério em Minas Gerais e São Paulo. Durante sua vida foi considerado um padre santo por aqueles que com ele conviveram. Sua fama de milagreiro motivou multidões a buscarem suas bênçãos. Após sua morte, em 1943, seu túmulo no Cemitério do Bonfim, em Belo Horizonte – MG, tornou-se alvo de peregrinações daqueles que acreditavam em sua intercessão. São inúmeros os relatos de pessoas que acreditam ter alcançado graças por intermédio do Padre Eustáquio. No ano de 2005, foi beatificado pela Igreja Católica, reconhecendo-o como modelo de cristão. O objetivo dessa comunicação é apresentar os elementos que compõem o imaginário devocional envolvendo o túmulo do Padre Eustáquio em Belo Horizonte - MG. Para isso, utilizou-se das referências biográficas do sacerdote e documentos do processo de Canonização. Além disso, a pesquisa se dedicou a análise de cinco relatos de milagre, contidos no livro “O Vigário de Poá”, de Venâncio Hulssemans. O critério para escolha dessas três narrativas foi orientada pela recorrência da expressão “sepultura” nos inúmeros relatos apresentados no livro. Pode-se verificar que o túmulo do Padre Eustáquio, se torna para os fiéis um lugar de contato com o poder miraculoso do sacerdote. Desde 1943, seu túmulo é visitado no Cemitério do Bonfim, em Belo Horizonte, mesmo depois da transladação de seus restos mortais. Nos relatos, é possível verificar que os milagres aconteciam mediante o contato com sua “sepultura” do missionário. Na doença ou em alguma aflição da vida, os fiéis se dirigiam ao túmulo do Padre milagreiro confiantes que suas orações seriam atendidas. O túmulo se torna a ligação entre os fiéis e o sacerdote. A fama de santidade do Padre Eustáquio, faz com que tudo aquilo que está próximo a ele se torne sagrado, ao passo que, o túmulo, a terra, as flores também se tornam dotadas de poderes sobrenaturais.

Palavras-chave: Padre Eustáquio; Devoção de cemitério; Milagre; Imaginário religioso popular.

DADOS BIOGRÁFICOS DO PADRE EUSTÁQUIO VAN LIESHOUT, SCCC

O dia 31 de janeiro de 1949, exatamente cinco anos e cinco meses após o 31 de agosto de 1943 marcava o final da presença dos restos mortais do Bem-aventurado Padre Eustáquio no cemitério municipal de Belo Horizonte. A nova capital mineira nasceu sob o ideal republicano marcado pela separação igreja-estado e a afirmação do estado laico. Nesse sentido, reservou-se no projeto da nova capital, um espaço independente da tradição religiosa católica – de sepultar os fiéis no interior ou junto às igrejas – para sepultar todos os seus habitantes. Constituiu-se, pois, um cemitério público municipal sem interferência do poder eclesiástico. E foi ali no cemitério do Bonfim que foi sepultado o Padre Eustáquio van Lieshout, SS.CC, aos 52 anos de idade, apenas pouco mais de um ano de sua chegada a Belo Horizonte-MG.

Padre Eustáquio nasceu em 1890 na região da Brabância do Norte, ao sul da Holanda. Eustáquio, era o “[...] décimo primeiro dos quinze filhos do casal Elisabeth can de Meulenhof e Wilhelmus van Lieshout [...]. (PEREIRA, 2012, p. 20). Eustáquio era filho de numerosa família de tradição católica. Experimentou a vida de minoria religiosa devido à religião da coroa holandesa, protestante calvinista, com as limitações e perseguições, próprias da intolerância religiosa do século XIX. Por outro lado, esse desafio provocou uma verdadeira onda de formação de missionários para as terras estrangeiras especialmente para a Ásia, a África e as Américas. Ingressou na Congregação dos Sagrados Corações de Jesus e Maria, no ano de 1915 e se tornou sacerdote em 1919.

Padre Eustáquio chegou ao Brasil no ano de 1925, com 35 anos de idade. Acompanhado de Pe. Gil van den Boogaart, SS.CC. e Pe. Mathias van Rooy, deram início aos trabalhos da Congregação no Brasil. A convite do bispo de Uberaba D. Antônio de Almeida Lustosa, a Congregação dos Sagrados Corações enviou três missionários para o Triângulo Mineiro. O projeto incluía a fundação de dois colégios e uma escola paroquial. A primeira obra era a cura paroquial do Santuário de Nossa Senhora da Abadia da Água Suja, região de garimpeiros pertencente ao município de Monte Carmelo, MG, hoje cidade de Romaria.

Em Água Suja-MG, durante 10 anos, o sacerdote foi considerado pelos paroquianos como um pai, amigo, enfermeiro e conselheiro. Visitava aos enfermos e além de receitar remédios naturais que havia aprendido ouvindo e estudando as ervas da região. Nesse período, em Água Suja, já havia relatos de fatos considerados “milagrosos”, especialmente quanto a curas de doenças.

Em 1935, foi transferido para Poá, SP, onde começou sua fama de “milagres”. Seus feitos, ganharam a imprensa da época. Segundo Hulselmans (1943, p. 81), “A fama das curas que se operavam, no salãozinho mesmo, ou então, mais tarde, em casa, em virtude do uso as água-benta ou da ação retardatória de uma bênção-de-tempo, atravessou as fronteiras do estado de S. Paulo espalhou-se pelo Brasil inteiro.” Sendo assim, sua presença passou a provocar distúrbios por onde passava. Viveu

escondido, porém, sempre era descoberto, e perseguido por multidões. Após um breve período “exilado” em Patrocínio, MG, foi transferido para Belo Horizonte onde sua fama chegou ao auge. Porém, tendo em vista inibir os transtornos causados pela presença do Padre Eustáquio, as autoridades proibiram excessiva exposição e “milagres”. De acordo com Hulsemans (1943, p. 180) o Padre Eustáquio, “Tinha recebido ordens severas de não atender pessoas que o procurasse em casa; de não visitar doentes em suas residências a não ser os da própria paróquia; de não dar bênção a quem fosse senão através do confessorário.” Apesar das restrições, de abril de 1942 a agosto de 1943, sua presença na capital mineira se multiplicou em ações variadas: bênçãos, pregações, retiros e inúmeras viagens.

Aos 52 anos, em apenas uma semana caiu enfermo e morreu. A manhã do dia 30 de agosto trouxe a inesperada notícia de sua morte por febre maculosa contraída pela picada de um carrapato. O velório na casa que ele mesmo adaptara como matriz provisória, atraiu multidões. As flores do caixão foram trocadas pelos populares e houve relatos de muitas graças alcançadas durante o velório e o enterro. Como afirma, Shoenenkorb (2013, p. 225), “Todos queriam passar ao lado do caixão para tocar com algum objeto as mãos do célebre morto. Seu poder de taumaturgo estaria agora potencializado pela sua situação de liminaridade.” Padre Eustáquio foi sepultado no dia 31 de agosto, acompanhado pela comoção e veneração de toda cidade.

A DEVOÇÃO AO TÚMULO DO PADRE EUSTÁQUIO

O sepultamento do Padre Eustáquio, já considerado santo, se deu no cemitério público e desde então tornou-se um lugar de grande peregrinação. Durante os cinco anos em que permaneceu sepultado no jazigo do Cemitério do Bonfim, o local foi visitado diariamente em busca de curas e favores mais diversos. Fotos, promessas e bilhetes que manifestam a intimidade e confiança dos devotos eram encontrados em meio a flores e velas acesas. Muitos relatos de agradecimento e graças alcançadas por sua intercessão.

Às segundas-feiras dezenas de fiéis se dirigiam ao túmulo do Padre Eustáquio, esse dia se tornou devocional, um compromisso dos fiéis com a “alma de Padre Eustáquio”. Esse movimento, se tornou um marco da devoção popular ao Padre Eustáquio no cemitério do Bonfim. Como ato de resistência, os devotos expressavam às autoridades eclesiais que o Padre Eustáquio já recebia o reconhecimento popular de sua santidade.

No livro de tombo da Paróquia dos Sagrados Corações encontra-se que no primeiro aniversário de sua morte houve recomendação expressa do bispo diocesano aos padres para que não se promovesse qualquer manifestação na igreja ou no túmulo. No entanto, multidões recorreram ao túmulo e a Igreja que estava sendo construída. O crescimento constante da devoção levou ao início do processo de Canonização. O primeiro passo, requerido pelas instâncias eclesiais, era inquestionável: devoção e reconhecimento popular.

O segundo passo do processo de canonização, se caracteriza pela abertura do túmulo e reconhecimento dos restos mortais. No caso do Padre Eustáquio, a abertura do túmulo foi marcada para dia 31 de agosto de 1949. A cerimônia, foi tratada com reserva para a imprensa e para os devotos. Desse modo, “Tudo deveria ocorrer de forma sigilosa, mas isso era praticamente impossível.” (SHOENENKORB, 2013, p. 226) Dois irmãos do sacerdote foram chamados da Holanda para presenciar a abertura. Estes foram recebidos nas paróquias por onde passara o irmão como celebridades. O reconhecimento do povo se manifestou em atos culturais, atos cívicos nas prefeituras, contando com o apoio do então Governador do estado de Minas Gerais. Na presença dos Irmãos consanguíneos, dos irmãos de Congregação e representantes dos fiéis, médicos e autoridades civis foi realizada a exumação no Cemitério Municipal do Bonfim. Seus restos mortais foram depositados em um espaço reservado, na entrada da nova Igreja Matriz dos Sagrados Corações, que ele mesmo havia projetado e lançado a pedra fundamental.

A cidade e o povo de Belo Horizonte, afirmou sua devoção ao Padre Eustáquio em diversos seguimentos: nomes de pessoas, nomes de estabelecimentos, bairros, nome de ruas, dentre outros. Desde 1949, o jazigo do Cemitério do Bonfim, pertencente à Congregação dos Sagrados Corações, embora tenha recebido o sepultamento de outros membros, nunca deixou de ser para a multidão de devotos, o túmulo milagroso do Padre Eustáquio.

Após o Concílio Vaticano II a Congregação decidiu pela suspensão dos processos de Canonização de seus membros. Em consequência, reduziram os atos em devoção na Igreja Matriz dos Sagrados Corações, a Igreja do Padre Eustáquio. No entanto, fielmente toda segunda feira os fiéis se reuniam no Túmulo do Bonfim e o clamor desta resistência levou o Arcebispo D. João de Resende Costa, a pleitear a reabertura junto à Congregação em Roma. O Superior da época, o futuro arcebispo de Vitória, D. Luiz Mancilha Vilela, SS.CC. comunicou à comunidade a vitória do pleito. Em 2003, o passo mais importante foi dado com o reconhecimento das Virtude Heroicas, pelo Papa João Paulo II. O próximo passo se deu no reconhecimento do milagre da cura de um sacerdote em Belo Horizonte, Pe. Gonçalo Belém, que se livrara de um câncer no início da década de 1960.

No dia 15 de agosto de 2006, Padre Eustáquio foi oficialmente reconhecido como Beato pela Igreja Católica. A cerimonia ocorreu no Estádio do Mineirão: “Com a arquibancada lotada por fiéis comovidos, olas, faixas de saudação, show pirotécnico, espetáculos de dança e painéis de oito metros de altura com a foto do bem-aventurado sobre as traves do campo, a Igreja Católica tornou legítimo o culto ao Padre Eustáquio.” (SHOENENKORB, 2013, p. 226). Os restos mortais foram trasladados para um Memorial, construído anexo a Matriz dos Sagrados Corações. Os fieis não permitiram que o segundo túmulo fosse destruído. “E desse modo, os deslocamentos de Padre Eustáquio, mesmo depois de morto, serviam para multiplicar os locais de devoção, mas nunca para anular os anteriores.” (SHOENENKORB, 2013, p. 233). No cemitério do Bonfim, permanecem os atos devoção e o reconhecimento como um dos túmulos mais visitados até a atualidade.

ELEMENTOS CONSTITUTIVOS DA DEVOÇÃO AO PADRE EUSTÁQUIO – ANÁLISE DOS RELATOS

Como foi dito acima, a sepultura do Padre Eustáquio se tornou para os fiéis local de oração, promessas e agradecimentos. Nesse sentido, busca-se identificar alguns elementos que constituíam a devoção ao túmulo do padre. Para isso, recorreu-se a cinco relatos de graças alcançadas disponíveis no livro “O Vigário de Poá”. Nos relatos tornou-se possível identificar elementos que configuram a devoção popular ao Padre Eustáquio, a partir do contato com seu túmulo. Em termos metodológicos, os relatos foram codificados em um quadro afim de facilitar a análise desses dados. Segue abaixo o quadro:

	Motivação	Atitude	Consequência	Agradecimento
Caso 1	“Tumor no ovário”	“Foi a sepultura de Pe.Eustáquio, deixando uma vela acesa em sufrágio de sua alma”	“Com grande surpresa, disse-lhe o médico ser desnecessária agora a operação.”	
Caso 2	“Estava a morte”	“Fazer uma novena de comunhões, aos domingos, na sua capela e outra de terços, durante nove segundas-feiras na sua sepultura, caso o doente sarasse”	“No dia seguinte, o homem levantou-se.”	“Em 16 de janeiro, se apresentou na capela para dar início ao cumprimento da sua promessa.”
Caso 3	Precisava vender um “barracão”	“Fiz uma promessa na sepultura do Padre Eustáquio.”	“vendi-o logo”	“Por esta graça obtida ofereço cem cruzeiros para a construção de igreja do Padre Eustáquio.”
Caso 4	“Uma criança Louca”	“Levaram-na à Sepultura do Padre	“A criança ficou sã, seu pai que era católico se	

		Eustáquio e deram-lhe um pouco da terra”	converteu.”	
Caso 5	“Um menino engoliu um prego”	“Chorando, levou-o até a sepultura do Padre Eustáquio.”	“De repente, o menino começa a tossir e expelle o prego.”	

A partir da análise dos dados obtidos pelos relatos, pode-se identificar alguns dos principais elementos que configuram a devoção ao Padre Eustáquio, em seu túmulo no cemitério do Bonfim de 1943 a 1949. Como afirma, Hulselmans (1944, p. 242), a sepultura de Eustáquio motiva um espetáculo “[...] impressionante, nunca visto em Belo Horizonte, desde o dia que inaugurado o cemitério do Bonfim.” Diante da análise dos relatos, destaca-se os seguintes elementos: a promessa; os milagres; a sacralidade do espaço.

O que se pode concluir do quadro apresentado, é que a principal motivação de pedido de auxílio ao Padre Eustáquio, são questões relacionadas a saúde. Dos cinco relatos, três deles se referem a pedidos de cura de doenças. Os outros dois, apresentam alguma adversidade do cotidiano. Sobre a relação com o túmulo do Padre Eustáquio, quatro relatos indicam o contato com a sepultura e um assume o compromisso de visitá-la. Nesse sentido, fica evidente que o contato com a sepultura era um fator decisivo para se alcançar o milagre. O túmulo do Padre Eustáquio, era visto como lugar de encontro com o próprio sacerdote. Nesse sentido, ir ao túmulo, no imaginário dos devotos significava uma possibilidade mais assertiva da graça ser atendida.

Outro fator que deve ser ressaltado é a sacralidade do espaço do túmulo. Todos os elementos que circundam o “corpo santo” se santificam. O sagrado, nesse sentido, se torna contagioso. De acordo com Hulsemans (1944, p. 242), “Era curioso que milhares de pessoas levavam flores e, no entanto, o túmulo permanecia sem flores. E que outras milhares de mãos corriam a retirá-las, para guardá-las, considerando-as relíquias, apenas porque tocaram a terra da sepultura dos sacerdote.” Nos relatos é possível confirmar esse imaginário: “Deram-lhe um pouco de terra”. No caso específico, ao tomar um pouco de terra do túmulo, a criança ficara curada. Esse aspecto, reafirma a aclamação de santidade do Padre Eustáquio, que por contágio, afetava o ambiente que circundava seus restos mortais.

Sobre os milagres, observa-se: em dois casos o milagre acontece mediante o contato e oração diante da sepultura, em um caso o milagre acontece diante da promessa de ir a sepultura. E por último, em um caso: fazer uma promessa diante da sepultura. Diante dessas atitudes, em todos os relatos observa-se o alcance do pedido: em 2 casos, o milagre é imediato e 3 casos após alguns dias. Sobre o agradecimento, observou-se duas formas: pagar a promessa de ir a sepultura ou

doação para igreja do padre Eustáquio. Diante desse dados, observa-se que a sepultura tem lugar de destaque na devoção ao Padre Eustáquio. Desde o Cemitério do Bonfim, até os dias atuais, os lugares que acolheram os restos mortais do Beato, são considerados pelos devotos, lugares privilegiados da manifestação sobrenatural.

CONCLUSÃO

Diante do que foi exposto, conclui-se que elementos devocionais ao Padre Eustáquio podem ser verificados ainda em vida. Os dados biográficos, os jornais e documentos, indicam que já havia no imaginário popular daqueles que com o Padre Eustáquio se encontraram, o reconhecimento de sua santidade. As romarias que iam ao seu encontro em vida continuam a ir ao encontro de seu túmulo, que se apresentava aos devotos como lugar de encontro, oração e proximidade com o sacerdote.

A devoção ao Padre Eustáquio tem início, fomento e manutenção de instâncias populares. Como a maioria dos santos, a aclamação popular é anterior ao reconhecimento da Igreja. No caso do Padre Eustáquio, a movimentação popular que impulsionou a Igreja a abrir o processo de Canonização do Padre, em 1956.

Sobre o túmulo, observou-se o aspecto contagiante do sagrado. Tudo que envolve o túmulo se torna sagrado. As flores, a terra o contato com a lápide se torna extensão das bênçãos e milagres do padre santo. Se anteriormente, os devotos buscavam o padre para conseguir santinhos, pedaços de suas roupas, bênção de objetos, encontram nos elementos do túmulo as novas relíquias e possibilidades de contato direto com os dons miraculosos do padre. O aspecto da promessa e do milagre estão intimamente associados. Ir ao túmulo se tonar forma de agradecimento, de lugar de pedido e oração.

REFERÊNCIAS

- ANDRADE, José Vicente de. **Padre Eustáquio**. Belo Horizonte: Congregação dos Sagrados Corações, 1990.
- PEREIRA, Lucélia Borges. **Bem-aventurado Eustáquio: a estrela holandesa que brilhou na terra de Santa Cruz**. São Paulo: PoloPrinter, 2012.
- HULSELMANS, Venâncio. **Padre Eustáquio van Lieshout SS.CC.** O Vigário de Poá. Rio de Janeiro: Centro Nacional da Entronização, 1944.
- LUCAS, Angel. **Espiritualidade do Padre Eustáquio van Lieshout, SS.CC.** Belo Horizonte: Congregação dos Sagrados Corações, 2003.
- SCHOENENKORB, Leila. Culto da vida, culto da morte – O Bem-aventurado Padre Eustáquio. PASSOS, Mauro. NASCIMENTO, Mara Regina do Nascimento. **A invenção das devoções** crença e formas de expressão religiosa. Belo Horizonte, Editora Lutador, 2013.

“O SILÊNCIO DOS TÚMULOS É ENCHARCADO DE LÁGRIMAS E SAUDADES”: ARTE FUNERÁRIA NO CEMITÉRIO SÃO JOSÉ EM TERESINA-PI

MARIANA ANTÃO DE CARVALHO ROSA

Mestra em História Social

Universidade Federal do Maranhão

antaomariana11@gmail.com

REUMO: A construção de um abrigo eterno para guardar os restos mortais dos seus, bem como a escrita da lápide, a escolha da escultura e dos adornos, comumente permeados por símbolos cristãos que remetem a ressurreição, fazem parte do processo de ressignificação da morte. No presente estudo, o Cemitério São José, primeiro cemitério público de Teresina é compreendido como uma clara possibilidade de conhecer as sensibilidades dos homens teresinenses que viveram durante a segunda metade do século XIX e início do XX. Estas sensibilidades foram desenhadas de múltiplas formas, nas diversas sepulturas que resistem ao tempo no interior daquele “cemitério velho”. Assim, propomos analisar a arte funerária ali presente utilizando como instrumento basilar o inventário tipológico realizado por Maria Elizia Borges em seu livro *Arte Funerária no Brasil (1890-1930): ofícios de Marmoristas italianos em Ribeirão Preto*. Realizamos, no entanto, algumas alterações que possibilitaram a adequação à realidade local. Assim, agrupamos as sepulturas que datavam do período entre 1859 a 1950 em: jazigo-capela, túmulo de porte médio e túmulo simples, catacumbas aéreas (construídas nos muros do cemitério) e as sepulturas de anjinhos (forma como eram tratadas as crianças falecidas). A essas aplicamos uma ficha para catalogação das sepulturas semelhante a ficha utilizada por Borges (2017) em seu trabalho. Apresentaremos, de forma resumida, alguns dos exemplares das categorias de sepulturas que foram estudadas. Pudemos concluir que o cemitério mais antigo de Teresina possui sim uma arte cemiterial passível de estudo e apreciação e que não pode ser desprezada. Ao contrário, é uma relíquia que ajuda a compreender uma sociedade imbuída de suas particularidades regionais e cidadinas e que também possui poucos fios e rastros que possam ajudar a tecer uma narrativa histórica de seu passado. Esse último fator acaba por tornar o seu estudo ainda mais instigante.

Palavras-Chave: Cemitério; Arte funerária; Sensibilidades; Teresina. Piauí.

INTRODUÇÃO

O rito fúnebre é uma forma de significar positivamente o fim da vida. Serve muito mais aos vivos do que aos mortos, é um ritual que traz conforto e, de forma processual, reordena a bagunça deixada pelo rastro avassalador do desviver. De forma semelhante, a construção de um abrigo eterno para guardar os restos mortais de alguém bem como a escrita da lápide, a escolha da escultura e dos adornos, comumente permeados por símbolos cristãos que remetem a ressurreição, também fazem parte desse processo de ressignificação da morte. Serve aos vivos como consolo, é uma estratégia para materializar a memória e perenizar as lembranças relacionadas ao falecido. Para além disso, com o passar do tempo, o túmulo passa a servir como matéria prima para o trabalho histórico devido ao seu imenso valor expressivo:

Os túmulos contêm uma série de imagens e adornos que são cultuados pelas pessoas, segundo sua formação religiosa e moral. Quando impregnadas de expressões religiosas, traduzem uma mensagem de fé conciliada às lembranças. Quando trazem símbolos cívicos, prestam-se a homenagens póstumas[...]. Daí advém o grande valor expressivo dos túmulos. No silêncio dos símbolos ali presentes, produzidos com certo gosto artístico e de fácil assimilação, eles despertam em seus visitantes os mais profundos e significativos sentimentos. (BORGES, 2017, p. 237)

Assim, o cemitério é, por excelência, um produto dos homens e de suas razões, cultura, estrutura socioeconômica e, principalmente, de sua forma de pensar a realidade e de se relacionar com a morte de uma dada época. O estudo dos cemitérios permite “resgatar do tempo aquilo que restou”, pois, “é uma das construções mais importantes de uma cidade, ali estão objetos e fontes que nos possibilitam conhecê-la. Está o seu resumo, a sua síntese, a sua história.” (RIBEIRO, 2006, p.9)

No presente estudo¹⁰⁰, o Cemitério São José é colocado como uma clara possibilidade de conhecer as sensibilidades dos homens teresinenses que viveram durante a segunda metade do século XIX e início do XX. Assim, para construir uma análise da sua arte funerária, utilizamos como instrumento basilar o inventário tipológico realizado por Borges em seu livro *Arte Funerária no Brasil (1890-1930): ofícios de Marmoristas italianos em Ribeirão Preto* (BORGES, *Op.cit.*). Na obra, a autora apresenta a metodologia adotada para realizar o inventário. Em um primeiro momento, registrou as sepulturas mais significativas executadas pelas marmorarias pesquisadas que pertenciam ao intervalo de tempo estabelecido entre 1890 e 1930. A busca rendeu a catalogação de 500 túmulos.

¹⁰⁰O presente texto trata-se de uma tentativa de apresentar, ainda que de forma bastante resumida, um fragmento do terceiro capítulo da dissertação intitulada “*Cemitério São José: História, Memória e Sensibilidades teresinenses*” (ROSA, 2019).

Após esse processo, separou as sepulturas quanto a sua arquitetura, classificando-as em: Jazigo-capela, túmulo monumental, túmulo porte médio e túmulo simples¹⁰¹. Além dessa, realizada a partir da observação da arquitetura tumular, a autora realizou ainda uma classificação da produção escultórica, dividindo-a em três modalidades: anjos, imagens sacras e imagens profanas. Após fotografar cada sepultura, preencheu uma ficha padrão para inventário tipológico que continha as seguintes informações: localização, reprodução da epígrafe, rubrica, dimensões, material, descrição formal, escultura funerária, adorno, estado de conservação e observações.

Buscamos aplicar essa metodologia de forma semelhante ao analisar os túmulos do Cemitério São José, fazendo, no entanto, algumas alterações que possibilitaram a adequação à realidade local. A exemplo disso, percebemos que lá não apresentava sepulturas que pudessem ser consideradas monumentais. Assim, agrupamos as que datavam do período entre 1859 e 1950 em: jazigo-capela, túmulo de porte médio e túmulo simples. No decorrer da pesquisa foi necessário incluir mais duas categorias para dar conta de explicar a realidade daquele espaço, que foram: as catacumbas aéreas construídas nos muros do cemitério¹⁰² e as sepulturas de anjinhos¹⁰³. A essas aplicamos uma ficha para catalogação semelhante a utilizada por Maria Elizia em seu trabalho.

Por fim, a intenção é fazer com que o leitor realize um breve passeio pelo cemitério. Em um primeiro momento (tópico II), será possível conhecê-lo de forma geral, um pouco de sua história, localização dentro da cidade dos vivos e como está dividido em seu interior. Depois (tópico III), apresentaremos algumas sepulturas que foram catalogadas durante a pesquisa, assim será possível conhecer os jazigos em que vivem simbolicamente alguns personagens importantes da história piauiense¹⁰⁴.

CEMITÉRIO SÃO JOSÉ: UM BREVE PASSEIO PELA CIDADE DOS MORTOS

O Cemitério São José recebeu ordem de construção em 1852. O local escolhido, inicialmente, era bastante afastado do sítio urbano que havia sido

¹⁰¹ De forma resumida, segundo Maria Elizia Borges, o **Jazigo Capela** corresponde a uma mini capela cuja sepultura subterrânea abriga todos os mortos de uma família. O **Túmulo Monumental**, por sua vez, assemelha-se aos monumentos celebrativos que foram construídos na Primeira República e apresentam três características fundamentais, qual sejam: a grandiloquência, qualidade artística e decoração apurada. Além disso, normalmente, são produções escultóricas exclusivas apesar de apropriar-se de elementos já feitos. O **Túmulo de Porte Médio** tem tamanho mediano que varia entre 2,5 a 5,5 m, está assentado sobre uma base que ocupa parte da área reservada à carneira, estas normalmente são bem altas e sobre elas é que se ergue a escultura propriamente dita. Por fim, há também os **Túmulos simples** que, normalmente, são construídos em alvenaria e recebem apenas uma laje em mármore. Por vezes, esses túmulos eram adornados por esculturas simples como vasos, cruz, anjos e santos.

¹⁰² São covas horizontais construídas em formato de abóbada nos muros mais antigos do cemitério. Antigamente era um espaço reservado para o enterramento de corpos. A nomenclatura “catacumba” foi encontrada na documentação que regulamentava aquele espaço público. Sobre isso ver: ROSA, 2019, p. 176.

¹⁰³ Trata-se das sepulturas destinadas a inumação de crianças, “anjinhos” era a nomenclatura comumente utilizada para fazer referência a morte pueril.

¹⁰⁴ Não aprofundaremos nossos resultados e não apresentaremos as descrições detalhadas do mobiliário fúnebre encontrado no cemitério estudado devido o pouco espaço que dispomos para a escrita.

planejado por Saraiva¹⁰⁵. No entanto, atualmente, devido ao processo de expansão do território citadino, ele está localizado no centro antigo da cidade dos vivos. De forma mais precisa, ocupa o bairro Matinha, zona norte da capital. Abaixo, a foto aérea do Cemitério São José, permite-nos observar as ruas que delimitam no seu atual sítio.



Imagem 1 - Vista aérea do cemitério São José

Fonte: Google Maps.

O nosso “Cemitério Velho” possui quatro limites: a oeste, é delimitado pela Rua Rui Barbosa de tal forma que, estando na entrada principal do campo santo, é possível avistar, do outro lado da referida rua, o prédio do Instituto de Educação Antonino Freire. Esse, por sua vez, foi estabelecido na Praça Firmina Sobreira. O limite leste é a Rua 13 de Maio e corresponde “aos fundos” do cemitério. Ao norte, é delimitado pela avenida Alameda Parnaíba, enquanto o limite sul é assinalado pela Rua Alcides Freitas.

Após conhecer a sua localização em meio a cidade pulsante dos vivos, é importante registrar que no presente estudo, o Cemitério São José, também é entendido enquanto uma “cidade” que foi sendo paulatinamente jazida e cuja lotação cresceu à medida que Teresina também se desenvolvia e ampliava sua população. Dessa forma, tendo em vista a quantidade de corpos que abriga, o nosso velho cemitério ganha ares de uma “metrópole” fúnebre.

Enfim, ocupa uma área de aproximadamente 35.088.037 m², possui 4 seções, 24 quadras, 8.700 covas e um número “habitantes” ainda indeterminado pelas estatísticas oficiais. No entanto, considerando a informação de um servidor de que cada sepultura comporta quatro indivíduos, podemos afirmar que o antigo cemitério tem aproximadamente 34.800 sepultados.

¹⁰⁵ Refere-se ao então presidente da província do Piauí José Antônio Saraiva, conhecido também como Conselheiro Saraiva. Este foi o principal responsável pela transferência da capital do Piauí de Oeiras para a Vila Nova do Poti (lugar onde foi construída Teresina) ainda no ano de 1852. A construção do Cemitério São José, inaugurado apenas em 1859, está relacionada aos primeiros anos da capital. Assim, observando o plano original da cidade é possível perceber que o cemitério foi estabelecido afastado dos limites urbanos.

Como qualquer outra cidade, também sofreu um processo de expansão territorial. Nesse sentido, se observado sob o ponto de vista histórico e geográfico, o cemitério, embora seja um só, está dividido por duas etapas de construção. Em consequência disso, apresenta duas áreas com características distintas. O primeiro espaço corresponde à área que foi murada entre os anos de 1852 e 1859. Já o segundo, condiz com a construção de um cemitério temporário no ano de 1862.¹⁰⁶(CARVALHO, 2013, p.72) Na imagem abaixo é possível visualizar os dois espaços que constituem a sua atual conformação.



Imagem 2 - Vista aérea do Cemitério São José, destaque para o sítio original e sua ampliação em 1862.

Fonte: Google maps

Edição de imagem: Emanuel de Almeida Muniz.

O sítio primitivo da necrópole de São José está representado pela área contornada de vermelho da gravura acima. Nele é possível encontrar os túmulos mais antigos, a exemplo da sepultura de Jacob Manuel D'Almendra que data do ano de 1859 (imagem 5). Além disso, apenas nesse perímetro primitivo observamos uma das maiores peculiaridades desse cemitério oitocentista que são as catacumbas aéreas de alvenaria construídas em seus muros mais antigos.

Enfim, se iniciarmos o passeio pelo nosso “Cemitério Velho” a partir de sua entrada principal é possível encontrar a capela, também localizada na parte primitiva.

A sua existência no recinto é um indício que corrobora para a compreensão de que a construção dessa obra pública municipal foi fortemente perpassada pelo poder e pelos preceitos da religiosidade católica. Enfim, a capela foi mandada construir pelo

¹⁰⁶ Essa ampliação aconteceu em decorrência da necessidade de uma área maior para inumar os corpos devido ao aumento dos óbitos na província, resultado da epidemia de cólera que se abateu sob Teresina naquele ano de 1862. A partir de então, o cemitério teve sua área ampliada permitindo um incremento significativo em relação ao seu projeto inicial.

§ 4.º do artigo 7.º da lei nº 450 de 4 de setembro de 1857. Inaugurada em 1859, é um dos prédios públicos mais antigos de Teresina.



Imagem 3 - Entrada da Capela. Cemitério São José, 2015, Teresina.

Fonte: Acervo Mariana Antão.

Seguiremos o passeio no interior da primeira necrópole de Teresina. Agora poderemos conhecer algumas das sepulturas mais significativas que observamos entre o período de 1859 a 1950.

ALGUNS TÚMULOS CATALOGADOS: ARTE FUNERÁRIA NO CEMITÉRIO SÃO JOSÉ EM TERESINA- PI

Nesse último momento apresentaremos um exemplar de cada uma das categorias tumulares apontadas anteriormente e que puderam ser observadas no interior do cemitério estudado, qual sejam: jazigo-capela, túmulo de porte médio, túmulo simples, catacumbas de alvenaria e sepultura de anjinhos. Após separar em categorias, aplicamos a cada um deles uma ficha para catalogação que continha as seguintes informações: nome dos sepultados, localização, reprodução da epígrafe, período, rubrica, material, estado de conservação, observações, descrição formal e escultura funerária. Nesses dois últimos tópicos detalhamos os elementos artísticos que compõe o monumento fúnebre. No presente texto não faremos a exposição da ficha utilizada em nossa pesquisa, já que para o momento almejamos apenas apresentar alguns túmulos significativos para que o leitor possa apreciar um breve passeio pelo Cemitério mais antigo de Teresina.



Imagem 4 - Jazigo-capela de Horácio Narciso Couto (1909-1968). Cemitério São José, 2019, Teresina.

Fonte: Acervo Mariana Antão.



Imagem 5 -Túmulo de porte médio: Sepultura de Jacob Manoel D'Almendra e detalhe da escultura que orna a mesma (1859). Cemitério São José, 2019, Teresina.

Fonte: Acervo Mariana Antão.



Imagem 6 – Túmulo simples: Sepultura de Emília Francisca Nogueira (1880). Cemitério São José, 2019, Teresina.

Fonte: Acervo Mariana Antão.



Imagem 7 - Catacumba de alvenaria que pertenceu a Família Martins Santos e Sousa Martins localizada no antigo muro sul do Cemitério São José Cemitério São José, 2015, Teresina.

Fonte: Acervo Mariana Antão.



Imagem 8 - Sepultura de criança sem epígrafe e detalhe da escultura sobre a sepultura. Cemitério São José, 2019, Teresina.

Fonte: Acervo de Mariana Antão.

CONCLUSÃO

Andar por entre as catacumbas do cemitério São José oferece a sensação de estar passeando pelas ruas do centro antigo de Teresina. daquelas “ruas” demasiadamente estreitas, podemos, pouco a pouco, visitar cada um de seus moradores. Algumas “casas” parecem mais convidativas devido à grande imponência arquitetônica, são indiciárias do poder e importância de seu ou seus moradores. Há outras mais simples, mas que não deixam de ter seu charme convidativo. Existem os apartamentos mais altos destinados àqueles que não apreciam o contato com a terra e há também as pequenas casas que abrigam os igualmente pequenos moradores.

Por fim, a arte cemiterial inscrita em Teresina não pode ser desprezada, ao contrário disso, é uma relíquia que ajuda a compreender uma sociedade imbuída de suas particularidades regionais e cidadinas e que também possui poucos fios e rastros que possam ajudar a tecer uma narrativa histórica de seu passado. Esse último fator acaba por tornar o seu estudo ainda mais instigante.

REFERÊNCIAS

PIAUÍ. Resolução n. 437.1857, de 24/25 de julho de 1857. Proíbe o enterro de cadáveres no interior das igrejas. **Código das leis piauienses de 1857**. Teresina, 1857, p. 65-66.

BORGES, Maria Elizia Borges. Arte Funerária no Brasil (1890-1930):Ofício de Marmoristas Italianos em Ribeirão Preto. 2.ed. Gráfica UFGA: Goiânia, 2017.

CARVALHO, Geninar Machado Resende de. **Construtores e aprendizes: cativos da Nação e educandos artífices nas obras públicas da construção de Teresina (1850-1853)**. Porto Alegre: FCM Editora, 2013.

RIBEIRO, Dimas do Reis. **Cemitério sem mistérios: a arte tumular do sul de Minas – 1890 a 1925 – Região dos Lagos de Furnas**. 1.ed. Alterosa: MG, 2006.

ROSA, Mariana Antão de Carvalho. **Cemitério São José: História, Memória e Sensibilidades teresinenses**. 2019. 185 p. Dissertação (Mestrado em História Social) – Programa de Pós Graduação em História Social, Universidade Federal do Maranhão, 2019.

DA MORTE PRÓPRIA OU DA SUA MASSIFICAÇÃO NAS OBRAS DE RAINER MARIA RILKE

RENATO KIRCHNER

Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião
Pontifícia Universidade Católica de Campinas
renatokirchner00@gmail.com

RESUMO: O fenômeno da massificação da morte é um tema bastante atual, visto ser um reflexo do modelo de sociedade na qual estamos inseridos. Nesse sentido, a morte que em outros tempos e culturas era exaltada à verdadeira existência e em que prevalecia seu caráter singular, tornou-se padronizada e impessoal mais recentemente. Tendo isso em vista, a presente reflexão tem como objetivo alcançar uma maior compreensão do tema da morte e da finitude humanas a partir das obras de Rainer Maria Rilke. Nascido em Praga, no ano de 1875, até então território do Império Austro-Húngaro, teve uma infância conturbada, cheia de conflitos emocionais que marcaram sua personalidade e influenciaram suas obras. Entretanto, apesar disso, Rilke é considerado um dos poetas mais importantes do século passado. Dessa maneira, objetiva-se compreender o tema da morte e da finitude humana a partir da diferenciação entre a morte própria e a morte alheia, representadas no pensamento e na poética rilkeana. Para o poeta, cada pessoa possui uma semente da grande morte dentro de si, cujo desenvolvimento depende da nossa existência mais genuína e autêntica, ou seja, para que a semente da morte própria aflore e atinja seu estado de maturação máxima, devemos cultivá-la como uma grande e singular obra unicamente nossa. Com efeito, o germinar da semente da morte própria só é possível se o ser humano alimentar constantemente a morte com sua própria vida. Nesse sentido, a morte própria é resultado de uma vida íntegra e intensamente vivida, no intuito de alcançar o prêmio da grande morte. Dessa maneira, a vida do ser humano poderá passar da condição massificada à existência autêntica. Nessa interpretação rilkeana da morte evidencia-se que o ser humano só atinge a autor-realização da vida na morte, pois então o sentido de sua vida será finalmente alcançado.

Palavras-chave: Morte própria; Massificação; Finitude humana; Rainer Maria Rilke.

INTRODUÇÃO

O objetivo da presente reflexão consiste em acompanhar e compreender em que medida é possível tematizar e em sentido poético dizer o que e como está implicado no fenômeno da morte, segundo Rainer Maria Rilke. A fim de cumprir o propósito, faremos uma incursão por algumas obras do poeta e, no final, tentaremos evidenciar em que medida Vinicius de Moraes lê e interpreta o fenômeno da morte

na crônica “Relendo Rilke” e Ferreira Gullar verbaliza o mesmo fenômeno no poema “Rainer Maria Rilke e a morte”.

Assim, a fim de abordar a temática proposta, a saber, “Da morte própria ou da sua massificação nas obras de Rainer Maria Rilke”, iremos percorrer as seguintes etapas: 1. Quem foi e quem continua sendo Rilke?; 2. O que o próprio Rilke diz “da” morte?; 3. A morte na perspectiva de dois leitores e admiradores brasileiros de Rilke?

QUEM FOI E QUEM CONTINUA SENDO RILKE?

René Karl Wilhelm Johann Josef Maria Rilke (1875-1926), nasceu em Praga, República Tcheca, e faleceu em Montreux, Suíça, sendo considerando um dos maiores poetas alemães da contemporaneidade. Mais conhecido como Rainer Maria Rilke ou simplesmente Rilke.

Rainer Maria Rilke, por vezes também Rainer Maria von Rilke, nasceu em Praga, Império Austro-Húngaro, atual República Tcheca, a 4 de dezembro de 1875 e faleceu em Valmont, Suíça, a 29 de dezembro de 1926. Rilke foi um poeta proeminente da língua alemã do século XX. Mas também escreveu poemas e cartas em francês. Mudou seu nome, originalmente René, para Rainer, por sugestão de Lou Andréas-Salomé.

Rilke fez seus estudos nas universidades de Praga, Munique e Berlim. Em 1894, fez sua primeira publicação, uma coleção de versos de amor, intitulada *Vida e canções (Leben und Lieder)*. Não exerceu nenhuma “profissão”, tendo vivido, sempre, à custa de amigas nobres. Alguns anos depois, em 1899 e 1900, Rilke viajou para a Rússia a convite de Lou Andreas-Salomé, sendo já então escritora e depois também psicanalista. Ela era filha de um general russo. A passagem de Rilke pela Rússia com Andreas-Salomé imprimiu uma inspiração religiosa em seus poemas (ANDREAS-SALOMÉ, 2018).

É possível dizer que Lou Andreas-Salomé tenha sido o grande amor da vida de Rilke? Daniel Bullen, no livro *Amores modernos*, dá a entender que sim! Além de Rainer Maria Rilke e Lou Andreas-Salomé, o autor também aborda os relacionamentos entre Jean-Paul Sartre e Simone de Beauvoir, Alfred Stieglitz e Georgia O’Keeffe, Diego Rivera e Frida Kahlo e Henry Miller e Anaïs Nin (BULLEN, 2014).

De fato, Rilke passou a enxergar a natureza, dadas as dimensões e exuberância das paisagens russas, como manifestação divina presente em todas as coisas. Sobre este aspecto publicou, em 1900, a coleção *Histórias do Bom Deus*. Em 1901, casou-se com Clara Westhoff, da qual logo se separou. O século XX trouxe para a poesia de Rilke um afastamento do lirismo e dos simbolistas franceses com os quais ele se identificara. Em 1905, publicou *O livro das horas* de grande repercussão na época.

Em *O livro das horas* seus poemas já apresentavam um estilo concreto, bem característico desta sua fase de sua obra. Em 1902 foi para Paris, onde trabalhou como secretário do escultor Auguste Rodin, entre 1905 a 1906. Rodin exerceu grande influência sobre a obra poética de Rilke, que se reflete em suas publicações de 1907 a

1908 (RILKE, 1995b). Quando estourou a Primeira Guerra Mundial, em 1914, Rilke morava em Munique e lá permaneceu durante todo o conflito.

Antes de se mudar para Munique, Rilke viveu na região do Trieste e publicou, em 1913, *A vida de Maria (Das Merien-Leben)* (RILKE, 1995a) e iniciou a redação de *Elegias de Duíno (Duineser Elegien)* (RILKE, 2005), texto que só viria a ser publicado em 1923. Duíno era um castelo na região de Trieste, Itália, onde Rilke morou por dois anos antes da Guerra, a convite da princesa Maria von Thurn und Taxis. Após o conflito da Primeira Guerra e suas consequências, Rilke mudou-se para a Suíça, a última de suas pátrias de eleição, onde viveu seus últimos anos.

Uma das obras de Rilke mais conhecidas mundo afora são as *Cartas a um jovem poeta*, com tradução e apresentação de Cecília Meireles. Segundo ela: “O Rilke dessas cartas é como um intermediário de mistérios, uma espécie de oráculo, que se consulta e em quem se crê” (RILKE, 1996b, p. 10).

É possível apontar traços da poética de Rilke? Sem dúvida alguma! Rilke possui uma obra original, marcada pelo tratamento da forma e pelas imagens inesperadas. Celebra a união transcendental do mundo e do homem, numa espécie de “espaço cósmico interior”. Sua poesia provocava a reflexão existencialista e instigava seus leitores a se defrontarem com questões próprias do desencantamento da primeira metade do século XX. Sua obra foi influenciada pelo expressionismo e influenciou muitos autores e intelectuais de diversas partes do mundo.

O tradutor brasileiro de *O livro de horas*, Geir Campos, anota que “o poeta francês Maurice Betz no começo de uma espécie de introdução a seu excelente livro *Poesie*, seleção de poemas de Rainer Maria Rilke por ele traduzidos”, escreve: “Ninguém pode falar de Rilke a não ser ele mesmo” (RILKE, 1994, p. 9). Além disso, em “Nota do tradutor”, Geir Campos também escreve: “E que nos diz o mesmo Rilke a propósito do livro que aqui mais nos interessa? O poeta diz-se espantado por ter tido a ocasião, ou as ocasiões, de o escrever e de encontrar neste livro ‘a pureza e a modéstia do que é grandioso’. E o mesmo Rilke escreverá, alhures: ‘Eu serei sempre um convalescente desse livro’” (RILKE, 1994, p. 9). E um pouco mais adiante: “Numa de suas numerosas cartas à princesa Marie von Thurm und Taxis [1855-1934], Rilke escreveu: ‘Tenho saudades de quando eu me sentia interiormente em perigo, como nos tempos de *O livro de horas*’” (RILKE, 1994, p. 10). Além disso, é notório que em forma de dedicatória ou até mesmo como epígrafe, encontremos este registro logo no início do mesmo livro: “Deposto nas mãos de LOU ANDREAS-SALOMÉ” (RILKE, 1994, p. 8).

O QUE O PRÓPRIO RILKE DIZ “DA” MORTE?

O problema “da” morte acompanha toda obra poética de Rilke. Em *O livro das imagens (Das Buch der Bilder)*, do ano de 1902, podemos ler: “A Morte é grande. Nós somos suas bocas ridentes: se fala a Vida por nossa voz, Ela, atrevida, soluça em nós” (RILKE, 1975, p. 83).

Em *A princesa branca (Die weisse Fürstin)*, publicado em 1904, o poeta estabelece uma distinção entre *a morte própria (der eigene Tod)* e *a morte alheia (der*

fremde Tod), ou seja, a morte alheia é a morte que se aproxima da nossa vida desde fora, isto é, como algo de fortuito e estranho, e nos impressiona antes da vida atingir a sua plena maturidade; a morte própria é a morte estipendiada por Deus (pago em forma de salário ou soldo, ou seja, tem a sua própria “gravidade” e “preço”), isto é, que promana de uma espécie de necessidade intrínseca da própria vida (RILKE, 1996a, p. 17-47).

O ser humano, portanto, deve apropriar-se interiormente da morte alheia de modo a transformá-la em morte de si mesmo e em si mesmo. Ao lado desta distinção, Rilke amplia de tal modo o conceito de morte que ela acaba por caber dentro da vida. Vemos, portanto, que a morte está na vida, isto é, aparece aqui a palavra decisiva que assinala a ruptura com a concepção anterior da morte. A morte deixa de ser pensada como o último acontecimento do qual não podemos ter experiência alguma e passa a ser pensada como um elemento constitutivo desta mesma vida presente aqui e agora.

O grito de *O livro de horas (Das Stunden-Buch)*, publicado pela primeira vez em 1905, eleva-se contra este processo degenerativo da vida inautêntica do homem massificado nestes termos:

Ali está a morte. Não aquela cujos
cumprimentos na infância se intuía:
a morte miúda, como a que ali cabe;
a cada um, verde ainda e sem doce,
é fruto que ainda não está maduro.

Senhor, dá a cada um a morte que lhe é própria:
a morte que condiz com cada vida,
que seja amada e que faça sentido!

Eis que nós somos só casca e folhagem;
a grande morte – a que cada um traz em si –
é um fruto em torno ao qual tudo gravita (RILKE, 1994, p. 155-156).

Já em *Histórias de amor e de morte do corneteiro Christopher Rilke (Die Weise von Liebe und Tod des Cornet Christopher Rilke)*, do ano de 1906, Rilke aborda o tema da morte como irmã da vida, sem, porém, apresentar ainda a problemática propriamente dita. No entanto, a questão que preocupa o poeta é saber que sentido tem para a nossa vida a ameaça incessante da morte, o que significa perguntar se o ser humano é capaz de tirar desta negação que é a morte um sentido positivo para a própria vida. Diante disso, vê-se que a formulação desta questão coloca em primeiro plano o problema da morte como a morte dentro da vida, em torno do qual gravita a segunda fase do pensamento de rilkeano (BOLLNOW, 1946, p. 123-160).

Da mesma forma, em *Os cadernos de Malte Laurids Brigge (Die Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge)*, do ano de 1910, a tematização da morte implicada na vida segue na mesma direção, como é possível acompanhar e entender

melhor nesta bela passagem, onde, na sequência ao trecho citado, Rilke escreve: “Antigamente sabíamos (ou talvez pressentíamos) que contínhamos a morte *em nós*, como a fruta contém sua semente. Crianças tinham uma pequena; adultos, uma grande. Mulheres a carregavam no regaço; os homens no peito. A gente *possuía* a morte, e isso dava uma singular dignidade, um orgulho silencioso” (RILKE, 1979, p. 9):

Esse excelente Hotel é muito antigo. Já nos tempos do Rei Clodovico se morria nele em algumas camas. Hoje, morre-se em quinhentos e cinquenta e nove leitos. Produção em série, naturalmente. E numa produção dessas não se executa tão bem a morte individual, mas também isso é coisa que pouco importa. O que interessa é a quantidade. Quem, hoje, dá valor a uma morte bem executada? Até os ricos, que poderiam dar-se o luxo de morrer bem, começam a se mostrar relaxados, indiferentes; faz-se cada vez mais raro quanto ter uma vida particular. Mais um pouco, e será tão raro quanto ter uma vida particular. Meu Deus: tudo isso está aí. A gente chega, encontra a vida pronta, basta vesti-la. Depois se quer partir, ou se é obrigado a isso: *Voilà votre mort, monsieur* [Esta é sua morte, senhor]. E morre-se como o acaso determinar; morre-se a morte que faz parte da doença (pois, desde que conhecemos todas as enfermidades, também sabemos que os diferentes fins pertencem às doenças, não às pessoas; e o doente, na verdade, nada tem a dizer). Nos sanatórios, onde se morre tão voluntariamente, com tanta gratidão para com médicos e enfermeiras, morre-se uma das mortes oferecidas pela instituição; coisa que é muito bem vista. Mas, morrendo em casa, é natural que se escolha a morte daqueles círculos mais selecionados, que inicia com um enterro de primeira classe, e toda a sequência de magníficos rituais. Os pobres postam-se diante dessas casas, sociando-se de tanto olhar. Naturalmente a morte deles será banal, sem maiores complicações. Dão-se por felizes quando encontram alguma morte que lhes sirva mais ou menos. Pode até ser mais larga: pois sempre se cresce um pouco. Só ficamos aflitos quando ela não se fecha sobre o peito, ou quando nos estrangula (RILKE, 1979, p. 8-9).

A MORTE NA PERSPECTIVA DE DOIS LEITORES E ADMIRADORES BRASILEIROS DE RILKE?

Como último passo desta reflexão sobre o tema “Da morte própria ou da sua massificação nas obras de Rainer Maria Rilke”, gostaríamos de apresentar dois registros – também poéticos! – sobre a mesma temática de dois grandes escritores brasileiros, na medida em que eles mesmos se referem ao poeta tcheco-austriaco.

Primeiramente, Vinicius de Moraes, numa crônica intitulada “Relendo Rilke (e com direito a Jorge Amado)”, publicado no livro *Para viver um grande amor*:

O poeta [Rilke] viveu em transe poético constante, amargurando seu espírito contra todos os temas da Vida, do Amor e da Morte, a que piedosamente amou como uma única entidade. Sua simplicidade como poeta nasce dessa longa tortura lírica de ver a morte como um amadurecimento da vida, numa total compensação. Rilke acreditava que a morte nasce com o homem, que este a traz em si tal uma semente que brota, faz-se árvore, floresce e frutifica ao se despojar do seu alburno humano. [...] A Morte, sua amiga, desobjetivava-o poucos anos depois, como “um rio que leva”. Rilke recusou o médico: queria morrer a sua morte (MORAES, 2008, p. 115-117).

E segundo lugar, Ferreira Gullar, um trecho do poema “Rainer Maria Rilke e a morte”, e que se encontra no livro *Melhores poemas*, uma seleção realizada por Alfredo Bosi:

Ela é sumo e perfume na folhagem
 é relâmpago
 e açúcar
 na polpa fendida
 e em todo o bosque
 é rumor verde que de copa em copa se propaga
 entre estalos e chilreios
 a morte
 presença e ocultação
 circula luminosa
 dentro dos caules
 e se estende em ramos
 abre-se em cores
 nas flores nos
 insetos (veja
 este verde metálico este
 azul de metileno) e inspira
 o mover mecânico
 dos mínimos robôs
 da floresta

E ele a ouvia desatento
 no próprio corpo
 voz contraditória
 que vertiginosamente o arrasta através da água
 até o fundo da cisterna e
 no intenso silêncio
 Pensou ver-lhe num susto
 o rosto

que se desfez no líquido espelho
(era aquele
o rosto da morte?) [...]

Hoje, tanto tempo depois
quando não é mais possível encontrá-lo
em nenhuma parte
– nem mesmo no áspero chão de Rarogne
onde o enterraram –
melhor é imaginar
se vemos uma rosa
que o nada em que se convertera
pode ser agora, ali, contraditoriamente,
para nosso consolo,
um sono,
ainda que o sono de ninguém sob aquelas muitas pálpebras (GULLAR, 1985).

Na lápide da sepultura de Rainer Maria Rilke (1875-1926), na Suíça, podemos ler: “Rosa, ó pura contradição, o desejo de ser o sono de ninguém, sob tantas pálpebras.”

REFERÊNCIAS

- ANDREAS-SALOMÉ, Lou. *Na Rússia com Rilke: Diário da viagem com Rainer Maria Rilke em 1900*. Lisboa: Relógio D'Água, 2018.
- BOLLNOW, Otto Friederich. *Filosofia existencial*. São Paulo: Saraiva, 1946.
- BULLEN, Daniel. *Amores modernos: A vida amorosa, erótica e sexual de artistas e intelectuais que abriram as fronteiras de seus relacionamentos*. São Paulo: Seoman, 2014.
- GULLAR, Ferreira. *Os melhores poemas de Ferreira Gullar*. Coautoria de Alfredo Bosi. 2. ed. São Paulo: Global, 1985.
- MORAES, Vinicius. *Para viver um grande amor*. Rio de Janeiro: MEDIAfashion, 2008.
- RILKE, Rainer Maria. *Livro de horas (Das Stundenbuch)*. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1994.
- _____. *Os cadernos de Malte Laurids Brigge*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1979.
- _____. *A vida de Maria*. Petrópolis: Vozes, 1995a.
- _____. *A princesa branca: Cena à beira-mar*. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1996a.
- _____. *Cartas a um jovem poeta. A canção de amor e de morte do porta-estandarte Cristóvão Rilke*. 25. ed. São Paulo: Globo, 1996b.
- _____. *Rodin*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995b.
- _____. *Poemas e cartas a um jovem poeta*. Rio de Janeiro: Ediouro, 1975.
- _____. *Sonetos a Orfeu; Elegias de Duíno*. 4. ed. Bragança Paulista: Edusf, 2005.

NECRÓPOLES DE MADEIRA: A ARTE FUNERÁRIA NOS CEMITÉRIOS DO ESTADO DO AMAPÁ

TIAGO VARGES DA SILVA

Doutorando em História
Universidade Federal de Goiás
tiagovarges@gmail.com

RESUMO: O presente artigo tem por objetivo apresentar algumas considerações sobre a arte funerária presente nos cemitérios do Amapá, a partir do levantamento fotográfico realizado em 44 cemitérios desse Estado. Estes cemitérios são formados por uma pluralidade de túmulos, caracterizados por sua arte vernacular, bastante diversificada no uso de materiais como madeira, utilizada para confeccionar os túmulos popularmente conhecidos como “castilhos”. Dentre as diversas tipologias tumulares encontradas nos cemitérios amapaenses, a modalidade de túmulos castilhos é a mais singular e representativa. Os castilhos são túmulos pré-moldados colocados em sepulturas, tanto de adultos quanto de crianças, geralmente no sétimo dia após o sepultamento. Os túmulos apresentam características sobre a vida do inumado, elementos culturais e sociais como, por exemplo, a visão que identifica o gênero a partir da cor azul, para o masculino; e rosa, para o feminino. Simbologias religiosas, como a cruz, para o católico; a Bíblia para o evangélico. Em decorrência da fugaz durabilidade da madeira, é comum a substituição dos túmulos em datas especiais, como no Dia das Mães e, sobretudo, Finados, quando os castilhos são retocados pelos familiares ou substituídos por um novo modelo. Porém, há singularidades significativas de uma região para outra, na maneira como são construídos e adornados. Tomando como base o levantamento fotográfico, propomos uma análise desta categoria tumular a partir da análise de imagens.

Palavras-chave: Arte funerária. Castilho. Cemitério. Estado do Amapá

OS CEMITÉRIOS DO ESTADO DO AMAPÁ

Entre os anos de 2016 e 2019, realizamos um levantamento¹⁰⁷ em 44 cemitérios¹⁰⁸, construídos no Estado do Amapá ao longo do século XX, em primeiro momento consistiu em fazer o registro fotográfico dos espaços, mapeando a sua

¹⁰⁷ Para o levantamento adotamos as metodologias desenvolvidas em trabalhos de Cymbalista (2002), Castro (2008) e Herberts; Castro (2011) e Borges (2017).

¹⁰⁸ Estes cemitérios se enquadram na tipologia que se convencionou a chamar de ‘cemitérios secularizados’. São cemitérios que começaram a serem construídos a partir século XIX no Brasil, em substituição às práticas de sepultamento dentro das Igreja ou a sua volta. Este movimento é chamado de secularização dos cemitérios por autores como: Ariès (1981), Volvelle (1997) e Reis (1991).

localização e dimensões, para, posteriormente, estudar os elementos artísticos que compõem o conjunto funerário, denominado arte funerária, que segundo Borges, “[...] é um tipo de construção repleta de simbolismo facilmente assimilado pelo grande público. A maioria da simbologia adotada concentra-se nos tipos de adornos utilizados [...] para completar a feitura do túmulo” (BORGES, 2017, p.244).

Dessa forma, o interesse consistiu em compreender como a arte, nas suas mais diversas expressões, é empregada nos espaços cemiteriais do Amapá e como essa produção artística pode contribuir para melhor entendimento das atitudes desta sociedade perante a morte, pois “A arte funerária possui um universo cultural próprio, inegável. Reflete a mentalidade e o gosto dominante do grupo social de que procede cuja abrangência é mais ampla do que se supõe” (BORGES, 2017, p.229).

De acordo com Catroga “[...] todo e qualquer cemitério [...] deve ser visto como um lugar de reprodução simbólica do universo social e das suas expectativas metafísicas” (1999, p. 13). Partindo desta concepção, propomos analisar os túmulos castilhos, a mais singular das tipologias tumulares encontradas nos cemitérios do Amapá.

O Estado do Amapá é composto por 16 municípios, considerando as características geográficas para realização do levantamento, esses territórios foram divididos em três grupos, denominados: Campo Metropolitano, Campo Sul e Campo Norte. O Campo Metropolitano compreende os municípios de Macapá, Santana e Mazagão; Campo Norte: Pracuúba, Tartarugalzinho, Amapá, Calçoene e Oiapoque; Campo Sul: Cutias, Ferreira Gomes, Itaubal, Pedra Branca do Amapari, Porto Grande, Serra do Navio, Laranjal do Jari e Vitória do Jari.

Os cemitérios amapaenses podem ser divididos em duas categorias: Cemitérios Comunitários e Cemitérios Públicos. O primeiro grupo é composto pelos ribeirinhos e israelitas¹⁰⁹. Integram o segundo grupo as necrópoles municipais.

Os cemitérios ribeirinhos são os sítios funerários não indígenas mais antigos do Amapá. Estão às margens dos rios, são pequenos cemitérios construídos geralmente em uma elevação, para preservar o campo das cheias do extenso período chuvoso amazônico. Não há delimitação física do espaço, ou seja, muros e cercas. A entrada principal dos cemitérios é voltada para o rio, pois os rios eram as principais vias de acesso das comunidades ribeirinhas do Amapá e em muitos locais ainda continuam sendo. Estes cemitérios são pequenos, pois servem apenas à comunidade local. Cada comunidade ou localidade tem o seu próprio cemitério. É comum o uso de madeira e pedra como os principais materiais para construção e ornamentação dos túmulos. A cruz é o principal elemento de adorno destes cemitérios.

As populações tradicionais não-indígenas na Amazônia caracterizam-se, sobretudo, por suas atividades extrativistas, de origem aquática

¹⁰⁹ No Estado do Amapá existem três cemitérios israelitas, todos em Macapá e são anexos aos cemitérios municipais. O primeiro cemitério construído no Cemitério Municipal Nossa Senhora da Conceição, no centro, e, segundo Wolff (1983), esta necrópole está entre os cemitérios Sefarditas mais importantes do Brasil, com túmulos datados do início do século XX; o segundo está no Cemitério Municipal São José um terceiro, em fase de construção, no Cemitério Municipal São Francisco de Assis.

ou florestal terrestre, onde vivem em sua maioria, à beira de igarapés, igapós, lagos e várzeas. Quando as chuvas enchem os rios e riachos, esses inundam lagos e pântanos, marcando o período das cheias que, por sua vez, regula a vida dos ribeirinhos (MENDONÇA et. al., 2007 p. 94-95).

A localização dos cemitérios ribeirinhos, está profundamente ligada ao processo de ocupação do território, as margens dos rios e igarapés desde o século XIX. Mas foi durante a primeira metade do século XX que os cemitérios ribeirinhos se firmaram como a tipologia cemiterial preponderante por todo o território do Amapá. Este processo é resultado da ocupação do interior do território amapaense, que se desenvolveu a partir das margens dos rios. Esses cemitérios precedem os Cemitérios Públicos, ou seja, os cemitérios municipais, que são administrados pelos municípios.

Na cidade de Macapá, capital do estado, há três cemitérios públicos em atividade, são eles: Cemitério Municipal Nossa Senhora da Conceição, Cemitério Municipal São José, inaugurado em 1960 e Cemitério Municipal São Francisco de Assis, fundado em 1997. O Cemitério Nossa Senhora da Conceição, localizado no centro da cidade, foi inaugurado oficialmente em 1947 e é o primeiro cemitério público do estado, embora haja registro de sepultamento desde o final do século XIX¹¹⁰.

Nesse cemitério, concentra-se o maior conjunto de túmulos e mausoléus em mármore do Amapá, com uma característica bastante eclética nos padrões tumulares, inclusive um pequeno conjunto de túmulos em *Art Nouveau* e *Art Decó*. Essas características fazem deste cemitério o mais tradicional da cidade de Macapá, por seu pioneirismo e por ter em seus mausoléus, túmulos e sepulturas muitas das personalidades da história política e da cultura amapaense.

A maior quantidade de túmulos feitos de madeira na cidade de Macapá é encontrada no Cemitério Municipal São Francisco de Assis, localizado na Zona Norte, região periférica da cidade. A disponibilidade em abundância de madeira, torna este material acessível e bastante utilizado na construção civil da região e, igualmente, na arquitetura funerária. O cemitério, como afirma Cymbalista (2002), reflete a cidade dos vivos, pois ela é feita pelos vivos e para os vivos, logo, a cidade dos mortos é muito parecida com a cidade dos vivos: mesmos materiais, técnicas de construção e adorno, inclusive alguns problemas são recorrentes também.

OS TÚMULOS CASTILHOS

Dentre as diversas tipologias tumulares presentes nos cemitérios amapaenses, o castilho, compreende a tipologia mais representativa. Um túmulo pode ser definido, como: [...] uma construção erguida, em memória de alguém, no lugar onde se acha sepultado. A construção pode cobrir o espaço da sepultura ou delimitá-la podendo ainda conter cabeceira ou lápide horizontal. (CASTRO, 2017, p. 48).

¹¹⁰ Wolff (1983).

O castilho é um túmulo pré-moldado em madeira, que é colocado sobre a sepultura (Figura 1). Existem três modelos predominantes de castilhos: o castilho simples, chamado somente de castilho, o castilho trançado e o castilho gradeado. Esses túmulos pré-moldados podem ser encontrados em todas as regiões do estado, mas em maior quantidade na região sul, com destaque para os municípios do Laranjal do Jari e Vitória do Jari.



Figura 1: Túmulos castilhos recém-colocados. Cemitério Municipal São Francisco de Assis, Macapá (AP).

Fonte: Acervo do autor (2018).

O castilho simples (Figura 2) é o modelo de túmulo mais comum, está presente em todos os municípios, tanto nas zonas rurais, quanto nas zonas urbanas. Trata-se de uma estrutura retangular que cobre toda a extensão da sepultura. É feita de tábuas de madeira, com aproximadamente 15 a 30 cm de altura e no interior dos túmulos são plantados pequenos arbustos ou são preenchidos com flores artificiais, terra, cascalho ou areia.

Geralmente o castilho é colocado sobre a sepultura após o sétimo dia da inumação, principalmente para os que professam a fé católica, mas é comum também colocá-lo imediatamente após o sepultamento, prática observada para os evangélicos. Este túmulo tem caráter provisório, a intenção é que ele guarde a sepultura até o momento em que as condições do solo permitam a construção de um túmulo em alvenaria.



Figura 2: Túmulo Simples. Cemitério Municipal de Itaubal (AP).

Fonte: Acervo do autor (2016)

Os castilhos gradeados (Figura 3) são mais frequentes nos municípios de Laranjal do Jari, Vitória do Jari, Mazagão, Porto Grande e Pracuúba; em Macapá, no Cemitério São Francisco de Assis. São armações em madeira, em formato retangular, que não seguem um padrão, mas geralmente possuem 180 cm de comprimento por

60 cm de largura e 70 cm de altura, quando se trata de um túmulo para adultos. A cabeceira é demarcada por uma pequena cruz, na qual é registrado o nome do inumado, a data de nascimento e de morte, caso fosse católico; e para o evangélico uma Bíblia, na qual são registradas as mesmas informações. As flores artificiais também são bastantes utilizadas, especialmente no Dia das Mães.



Figura 3: Túmulo gradeado Cemitério Municipal de Laranjal do Jari (AP).

Fonte: Acervo do autor (2017)

Os castilhos trançados (Figura 4) são encontrados em maior quantidade nos municípios de Laranjal do Jari e Vitória do Jari. De uma feitura mais elaborada, a estrutura retangular tem os seus lados preenchidos por filetes de madeira delicadamente sobrepostos, formando os trançados. Alguns possuem cobertura de madeira, zinco ou telha de fibra de amianto, em formato plano ou de telhado de duas águas. Essa prática de cobrir o túmulo está presente em toda região norte do Brasil, e serve como proteção do túmulo e seus adornos contra severidade do clima amazônico, como observa Borges (2005).

Esses túmulos são produzidos de forma artesanal por carpinteiros da região que também empregam esta técnica na construção de moradias. Os trançados são utilizados nas construções residenciais com objetivos estéticos e para climatização, pois permitem uma melhor ventilação dos ambientes.



Figura 4: Túmulo trançado. Cemitério Municipal de Laranjal do Jari (AP).

Fonte: Acervo do autor (2017).

No entanto, nem todas as famílias possuem recursos financeiros para a construção de túmulos em alvenaria, após o período de compactação do solo, quando é possível edificar sobre o local. E em decorrência da fugaz durabilidade da madeira, é comum a substituição dos túmulos castilhos em períodos regulares por outros novos prontos, para serem usados. As substituições ocorrem principalmente no Dia de Finados, mas também é bastante recorrente no Dia das Mães e das

Crianças, datas em que os túmulos são retocados pelos familiares ou substituídos por completo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com base no levantamento fotográfico foi possível perceber que os cemitérios amapaenses apresentam uma característica comum que consiste no uso acentuado de madeira como principal material para confecção da sua arte funerária. Essa característica foi observada em todos os campos estudados, com maior incidência nos municípios de Laranjal do Jari, Vitória do Jari e Tartarugalzinho. Os menores percentuais de uso de madeira foram verificados nos cemitérios das sedes dos municípios de Pedra Branca do Amapari e Serra do Navio.

Os cemitérios do Amapá não possuem esculturas em mármore, nem mausoléus suntuosos, se comparados aos Cemitérios Monumentais de diversas cidades brasileiras, mas estas necrópoles apresentam o que há de mais singular em sua arte funerária. Os castilhos, ao primeiro olhar, podem se apresentar como estruturas aparentemente simples, considerando as suas formas, mas este artefato funerário, ao ser depositado sobre a sepultura, adquire valores simbólicos importantes, pois trazem em suas formas elementos das atitudes desta sociedade diante da morte e do morrer. Essa relação de cuidado constante com a sepultura, observado nas diversas datas em que tais espaços são visitados e cuidados, revela-se como parte importante da cultura funerária da sociedade amapaense.

REFERÊNCIAS

- ARIÈS, Philippe. **O homem diante da morte**. Trad. Luiza Ribeiro. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1981. (Coleção Ciências Sociais, v. 1)
- BORGES, Maria Elizia. **Arte funerária no Brasil (1890-1930): ofício de marmoristas italianos em Ribeirão Preto = Funerary art in Brazil (1890-1930): italian marble cover cra in Ribeirão Preto** – bilíngue 2. Ed. – Goiânia: Gráfica UFG, 2017.
- _____, Maria Elizia. Expressiones artísticas de cuño popular en cementerios brasileiros. In: VIÑUALES, Rodrigo Gutiérrez (director). *Arte latino-americano del siglo XX. Otras historias de la Historia*. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza, 2005.
- CASTRO, Elisiana Trilha. **O patrimônio funerário catarinense**. Coleção Horizontes do Patrimônio Cultural. V.1. Florianópolis: FCC, 2017.
- CATROGA, Fernando. **O céu da memória: cemitério romântico e culto cívico dos mortos**. Coimbra: Minerva, 1999.
- CYMBALISTA, Renato. **A cidade dos vivos: arquitetura e atitudes perante a morte nos cemitérios do estado de São Paulo**. Editora Fapesp; 2002.
- HERBERTS, Ana Lucia; CASTRO, Elisiana Trilha. **Cemitérios no caminho: o patrimônio funerário ao longo do Caminho das Tropas nos Campos de Lages**. Blumenau, SC: Nova Letra, 2011.
- MENDONÇA, Maria Silvia de, FRANÇA, José Ferreira, OLIVEIRA, Andréia Barroncas, PRATA, Ressiliane Ribeiro, AÑEZ, Rogério Benedito da Silva. *Etnobotânica e saber*

tradicional. In FRAXE, Therezinha de Jesus Pinto, PEREIRA, Henrique dos Santos, WITKOSKI, Antônio Carlos. (Orgs.) **Comunidades ribeirinhas amazônicas: modos de vida e uso dos recursos naturais**. Manaus: EDUA, 2007.

REIS, João José. **A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX**. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

VOVELLE, Michel. **Imagens e imaginário na história – fantasmas e certezas nas mentalidades desde a Idade Média até o século XX**. Tradução Maria Julia Goldwasser. São Paulo: Ática, 1997.

WOLFF, Egon e Frieda. **Sepulturas de Israelitas – II. Uma pesquisa em mais de trinta cemitérios não israelitas**. Rio de Janeiro; 1983.

ST 7 - CATOLICISMO(S) NA AMÉRICA LATINA: TRADIÇÕES, CRENÇAS E REPRESENTAÇÕES POPULARES

Dr. Eduardo Gusmão de Quadros (PUC Goiás) – Coordenador
Dr. Washington Maciel da Silva (UNESP/FRANCA)

Esta Sessão Temática tem como objetivo ser um espaço para o diálogo e o debate das investigações acadêmicas que utilizem a História na compreensão do catolicismo como parte da constituição identitária latino-americana. Essa *mirada* proporciona aos pesquisadores desenvolverem propostas que pautem as mudanças e as permanências das tradições religiosas e suas reformulações dentro do catolicismo, especialmente do chamado catolicismo popular. Há vários aportes teórico-metodológicos que mostram a continuidade das tradições como fornecedoras de sentidos e garantidoras das identidades. Destacamos a constância dos catolicismos populares na prática religiosa na América Latina, como tem sido apresentados por vários autores, a exemplo de Mallimaci, Germani, Parker, Dussel, de Solis e Canclini. Assim sendo, perante os complexos sentidos e significados que mantêm o(s) catolicismo(s) popular(es) existe a necessidade de não deixar de relacioná-los com as políticas institucionais e eclesiais. Por isso, o objetivo da proposta visa debater temas e metodologias para o estudo das tradições latino-americanas de matriz católica, partindo dos sujeitos que a compõem, em sua relativa autonomia. Temos como pauta central investigar suas práticas, saberes, tradições e identidades manifestadas pelas crenças, pelas operações simbólicas e pelos rituais mantidos pelo povo.

A IGREJA CATÓLICA EM GOIÁS, NO FINAL DO SÉCULO XIX, E PLURALISMO RELIGIOSO

WOLMIR THEREZIO AMADO

Doutorando em ciências da Religião
Pontifícia Universidade Católica de Goiás
wolmir@pucgoias.edu.br

CAROLINA TELES LEMOS

Doutora em Ciências da Religião
PPG em Ciências da Religião da PUC Goiás

RESUMO: Na autobiografia de Dom Eduardo Duarte Silva, bispo de Goyaz no início da primeira República, seu autor se vê numa paisagem e, à distância, narra-se como se nela inserido sem a ela sentir-se pertencer. Assim, como que assistindo a um filme projetado sobre a sua vida, o Bispo coloca-se como o protagonista e intérprete dos acontecimentos, e revela “verdades marginais”, subsumindo-as em seu próprio enredo. Dentre as realidades identificadas pelo referido Bispo, sobressaem-se: as presenças, na região, de etnias de índios, negros e judeus; as expressões religiosas de protestantes, espíritas, curandeiras, benzedeadas; as expressões católicas laicas nas romarias, irmandades, festas de padroeiros, cavalhadas e congadas. Considerando essa realidade, o objetivo deste artigo é apresentar uma análise da relação entre a Igreja Católica e as diversas culturas com as quais Dom Eduardo se depara em Goiás, no final do Século XIX. O método utilizado foi o recurso a documentos e outras fontes históricas referentes ao período de atuação do referido Bispo e posterior. Parte-se do pressuposto que, na perspectiva da cristandade romanizada predominante à época, as expressões multiculturais são vistas, com frequência, pela ótica eurocêntrica, como atraso, ingenuidade, erro ou má-fé. Dom Eduardo, ainda que em um contexto de cristandade, com fortes marcas eurocêntricas, demonstrou certo reconhecimento e respeito às diferentes culturas com as quais se deparou. O resultado pode ser aquilo que G. L. Ribeiro denomina de “particularismo trans-local”, com pessoas e culturas provenientes originariamente da diáspora de múltiplas situações geográficas, que viviam tensamente a gradual mestiçagem e a hibridização dos costumes, construindo uma identidade composta de trocas e empréstimos simbólicos. Essa característica se apresenta como uma constante na trajetória da Igreja Católica desde então.

Palavras-chave: Igreja Católica; História de Goiás; História da Igreja; Dom Eduardo Duarte Silva.

Em 1891, enquanto vinha do Rio de Janeiro para assumir a sua diocese de Goyaz, dom Eduardo¹¹¹ deteve-se em Uberaba que, então, pertencia à circunscrição de seu imenso território diocesano, no Centro-Oeste brasileiro. Ali, dom Eduardo foi recebido por uma comunidade afro-descendente, a quem os chamou de “bons amigos de Deus”.

Entrei sem ser esperado e sem aviso [em Uberaba], por não haver ali vigário, estando a paróquia a cargo do padre Pio Dantas Barbosa, vigário de Uberabinha. A única pessoa que me apareceu, depois que a meu mandado foi o estudante Lamego [seminarista] repicar o sino, foi um crioulo de nome Fidelis, vestido de opa branca [roupa usada pelo associado de uma irmandade e, atualmente, por quem exerce um ministério eclesial extraordinário] e com uma banda de alferes à cinta. “Quem é você?” Perguntei. “Sou o presidente do Rosário” [Irmandade], respondeu.

“Porque acho eu esta igreja matriz em completo abandono, aberta, sem parede no fundo, só habitada no chão pelas cabras e no forro pelos morcegos e pelas andorinhas?” “Sinhô”, respondeu Fidelis, “branco não gosta de Deus, é só negro que reza rosário e canta na igreja, mas negro não tem força [é pobre], sinhô”.

“Pois bem, disse-lhe eu, vá buscar mais uns vinte pretos que gostam de Deus e da Senhora do Rosário, cortem tabocas, amassem barro e levistem aquela parede atrás do altar-mor, porque no domingo quero ali celebrar”. Fizeram tudo o que ordenei aqueles bons amigos de Deus. Depois da missa abracei-os um por um e entreguei-lhes a igreja para que dela zelassem (SILVA, 2007, p. 80-81).

Temos, nessa narrativa, o encontro de uma Igreja Católica, romanizada e branca, com uma irmandade local, formada por negros da primeira geração pós-abolição (1988) da escravatura no Brasil. Tinham nas irmandades leigas católicas, em razão da aceitação social, uma das principais formas de articulação entre si, com recíproco apoio étnico. Na Uberaba economicamente decadente de então, eram a principal liderança eclesial. Havia realizado um sincretismo religioso, uma transculturação não excludente, como forma de resistência pacífica. (FERRETI, 1988, p. 182-198). Aceitam, neste caso específico, a autoridade do bispo e vestem roupas litúrgicas católicas. Unem-se como Irmandade em torno a Nossa Senhora do Rosário e de outros santos católicos, indicando a capacidade de “interpretar símbolos e objetos rituais estrangeiros nos termos básicos de sua cultura de origem” (Robert Sienes, 1992, p. 64. *Apud*: FERRETI, 1988, p. 190). Servem-se de cantos católicos e

¹¹¹ Eduardo Duarte Silva nasceu em 27 de janeiro de 1852, na atual Florianópolis, e faleceu no dia 16 de outubro de 1924. Aos 15 anos, partiu para Roma, onde cursou Filosofia e Teologia, na Universidade Gregoriana, na qual obteve os títulos de bacharel, licenciado e doutor. Em 27 de janeiro de 1891, foi eleito bispo de Goyaz (biografia completa foi elaborada por Josmar Divino Ferreira, in SILVA, 2007, p. 15-22). A obra *Passagens* “tem o seu original em um manuscrito autógrafa escrito com base em lembranças, anotações e documentos recolhidos pelo autor” (Antônio César Caldas Pinheiro, supervisor da transcrição dos manuscritos, devidamente guardados no Instituto de Pesquisa e Estudos Históricos do Brasil Central/PUC Goiás. In: SILVA, 2007, p. 11-14).

rezam o terço, porque este era em idioma português. Mas assistem à missa, toda em latim, provavelmente dando respostas oracionais com variações fonéticas, pois as tinham aprendido apenas “de ouvido” (FERRETI, 1988, p. 188). Fazem o concerto do templo católico, assim como edificaram “capelas com imagens de santos católicos em quilombos como o de Palmares, considerando a persistência do sincretismo afro-brasileiro como um modo de aculturação” (FERRETI, 1988, p. 190).

Segundo Salles (1984), os negros, em *Goyaz* colonial, formavam a parcela majoritária da população goiana. A partir da terceira década do século XVIII, eram a mão de obra quase que exclusiva tanto no trabalho agro-pastoril (roça), quanto nas fábricas de mineração (garimpo). Em Vila Boa (Cidade/município de Goiás) – sede da diocese de dom Eduardo Duarte -, na documentação de 1783, consta que existiam 990 escravizados trabalhando na lavoura, garimpo e serviço doméstico, numa média de 30 negros escravizados para cada um dos 33 engenhos e engenhocas. No Julgado de Meia Ponte (atual Pirenópolis), em 1812, segundo Saint-Hilaire, havia 2.282 municípios (negros escravizados), numa média de 40 escravizados para cada engenho. Em Crixás, eram 439 negros escravizados que trabalhavam em 29 engenhos e mais 1.491 negros forros (que haviam obtido a carta de alforria). Além desse trabalho de negros escravos nos engenhos e garimpos, também havia os que exerciam trabalhos urbanos, como ourives, ferreiros, carpinteiros, alfaiates etc. E ainda, havia os que se misturavam às demais atividades de produção, como agregados, faiscaadores livres (catadores de faíscas de ouro na ganga das minas já exploradas), tropeiros, pequenos comerciantes, pequenos sitiantes lavouristas, feitores, vaqueiros, carreiros e, ainda, militares, funcionários administrativos e comerciantes estabelecidos (SALLES, 1984, p. 73-78). Se os negros escravizados são a maioria da população, pelo sincretismo também irão compor a maioria dos católicos em Goiás. Faziam uma releitura do catolicismo e das expressões religiosas indígenas (catimbó e pajelança), integrando-as em sua cosmovisão religiosa (MIRA, 1983, p. 104-105).

O sincretismo ocorreu de modo diverso entre os bantos, os sudaneses, os iorubas e daomeanos. Mas a todos esses povos a religião não era uma dimensão da vida a ser vivenciada nos fins-de-semana; a espiritualidade tecia toda a trama de suas existências. Por isso, sobretudo aos bantos, numa perspectiva sincrética,

[...] verão nas confrarias religiosas como as do Rosário e/ou São Benedito, intermediários entre Deus e os homens, permitindo que seu pensamento se identificasse com a ideia de que os santos (ancestrais) eram os encarregados de levar os pedidos a Zumbi, divindade do céu, visto que tanto a Virgem como São Benedito haviam passado pelo “vale de lágrimas”; [...além disso] o fato de existirem santos tingidos de negro, dava-lhes a impressão de serem estes, ancestrais de sua raça, não mais a nível familiar, mas nacional. Assim, os Bantos agrupar-se-ão em torno das irmandades religiosas. O espiritismo, posteriormente, viria a ser seu sucedâneo perfeito para as várias levas de escravos vindos para o Brasil, principalmente para os Bantos (MIRA, 1983, p. 105).

Nas regiões de Minas, as ordens e congregações religiosas eram alijadas para que não usufríssem do ouro que era descoberto e extraído. Longe da vigilância eclesiástica, crescerão vertiginosamente as confrarias, as arquiconfrarias e as irmandades. Tornaram-se, assim, a face organizada do cristianismo colonial. Nas irmandades negras, sobretudo no apogeu do ciclo econômico do ouro, criavam um caixa-comum para a compra da carta de alforria aos seus associados. Com frequência, rivalizavam-se entre si e construíam diferentes templos, ou pelo menos reservavam um altar para cada irmandade dentro de um mesmo templo. Reproduziam a vida colonial discriminatória e chegavam a formar irmandades de pardos, mulatos, negros e brancos. Mas exerceram um forte papel de desclericalização da religião colonial, onde o clero tinha um papel secundário na organização eclesial (MIRA, 1983, p. 122-137).

Para a Igreja Católica em *Goyaz*, especialmente na sua fase de romanização, houve grandes conflitos com as irmandades, particularmente com a de Muquém (SILVA, 2007, p. 99-100) e a de Barro Preto (Trindade), em razão das romarias. Duas razões suscitaram esse conflito: a primeira, era o modo autônomo como funcionavam, seguindo seus próprios estatutos, a vontade de seus membros, a laicidade de suas manifestações religiosas, com ou sem a presença do clero; a segunda razão é que administravam os bens e as finanças, fazendo o uso que lhes aprouvessem, inclusive o recurso proveniente das festas religiosas e das romarias. Para dom Eduardo Duarte, chegando a Goiás no início da primeira República, a Igreja já não dispunha da sustentação financeira do Estado.¹¹² Era preciso, pois, criar novas fontes de receitas e, dentre elas, aquelas obtidas pelas irmandades.

De Bela Vista [narra dom Eduardo, no final do século XIX, em Goiás] nos encaminhamos para Campininhas, para dali, saindo da estrada geral ou salineira [por onde passavam os viajantes, transportando o sal], como chamam, visitar um santuário chamado “do Divino Padre Eterno” no qual durante a viagem iam os goianos falando-me, por verificarem ali milagres extraordinários e onde o povo venera um grupo de imagens, representando a coroação de Nossa Senhora ao céu, mas que todos apelidam imagem do Divino Padre Eterno. Àquele santuário acodem anualmente romeiros de todo o Estado de Goyaz e fora dele para levarem suas ofertas, cumprirem promessas e assistirem à festa que se celebra no primeiro domingo de julho (SILVA, 2007, p. 86).

Como é historicamente frequente em grande parte das festas religiosas do catolicismo, após as celebrações e cerimônias sucedem-se as quermesses, danças e festejos da comunidade. Ora, isso havia se consolidado também no imenso sertão brasileiro, distante da disciplina institucional da Igreja, e compunha o espaço da

¹¹² Com a República, o Estado laico, dentre outras medidas, secularizou os cemitérios e criou o casamento civil como “obrigatório antes do casamento religioso” (JACÓB, 2003, p. 132). Essas medidas, somadas a falta de repasse do recurso público à Igreja, provocou na instituição um colapso financeiro, pelo menos conjuntamente.

convivência social rural. Essa era, então, a situação religiosa durante os festejos da romaria de Trindade. Entretanto, outro foi o olhar daquele bispo formado em Roma e disposto a aplicar as normas do concílio tridentino em *Goyaz*.

Como sempre, em tais lugares de santuários há sempre jogos, bersundelas [sic], brequefestes e reúnem-se as bilhardonas e as calonas de todas as freguesias, bem como sujeitos avilanados e rapazes mariolas, que aproveitam essa reunião de gente ruim e de marafonas para saciarem a sua luxúria e executarem suas vinganças; de sorte que não há ano algum em que não haja assassinatos e ferimentos graves (SILVA, 2007, p. 86).

Essa “reunião de gente ruim” era a romaria dos filhos do Pai Eterno, em Goiás. E, no relato do bispo, movimentava desde suas origens grande receita financeira: “a renda anual do santuário é avultada e dela até a minha chegada era dona e proprietária uma comissão de três indivíduos, a que davam o nome de Irmandade!! Irmãos de mesa, irmãos do cobre é que eles eram” (SILVA, 2007, p. 86).

Depois de um mês e meio de ocorrida a romaria de Trindade, dom Eduardo retornou ao local. O objetivo era somente um:

[...] Mandei chamar o tesoureiro da célebre comissão ou irmandade, e perguntei-lhe qual havia sido o rendimento. Respondeu-me que de vinte e dois contos. “E onde estão?” Perguntei. “No cofre”, respondeu. Pois traga-me a chave, porque eu quero verificá-lo e também o compromisso da Irmandade e o livro de contas. Veio o tal “compromisso”, mas a chave e o livro de contas não vieram. Li o caderno, que chamavam compromisso, no qual meu antecessor¹¹³ havia escrito apenas estas palavras “Visto em visita pastoral”, o que eles da Irmandade julgavam que era uma aprovação canônica. Entre outros artigos estava o seguinte: os rendimentos anuais do Santuário serão distribuídos do seguinte modo, metade pertencerá ao presidente da Irmandade e a outra metade será em partes iguais distribuída entre o tesoureiro, secretário e zelador (SILVA, 2007, p. 88).

Os conflitos com a Irmandade do santuário de Trindade e o bispo continuaram. Então, em 1893, quando dom Eduardo fez sua primeira visita *Ad limina apostolorum*¹¹⁴, por sugestão do cardeal Rampolla, foi até a Alemanha, na Baviera, e lá obteve do provincial dos redentoristas a concessão para trazer dez padres redentoristas (Congregação do Santíssimo Redentor) a *Goyaz*. Vindos juntos, em

¹¹³ Seu antecessor era dom Cláudio José Gonçalves Ponce de Leão, que havia sido transferido para a diocese de Porto Alegre em razão da acolhida da Igreja católica aos imigrantes europeus recém chegados àquele Estado.

¹¹⁴ Essa visita formal dos bispos de todas as dioceses do mundo à Roma - para o encontro com o papa e a apresentação de relatórios nos dicastérios do Vaticano -, é uma prescrição canônica e deve ser feita a cada cinco anos.

navio, cinco deles permaneceram no santuário de Aparecida/SP e cinco vieram a *Goyaz*, onde assumiram, além de paróquias, também o santuário de Trindade (SILVA, 2007, p. 127-143). Assim, gradualmente, em *Goyaz*, a presença do clero foi sendo assimilada e sucedeu-se à liderança das irmandades, conforme pregou dom Eduardo aos romeiros de Muquém, “[...] só e exclusivamente pertencia à autoridade eclesiástica o governo das igrejas, sua administração e aplicação de suas rendas” (SILVA, 2007, p. 99). E, também, promulgou

[...] uma longa carta pastoral sobre as solenidades religiosas, fazendo-a seguir um regulamento sobre as festas, completamente paganizadas e cujos rendimentos de leilões e de promessas eram malbaratados e empregados em comezainas, bailes e divertimentos profanos (SILVA, 2007, p. 151).

Aqueles afro-descendentes das irmandades, que dom Eduardo inicialmente havia considerado “bons amigos de Deus” e os “abraçado um a um”, quando de sua chegada em território de sua diocese goiana, poucos anos depois lhe pareciam estranhos à Igreja. Ainda assim, numa resistência intrépida, as irmandades de afro-descendentes continuavam a recepcionar e a querer bem ao “seu” bispo. Assim ocorreu, por exemplo, numa das “viagens pastorais” pela diocese de *Goyaz*. Mas, então, ele já não se sensibilizou, nem os abraçava ou sentia-se a eles agradecido.

Quando chegamos ao arraial de Santa Maria vieram os pretos que se intitulam Irmãos do Rosário cumprimentar-me com suas danças e cantos ou berros africanos acompanhados de tambores e reco-reco, danças que chamam Congados e Moçambicados (SILVA, 2007, p. 141).

Além de considerar as promessas religiosas praticadas em Barro Preto uma “indecência, ignorância e falta de higiene”, dom Eduardo ria-se da “sandice” na pronúncia que o povo tinha da língua latina, para as práticas litúrgicas.

Que direi das rezas e das ladainhas, que cada família promete lá [em Barro Preto] ir cantar? Quantos arranhões no latim! Começando pelo *Deus in adjutorium [meum intende] [Deus, vinde em meu auxílio]*, cantam: Deus no oratória não me en[tende] e respondem: É o dom da Joana e da Fostina {Domine ad adjuvandum me festina}.

Mater Christi [Mãe de Cristo] é: Matem a Cristo. Virgo Praedicanda [Virgem louvável] = Virgem pé de cana. Virgo pontens [Virgem poderosa] = Vira o pote. Speculum Justitiae [Espelho de justiça] = Espetem a justiça. Janua Coeli [Porta do céu] = já não há céu. Stella matutina [Estrela da manhã] = Estrela da matinha. Agnus Dei qui tollis peccata mundi [Cordeiro de Deus que tirais o pecado do mundo] = já que não deu o que toca para cada mundo (SILVA, 2007, p. 166).

Rir-se no jeito do povo rezar em latim era próprio de uma cristandade eurocêntrica, para quem qualquer outra manifestação cultural e religiosa lhe era errada, exótica, estranha e atrasada. Trazia consigo, pois, essa intrínseca contradição.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os tempos atuais são outros. Aquela antiga cristandade - que teve uma vigência de séculos, sob diversas ênfases, modalidades e contextos -, erodiu pela crise de seus paradigmas e pela avaliação da consequência de suas práticas. Foi necessário um gigantesco e complexo concílio ecumênico para mudar a direção dessa grande nau. Seu leme e sua bússola indicavam uma viagem com uma única direção histórica. Mas o encontro multicultural, com experiências e vozes eclesiais provenientes de diversos lugares do mundo, revelou que é possível ser universal sem deixar se ser local e singular. Inculturar seria o caminho (ANJOS, 1994), não obstante os riscos e as incertezas!

As opções do hoje nos povos africanos (*Ecclesia in Africa*, 1995), a formulação da *Teologia Negra* norte-americana (WILMORE; CONE, 1986) e o reposicionamento dos brasileiros afro-descendentes – vários deles oriundos de pertencimentos às antigas irmandades e confrarias -, agora, paulatinamente, assumem suas origens e sua originalidade. E organizam-se para isso. Quilombolas e kalungas, em Goiás, não se esquecem do Goyaz de outrora e, por isso, trazem um outro lado da história que não foi contado, evocam os direitos territoriais originários, refundam os horizontes da política e da cidadania e reivindicam novas abordagens, descoloniais e multiculturais (WOLKMER et alii, 2016).

REFERÊNCIAS

- ANJOS, Márcio Fabri dos. **Inculturação: desafios de hoje**. Petrópolis: Vozes, 1994.
- FERRETI, Sérgio E. Sincretismo afro-brasileiro e resistência cultural. **Revista Horizontes Antropológicos**. Porto Alegre, ano 4, nº 8, jun./1988.
- JACÓB, Amir Salomão. **A Santíssima Trindade de Barro Preto. História da Romaria de Trindade**. Goiânia: Ed. UCG, 2003.
- MIRA, João Manoel Lima. **A evangelização do negro no período colonial brasileiro**. São Paulo: Loyola, 1983.
- SALLES, Gilka Vasconcelos Ferreira de. A sociedade agrária em Goiás colonial. **Revista do ICHL**, Vol. 4, nº 1, jan./jun. 1984.
- SILVA, Eduardo Duarte. **Passagens: autobiografia de Dom Eduardo Duarte Silva, bispo de Goyaz**. Goiânia: Ed. UCG, 2007.
- WILMORE, Gayraud S.; CONE, James H. **Teologia Negra**. São Paulo: Paulina, 1986 [1979].
- WOLKMER, Antonio Carlos et alii. **Os direitos territoriais quilombolas: além do marco temporal**. Goiânia: Ed. PUC Goiás, 2016.

A REPRESENTAÇÃO DA MÚSICA SACRA NAS FESTIVIDADES CATÓLICAS EM PIRENÓPOLIS/GOIÁS

TEREZA CAROLINE LÔBO

Doutora em Geografia
Universidade Federal de Goiás
terezacarolinelobo@gmail.com

ALINE SANTANA LÔBO

Mestra em Ciências e Humanidades
Universidade Federal de Goiás
alinesantanalobo@gmail.com

RESUMO: Partindo do pressuposto de que a função da música é comunicar através de emoções (TERRIN, 2004, p. 312), e que esta ocupa lugar simbólico na vida social de um determinado local (KONG, 2009), destacamos que os sons musicais que compõem de forma ímpar os rituais são importantes na compreensão e identificação do que se entende por festa. Os sons culturais produzidos nas celebrações escapam das esferas tangíveis, funcionam como um elo comunicante entre o mundo material e o mundo espiritual e invisível, assim, a música fala ao mesmo tempo ao horizonte da sociedade e ao vértice subjetivo de cada um, sem se deixar reduzir às outras linguagens (WISNIK, 1999). Com isso, entende-se que os sons singulares dos rituais da festa repetidos ano após ano evocam memórias, trazem familiaridade e identificação, sendo um objeto passível de algumas aferições. Neste trabalho, propõe-se refletir sobre a presença da música no universo da religiosidade popular católica da sociedade pirenopolina, com destaque para a participação do centenário Coral de Nossa Senhora do Rosário, nos momentos ritualísticos que compõem as festas tradicionais locais. As músicas sacras cantadas pelo Coral se fazem presentes nos rituais da Semana Santa, em Pentecostes, nas novenas do Divino Espírito Santo e nas comemorações à padroeira Nossa Senhora do Rosário, no mês de outubro. Esse Coral é um elemento estruturante desses festejos religiosos colocando a musicalidade como papel preponderante e agente agregador de memórias e de identidades. As músicas entoadas em latim e aprendidas na oralidade compõem uma rede de festa que moldam as experiências individuais e coletivas formando um tecido desenhado de simbologias, sentidos, conceitos e muita festa. Priorizou-se uma abordagem qualitativa do tema desenvolvida a partir de pesquisas bibliográficas e de observação participante ao longo do ciclo anual das festividades, composto pelos momentos dos ensaios e das apresentações, todos incorporados ao emaranhado festivo que articula ações a serem realizadas para que as tradições se cumpram. É vida que segue!

Palavras-chave: Pirenópolis; Música; Rituais; Coral Nossa Senhora do Rosário.

INTRODUÇÃO

Propomos uma breve apresentação das músicas sacras que são executadas nos rituais que abrangem os tradicionais festejos católicos em Pirenópolis, Goiás. Ao falarmos de tradições festivas nos remetemos a um dos primeiros núcleos populacionais do Brasil central, a antiga Meia Ponte, que segundo Bertran (2011), foi povoada por portugueses natos e emboabas (p. 170), nas primeiras décadas do século XVIII.

A vida em sociedade é uma sucessão de performances que se adapta a um espaço e a um tempo determinado. As experiências religiosas e suas relações com as práticas culturais estão quase sempre aliadas ao fazer musical e permitem perceber como a própria sociedade se organiza envolta das festividades. Em Meia Ponte, segundo Silva (2000), as festas e as tradições populares, de um modo geral, tiveram um importante papel na mediação entre as diversas culturas que se confrontaram, a partir da colonização do Brasil.

Coube à Igreja o papel de difusão dessas manifestações, embora muitas delas fizessem parte do gosto da população portuguesa que, mesmo em terras distantes, procurava praticá-las e repeti-las de maneira que as experiências vividas aprimoraram o desempenho e reforçaram as identidades. Desse modo, as músicas entoadas nos rituais festivos, foco de nossa discussão, revitalizaram a fé, alimentaram narrativas, reuniram diversos atores sociais, sendo entendidas como sonoridades sagradas que propiciaram e ainda hoje atuam na permanência das tradições.

Propõe-se neste texto, com destaque para a participação do centenário Coral de Nossa Senhora do Rosário, discutir num primeiro momento a presença da música sacra nos rituais das festividades católicas tradicionais em Pirenópolis, demonstrando sua singularidade e sua perpetuação no tempo e no espaço. Adentrando no acervo musical executado pelo Coral Nossa Senhora do Rosário, o segundo momento apresenta o repertório sacro e religioso executadas nos rituais, e como essas músicas do passado ecoam no presente e se refazem vivas nos festejos católicos, criando significados próprios.

AS FESTAS E A MÚSICA SACRA EM PIRENÓPOLIS

A composição da vida cultural em Pirenópolis é permeada por um extenso calendário festivo ligado ao catolicismo cujas práticas celebrativas constituem um rico patrimônio material e imaterial. Um desses bens são as músicas sacras entoadas nos rituais da Semana Santa, nas celebrações de Pentecostes – principalmente nas concorridas novenas do Divino Espírito Santo e nas comemorações à padroeira Nossa Senhora do Rosário, no mês de outubro.

As músicas sacras executadas pela orquestra e cantada pelo Coral Nossa Senhora do Rosário é um elemento estruturante desses festejos religiosos e sua musicalidade é preponderante como agente agregador de memórias e de identidades. Guardam blocos de tempo na memória, pois, remontam os estilos

musicais da Europa do século XVIII, mas que ao se atracar em terras brasileiras essa musicalidade cria seu próprio formato e no eterno retorno, voltam de ano em ano, se recriando e adquirindo formas de expressão.

A história da música em Meia Ponte e seus acervos é segundo Pina uma ação conjunta de pessoas do lugar que além de se afeiçoarem aos bens culturais foram capazes de preservá-lo e passá-los às gerações seguintes. Acrescenta-se a isso o desenvolvimento do gosto dos meiapontenses pelas artes. Sobre o início das práticas musicais e sua ambientação na sociedade da época a musicista afirma

a sua origem acha-se intrinsecamente ligada à história das manifestações culturais da província, iniciadas pelos primeiros povoadores portugueses que nela chegaram na segunda metade do século XVIII, como Custódio Pereira da Veiga, Hilário dos Santos Silva, Manuel Joaquim Baptista, José Ignácio do Nascimento e seus descendentes, Pe. José Joaquim Pereira da Veiga, e outros, e também à formação e atividades das primeiras bandas de música da antiga Meia Ponte (PINA, 2005, p. 11-12).

E, ainda sobre a história da música Jayme destaca a importância de José Joaquim Pereira da Veiga, o Vigário da Vara, que se crê ser o mais antigo músico meiapontense, no início do século XIX, era professor de música, latim, desenho e o criador da primeira orquestra de Pirenópolis. A corporação era constituída de dois violinos, uma violela e um violoncelo para acompanhamento das árias dos dramas encenados (1971, p. 247). Em suas pesquisas sobre a música em Goiás, Mendonça comenta que por volta de 1805 até 1840, ano da sua morte, o Vigário da Vara ensaiava e encenava nas festas religiosas, uns dramas intercalados de árias, que o povo chamava de ópera (1981, p. 101).

O incremento a arte, o incentivo pelas boas músicas, pelo teatro e pelas composições religiosas proporcionado pela vinda de D. João VI para o Brasil, chegaram ao Estado de Goiás pouco mais de uma década depois. Para tanto, meiapontenses como o Vigário da Vara e o também padre, Francisco Inácio da Luz trazem do Rio de Janeiro diversas músicas sacras e teatrais e junto com Antônio da Costa Nascimento, o Tônico do Padre, formam o trio de músicos e compositores responsáveis por manter a música em Meia Ponte por todo o século XIX (JAYME, 1971, p. 247). Adiciona-se a este trio a conjunção de fatores relevantes nas práticas musicais e na preservação dos acervos, assim acrescenta-se

as corporações musicais que existiram na antiga Meia Ponte, desde a sua primeira Banda de Música de 1830; os conjuntos vocais e instrumentais que se formaram destinados ao acompanhamento das árias de óperas ali encenadas e às atividades cívicas e religiosas durante os festejos da cidade; as Irmandades e Confrarias da Igreja, foram também elementos determinantes para a formação e preservação desses acervos (PINA, 2005 p. 13).

A religião e a arte se entrelaçam o tempo todo com a própria vida, as corporações musicais criadas para executar as árias teatrais serviam também para tocar as músicas sacras nos rituais da igreja. Observando as velhas partituras das igrejas de Pirenópolis Mendonça afirma haver

em grande número, Missas, Te-Deum, ladainhas, motetes, hinos religiosos para coros, geralmente a 4 vozes, acompanhados por pequenos conjuntos orquestrais ou banda e que representam uma documentação vasta e valiosa, a mais importante, talvez, existente em nosso Estado (1981, p. 98).

O Coro e Orquestra Nossa Senhora do Rosário desde que foi fundado no ano de 1893, em conjunto com a Banda Phoenix arcou com a continuidade da execução das músicas nos rituais católicos festivos. “O coral participa da novena do Espírito Santo cantando em latim um repertório tradicional de música sacra, acompanhado por uma pequena orquestra formada por músicos da Banda Phoenix (DOSSIÊ IPHAN, 2017, p. 102).

A carga afetiva calcificada na cultura do lugar dá a este universo erudito a obrigação da repetição das músicas ano após ano, sendo estas aguardadas nos momentos dos rituais por aqueles que vivenciam a cultura local, entendem que a música “é o meio expressivo mais eficaz para dizer esse indizível religioso” (TERRIN, p. 310) e entendem que a execução é parte intrínseca dos rituais para que estes sejam reconhecidos como tradição.

Há uma profusão de elementos que significam experiências vivenciadas oriundas da ancestralidade do grupo. A aparente repetição insere o passado no presente e lança para o futuro o aprofundamento dessa rede de atores e simbologias (ROCHA, 2015, p. 21).

O calendário festivo religioso da cidade, conforme relato anterior, abarca inúmeras manifestações ligadas diretamente a igreja e ao calendário litúrgico. As festas citadas, são as permeadas pela música sacra, que são entoadas pelo Coral Nossa Senhora do Rosário. Com foco no repertório sacro e religioso executado nos rituais passamos a descrever como este Coral têm contribuído para manter viva as tradições desse estilo musical nas festividades em Pirenópolis.

DO PASSADO AO PRESENTE: O REPERTÓRIO SACRO RELIGIOSO

A presença das músicas europeias no repertório é comum entre as cidades que surgiram no século XVIII, porém, segundo Figueiredo, grande parte desse repertório perdeu sua função original, e são apresentadas atualmente em salas de concerto, restando apenas algumas cidades históricas que ainda cumprem com a função original.

O repertório sacro e religioso brasileiro dos séculos XVIII e XIX é de grande exuberância. Os arquivos estão repletos de manuscritos, autógrafos, infelizmente não muitos, e de tradição, em infinita quantidade, demonstrando a enorme criatividade dos compositores brasileiros na produção da música para o culto católico e em sua intensa transmissão (FIGUEIREDO, 2014, p. 09).

Em Pirenópolis o repertório sacro se conserva, possui um acervo musical advindo de séculos passados e executado nos dias atuais pelo Coral Nossa Senhora do Rosário e a orquestra que o acompanha. Contém um repertório com músicas sacras compostas desde o final do século XVIII, e também músicas de compositores locais. Mais do que partituras antigas, a musicalidade praticada por este coral está viva na memória cultural da cidade. As singularidades com que a localidade se apropria dessas músicas, faz com que as tornem repletas de significados.

Talvez seja o canto, uma das mais antigas maneiras do homem entrar em contato com o transcendente, com forças divinizadas da natureza, com a ideia de um ser supremo. As canções e danças indígenas, os cantos Gregorianos, os mantras, as ladainhas, os spirituals, os “pontos” de terreiro, as incelências, enfim, as evocações religiosas, funcionam como um canal de comunicação entre céu e terra, entre homem e Deus (MILLECO FILHO, 2001, p. 48).

Seguindo nesta mesma compreensão, “o som tem um poder mediador hermético: é o elo comunicante do mundo material com o mundo material e invisível” (WISNIK, 2011, p. 28). Aportado na religiosidade, a finalidade do coral é atuar nos momentos ritualísticos das festividades ligadas ao culto católico na cidade de Pirenópolis, e por mediar esta relação transcendente adquiriu ao longo dos anos uma importância significativa na cultura do lugar.

O coro é formado por uma pequena orquestra, composta por alguns instrumentistas que fazem parte da Banda Phoenix. Os instrumentos que acompanham são, uma tuba, um trombone, um saxofone, dois trompetes, três clarinetas e duas flautas transversais. Houve tempo em que tinha dois violinos, assim, a quantidade de instrumentos varia de acordo com o período, com os músicos disponíveis para tocar e também de acordo com o gosto do regente. O coral, com vozes masculinas e femininas, é formado por até quatro vozes distintas: baixo, tenor, contralto e soprano. Participam pessoas da comunidade, que muito embora tenha uma partitura para ler as composições, a maioria aprendeu a cantar ouvindo os cantores mais antigos, o que por vezes interfere na pronúncia do latim.

O arquivo do Coral de Nossa Senhora do Rosário pertence à Banda de Música Phoenix, este acervo oriundo das práticas religiosas de mais de dois séculos, contém inúmeras músicas do calendário litúrgico como: novenas para vários santos, São Sebastião, por exemplo, tem vários novenários diferentes, São José, Nossa Senhora de Conceição, Divino Espírito Santo. Tem também hinos diversos para adoração do Santíssimo, como *Tantum Ergo*, *Adoramos em Eterno*, *Salutaris*; em ação de graças o

Te Deum. Contém ainda, as músicas da Semana Santa como: Os Motetos Das Dores, os Motetos de Passos, *Heu, Pange Língua, Vos omnes* que é o canto da Verônica. Tem várias missas - *Glória, Credo, Sanctum, Benedictus e Agnus Dei*, como a *Calahorra*, Missa do Rosário, *Del Moro*, Santa Infância, dentre outras. Sem contar o repertório da Banda Phoenix com as marchas fúnebres, as valsas e os dobrados que são partituras de músicas que são executadas durante os cortejos e procissões.

O repertório contém também várias músicas de compositores anônimos, transcrições que levam o nome do copista, além de compositores locais, como Padre José Joaquim Pereira de Veiga, Antônio da Costa Nascimento o Tonico do Padre, Padre José Inácio (irmão do Tonico do Padre), José Odilom de Pina, Silvino, Agenislau, o casal Alaor e Ita da família Siqueira, que engrossaram o acervo com suas composições.

A escolha das músicas para acompanhar os rituais depende do interesse do regente e das peculiaridades, como o gosto do imperador do Divino, as exigências do pároco em relação ao tempo da missa ou da novena, os músicos e cantores disponíveis para ensaiar e o tempo de ensaio. As músicas da Semana Santa, como os motetos e solos são os mesmos todos os anos, mas os novenários e as missas variam, o maestro atual Aurélio Afonso da Silva, por exemplo, ensaia um repertório adequando-o ao coral e ao tempo de ensaio.

O coral se reúne para os ensaios normalmente na sede da Banda Phoenix, maestro e músicos dividem as semanas entre ensaios do coral e os da banda de música. Normalmente ocorre em dois períodos, logo após o carnaval, começam os ensaios das músicas da Semana Santa. Logo após a Páscoa começam os ensaios para os rituais da Festa do Divino, as novenas e a Missa de Pentecoste. Na festa da padroeira Nossa Senhora do Rosário, em outubro, cantam na missa. Parte do coral, recentemente voltou a cantar nos festejos do Senhor do Bonfim, e de Nossa Senhora do Carmo.

A reprodução a cada ano, ora quase sumindo, como observou Brandão, ao participar da Semana Santa em Pirenópolis no ano de 1988: “entoavam os motetos das dores, hoje silenciados — razão para que alguns músicos do lugar temam que os dos passos, da procissão do dia seguinte, sigam o mesmo destino” (2010, p. 146); ora reavivadas por partícipes interessados em dar manutenção e continuidade, como tem acontecido recentemente.

Atualmente várias partituras foram digitalizadas, a fim de preservar os manuscritos antigos puídos pela ação do tempo. Há uma preocupação em inserir ao grupo participantes jovens no intuito que aprendam a valorizar a cultura local e a manter viva as estruturas das práticas dos rituais festivos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As músicas sacras entoadas pelo Coral Nossa Senhora do Rosário, mesmo com as transformações ao logo do tempo, traz “ao presente fatos e pessoas do passado, numa projeção de esperança e que tais riquezas possam perpetuar-se no futuro”

(BARROS, 2015, p. 218). Para continuar existindo, as tradições adaptam-se aos novos tempos e ajustam-se às demandas impostas pelas necessidades da atualidade.

A continuidade e perpetuação no espaço e no tempo das manifestações da música sacra nas festividades de Pirenópolis, destina a repetir anualmente o treino, o encontro, os ajustes do repertório e a participação nos rituais de grupos de personagens músicos, cantores e cantoras, pároco e organizadores dos eventos, fiéis e curiosos que se fazem presentes. É um empreendimento de uma comunidade que reproduz os rituais por séculos, em que os conflitos, a cooperação e a solidariedade fazem parte de um emaranhado para que tudo transcorra dentro das expectativas para o bom desenvolvimento das práticas rituais.

Kong (2009) destaca o papel simbólico da música na vida social e na constituição das paisagens, sendo a música um meio através do qual as pessoas transmitem experiências de vida. Entende-se assim, que a representação das músicas sacras nas festividades católicas em Pirenópolis compõe as celebrações culturais e mantem o modo de ser e fazer dos pirenopolinos, tornando o local popularmente conhecido como berço da cultura em Goiás.

REFERÊNCIAS

- BERTRAN, Paulo. **História da Terra e do Homem no Planalto Central: eco-história do Distrito Federal**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2011.
- BARROS, Fernando Passos Cupertino. A Música no Ciclo da festa de Pentecostes na Cidade de Goiás. In: BRITTO, Clovis Carvalho. **Os Sentidos da Devoção: o Império do Divino na Cidade de Goiás (Séculos XIX e XX)**. Goiânia: Editora Espaço Acadêmico, 2015.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Prece e folia: festa e romaria**. Aparecida/SP: Idéias & Letras, 2010. 228p.
- FIGUEIREDO, Carlos Alberto. **Música Sacra e Religiosa Brasileira dos Séculos XVIII e XIX: Teorias e Prática Editoriais**. Rio de Janeiro: ed. do autor, 2014.
- IPHAN, Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. **Dossiê da Festa do Divino Espírito Santo**, Pirenópolis, GO. Brasília: 2017. 159p.
- JAYME, J., JAIME, J. S. **Casa de Pirenópolis**. Goiânia: Universidade Católica de Goiás, v. 1 Casa de Deus e Casas dos mortos, 2002. 121p.
- KONG, Lily. **Cinema, Música e Espaço**. In: CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. (orgs.). Literatura, música e espaço. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2009.
- MENDONÇA, Belkiss S. Carneiro. **A Música em Goiás**. 2ª ed. Goiânia, Ed. Da Universidade Federal de Goiás, 1981.
- MILLECCO FILHO, Luís Antônio. **É preciso cantar – Musicoterapia, cantos e canções**. Rio de Janeiro: Enelivros, 2001.
- PINA, Maria Lúcia Mascarenhas Roriz e. **Concerto dos Sapos: Um Patrimônio Musical Goiano**. Goiânia, 2005. (Dissertação de Mestrado). 98p.
- ROCHA, Carmem Silvia Moretzsohn. Curimbas: O Som das Almas. In: CONTINS, Marcia. **Religiosidade e Performance: diálogos Contemporâneos**. Rio de Janeiro: Mauad X: FAPERJ, 2015. 204p.

- SILVA, Mônica Martins da. **A Festa do Divino: Romanização, Patrimônio & Tradição em Pirenópolis (1890-1988)**. / Mônica Martins da Silva. Goiânia, 2000. 259 p.
- TERRIN, Aldo Natale. **O rito: antropologia e fenomenologia da ritualidade**. São Paulo: Paulus, 2004. 448p.
- WISNIK, José Miguel. **O som e o Sentido**. 2ª ed., 8ª reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. 283 p.

“SENHORA SANT’ANA QUANDO ANDOU PELOS MONTES, POR ONDE PASSAVA DEIXAVA UMA FONTE”: O MOSTEIRO DE SÃO BENTO DE JUNDIAÍ E AS TRADIÇÕES DO CATOLICISMO POPULAR NA VILA FORMOSA DE NOSSA SENHORA DO DESTERRO DE JUNDIAÍ (1668-1764)

ROGÉRIO FERNANDES CALHEIROS

Mestrando em Ciências da Religião
Pontifícia Universidade Católica de Campinas
calheirosb@gmail.com

RESUMO: Atualmente existem estudos histórico-teológicos que analisam o fenômeno do catolicismo popular em relação ao catolicismo tradicional e suas relações com as instituições religiosas. A história da antiga Província Beneditina do Brasil (1582-1827) é narrada por suas manifestações artísticas e por suas relações religiosas que tiveram um desdobramento imediato na esfera social. Da mesma forma, não se pode simplesmente ignorar as relações entre elas, uma experiência externa, baseada na associação com numerosas fraternidades religiosas compostas e dirigidas por leigos e na ausência de domínio eclesiástico ou mediação por festas religiosas e procissões festivas e uma experiência interior dirigida ao culto dos santos, o "catolicismo de superfície", com práticas rituais e devocionais ligadas ao mítico e ao mágico. O Mosteiro de São Bento de Jundiaí, no período de 1668-1764, entra em contato com o florescente e popular catolicismo de Jundiaí em seu caráter devocional a Sant'Ana. Esta pesquisa visa analisar a relação entre o catolicismo popular devoto ao culto de Sant'Ana na Vila de Nossa Senhora do Desterro de Jundiaí e a comunidade monástica do Mosteiro de São Bento no período 1668-1764 através de pesquisa documental e discussão historiográfica. A questão que orientará esta pesquisa é: Como o Mosteiro de São Bento em Jundiaí influenciou o catolicismo popular em Jundiaí. Espera-se encontrar nesta análise o resgate histórico da cultura popular local e também sua relação com suas identidades religiosas. De um ponto de vista metodológico, esta pesquisa se baseia em pesquisas qualitativas. Quanto à natureza do tema, ela se enquadra, em seus objetivos, como pesquisa descritiva dirigida à análise documental. Espera-se que esta pesquisa gere fontes de dados sobre o catolicismo popular devoto ao culto de Sant'Ana em Jundiaí e à História do Mosteiro de São Bento de Jundiaí no período 1668-1764 para estudos e debates nas áreas de História e Ciências da Religião colonial brasileira.

Palavras-Chaves: História do Cristianismo; Catolicismo popular; Jundiaí; Mosteiro de São Bento; Sant'Ana.

INTRODUÇÃO

As relações entre o catolicismo popular e as instituições religiosas podem ser visualizadas e discutidas por diferentes expressões: a pintura, a arquitetura, a música, a dança, a escultura e por diferentes processos como a catequização, a inculturação, o sincretismo, o proselitismo, o extermínio de uma cultura sob o regime de outra com traços de características autoritárias e impositivas, a alienação cultural.

O monarquismo beneditino segue dentro de seu percurso histórico características próprias que levam a se destacar entre outras construções de seu universo, o culto e devoção aos santos.

Este fenômeno religioso no que se refere ao culto de Sant'Ana adquire feições culturais e de especulação teológica observada ao longo dos séculos; o que pelo contato com a piedade e cultura popular assume e transformada em novas representações a partir desse encontro.

O MOSTEIRO DE SÃO BENTO DE JUNDIAÍ

A história da antiga Província Beneditina do Brasil (1582-1827) é entrelaçada e narrada tanto por suas manifestações artísticas quanto pelas suas relações religiosas que tiveram um desdobramento imediato no âmbito social.



Taunay (1927) na sua introdução a História Antiga da Abadia de São Paulo fazendo memória das ocasiões em que travou conhecimento com numerosos monges da antiga Congregação e de modo muito presente com o Abade Geral da Congregação Frei Domingos da Transfiguração Machado, é uma fonte de informação e ao mesmo tempo, nas suas entradas nas crônicas e demais documentos do arquivo do Mosteiro de São Paulo, esta porta de entrada historiográfica

para os detalhes acerca dos indivíduos e acontecimentos que geram o surgimento do Mosteiro de São Bento de Jundiaí, bem como o levantamento de documentos importantes referentes a acontecimentos pontuais deste mosteiro. Em vista da precariedade de estudos relativos a antiga história do Mosteiro de São Bento de Jundiaí, a constante informação de que seu arquivo se perdera no tempo, Taunay (1927), faz necessariamente com que se dirija um olhar com mais acuidade, desta vez partindo-se de um ponto de vista bem específico: a relação da vida monástica beneditina no século XVIII com o catolicismo popular da comunidade local. Utiliza-se como elemento aglutinante, ou seja, como objeto que une tanto o que está dentro, ou seja a vida conventual dos monges como o que está fora, a vida daquela população que acorria a este templo, junto a imagem de Sant'Ana. A vila de Nossa Senhora do Desterro de Jundiaí:

A organização social da vida das comunidades se dava pela oficialização de sua ermida, capela visitada por uma cura, pela elevação, um dia de sua igreja a classe de matriz, o que significava nova configuração institucional como bem observou Marques (2008).

A igreja de Nossa Senhora do Desterro de Jundiá (1651) foi construída no alto de uma colina e próximo ao curso d'água do rio que lhe dá o nome. Este aspecto é importante para entender o núcleo originário de Jundiá, pois era no entorno da igreja que se construíam as casas, já que não se podiam construir "capelas curadas" ou igrejas sacras em lugares ermos ou despovoados. (MARQUES, 2008, p. 37)

Em 23 de agosto de 1668 o Provincial da Congregação Beneditina Portuguesa no Brasil, Frei Francisco da Visitação obteve do Vice- Rei na Vila de Nossa Senhora do Desterro de Jundiá uma carta de sesmaria de vinte léguas no caminho que vai para o sertão dos lanceiros e Batatais, composta de três campos, a primeira além dos rios Jaguari e Camanducaia e a terceira a terminar no mato que está ao longo do rio Mogi-Guaçu." (MARQUES, 2006, p.44).

Johnson (1977) ao escrever o seu Livro do Tombo do Mosteiro de São Bento da Cidade de São Paulo nota que no necrológio do Mosteiro da Bahia de nº 88 se diz que: " Frei Anselmo da Anunciação foi mandado por 'companheiro do mesmo Frei João do Espírito Santo a fundar um hospício na comarca de São Paulo, em uma terra chamada Jundiah'y.

O mesmo diz que a palavra hospício provém do latim "hospitium", hospitalidade, estalagem, asilo; é a casa religiosa onde os religiosos da Ordem, se agasalham de passagem pela terra por onde está o hospício.

O CATOLICISMO POPULAR

Burke (2010) na obra A Cultura Popular na Idade Moderna observa que: na Idade Moderna havia uma diversidade cultural marcada pela estratificação social da cultura onde se diferenciava a cultura do campo e cultura da cidade.

A cultura do campo era organizada em festas sazonais e devoção aos santos; já a cultura das cidades era uma cultura ligada as várias guildas (grupos de artesãos). De qualquer forma o conceito de cultura ainda se ligava ao de religião.

No ambiente cultural na Península Ibérica é descrito Ribeiro (2006) tem um caminho todo próprio no que se refere ao cancionero popular, as danças e a religiosidade popular, o messianismo como parte integrante desta cultura, além de seu forte apelo ao sagrado e ao ambiente inquisitorial sem esquecer sua influência islâmica e sefardita. Apelo ao dramático, ao processional. Combate da Igreja a reforma dos costumes.

Dillmann (2012) ao analisar a religiosidade popular no Brasil colonial observará que o catolicismo popular no Brasil na época do padroado seguia um duplo aspecto, o da vivência interior e o da vivência exterior da prática religiosa.

Na vivência exterior a religiosidade estava ligada a associação a inúmeras irmandades religiosas compostas e dirigidas por leigos. Havia uma ausência de domínio ou

mediação eclesiástica e tudo era expresso principalmente através de festas religiosas e procissões festivas.

Na vivência interior se privilegiava o culto aos santos, em uma espécie de “catolicismo de superfície”, onde praticas rituais e devocionais se ligavam ao mítico e ao mágico. A exegese bíblica e o imaginário vieram reforçar a mesma ideia e dar-lhe uma tradução na prática. Sant’Anna tornou-se padroeira de mineradores — tradição já corrente na Espanha — e de “moedeiros”. Assim como as minas, Anna escondia ouro em seu ventre: Maria Imaculada. A analogia teve ressonância no mundo rural das Minas Gerais, alvo das esperanças que colonizadores nutriam há séculos. No âmbito urbano, os moedeiros realizavam festas anuais em homenagem a Sant’Anna. O sermão pregado na festa dos moedeiros na catedral de Salvador — bem como aquele pregado três anos antes na Sé de Lisboa — é fundado na analogia entre Anna e o tesouro do evangelho. Em 1770, o governador de São Paulo — capitania que muito contribuiu para o povoamento de Minas — expressou sua gratidão pela descoberta de ouro a Sant’Anna, homenageando lhe em grandes festas.” (SOUZA, 2002. p. 238-239)

Rodrigues, et al. (2011) ao falar da passagem do Morgado de Mateus sobre São Paulo naquele ano de 1770 descreve as festividades em Honra e devoção a Sant’Ana como dez dias de festejos, contendo “luminárias, fogos de artifício, desfile de carros alegóricos, de máscaras, bailes, missas solenes, Te Deum, concerto musicais, encenações teatrais, procissões, cavalhadas e corridas de touros”.(RODRIGUES, et al. 2011. p. 1)

No caso do catolicismo popular estas demandas se concentram naquilo que é



reconhecido como um trabalho religioso coletivo e autônomo onde após o seu surgimento no regime do padroado no Brasil colônia havia uma distinção entre a religião dos “senhores da terra” como demonstram os documentos relativos a esse período, e de modo específico a religião praticada pelos monges e a religião dos pobres, que eram aquelas pessoas assimiladas pela cultura indígena no interior do Brasil.

A pesquisa relativa ao culto de Sant’Ana no mosteiro de Jundiáí visa a possibilidade de se fazer uma síntese entre esse culto que nasce do anonimato popular e da instituição reguladora que é a estrutura monástica.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O objetivo desta pesquisa é analisar a relação entre catolicismo popular devocional ao culto de Sant’Ana na Villa de Nossa Senhora do Desterro de Jundiáí e a

comunidade monástica do Mosteiro de São Bento no período de 1668-1764 por meio da investigação documental e discussão historiográfica.

O catolicismo popular devocional aqui encontrado, ao que tudo indica tem suas origens no imaginário cultural europeu tanto rural como urbano do contexto medieval e moderno e neste caso específico do mundo ibérico.

Ao entrar em contato com a realidade colonial este se adapta e se transforma adquirindo novas formas e linguagens, em específico no contato com a tradição monástica beneditina e sua realidade brasileira; o que leva a crer a possibilidade de um intercâmbio de trocas simbólicas e de transferências culturais e sociais entre ambos.

REFERÊNCIAS

AZZI, R. **O Catolicismo Popular no Brasil: Aspectos Históricos**. 1ª. ed. Petrópolis: Vozes, 1978.

BURKE, P. **Cultura popular na Idade Moderna: Europa 1500- 1880**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p.26-299

ENDRES, J. L. **A Ordem de São Bento quando Província 1582-1827**. 1ª. ed. Salvador: Editora Beneditina, 1980.

DILLMANN, M. **Religiosidade católica no Brasil durante a vigência do Padroado**. 17391-6354-2-RV. 2012. Disponível em:< file:///C:/Users /usuario/Downloads/17391-Texto%20do%20artigo-77529-2-10-20121120.pdf>. Acesso em: 14/05/2020.

JONHSON, M. **Livro do Tombo do Mosteiro de São Paulo da Cidade de São Paulo**. 1ª. ed. São Paulo: [s.n.], 1977.

MARQUES, J. R. **Jundiaí, um impasse regional- o papel do município de Jundiaí entre duas regiões metropolitanas: Campinas e São Paulo**.178 fl. Dissertação de Mestrado em Geografia Humana. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Departamento de Geografia, Universidade de São Paulo. São Paulo. 2008.teses.usp.br. Disponível em:< https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8136/tde-0210200973006/publico/JULIANO_RICARDO.pdf>. Acesso em: 14/05/2020.

MAZZUIA, M. **Jundiaí através de documentos**. 1ª. ed. Jundiaí: [s.n.], 1976.

RIBEIRO, B. A. F. **Arte e Inquisição na Península Ibérica: A Arte, os Artistas e a Inquisição**. vol. 1. 321 fl. Tese de Doutorado em História. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Departamento de História, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2006. teses.usp.br. Disponível em:< https://teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8138/tde-05072007-110808/publico/TESE_BENAIR_ALCARAZ_FERNANDES_RIBEIRO_VOL_1.pdf >. Acesso em: 14/05/2020.

RODRIGUES, et al. **Frei Galvão: O Santo Brasileiro na Academia dos Felizes**. Revista Acta- Revista do Grupo de Pesquisa “A escrita no Brasil colonial e suas relações”. Assis. Vol. 1. 2011. repositório.unesp.br. Disponível em:< <https://repositorio.unesp.br/bitstream/handle/11449/127214/ISSN2237-1109-2011-01-01-01-08.pdf?sequence=1&isAllowed=y>>. Acesso em: 24/04/2020.

SOUZA, M.B.M. **Mãe, Mestra e Guia: Uma análise da iconografia de Sant'Anna.** Revista Topoi. Rio de Janeiro. Vol. 3. nº 5. Scielo. Disponível em:< <https://www.scielo.br/pdf/topoi/v3n5/2237-101X-topoi-3-05-00232.pdf>>. Acesso em: 24/04/2020.

TAUNAY, A. **História Antiga da Abbadia de São Paulo 1598-1772.** 1ª. ed. São Paulo: Typographia ideal, 1927.

Crédito das imagens:

Sant'Ana do Mosteiro de São Bento de Jundiá por Joyce Rodrigues dos Santos.

Mosteiro de São Bento de Jundiá por Acervo do Solar Do Barão.

ST 8 - CATOLICISMO NO BRASIL: PERMANÊNCIAS E RUPTURAS

Dr. Péricles Andrade (UFS) – Coordenador

Dr. Rodrigo Portella (UFJF)

Dr. Silvério Pessoa (UNICAP)

O campo católico tem sido marcado constantemente por tensões entre agentes e instituições defensoras de práticas tradicionais e aqueles abertos às transformações mundanas. Esta Sessão Temática tem como propósito reunir pesquisadores que tenham se dedicado ao estudo do catolicismo em suas diferentes formas de expressão e tendências na esfera pública no Brasil, sobretudo quanto às diferentes formas de permanências e rupturas. Particularmente, as discussões devem responder uma questão basilar: quais os limites das adesões católicas na sociedade contemporânea, sobretudo nas articulações com as esferas políticas, econômicas, educacionais, culturais, artísticas e midiáticas? As possíveis respostas poderão ser observadas a partir das temáticas a serem discutidas nesta sessão temática: religião, poder e política; religião e laicidade; festas religiosas, devoções e peregrinações; agentes religiosos, meios de comunicação e indústria cultural; pluralidade, gênero e sexualidade; salvação e magia; práticas terapêuticas e juventude; ecoespiritualidade.

CATOLICISMO CONTEMPORÂNEO: PERMANÊNCIAS E RUPTURAS DA SUA COMPREENSÃO DA SEXUALIDADE E SUA INFLUÊNCIA NO COMPORTAMENTO SOCIAL

ÁUREO NOGUEIRA DE FREITAS

Mestre em Ciências da Religião

Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

aureonogueira28@gmail.com

RESUMO: Em todas as religiões existem normas morais próprias no campo da sexualidade com o objetivo de orientar a conduta dos seus fiéis. O cristianismo, sobretudo na sua versão através do catolicismo, é a religião que mais influenciou a sociedade ocidental. Existem significativos estudos que comprovam que ele tem fator determinante de regulação na vida sexual dos brasileiros. Ainda que, ao longo dos séculos da sua existência, muitos dos seus conceitos foram repensados e reformulados, o aspecto essencial da categoria de pecado original é conservado e fundamenta, em certo sentido, a sua moral sexual até hoje. Esta comunicação pretende apresentar no catolicismo contemporâneo permanências e rupturas da sua compreensão da sexualidade e sua influência no comportamento social a partir da escuta de sujeitos católicos. Abordaremos o aspecto das sínteses que os sujeitos católicos elaboram, nas suas demandas subjetivas da sexualidade e o ensinamento oficial da Instituição. Isso requer averiguar a relação entre religião e identidade sexual, com aspectos próprios da cultura moderna. As dificuldades que as pessoas encontram para terem claras suas posturas refletem as contradições que a modernidade nos traz. Nas rupturas e permanências, os sujeitos fazem uma desconstrução e reformulação dos valores, com a produção de uma intimidade mais rica e consciente, livre e responsável, em que a pessoa se torna mais autêntica consigo mesma. Podemos, assim, falar de uma nova identidade sexual desses sujeitos católicos. Eles são capazes de dar novas interpretações à realidade objetiva, o que promove a construção de novos significados para sua sexualidade e espiritualidade, possibilitando a reelaboração de sua identidade religiosa.

Palavras-chave: Catolicismo contemporâneo; Sexualidade; Sujeitos; Identidade.

CONFLITOS E SÍNTESES DOS SUJEITOS CATÓLICOS SOBRE A SEXUALIDADE

No acompanhamento espiritual, como sacerdote católico, observo um hiato entre o discurso e o comportamento sexual dos católicos e as orientações doutrinárias da Igreja. Existem conflitos entre a crença religiosa ensinada e o desejo desses sujeitos no que se refere à sexualidade. Nem sempre essas pessoas

manifestavam insatisfação com a Igreja no que se refere à fé, aos ritos e aos valores. Tal constatação requer, por um lado, uma melhor compreensão dos processos envolvidos na integração da sexualidade à personalidade dos sujeitos católicos na modernidade e, por outro, a análise de como se dá a formação da identidade sexual e religiosa no contexto moderno.

Parece-nos que os sujeitos católicos modernos realizam uma releitura da fé, criando novos paradigmas de crenças, firmados em valores cristãos aproximados aos da modernidade, a fim de legitimar a sua própria sexualidade e integrá-la à personalidade, de modo psicologicamente saudável. Isso revela também a vitalidade do próprio catolicismo, enquanto lugar de sentido, pois “não é a religião enquanto conservação e permanência que deve interessar à sociologia, mas, sim, a religião como possibilidade de ruptura e inovação, a mudança religiosa e, portanto, a mudança cultural” (PIERUCCI; PRANDI. *In*: OROZCO, 2000, p. 9).

A IDENTIDADE SEXUAL E A RELIGIÃO

Para pensarmos a intrínseca relação entre religião e identidade, José Maria Mardones (1996) apresenta, em seu estudo sobre Cristianismo e Modernidade, um interessante capítulo sobre essa temática. Com base nos teóricos Touraine, Habermas e Giddens, ele aponta a identidade como indicador das contradições da nossa sociedade: as dificuldades que as pessoas encontram para terem claras suas posturas refletem as contradições que a modernidade nos traz. Na modernidade, as pessoas, de modo geral, perderam seus pontos de referência para sentirem-se seguras para assumir um posicionamento. Para Mardones (1996), a identidade “constitui um dos indicadores que revelam os mal-estares e as contradições da nossa cultura e de nossa sociedade” (MARDONES, 1996, p. 107).

Estamos agora mesmo em um mundo em que tudo deve ser submetido a uma reflexão, incluída a própria identidade, que, de ser uma identidade mais ou menos dada por suposto, herdada, [...] passa a ser uma identidade reflexiva que deve surgir conscientemente (MARDONES, 1996, p. 111).

Ou seja, a religião, enquanto referência que contribuía para a identificação do “eu”, da pessoa que cada um é - uma vez que remetia a uma origem, a um grupo e a uma tradição - estruturava os pontos de vista das pessoas. Para Mardones, a questão sobre o que ocorre com a identidade religiosa frente a uma crise generalizada de identidade é encontrada na análise do contexto sociocultural moderno, marcado pela globalização, “destraditionalização” e homogeneização funcional, que causam uma fragmentação de sentido no ser humano, gerando a necessidade de um processo de reflexividade social.

Com a internacionalização da economia e a globalização da comunicação: “os habitantes deste mundo social e cultural das sociedades modernas vivemos com uma concepção diferente do tempo e do espaço. As distâncias parecem ter diminuído e

tudo acontece mais rápido e nos parece mais próximo” (MARDONES, 1996, p. 109). Sendo assim, a globalização supõe mudanças estruturais que afetam a vida cotidiana em geral, o que influencia a consciência de cada um ao questionar sobre mudanças de valores. E a tradição é o principal aspecto da religião que se vê conturbado pelos efeitos da globalização, uma vez que aspectos e conceitos anteriormente considerados absolutos são questionados e relativizados pela modernidade.

Fundamentando-se em Giddens, Mardones (1996) nomeia tal fenômeno de “destraditionalização”, ou seja, o processo em que as tradições, sejam quais forem, inclusive as religiosas, submetem-se à reflexão crítica: “Não desaparecem, repetimos, mas são reinterpretadas, reformuladas, submetidas a uma justificativa” (MARDONES, 1996, p. 109).

É nesse sentido que podemos compreender o comportamento sexual e a identidade religiosa dos sujeitos católicos na modernidade: reavaliando a tradição religiosa, eles assumem valores do Catolicismo enquanto cristianismo, mas reinterpretam as questões referentes à sexualidade, aproximando seus conceitos aos valores da modernidade.

Tal fator, uma vez que traz a perda da segurança que a tradição estruturava, com conflitos na identidade tanto pessoal como grupal, forja, como resposta dessa perda de referencial, o crescimento também dos movimentos fundamentalistas, que surgem como uma alternativa de manter algum referencial de sentido e segurança na vida.

INFLUÊNCIA NO COMPORTAMENTO SOCIAL

A revolução industrial, somada com o crescente prestígio e influxo social e cultural que a modernidade traz, aponta para outra consequência: a valorização da utilidade, da ciência, da eficácia e do pragmatismo, a visão racional que acentua a dimensão quantitativa da realidade.

O resultado final é uma sociedade homogeneizada desde o ponto de vista do conhecimento e da consideração do que é racional; uns indivíduos impregnados deste modo de ver e entender a realidade; uma racionalidade escorada unilateralmente no funcional (MARDONES, 1996, p. 113).

Diante dessa constatação, importantes aspectos da realidade são praticamente desprezados como, por exemplo, o simbolismo referente ao sagrado. Isso significa, paradoxalmente, uma visão unilateral, reduzindo a realidade ao modo científico e lógico de compreensão. A modernidade também descentraliza as fontes de sentido da vida. E se abordamos essa situação no campo da identidade religiosa, essa característica é apresentada como

fragmentação cosmovisional, da pluralidade de referentes de sentido e de predomínio de uma visão funcional e mercantilista, em que o

indivíduo se refere a uma multiplicidade de grupos, tarefas e experiências, que não transpassam o umbral do utilitário e do pragmático (MARDONES, 1996, p. 114).

Mardones (1996) realiza sua pesquisa na Espanha e indica, basicamente, que há uma “privatização da religião” para o cristianismo espanhol, ou seja, a religião passa a pertencer à dimensão pessoal, à escolha individual, além das barreiras públicas, ao que conclui que a religião cristã tende a “invisibilizar-se”. Percebe que a identidade religiosa do católico espanhol é mais ideológica e menos comportamental na modernidade. Talvez seja essa a realidade dos sujeitos católicos, provenientes da classe média de Belo Horizonte, escutadas na direção espiritual. De acordo com Mardones (1996), a crise de identidade é o contexto da modernidade. Há um consumo daquilo que é divulgado como “socialmente adequado” quanto aos valores e comportamentos, sem a reflexão sobre quais são, de fato, as necessidades, as angústias, os desejos e os dilemas pessoais, o que gera na sociedade como um todo a necessidade objetiva de uma postura de “reflexividade”.

RUPTURAS E PERMANÊNCIAS

Pode-se diferenciar a postura católica sobre a sexualidade em três diferentes níveis: o doutrinal, com a orientação oficial da Igreja a partir do seu Catecismo e dos documentos oficiais do magistério; o da discussão sobre a coerência de tal orientação, a partir de teóricos progressistas e o da realidade, aqui no caso, a partir da escuta desses sujeitos na direção espiritual. Na escuta espiritual, é possível observar que os sujeitos católicos¹¹⁵ modernos sentem uma distância entre suas necessidades afetivas de realização pessoal no campo da sexualidade e as orientações da sua Igreja nesse aspecto, que limita tal realização. A análise das falas desses sujeitos descreve a força da significação da moral sexual cristã católica em suas vidas. Quase sempre, são observadas categorias que associam a sexualidade a sentimentos e pensamentos ligados ao que é sujo, anormal e pecaminoso. Tal processo gera um desequilíbrio emocional nas pessoas em relação aos próprios desejos e instintos e em relação ao corpo.

Os preceitos morais do Catolicismo restringem de tal forma as experiências de amor e sexualidade que não têm cabido na vida prática desses sujeitos que vivem no contexto cultural moderno. Sem lhes fazer sentido, tais valores são questionados e refletidos por eles, e, posteriormente, adaptados às suas realidades. E isso implica, de fato, uma ruptura com a compreensão tradicional da sexualidade católica. Ainda que

¹¹⁵ As pessoas acompanhadas, na sua maioria, são de classe média, com nível médio e superior de escolarização, inseridas num contexto social urbano, metropolitano e marcadas pela cultura atual. Geralmente esses sujeitos vêm de uma educação religiosa católica desde a primeira infância, sendo filhos de pais católicos, com a primeira socialização mais conservadora, marcada pelos preceitos morais da sua religião. Percebe-se que, numa segunda socialização, esses sujeitos vão assumindo uma postura mais liberal em relação à sexualidade em suas vidas.

não assumida pelo catolicismo oficial, a práxis desses sujeitos já revela uma adequação dos ensinamentos tradicionais à cultura moderna.

Os católicos continuam a pensar em si mesmos como o Povo de Deus e a praticar sua fé a despeito do conflito que sentem entre o que a igreja oficialmente ensina e o que suas consciências lhes ditam, especialmente sobre vida conjugal e como vivenciá-la em expressões sexuais amorosas (RYAN, 1999, p. 134).

Tal processo não significa a destruição das tradições e instituições. O que acontece é uma desconstrução e reformulação dos valores, com a produção de uma intimidade mais rica e consciente, livre e responsável, em que a pessoa se torna mais autêntica consigo mesma. Isso é possível através da promoção das capacidades de intercâmbio e de flexibilidade adaptativa, que dá às pessoas maiores condições de enfrentar a instabilidade que a realidade moderna traz em si.

Giddens (1991), Mardones (1996) e Valle (2003), nomeiam de “destraditionalização” os valores e costumes, com uma dissolução das tradições, inclusive religiosas, no contexto da modernidade. Isso se dá através de um processo de reflexibilidade, ou seja, de um processo de reflexão crítica e pessoal radical, que põe à prova os conceitos e valores de acordo com sua validade social. A modernidade nos faz questionar as verdades absolutas e o caráter natural que a tradição religiosa induzia a crer em suas verdades, gerando o que é nomeado por Giddens de “incerteza produzida”. Tal falta de confiança que a pessoa moderna sente em relação à sua existência é cercada de explicações cada vez mais técnicas.

A NOVA IDENTIDADE DOS SUJEITOS CATÓLICOS

A identidade é metamorfose e, assim, está em constante processo de transformação evolutiva (CIAMPA, 1998). Falar de identidade é compreender que essa configura-se em um processo dialético. É perceptível uma nova identidade dos sujeitos modernos que desencadeou, também, questionamentos sobre o “ser sujeito católico” dentro da sociedade e da própria instituição. Tal fenômeno não deixou de provocar uma crise de identidade religiosa católica e conflitos internos e sociais, pois, por um lado, temos as demandas emergentes desses sujeitos católicos contemporâneos e, por outro, o esforço da Igreja Católica pela conservação de valores e costumes. Essa alteração das identidades dos sujeitos, reinterpretação a estrutura social da Igreja, despertou um novo jeito de ser católico: “Ninguém muda apenas interiormente, nem sozinho” (CIAMPA, p. 114).

Os sujeitos católicos, escutados na direção espiritual são capazes de dar novas interpretações à realidade objetiva, o que promove a construção de novos significados para sua sexualidade e espiritualidade, possibilitando a reelaboração de sua identidade religiosa. São capazes de perceber a incompatibilidade entre os valores da sua religião e os seus desejos pessoais diante da vida, buscando novos caminhos e interpretações da sua crença. Pode-se dizer que eles “migram” dentro da

própria religião, como quem muda de cidade em busca de melhores condições de vida, sem, contudo, mudar de país. “O humano é sempre ‘uma porta abrindo-se em mais saídas’. O humano é vir-a-ser humano” (CIAMPA, 1998). Desejoso de vida, ele pode constituir novas realidades nas quais recria sua própria identidade, num processo evolutivo.

Não é processo linear, evidentemente; nem rápido, nem fácil para o “sujeito atriz” (CIAMPA, 1998) que representa o papel “do sujeito católico”. É marcado por avanços e retrocessos, certezas e dúvidas, inseguranças e seguranças, que giram em torno do pensar-ser-agir (ter consciência). Mas é o meio pelo qual, subjetivamente, esses sujeitos podem construir uma nova identidade religiosa-social para si mesmas e ser capazes de atuá-la, saudável e adequadamente, em suas vidas cotidianas.

CONCLUSÃO

Falamos do hiato entre os valores religiosos sobre a sexualidade e os desejos, as reflexões e os novos paradigmas construídos por esses sujeitos. Nesse fenômeno, podemos acenar a busca por novos caminhos e interpretações, a fim de preservarem sua crença religiosa. Assim, esses sujeitos modificam para si mesmos os aspectos do Catolicismo que lhes incomodam, passando a agir segundo suas consciências, e preservam os aspectos que lhes dão sentido existencial. Podemos falar, então, de uma metamorfose de identidade dos sujeitos católicos contemporâneos entre rupturas e continuidades: por um aspecto, deixam de reprimir e controlar o corpo, a sexualidade e a própria existência, a partir de um papel moral culturalmente estabelecido. E, por outro, atribuem novos significados da sua identidade religiosa. Isso indica uma busca de saúde psicológica, um momento de ampliação da consciência e uma evolução crítica humana.

A dimensão sexual é categorizada como esfera privada, cuja conduta não os afasta da religião, mesmo que ela oriente em sentido diferente. O catolicismo é adaptado pessoalmente. Esses sujeitos não deixam de passar por um processo de crise interna quanto à sua identidade pessoal e religiosa, processo lento, doloroso, cheio de incertezas e inseguranças, mas que vai dando um novo vislumbre sobre o que significa ser católico para eles.

Assim, a religião passa de uma esfera social a uma dimensão pessoal e individual para esses sujeitos. Parece-nos que resolvem esse conflito de forma utilitarista: acolhem aquilo que, na religião, lhes traz sentido de vida, fortificação espiritual, acolhimento social e comunhão, mas descartam tudo aquilo de que não estão convencidos. Racionalizar e encontrar na própria doutrina, com as possibilidades de outras interpretações, é a forma que encontraram para diminuir ou anular conflitos intrapsíquicos. Identificam-se afetivamente com a religião, que, além do convívio social, lhes proporciona fortes experiências emocionais, sentido existencial, encontro consigo e com Deus, paz e equilíbrio para a vida cotidiana.

A permanência no Catolicismo está mais ligada à relação que esses sujeitos mantêm com Deus do que com a afinidade com as orientações e os costumes religiosos da prática sexual da Instituição. Além disso, há uma forte ligação entre

Catolicismo, família e raízes culturais, como se fosse algo genético. Assim, o que não dá sentido não se importa, mas adapta-se. Utilizam a interpretação pessoal da Bíblia para aplicar em sua vida prática, o que demonstra pensamento crítico e alto nível de autonomia pessoal entre eles. Contudo, as condutas pessoais desses sujeitos parecem não gerar alterações institucionais na Igreja, pois movimentos organizados nesse sentido quase sempre são punidos pela mesma.

REFERÊNCIAS

- CHAUÍ, Marilena. **Repressão Sexual**: essa nossa (des) conhecida. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- CIAMPA, Antônio da Costa. **A Estória do Severino e a História da Severina**: um ensaio de Psicologia Social. São Paulo: Brasiliense, 1998.
- GIDDENS, Antony. **A Transformação da Intimidade**: Sexualidade, Amor e Erotismo nas sociedades Modernas. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1993.
- GIDDENS, Antony. **As Consequências da Modernidade**. São Paulo: UNESP, 1991.
- MARDONES, José Maria. **Adónde va la religión?** Cristianismo y religión en nuestro tiempo. Santander: Editorial Sal Terrae, 1996.
- OROZCO, Yuri Del Carmen Puello. **Mulheres, AIDS e Religião**: uma análise da experiência religiosa de mulheres portadoras do vírus HIV e AIDS. Dissertação de mestrado apresentada ao Programa Ciências da Religião PUC/SP. São Paulo, 2000.
- RYAN, Penelope J. **Católico Praticante**: a busca de um catolicismo para o terceiro milênio. São Paulo: Loyola, 1999.
- VALLE, Edênio. **O presbítero no mundo globalizado**. Texto de Trabalho do 10º ENP, CNP-CNBB: Brasília, 2003.
- VALLE, Edênio. **Psicologia e Experiência Religiosa**. São Paulo: Loyola, 1998.
- VIDAL, Marciano. **Ética da Sexualidade**. São Paulo: Loyola, 2002.

A IGREJA CATÓLICA NO BRASIL E AS PASTORAIS DOS SURDOS

ÉRICA NELCINA DA SILVA

Doutora em Ciências da Religião
Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC Goiás)
ericanelcin@gmail.com

ALBERTO DA SILVA MOREIRA

Doutor em Ciências da Religião
Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC Goiás)
alberto-moreira@pucgoias.edu.br

RESUMO: A religião pode articular setores marginalizados da sociedade ou estratos sociais vítimas de preconceito, como os surdos. Nessa comunicação interessa-nos investigar se instituições religiosas, como a Igreja Católica, contemplam a população com deficiência auditiva em suas práticas de inclusão social. Existem políticas de inclusão dos surdos na Igreja? As comunidades religiosas católicas dão espaço e atribuem funções nos templos católicos para os surdos? Subsidiaram o embasamento teórico deste trabalho autores clássicos e contemporâneos nas Ciências da Religião, documentos do Concílio do Vaticano II, em especial *“Gaudium et spes”* (Constituição da Pastoral), a legislação inclusiva: Decreto nº 5.626/05 que regulamenta a Lei 10.436/02 (LIBRAS), Lei 13.146/15 (inclusão) e outras. A pesquisa na qual se baseia a comunicação é bibliográfica, interdisciplinar, abordando três categorias que norteiam a reflexão: religião, inclusão e Pastoral do Surdo. Ressaltamos que o estudo empírico intitulado: *Religião e Promoção Humana: um estudo das Pastorais Católicas dos Surdos no Brasil*, está cadastrado na Comissão Nacional de Ética em Pesquisa, para aprovação da pesquisa, com um questionário de perguntas mistas, na Língua Portuguesa e na Língua Brasileira de Sinais, que sucederá com os surdos que participam das dezesseis regionais das Pastorais dos Surdos no Brasil, juntamente com os agentes das Pastorais dos Surdos e lideranças religiosas da Igreja Católica que trabalham com as Pastorais dos Surdos no nosso País. Espera-se com este trabalho uma análise teórico-prática que proporcione conhecimentos acerca do processo de inclusão do surdo, produção de informações, dados, questionamentos e reflexões que contribuam para subsidiar políticas públicas e religiosas de atitudes práticas de inclusão e de solidariedade em relação a diversidade auditiva.

Palavras-chave: Igreja Católica; Pastoral do Surdo; Humanização; Fidelização.

O nosso trabalho é inspirado na inquietação da participação ideal da pessoa com deficiência auditiva no espaço religioso. Uma vez que, de acordo com a

Organização Mundial de Saúde (2019) existem 500 milhões de surdos no mundo e, até 2050, haverá pelo menos um bilhão em todo globo¹¹⁶.

Assim, questionamos se a Igreja Católica tenta atrair a participação dos surdos através das suas Pastorais especializadas, seguindo suas estratégias e objetivos institucionais. Em segundo lugar, avançamos a hipótese de que para a pessoa com deficiência auditiva a participação (ativa) numa comunidade religiosa pode ser um fator significativo para sua promoção e autonomia em relação aos preconceitos e dificuldades enfrentados na sociedade.

No que concerne a buscar para nossas indagações, direcionamos nossa atenção para analisar as práticas da Pastoral dos Surdos da Igreja Católica no Brasil, a respeito da inclusão ou exclusão dos surdos. Para a elaboração deste trabalho, abordamos articulistas clássicos e contemporâneos nas Ciências da Religião, documentos do Concílio do Vaticano II, em especial “*Gaudium et spes*” (Constituição da Pastoral), a legislação inclusiva: Decreto nº 5.626/05 que regulamenta a Lei 10.436/02 (LIBRAS), Lei 13.146/15 (inclusão) e outras.

No que se refere a compreensão da Igreja Católica no Brasil e as Pastorais dos Surdos, partiremos das categorias: religião, inclusão, diversidade auditiva, legislação inclusiva, Igreja Católica e a Pastoral do Surdo, eixos que estão interligadas na análise do objeto.

Inicialmente, definiremos religião conforme o sociólogo francês Émile Durkheim (1989) assevera que é “um todo formado de partes: um sistema mais ou menos complexo de mitos, dogmas, ritos, cerimônias”. Define que igreja “é uma comunidade moral formada por todos os crentes da mesma fé, fiéis e sacerdotes”. Na junção do todo que compõem a religião segundo Durkheim, assim se configura:

uma religião é um sistema solidário de crenças seguintes e de práticas relativas as coisas sagradas, ou seja, separadas, proibidas; crenças e práticas que unem na mesma comunidade moral; chamada igreja, todos os que a ela aderem” (DURKHEIM, 1989, p .79)

E esse “um todo formado em partes” trataremos os elementos que compõem o sistema simbólico da religião: o sagrado, o carismático, a experiência religiosa (hierofania), mitos, símbolos, ritos, a teologia e doutrina.

Já o conceito de religião similar com o Sagrado pregado no rito pela Igreja Católica é A essência da religião, segundo estudiosos das ciências da religião, é o de Croatto (2001, p. 72) pondera que o termo religião provém do latim (*religio*) e sua provável etimologia dá a ideia de “atadura” (*religare*) do ser humano com Deus.

A religião tem a função de ligar o indivíduo ao Sagrado (inclusão), ela influencia na vida das pessoas e na sociedade, determinando conduta, procedimentos e funções sociais, disponibiliza símbolos, mitos, ritos, imortalizando o

¹¹⁶ Disponível em: <https://agenciabrasil.etc.com.br/geral/noticia/2019-10/brasil-tem-107-milhoes-de-deficientes-auditivos-diz-estudo>.

imaginário religioso, a contingência de inclusão social a começar pela inclusão religiosa.

Assim, as religiões, no caso ideal, deveriam disponibiliza um conjunto de elementos desta ligação: um credo, o culto à Divindade e vida moral correspondente às verdades religiosas professadas. E para que aconteça essa experiência religiosa todos os membros da sociedade precisam da equiparação de oportunidades. “[...] o processo através do qual os sistemas gerais da sociedade – tais como ambientes físicos e culturais [...] – são feitos acessíveis para todos.” (ONU, 1983, p. 3)

Equiparar oportunidades para todos é um processo de inclusão social. Strobel e Karin Lilian (2008, p. 95), a partir da leitura de Gárdia Vargas, argumentam que “A inclusão [...] é ser respeitado nas suas diferenças e não ter de submeter a uma cultura, a uma forma de aprender, a uma língua que não é a sua”.

Sobre a inclusão social, assevera Sasaki (1997, p. 39): “processo pelo qual a sociedade se adapta para poder incluir, em seus sistemas sociais gerais, pessoas com necessidades especiais e, simultaneamente, estas se preparam para assumir seus papéis na sociedade”.

Espera-se, assim, que os indivíduos com deficiência tenham condições de desenvolver sua autonomia “condição de domínio no ambiente físico e social, preservando ao máximo a privacidade e a dignidade da pessoa que a exerce”. (SASSAKI, 1997, p. 35). E, por conseguinte, ao desenvolverem as habilidades anteriores assumam o controle de sua vida, sejam pessoas empoderada e que usem o seu poder pessoal para fazer escolhas e tomar decisões. (SASSAKI, 1997, p. 37).

A DIVERSIDADE AUDITIVA

No que dicendi as causas da surdez podem ser tanto por patologias adquiridas quanto de causas congênitas. Infecções contraídas durante a gestação, ingestão de remédios e drogas podem provocar má formações no sistema auditivo do bebê. Acidentes com traumatismos cranianos e lesões de trabalho (ruído intenso) podem levar a desenvolverem a surdez.

Atualmente com o avanço da medicina é possível voltar a ouvir em caso de surdez profunda. Os principais tratamentos para melhorar a capacidade auditiva são os aparelhos auditivos (os aparelhos auditivos são colocados atrás da orelha onde fica um microfone que amplia o som para uma pequena coluna que é colocada dentro do ouvido, permitindo que o paciente consiga ouvir com um pouco mais de nitidez) e implante coclear. (O IC é um dispositivo eletrônico desenhado para ser inserido cirurgicamente numa parte do ouvido interno conhecida como cóclea, levando estímulos elétricos codificados diretamente ao nervo auditivo) a fonoaudióloga Rosa Maria Rodriguez Antonio, assim explica:

É possível voltar a ouvir em casos de surdez profunda, porém, as chances de conseguir escutar de forma clara e sem dificuldade são baixas, sendo que os casos de maior sucesso de recuperação de parte

da audição são os de surdez leve ou moderada (ANTONIO, 2018, p. 1).

Um ponto negativo do aparelho auditivo é que amplia os ruídos externos, podendo dificultar a audição em lugares com mais barulhos e que o implante nem sempre melhora totalmente a audição, que a cirurgia associada a língua gestual (LIBRAS) e leitura dos lábios (também chamada de Leitura Orofacial consiste na observação do posicionamento dos lábios do falante para que, junto com os sons ouvidos (ou não), a pessoa com deficiência auditiva consiga ter uma maior facilidade para compreender a mensagem falada pelo outro.)proporciona uma melhor compreensão da linguagem.

No que diz respeito os surdos começarem a ter acesso à educação no Brasil, ocorreu durante o Império, no governo de Dom Pedro II, que criou a primeira escola de educação de meninos surdos, em 26 de setembro de 1857, na antiga capital do País, o Rio de Janeiro. Hoje, no lugar da escola funciona o Instituto Nacional de Educação de Surdos (INES). Por isso, a data foi escolhida como Dia do Surdo. Além de receber estudantes, a instituição também forma professores desde 1951.

No entanto, no dia 24 de abril de 2002, foi promulgada a Lei nº 10.436, que a Língua Brasileira de Sinais (Libras) foi reconhecida como meio legal de comunicação e expressão no País. Dispõem também sobre a formação de professores e instrutores e TILS/LP; do uso e da difusão da Libras e da Língua Portuguesa para o acesso das pessoas surdas à educação; acesso das pessoas surdas no espaço escolar; direito à saúde, à educação e papel do poder público (municipal, estadual, federal). O uso e difusão da LIBRAS do âmbito escolar, houve uma evolução atingindo outros espaços dentre eles as Igrejas.

Conforme o Decreto nº. 5.626 de 22 de dezembro de 2005, que regulamenta a Lei nº 10.436, de 24 de abril de 2002. Parágrafo único. Considera-se deficiência auditiva “a perda bilateral, parcial ou total, de quarenta e um decibéis (dB) ou mais, aferida por audiograma nas frequências de 500Hz, 1.000Hz, 2.000Hz e 3.000Hz”.

No mesmo decreto acima em seu artigo segundo, considera-se pessoa surda aquela que, “por perda auditiva, compreende e interage com o mundo por meio de experiências visuais, manifestando sua cultura principalmente pelo uso da Língua Brasileira de Sinais – LIBRAS”.

É importante ressaltar que existem alguns mitos sobre a LIBRAS. Como por exemplo que a Língua de Sinais – LS, é universal? Não é um a língua universal, há muitas línguas de sinais diferentes, como por exemplo: no Brasil, LIBRAS – Língua de Sinais Brasileira, LSV – Língua de Sinais Venezuelana, ASL – Língua de Sinais Americana, a LSF – Língua de Sinais Francesa, entre outras.

LIBRAS é mímica e não possui estrutura própria? De acordo com a Lei nº 10.436/2002, em seu parágrafo único a LS não se realiza apenas com mímicas e gestos soltos, utilizados pelos surdos para facilitar sua comunicação. A LS é a língua natural dos surdos e apresenta estrutura e regras gramaticais próprias. Trata-se de uma versão sinalizada das línguas orais? A LS é um sistema linguístico legítimo que independe das línguas orais e preenche e eficazmente as necessidades de

comunicação do ser humano, por ser dotada de complexidade de e expressividade tanto quanto as línguas orais. Por meio dela, o indivíduo surdo é capaz de expressar qualquer assunto de seu interesse ou conhecimento.

Para que ocorra a comunicação entre a comunidade ouvinte e o surdo, um profissional tem a função de ser um elo, no processo da inclusão. É o tradutor e intérprete de LIBRAS. Sua profissão foi regulamentada pela Lei nº 12.319, de 1º de setembro de 2010. Em seu Artigo 2º conceitua que: “O tradutor e intérprete de terá competência para realizar interpretação das 2 (duas) línguas de maneira simultânea ou consecutiva e proficiência em tradução e interpretação da LIBRAS e da língua portuguesa”.

A inclusão na Igreja Católica do leigo parte das alterações do Concílio do Vaticano II, onde a Igreja se abriu para a atuação do mesmo dentro das atividades religiosas, o que culmina com a criação das pastorais (*Gaudium et spes*).

A PASTORAL DOS SURDOS NO BRASIL

No que se refere a Pastoral dos Surdos no Brasil é um movimento de evangelização dos surdos. Consta no primeiro artigo do Estatuto da Pastoral do Brasil, do dia 04 de agosto de 2015, sua denominação, natureza e objetivos: “ART. 1º. – A Pastoral do Surdo do Brasil, doravante neste documento denominada PS, é um organismo de dimensões Bíblico-Catequética e Sócio Transformadora da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil – CNBB”. Conta com o trabalho voluntário de diversas pessoas (surdas e ouvintes).

O princípio e fundamentação da Pastoral do Surdo Nacional (EFFFATA) é a narrativa do Novo Testamento, na perícopes do evangelista Marcos 7, 32-35. Jesus cura um surdo-gago, fora da Galileia.

A história da Pastoral dos Surdos no Brasil começou oficialmente com a vinda do Pe. Eugênio Oates, religioso americano as Congregações do Santíssimo Redentor (CSSR) ou Redentoristas ao Brasil. Em parceria com Monsenhor Vicente Penido Burnier, primeiro sacerdote surdo do Brasil, iniciaram no ano de 1950, trabalhos voltados ao serviço dos surdos espalhados pelo Brasil. Também um padre gaúcho de Porto Alegre, conhecido – Padre Volmir Guiso contribuiu com os trabalhos e atividades de evangelização no Brasil.

A Pastoral do Surdo está presente na maioria das Regionais do país¹¹⁷, conforme nota de rodapé abaixo.

Distribuição das Regionais nos moldes da CNBB (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil), pelas seguintes regionais: Norte 1 – estados do Amazonas e de Roraima –; Norte 2 – estados do Amapá e do Pará –; Norte 3 – estados do Tocantins e da região norte do estado de Goiás –; Nordeste 1 – estado do Ceará –; Nordeste 2 – estados de Alagoas, da Paraíba, de Pernambuco e do Rio Grande do Norte –; Nordeste 3 – estados da Bahia e de Sergipe –; Nordeste 4 – estado do Piauí; Nordeste 5 – estado do Maranhão –; Leste 1 – estado do Rio de Janeiro –; Leste 2 – estados do Espírito Santo e Minas Gerais –; Centro-Oeste –, estados de Goiás, do Tocantins e Distrito Federal –; Oeste 1 – estado do Mato Grosso do Sul –; Oeste 2 – estado do Mato Grosso –; Sul 1 – estado de São Paulo –; Sul 2 – estado do Paraná; Sul 3 – estado do Rio Grande do Sul –; Sul 4 – estado de Santa Catarina.

Nesse sentido um estudo aprofundado sobre as formas de participação ou exclusão dos surdos nas dezesseis regionais das Pastorais dos Surdos na Igreja Católica no Brasil, buscado compreender como o surdo é visto pela religião e de modo simultâneo como o surdo vê a religião, que são objetivos do nosso trabalho, contribua para uma análise teórico-prática que proporcione conhecimentos acerca do processo da inclusão do surdo, produção de informações, dados, questionamentos e reflexões que colaborarão para o avanço do conhecimento científico, visando a sensibilizar a população, subsidiar políticas públicas e religiosas de inclusão das pessoas com deficiência, em especial, a deficiência auditiva.

Portanto a inclusão começa no interior das pessoas e influencia atitudes exteriores: é pensar e agir para o bem do outro, é oferecer condições concretas para o empoderamento e autonomia da pessoa com ou sem deficiência auditiva, física, visual e mental temporal, intermitente ou permanente.

REFERÊNCIAS

ANTONIO, Rosa Maria Rodriguez. **Saiba se é possível voltar a ouvir em caso de surdez profunda**. Tua Saúde, São Paulo, 1 jun. 2018. Disponível em: <https://www.tuasaude.com/surdez-profunda/>. Acesso em: 30 set. 2018. 11:34.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. 11ª. impr. São Paulo: Paulus, 2002.

BRASIL, Lei nº 10.436, de 24 de abril de 2002. Brasília, Presidência da República, Casa Civil, 2002.

BRASIL, **Decreto nº. 5.626 de 22 de dezembro de 2005**. Brasília, Presidência da República, Casa Civil, 2005.

BRASIL, **Lei nº 12.319, de 1º de setembro de 2010**. Brasília, Presidência da República, Casa Civil, 2010.

BRASIL, **Pastoral de Surdo. Estatuto da Pastoral do Surdo do Brasil**. Disponível em: <file:///F:/ESTATUTO%20PASTORAL%20SURDO.pdf>. Acesso em: 15/10/2020.

CROATTO, José Severino. **As linguagens da experiência religiosa: uma introdução à fenomenologia da religião**. São Paulo: Paulinas, 2001.

DURKHEIM, Émile. **As Formas Elementares de Vida Religiosa: o sistema totêmico na Austrália**. Tradução Joaquim Pereira Neto. São Paulo: Ed. Paulinas 1989 pp.29-49;53-79; 139-169.

EFFATA, **Pastoral do Surdo Nacional**. Disponível em: <em:http://www.pastoraldosurdo.org.br/index.php?id=7&arg=historia&n=Nossa%20hist%C3%B3ria&t=A%20pastoral>. Acesso em: 15/10/2020.

NAÇÕES UNIDAS. **Normas sobre a equiparação de oportunidades para pessoas com deficiência**. São Paulo: CVIAN/Apade, 1983.

SASSAKI, Romeu Kazumi. **Inclusão: construindo uma sociedade para todos**. Rio de Janeiro: WVA, 1997.

STROBEL, Karin. **As imagens do outro sobre a cultura surda**. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2008.

VIER, Frei Frederico. **Compêndio do Vaticano II: constituições, decretos, declarações**. 29. ed. Petrópolis: Vozes, 2000.

O 'CRER' NA CONTEMPORANEIDADE: O CATOLICISMO À LUZ DA CRISE DAS CREDIBILIDADES

RENAN GOMES DE OLIVEIRA

Mestrando em Ciências da Religião
Pontifícia Universidade Católica de Campinas
renangomes16@outlook.com

RESUMO: O investimento dos indivíduos em proposições religiosas ganha importantes recessões no tempo presente, na medida em que a pluralização das crenças é acompanhada por uma falta de credibilidade das mesmas. Entendendo que a religião se caracteriza como um dos componentes mais expressivos e constituintes da civilização do Ocidente no decorrer dos séculos, o período contemporâneo se apresenta envolto por uma escassez do tempo e de sua percepção, além de uma diversidade de objetos para se crer. Nesta perspectiva, a presente comunicação tem por objetivo provocar um debate sobre o sentido do 'crer' na religiosidade contemporânea, especificamente no catolicismo. Para tanto, partimos de uma abordagem histórica em diálogo com a filosofia, buscando sublinhar uma crise das credibilidades no interior da religião cristã de cunho católico. O texto está dividido em dois momentos. Em primeiro lugar, ressalta-se o sentido do crer na relação religião-mundo atualmente, onde as religiosidades são permeadas pelos aspectos da globalização e pelos vínculos históricos entre as instituições políticas e religiosas. Em seguida, evidencia-se uma crise das credibilidades no catolicismo, onde vemos uma contração no interesse pelos conteúdos da tradição cristã e o surgimento de novas manifestações de fé. Com isso, percebe-se que os influxos da globalização, especialmente por intermédio da mídia, atingem de maneira significativa a religiosidade católica – mas não somente ela. Da mesma forma, as relações de poder entre Estado e Igreja Católica – no sentido amplo –, apontam para um desgaste do domínio eclesiástico. Este cenário favorece um ressurgimento do religioso através de novas formas de crer e do reencontro com a fé a partir da interpretação individual e coletiva. O papel da igreja não se dilui, mas implica na sua autocrítica e no repensar sobre o modo como a sociedade secular e os grupos religiosos se comportam na contemporaneidade. Mais do que isso, implica na criação de estratégias no sentido do “fazer crer”, enfim, na produção de credibilidades. Em conclusão, o pluralismo de crenças e a crise das credibilidades se apresentam como desafios ao catolicismo, que precisa enfrentar os complexos sintomas da globalização e o fato de que as credibilidades são cambiantes e plurais.

Palavras-chave: Catolicismo; Crer; Contemporaneidade; Credibilidades.

INTRODUÇÃO

A religião se apresenta como um dos traços mais expressivos e constituintes do Ocidente e fora dele. Em particular, o Cristianismo configura, de maneira ampla, a relação religião-mundo – basta pensar as influências cristãs em todos os aspectos da vida no decorrer dos séculos. Seria generalizante, no entanto, reivindicá-lo como matriz de nossa civilização, pois a relação da crença com o restante da sociedade pressupõe uma complexidade maior, havendo, inclusive, a necessidade de uma problematização sobre as conjecturas do universalismo cristão. Da mesma forma, o mundo globalizado de hoje reforça o sentido de pluralização no campo religioso, na medida em que apresenta excessivos objetos para crer e uma insuficiente credibilidade (CERTEAU, 1994).

O período contemporâneo, envolto por uma escassez de tempo, parece esgotar o sentido do crer, seja no campo político, seja no campo religioso – que não deixam de se entrelaçar. Neste sentido, esta comunicação busca promover uma discussão em torno do sentido da crença na contemporaneidade, partindo do amplo – crer como ato de enunciação – para o específico – a crença religiosa católica. Para isso, nos utilizamos, principalmente, dos aportes teóricos do historiador francês Michel de Certeau¹¹⁸ e do filósofo italiano Gianni Vattimo¹¹⁹.

O SENTIDO DO CRER NA RELAÇÃO RELIGIÃO-MUNDO

A humanidade experimenta, constantemente, diversas transformações no que diz respeito às formas de vivenciar o tempo – cada vez mais acelerado. A modernidade líquida, trazida por Zygmunt Bauman, ressalta uma “experiência aterrorizante de uma população heterônoma, infeliz e vulnerável, confrontada e possivelmente sobrepujada por forças que não controla nem entende totalmente. (BAUMAN, 2007, p. 13). Num processo que se iniciou com a Revolução Industrial, as relações econômicas foram justapostas às relações sociais e humanas, abrindo caminho para uma fragilidade entre indivíduos e instituições (BAUMAN, 2007).

Neste sentido, a religião se apresenta, mais do que nunca, como um refúgio ao mundo exterior. A religiosidade que revela a particularidade humana na busca por uma potência maior, através da dedicação, do sentimento e da crença cotidiana, anseia por respostas e conforto espiritual (MANOEL, 2004). Todavia, esse desejo, essa capacidade de crer, parece encontrar estagnação na contemporaneidade. Como destaca Michel de Certeau, “a crença se poluiu, como o ar e a água [...] Essa força motriz, sempre resistente mas tratável, começa a faltar [...] Percebe-se ao mesmo tempo não se saber o que ela é” (CERTEAU, 1994, p. 279). Para o historiador, temos um estranho paradoxo:

¹¹⁸ CERTEAU, Michel. *A invenção do cotidiano: 1. Artes de fazer*. Petrópolis, RJ, 1994.

¹¹⁹ VATTIMO, Gianni. *Depois da cristandade*. Rio de Janeiro: Record, 2004; VATTIMO, Gianni. *Igrejas sem religião, religião sem igrejas?* Interações – Cultura e Comunidade, v. 5, n. 7, p. 165-172, jan./jun. 2010.

Tantas polêmicas e reflexões sobre os conteúdos ideológicos e os enquadramentos institucionais para lhe fornecer não foram [...] acompanhadas de um elucidação acerca da natureza do ato de crer. Hoje, não basta mais manipular, transportar e refinar a crença. É preciso analisar-lhe a composição, pois há a pretensão de fabricá-la artificialmente [...] Existem agora demasiados objetos para crer e muita escassa credibilidade (CERTEAU, 1994, p. 279).

A globalização tem papel fundamental no “estatuto” das crenças, pois nunca tivemos um história que pudesse ser apresentada e sublinhada com tanta agilidade. Tudo se entrelaça e tudo é entrelaçado, a ponto de não sermos mais crédulos ou engajados às representações. Ao destacar o papel da mídia, Certeau diz que os “relatos do-que-está-acontecendo constituem a nossa ortodoxia” e os “debates de números são as nossas guerras teológicas” (CERTEAU, 1994, p. 287). Assim, a religiosidade se enfraquece e fica à mercê das instituições que, em declínio, tentam disseminar crenças fincadas na tradição (CERTEAU, 1994).

Neste sentido, a íntima e complexa relação entre as organizações políticas e as instituições religiosas, especialmente a Igreja Católica, demonstra tensões históricas que influem, sem sombra de dúvida, ao estado em que nos encontramos. Ressalta-se que os influxos de poder nesta relação, desde o período das grandes monarquias, apontaram para o desgaste do poder eclesiástico – especialmente a partir do Iluminismo –, terminando por convergir as crenças ao campo político (CERTEAU, 1994). Para Certeau:

Esse vaivém complexo, que fez passar do político para o religioso cristão, e deste religioso para um novo político, teve como efeitos uma individualização das crenças (os quadros de referência comuns se fragmentando em “opiniões” sociais ou em “convicções” singulares) e a sua mobilidade numa rede sempre mais diversificada de objetos possíveis. A ideia de democracia correspondia à vontade de gerenciar essa multiplicação de convicções que tomaram o lugar da fé que fundara uma ordem (CERTEAU, 1994, p. 283).

Com a ruptura da credibilidade religiosa do político, o cristianismo “possibilitou o refluxo das crenças para autoridades políticas agora privadas (ou libertadas?) dessas autoridades espirituais” (CERTEAU, 1994, p. 283). Não obstante, essa deterioração sublinhou uma característica importante na modernidade, tal como o paradigma de uma “religião civil”, abrindo portas para o desenvolvimento da secularização (CERTEAU, 1994). Partindo para a segunda parte desta comunicação, o catolicismo contemporâneo se apresenta como importante paradigma à uma possível crise de credibilidade em seus dogmas e regimentos. Neste sentido, evidenciamos os subsídios teóricos de Gianni Vattimo para uma reflexão.

UMA CRISE DE CREDIBILIDADE NO CATOLICISMO

Gianni Vattimo, atendendo ao universo cristão ocidental, entende que o interesse religioso não apresenta um enfraquecimento de sentido – pelo contrário –, mas uma substancial perda de “credibilidade dos dogmas e, assim, por consequência, também nas disciplinas eclesásticas” (VATTIMO, 2010, p. 165). Para o filósofo¹²⁰, o interesse é renovado por uma visibilidade midiática – tal como ressalta Certeau –, na medida em que os fenômenos da religião transformaram-se objetos de comunicação de massa (VATTIMO, 2010). Como ressalta Vattimo:

Ora, se considero o ressurgimento “religioso”, como se apresenta no Ocidente, noto, de imediato, um paradoxo: enquanto cresce – admito, também por influência da *media* –, a presença dos temas religiosos na discussão política, a teologia, como tal, parece sempre mais pobre de obras e novidades relevantes; por outro lado – mas, creio em conexão com esse fato –, diminui o interesse pelos dogmas e pelos conteúdos tradicionalmente centrais das doutrinas das Igrejas (VATTIMO, 2010, p. 167).

O filósofo relaciona pontos importantes à crise de credibilidade dos dogmas, como o debate sobre a religião nos espaços públicos, a difusão do clericalismo dos não-crentes e sua adesão política, e os crentes que praticam uma religião “pessoal”. No primeiro caso, ressalta-se que a questão da religião, isto é, da “exigência de uma referência transcendente para a existência individual e social” (VATTIMO, 2010, p. 168), não deve ser semelhante à demanda de poder das Igrejas à sociedade. Já o segundo e terceiro pontos são cruciais, pois salientam um curso maior ao que propõe:

Há um clericalismo sem religião e uma religião sem Igreja, que, aliás, vê sempre mais na Igreja-instituição um fator de escândalo que ameaça produzir um afastamento da própria fé. Dois fenômenos sobre os quais, repito, vale a pena refletir, mesmo porque caracterizam, para além da história desta ou daquela confissão religiosa, o processo geral de secularização em que estamos imersos (VATTIMO, 2010, p. 169).

Interessa-nos ressaltar que a crise de credibilidade atinge a tradição cristã católica, também como consequência do grande processo de globalização (VATTIMO, 2010). Mais do que isso, mesmo no âmbito de uma tradição específica – como a que Vattimo destaca –, a crise que buscamos sublinhar se apresenta em aspectos chaves, intensificados pela pluralidade de confissões que fazem parte de uma mesma história de secularização.

¹²⁰ Importante ressaltar que Vattimo compreende o Cristianismo como religião estrutural para a cultura ocidental e, neste sentido, falar em Ocidente é, também, falar em Cristianismo (VATTIMO, 2004).

O papel da Igreja, assim, implica pensar no modo como a sociedade se organiza na contemporaneidade. Segundo Certeau, nossa sociedade “se tornou uma sociedade *recitada*, e isto num sentido triplo: é definida ao mesmo tempo por *relatos* (as fábulas de nossas publicidades e de nossas informações), por suas *citações* e por sua interminável *recitação*” (CERTEAU, 1994, p. 288)¹²¹. Esses relatos possuem a capacidade de “mudar o ver num *crer*” e produzir o real com aparências. O historiador francês evidencia essa dupla inversão:

De um lado, a modernidade, outrora nascida de uma vontade observadora que lutava contra a credulidade e se fundava num contrato entre a vista e o real, transforma agora essa relação e deixa *ver* precisamente o que se deve *crer* [...] Assim funcionam os mass media, a publicidade ou a representação política (CERTEAU, 1994, p. 288).

Assim, no campo de desenvolvimento das crenças, a “invisibilidade do real, postulado antigo, cedeu lugar à sua visibilidade” e o “simulacro contemporâneo é, em suma, a localização derradeira do *crer no ver*, é o *visto* identificado como aquilo que se deve *crer*” (CERTEAU, 1994, p. 288-289). Neste sentido, pensando no investimento em estratégias da Igreja, se faz necessário não mais produzir enunciados superficiais, mas a elaboração de mecanismos para que os sujeitos invistam em determinados conteúdos. É claro que a Igreja Católica e seus agentes se converteram no decorrer do processo de adaptação e reconfiguração da humanidade – de fato, são, também, agentes da própria secularização. Por exemplo, as estratégias de flexibilização mais comuns utilizadas pela Igreja na busca por unanimidade religiosa na idade moderna, estão fincadas na adaptação e na disciplina (FANTAPPIÈ, 2012). Como prossegue Carlo Fantappiè:

Enquanto a primeira se baseia nos princípios da temporalização da atividade da Igreja no curso histórico e na adaptação da missão às características dos diversos povos, que autoriza positivamente desde que não contraste com o direito natural e o divino positivo, a outra conta com um complexo de ferramentas de controle externo e interno para tentar transformar comportamentos, práticas, costumes, instituições e normas que contrastam com a fé católica (FANTAPPIÈ, 2012, p. 335, tradução nossa).

De toda forma, as estratégias da Igreja Católica são contínuas. Mais do que nunca, nos parece fundamental a criação de técnicas e táticas do “fazer *crer*”, envolvendo projetos teológicos e políticos, materializados na qualidade narrativa do

¹²¹ “Nesta nova cena, campo indefinidamente extensível das investigações óticas e de uma pulsão escópica, subsiste ainda a estranha coalização entre o *crer* e a questão do real. Mas agora ela se joga no elemento do *visto*, do *observado* ou do *mostrado*” (CERTEAU, 1994, p. 289).

tempo presente. Enfim, é necessária uma produção de credibilidades para além do âmbito disciplinar e dogmático da instituição.

Como ressalta Vattimo, a concepção sobre a fé na pós-modernidade, “obviamente, não tem nada a ver com a aceitação de dogmas rigidamente definidos ou de disciplinas impostas por uma autoridade” (VATTIMO, 2004, p. 16). Tem a ver com o reencontrar a fé cristã através da própria interpretação. O papel da igreja não se dissolve, ele continua fundamental não apenas como veículo de revelação, mas, sobretudo, “como comunidade de crentes que, na caridade, ouvem e interpretam livremente [...] o sentido da mensagem cristã” (VATTIMO, 2004, p. 16). Dadas as conjunturas estruturais da contemporaneidade, o pluralismo de crenças se apresenta como desafio ao catolicismo, que precisa enfrentar os complexos sintomas da globalização. As credibilidades, não obstante, são cambiantes e plurais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Vimos que o sentido do crer, na verdade, se torna um problema para o tempo contemporâneo e à tradição cristã de cunho católico. As credibilidades perpassam o campo político e atingem os indivíduos, enquanto modalidades de afirmação. Da mesma forma, a globalização e, em particular, o seguimento midiático, possui papel fundamental para a constituição de uma crise de credibilidade, na medida em que incide sobre o sentido do crer e seu engajamento. Os diversos objetos para crer são compostos por uma escassez de credibilidade. No âmbito do catolicismo, o ressurgimento do religioso, amparado pela mídia, é contraposto à uma contração no interesse pelos dogmas e conteúdos da tradição cristã ocidental. Salientam-se novas formas de crer e tem-se a necessidade da produção de credibilidades.

REFERÊNCIAS

- BAUMAN, Zygmunt. **Tempos líquidos**. Tradução Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.
- CASANOVA, José. A globalização do Catolicismo e o Retorno a uma Igreja Universal. **REVER – Revista de Estudos de Religião**, p. 17-45, dezembro, 2010.
- CERTEAU, Michel. A invenção do cotidiano: 1. Artes de fazer. Petrópolis, RJ, 1994.
- FANTAPPIÈ, CARLO - La Santa Sede e il Mondo in prospettiva storico-giuridico. **Rechtsgeschichte Legal History**, n. 20, p. 332-338, 2012.
- MANOEL, Ivan A. História, Religião e Religiosidade. **Cultura Teológica**, v. 15, n. 59, p. 105-128, 2007.
- VATTIMO, Gianni. **Depois da cristandade**. Rio de Janeiro: Record, 2004;
- VATTIMO, Gianni. Igrejas sem religião, religião sem igrejas? **Interações – Cultura e Comunidade**, v. 5, n. 7, p. 165-172, jan./jun. 2010.

BREVES RELATOS: PERMANÊNCIAS E RUPTURAS ALIMENTARES NA FOLIA DO DIVINO ESPÍRITO SANTO DE PIRENÓPOLIS/GO¹²²

JOÃO GUILHERME DA TRINDADE CURADO

Doutor em Geografia
Secretaria de Estado da Educação de Goiás
joaojgguilherme@gmail.com

MARIA IDELMA VIEIRA D'ABADIA

Doutora em Geografia
Universidade Estadual de Goiás
cerradocorumba@hotmail.com

ALEXANDRE FRANCISCO DE OLIVEIRA

Mestrando em Territórios e Expressões Culturais no Cerrado
Universidade Estadual de Goiás
xandepiri_95@hotmail.com

RESUMO: A Festa do Divino Espírito Santo em Pirenópolis/Goiás ocorre a mais de dois séculos e devido a sua representatividade como prática do Catolicismo popular no Brasil foi reconhecida como Patrimônio Cultural Nacional em 2010, por aglutinar diversas manifestações, da qual destacaremos a Folia do Divino Espírito Santo que é contemporânea ao início da Festa. Abordaremos, mais especificamente, algumas permanências e rupturas ligadas aos aspectos alimentares desta festividade. O objetivo a ser alcançado é buscar compreender alguns dos fundamentos da alimentação festiva com destaque para as relações com as práticas da Dádiva na perspectiva analítica de Mauss (2003) e ainda visando compreender as vivências festivas dos participantes e as sociabilidades que se constituem a partir dos aspectos alimentares. As investigações aqui presentes derivam do Projeto de Pesquisa: “Os gostos do Divino: a comensalidade nas festas do Divino Espírito Santo em Goiás” e de pesquisas bibliográficas. Expomos observações realizadas durante trabalhos de campo que abarcam os diferentes momentos de produção e compartilhamento de alimentos, produzidos de maneira tradicional e também as rupturas caracterizadas pelo comércio que se faz presente nas folias, e ainda as “cozinhas de acampamentos” que trazem novas dinâmicas alimentares que compreendem não só o que tange ao ato de comer, mas acabando por interferir na sociabilidade e ritualidades ao romper com rituais de comensalidade da Folia. Alguns resultados da pesquisa se materializam

¹²² Publicação vinculada ao Projeto de Pesquisa “Os Gostos do Divino: a comensalidade nas festas do Divino Espírito Santo em Goiás” TECCER/PrP-UEG, 2020-2021.

na diversidade alimentar presente hoje nas Folias, algo relativamente novo em detrimento da histórica “comida de folia”, passando pela origem dos alimentos, antes fruto da produção local da fazenda e que hoje são provenientes de supermercados, e ainda a força produtiva outrora composta por devotos do Divino e que passou a contar com cozinheiros profissionais que recebem para produzir a comida festiva.

Palavras-chave: Alimentos festivos; Folia do Divino Espírito Santo; Pirenópolis.

A Festa do Divino Espírito Santo é uma devoção europeia que translada para o Brasil Colônia, se espalhou constituindo novas formas das devoções populares, se difundindo pelas terras brasileiras em momentos distintos de sua ocupação.

Em Goiás as primeiras descrições ou menções sobre a Festa do Divino recaem em período posterior ao momento destinado à mineração, atividade responsável pela ocupação oficial e ocorrida no início do século XVIII. Os registros apontam para o princípio do século XIX, quando a população era predominantemente rural e vivia das atividades agropecuárias, em sua maioria destinada apenas à subsistência, cujas colheitas ocorriam por ocasião de Pentecostes, quiçá daí as homenagens ao Divino Espírito Santo terem sido significativas no território goiano.

Magalhães (2014, p. 85) ao estudar alimentos e saúde em Goiás também no século XIX, nos lembra que não havia uma dieta específica para doentes hospitalizados, sendo que as informações disponíveis indicam que a “composição alimentar dos enfermos, que quase nada diferia da comida dos demais segmentos daquela sociedade. Nutriam-se de carne bovina, arroz, feijão, farinha de milho e de mandioca, refogados com toucinho e temperados com sal, alho e vinagre”. Ingredientes bastante comuns e recorrentes nas mesas dos pousos de folia como veremos a seguir.

Antes, porém, é necessário destacar algumas características da Folia aqui em estudo que possui três momentos rituais ligados à alimentação: a janta, logo após a chegada dos foliões à fazenda e que precede o pedido de esmolas — caracterizador do bando precatório, seguindo uma das definições de Câmara Cascudo (2012) para tal prática no Brasil, diferenciando-a de Portugal. Posteriormente a alvorada, que começa com música para acordar os foliões, sendo que logo após ocorre o café da manhã e as orações matinais; e a última alimentação do grupo na fazenda do Pouso de Folia é o almoço, finalizado com os agradecimentos de mesa e partida dos foliões em direção ao próximo pouso, em que os rituais são repetidos, inclusive os mencionados que são voltados para a alimentação na Folia do Divino Espírito Santo, nosso foco de investigação no presente texto.

O interesse pauta-se não apenas na descrição dos rituais e dos alimentos na Folia, mas, principalmente, percepções por intermédio da alimentação “sobretudo quanto às diferentes formas de permanências e rupturas que tem marcado suas configurações religiosas” (ANDRADE; PESSOA, 2019, p. 5), uma vez que a proposição da discussão tem por premissa as alterações, inclusive rituais que vem ocorrendo na Folia do Divino Espírito Santo, em Pirenópolis/Goiás, em especial no último meio século. Entendemos que tanto as rupturas como as permanências permitem perceber

vestígios de alterações que ocorrem ao longo do tempo, mesmo que lentamente, como demonstraremos ao abordar a alimentação na Folia.

FOLIA: FESTA DO CATOLICISMO

Concordamos que “há uma forte presença do catolicismo na cultura da nação, na vida cotidiana do fiel e nas inter-relações sociais estabelecidas no interior da sociedade brasileira” (SOFIATI; MOREIRA, 2018, p. 277), que são capazes de se manterem, ainda, de acordo com os referidos autores, “realizando bricolagens, hibridações, adaptações, concessões e negociações de toda ordem com as culturas e religiões africanas e indígenas” (p. 279), o que solidifica o catolicismo popular, onde as várias comunidades se sentem representadas em uma manifestação, situação que pode ser percebida na Folia, em que os participantes, foliões, se irmanam, pondo fim a barreiras diversas que os cercam e até mesmo os hierarquiza ao longo da vida.

Igualmente assevera Wachholz (2011, p. 783), que “na história religiosa do Brasil evidencia-se que as identidades religiosas foram e ainda são (re)construídas na tensão dinâmica de contrastes e estigmatizações”, sendo que as festas do catolicismo popular podem ser interpretadas como pausas aos contrastes, uma vez que patrão e o funcionário tornam-se foliões, assim como o rico e o pobre, o branco e o negro, o eleito e o eleitor, dentre outras dicotomias da vida social e econômica pirenopolina que perdem o sentido diante da devoção ao Divino Espírito Santo.

Refletir sobre a Folia do Divino em Pirenópolis no último meio século traz à tona situações que merecem destaque, como a alteração no quadro de ocupação territorial, antes predominantemente rural e agora com inversão. Em 1970, os habitantes eram 32.065, sendo rural 84,85%, e pelo Censo de 2010, o mais recente, dos 23.006 habitantes, apenas 32,35%, segundo dados do IBGE, residiam na área rural em Pirenópolis, demonstrando significativa ruptura do habitar na área rural.

A transferência de moradias para a cidade resultou, em pelo menos, duas transformações significativas na Folia do Divino Espírito Santo local: a) a participação continuou, mas nem todos que eram foliões puderam continuar a ser devido a jornada de trabalho, passando a ser apenas participante e não integrante ou folião como são conhecidos aqueles inseridos em todas as etapas do chamado “giro” que é o deslocamento festivo que envolve o deslocar e o parar, que são os pousos. Ainda em relação ao envolvimento é necessário relembram, como o fizeram Andrade e Pessoa (2019, p. 5) de que “as religiões e religiosidades não surgem por geração espontânea, não são criadas como um ato demiúrgico”, o que indica que o continuar, mesmo de maneira diversa, é um ato de permanência na devoção, mesmo tendo a experiência pela ruptura com o espaço, na mudança campo-cidade; b) alterou-se ainda a relação com a alimentação, que é a nossa temática de abordagem.

FOLIA: PERMANÊNCIAS E RUPTURAS

Neste meio século do recorte temporal delimitado muita coisa foi alterada, as estradas para as fazendas foram melhoradas, as propriedades rurais passaram a ter energia elétrica e recentemente com antenas que possibilitam a comunicação móvel.

Estradas e carros facilitaram a condução das pessoas, podendo o veículo ser próprio, carona ou mesmo contratando o serviço de vans que fazem o transporte para as fazendas em que ocorrem os pousos de Folia, que se constituem os momentos noturnos em que os foliões param o giro, a caminhada, no intuito de descansar a si e aos animais nos quais passam grande parte do dia montados em deslocamentos.

A Folia é uma festa religiosa, mesmo que popular, e a não participação durante o giro não é o suficiente para que o antigo folião entenda que “a religião não deixa de ser o que ela é, mas já não é o que ela foi. Não, não se trata de uma contradição em termos ou lógica. Mas de um paradoxo, como tantos de uma sociedade cada vez mais complexa” (PORTELLA, 2008, p. 34). Sociedades que exigem adaptações, inclusive no que tange ao festar, mantendo permanências nas rupturas até mesmo na interação com a religião ou religiosidade. “Assim, crença, religião, não significa mais, necessariamente, um pertencimento a um grupo religioso ou a sensação de tal pertencimento” (PORTELLA, 2008, p. 45), o estar na Folia é o suficiente, mesmo que não mais no papel de folião e sim como um participante, que não se envolve como antes com os rituais, mas cuja fé ao Divino Espírito Santo continua prevalecendo.

Os acampamentos outrora simples e improvisados locais de dormida para o folião, passou a contar com uma estrutura típica de campings; dividindo os foliões em grupos (quase todos com denominações e faixas indicativas); a organização ocorre por integrantes que não fazem o giro seguindo as bandeiras a cavalo e sim em caminhões ou caminhonetes capazes de acomodar todo o equipamento necessário para o acampamento, com barracas dos foliões e até mesmo uma cozinha improvisada. Nem sempre a função de motorista, de cozinheiro e do responsável pela montagem e desmontagem dos acampamentos estão com a mesma pessoa, o que amplia o número de pessoas envolvidas, assim como os gastos.

O folião atual não possui muita preocupação durante o giro, pois conta com uma rede de organização que agiliza o deslocar junto às bandeiras da Folia. Não precisa transportar roupas, mantimentos; não dorme ao relento como os antigos o faziam, pois, as barracas e as estruturas de acampamento são prontas enquanto alguns giram. Outro fato que merece menção é que muitas vezes quando a Folia chega à fazenda para o pouso, nos acampamentos tira-gostos, churrasco ou mesmo comida estão prontos esperando pelos foliões do grupo. Tal situação visa sanar a fome, pois, geralmente o almoço foi a última refeição. Ao mesmo tempo faz com muitos foliões não participem mais das ritualidades junto à mesa.

A chegada da Folia a fazenda do pouso é marcada por peditórios de pouso cantados e a passagem pelos dois arcos que delimitam os espaços festivos; o segundo só é ultrapassado quando os regentes, segundo encargo na hierarquia da Folia, acham o presente que é uma garrafa de pinga, e que após deixar as bandeiras no

improvisado altar, será compartilhada pelos foliões enquanto dançam a “Música do Chá”, uma referência à bebida alcóolica, antes produzida nos engenhos e alambiques das fazendas, tendo cada uma sabor diferente, mas que hoje são industrializadas. Após há a dispersão para banho e breve descanso até a hora da janta.

A ALIMENTAÇÃO NA FOLIA

Enquanto os foliões tomam banho nos córregos, rios ou represas próximas à casa da fazenda do pouso, na cozinha, comumente improvisada, pessoas terminam de preparar a primeira das três refeições festivas comunitárias.

Aqui dois aspectos demonstram mudanças: a) a comida a ser servida teve sua origem alterada, antes os alimentos eram produzidos na própria fazenda e nas propriedades rurais de amigos e vizinhos que doavam mantimentos e animais a serem preparados em homenagem ao Divino. Tal prática de doação persiste em especial no que se refere a animais como gado, porcos e galináceos, mas os mantimentos, mesmo doados, são, em sua maioria adquiridos anteriormente nos mercados, uma vez que vem diminuindo cada vez mais o número de pequenos produtores em Pirenópolis; b) o trabalho na cozinha já foi devocional ou em forma de mutirão entre amigos e vizinhos de fazenda, atualmente, em quase todos os pousos é contratado e remunerado, quebrando a lógica proposta por Mauss (2003) em relação à dádiva.

Em análise sobre a alimentação na Folia do Divino em Pirenópolis, Curado, Ferreira e Oliveira (2014) discutem a relação de fartura, uma das premissas a compor a mesa nos momentos de refeições comunitárias e rituais, em que a comida ofertada é preparada para a comunhão entre os participantes, que ao final, cantam os “Benditos de Mesa”, preces em agradecimento ao que foi consumido. Salientam, ainda que mesmo após todos se servirem à vontade, fartando a fome, fica uma quantidade significativa de comidas que voltam para a cozinha, deixando sobre a mesa apenas uma garrafa de café e um pote contendo farinha de mandioca, alimento essencial no universo rural e responsável pela lógica do ditado popular em que a farinha “esfria, aumenta e sustenta”.

Com os estudos de Brandão (1981) sobre os hábitos alimentares contemporâneos de camponeses vinculados à terra em Goiás é observada a semelhança com o século anterior, descrito no início do texto. Segundo o autor, os aspectos alimentares são apresentados em algumas ordens, como “fraco e forte”, “quente e frio”, “reimoso e sem reima” e “gostoso e sem-gosto”. Lembra ainda que o alimento é transformado em comida e que há mudanças no corpo, de acordo com o que é ingerido; por isso fica evidente que na Folia há predominância de comida forte, para dar “sustância” ao folião que tem os momentos alimentares basicamente restritos a três: janta, café da manhã e almoço, então a comida tem que suprir as necessidades e além disso dar forças para que eles prossigam o giro devocional.

A comida de Folia tem uma característica muito recorrente: dificilmente o alimento é preparado ou servido só. Geralmente o preparo envolve pelo menos dois elementos distintos, que são servidos também em parceria. Talvez o melhor exemplo

seja o tradicional caldo de mandioca ou vaca-atolada, como também é conhecido, o mingau produzido a partir de pedaços de mandioca e de carnes, cozidos em água e temperos. É o carro chefe das noites frias de pousos, por ser servido quente e ainda por ser, na classificação de Brandão (1981) composto por ingredientes fortes que combatem a fraqueza física, desgastada pelas “obrigações” destinadas aos foliões durante o trajeto que envolve entre sete e dez dias, dependendo da quantidade dos pousos programados a cada ano em homenagem ao Divino Espírito Santo. A junção alimentar relembra ainda o aspecto religioso, sendo que conforme Wachholz (2011, p. 783) “o pretendido ‘cristianismo puro’ no Brasil nunca foi uma realidade”, assim como não são os ingredientes e preparos alimentares de Folia que remontam heranças das cozinhas indígenas, africanas e europeias, com suas misturas diversas.

Brandão nos lembra que existe ainda “um quadro de oposições entre forte/fraco na pessoa e no alimento” em que destacamos três das situações: “comida forte X pessoa forte = bom”, “comida fraca X pessoa forte = ruim” e “comida forte X pessoa fraca = ruim” (1981, p. 114). Num giro, a comida não pode ser fraca, mas alguns dos participantes, devido às novas práticas alimentares cotidianas não conseguem com as comidas tidas como fortes, ou ainda sentem necessidades de se alimentar em momentos outros que não só os delimitados ritualmente em uma Folia. Assim, os acampamentos com suas cozinhas independentes, produzem aquilo que os integrantes do grupo gostam ou possuem o hábito de alimentar, mesmo fugindo do cardápio tradicional da Folia. O que possibilita a concordância, nas questões também de permanências alimentares, com as observações de Portella (2008, p. 38), para quem “os indivíduos até buscam nas tradições/instituições estes elementos, mas o fazem a partir da subjetividade de suas experiências, sem fidelidades a identidades fixas, ultrapassando fronteiras antes bem delimitadas e borrando-as.”

As “fronteiras antes bem delimitadas” no caso da Folia podem ser percebidas como o extrapolar a cozinha do pouso que abastece a mesa da janta, do café da manhã e do almoço, estendendo-se às cozinhas dos acampamentos com outros alimentos que não são compartilhados para além dos integrantes do acampamento e que não são oferecidas e nem agradecidas pela presença das bandeiras.

Outro ultrapassar advém com o comércio temporário que passou a acompanhar o giro, trazendo em carros caixas de isopor com bebidas diversas a serem comercializadas assim como comidas, sendo as mais comuns: churrasco (com ou sem acompanhamentos), porções de feijão tropeiro, churrascos, saquinhos com batatas-fritas, sanduiches e pasteis recheados na hora pelo cliente, e alguns alimentos tidos até então bastante exóticos ao universo das Foliás como pamonha cozida e empadão goiano (este último, até bem pouco tempo restrito à ceia de Natal dos pirenopolinos).

A presença e a variedade do comércio temporário cada vez mais intenso altera a dinâmica das etapas envolvendo a alimentação da Folia; no entanto, é cada vez menos possível resistir às alterações devido ao grande público que tem se deslocando para os pousos, talvez uma tentativa de manter a permanência com a ruralidade, mesmo que para tanto a comida de Folia passe por rupturas.

CONSIDERAÇÕES

A ruptura de nossas reflexões propõe a permanência do pensar a comida de Folia, partindo do fato de que “comer serve não só para manter a máquina biológica do nosso corpo, mas também para concretizar um dos modos de relação entre as pessoas e o mundo, desenhando assim uma de suas referências fundamentais no espaço-tempo” (GIARD, 2013, p. 250), o que pode ser explicada pela sociabilidade festiva onde o “dar, receber e retribuir” se mostra muito mais que uma premissa, mas uma ligação, por meio da comida de festa, entre presente e passado, englobando gerações diversas em devoção ao Divino Espírito Santo.

REFERÊNCIAS

- ANDRADE, Péricles; PESSOA, Silvério. Dossiê religiões e religiosidades no Nordeste brasileiro: permanências e rupturas. In: **Ponta de lança**. São Cristóvão, v. 13, n. 24, 2019. pp.3-5.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Plantar, colher, comer**: um estudo sobre o campesinato goiano. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1981. 181p.
- CASCUDO, Luís da Câmara. **Dicionário do Folclore Brasileiro**. 12. ed. São Paulo: Global, 2012. 756p.
- CURADO, João Guilherme; FERREIRA, Adolpho Randes Mesquita; OLIVEIRA, Alexandre Francisco. Fatura à mesa: Folia do Divino Espírito Santo em Pirenópolis/GO. In: **GeoNordeste**, n. 2, 2014, pp.71-86.
- GIARD, Luce. Cozinhar. In: CERTEAU, Michel de; GIARD, Luce; MAYOL, Pierre. **A Invenção do cotidiano**: 2 morar, cozinhar. 12. ed. Trad. Ephraim Ferreira Alves e Lúcia Endlich Orth. Petrópolis: Vozes, 2013. pp. 209-331.
- INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). **Censos Demográficos de Pirenópolis** – vários anos. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/go/pirenopolis>. Acesso em 15/09/2020.
- MAGALHÃES, Sônia Maria de. **Males do sertão**: alimentação, saúde e doenças em Goiás no século XIX. Goiânia: Cãnone Editorial, 2014. 228p.
- MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva. In: MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia**. Rio de Janeiro: Cosac & Naify, 2003. pp. 183-314.
- PORTELLA, Rodrigo. A religião na sociedade secularizada: urdindo as tramas de um debate. In: **Numen**: revista de estudos e pesquisas da religião. Juiz de Fora, v. 11, n. 1, 2008, pp.33-53.
- SOFIATI, Flávio Munhoz; MOREIRA, Alberto da Silva. Catolicismo brasileiro: um painel da literatura contemporânea. In: **Religião e Sociedade**. Rio de Janeiro, v. 38, n. 2, 2018. pp. 277-301.
- WACHHOLZ, Wilhelm. Identidades religiosas brasileiras e seus exclusivismos. In: **Horizonte**. Belo Horizonte, v. 9, n. 23, 2011. pp. 782-798.

A COMUNICAÇÃO POLIFÔNICA DA HOMILIA CATÓLICA NO BRASIL

RITA DE KÁSSIA PONTES SILVA

Mestranda em Ciências da Religião
Universidade Católica de Pernambuco
rkassiapontes@gmail.com

RESUMO: Um dos primeiros objetivos da homilia é colaborar para que a palavra cristã seja melhor compreendida pelos fiéis reunidos. Há ainda um certo grau de desconhecimento sobre a estrutura do gênero homilia e sobre o seu caráter comunicativo e formativo, bem como se evidencia por parte de quem ouve como uma fala retrógrada, cansativa ou até mesmo ineficaz, pobre em elementos comunicativos. Cada pregador segue uma linha particular de homilia, partindo de um ponto comum – que é a efusão e proclamação da mensagem da Palavra de Deus - mas colocando suas próprias vozes a serviço do gênero, que recebe ainda a influência de quem ouve a homilia, incorporando à sua realidade de vida e comportamento. A problematização da presente pesquisa parte do seguinte questionamento: a homilia é encarada como gênero discursivo que permite tomada de consciência e mudança comportamental ao ser comunicada ou é apenas vista como um repasse feito pelo ministro ordenado das mensagens evidentes do Evangelho? Um dos intuitos da homilia é, então, a aplicação da mensagem bíblica ao aqui e agora da vida humana, buscando levar os fiéis a uma participação ativa na Eucaristia, vivendo conforme a fé que professaram. Partimos também da hipótese de que, se a homilia – e toda sua carga de mensagem – não atinge o coração dos fiéis, a comunicação é falha. Será que esse problema da não comunicação homilética se dá por causa do modo de se expressar do ministro ordenado? Como ocorre esse fenômeno comunicacional é um dos pontos a serem discutidos neste trabalho, visando a homilia como um importante instrumento que embasa posicionamentos de permanências e rupturas dentro do campo religioso. Para isso, analisaremos algumas homilias do tempo do Advento de 2019 que servirão de base para investigarmos e evidenciarmos as hipóteses aqui levantadas. Esperamos, portanto, apresentar os aspectos constitutivos que caracterizam a homilia como um gênero discursivo e polifônico, bem como os aspectos comunicativos e à capacidade desse discurso em influenciar e modificar comportamentos e atitudes de pessoas.

Palavras-chave: Homilia; Discurso; Comunicação.

INTRODUÇÃO

Desde muito cedo, a vivência dentro da Igreja Católica despertou-me muita curiosidade, principalmente no aspecto da preparação dos sacerdotes para a celebração da Missa e, em particular, a homilia proferida naquela ocasião. Já tive contato com muitos padres que apresentam maneiras de pregar muito diferentes uns dos outros, desde a linguagem, a intertextualidade, a duração, até a reação das pessoas ao meu redor durante a realização da pregação. Dependendo do jeito como a homilia é conduzida, as reações das pessoas variam desde apenas ouvir até a expressar emoções com risos ou lágrimas, entre outras.

Como participante assídua, comecei a querer compreender como seria o processo de estudo dos seminaristas deste gênero em particular para fazer as homilias, bem como entender as estratégias que os padres usam para realizá-las na sua vida pastoral e o que as pessoas entendem sobre o gênero homilia a partir de suas opiniões. Não só compreender, mas entender como seria a recepção das pessoas e o que a homilia ali escutada auxiliaria na vida dos mesmos.

Pude perceber que há ainda um certo grau de desconhecimento sobre a estrutura do gênero homilia e sobre o seu caráter comunicativo e formativo, como também ficou evidente pro parte de quem ouve que muitas vezes ela se apresenta como uma fala retrógrada, cansativa ou até mesmo ineficaz, pobre em elementos comunicativos. Também ficou evidente que cada pregador segue uma linha particular de homilia, partindo de um ponto comum – que é a efusão e proclamação da mensagem da Palavra de Deus - mas colocando suas próprias vozes a serviço do gênero, que recebe ainda a influência de quem ouve a homilia, incorporando à sua realidade de vida e comportamento. Então ficam alguns questionamentos: e a eficácia da homilia? Como mensurar, perceber seus efeitos? Como é feita a avaliação da homilia por parte de quem prega e por parte de quem ouve?

De acordo com alguns autores, a origem da homilia data de muito antes do Cristianismo, com o povo bíblico de Israel, consistindo como uma espécie de conversa familiar. É uma oratória sagrada, com raízes nas celebrações litúrgicas. Gonçalves (2012) afirma que a homilia surgiu na Mesopotâmia há três mil anos, sendo utilizada pelos sacerdotes com o objetivo de convencer seus discípulos da existência e manifestação dos deuses naquele momento cultuados. Além disso, servia para “auxiliar a necessidade que os sacerdotes tinham de prestar contas das receitas e gastos das corporações a que pertenciam e faziam suas prédicas em defesa da existência miraculosa dos deuses do paganismo” (GONÇALVES, 2012, p. 33). O Conselho Episcopal Latino-Americano (CELAM) lança em 1983 um texto sobre a homilia, com algumas características evidenciadas na história do povo hebreu em suas sinagogas e na consolidação do Cristianismo, quando passa a ser uma prática discursiva recorrente entre Jesus e seus apóstolos e se prolonga em toda a história da Igreja Católica até os dias de hoje. Após o Concílio Vaticano II, a homilia ganha um espaço fixo nas celebrações da Missa, com o objetivo principal de instruir sobre os trechos bíblicos lidos durante a celebração em preparação ao banquete Eucarístico.

Um dos primeiros objetivos da homilia é colaborar para que a palavra cristã seja melhor compreendida pelos fiéis reunidos. Para Buyst (2001) a homilia serve antes de tudo para encorajar, animar, exortar, consolar e falar dos mistérios da fé, levando os que a ouvem a uma participação ativa e consciente, e isso é função do sacerdote, que também depende da participação do fiel durante a homilia para que esta tenha resultados eficazes para “produzir frutos”. É a mensagem enviada que exige uma resposta, e que nos faz, pautado em Bakhtin (2000), definir a homilia como um gênero discursivo, pois ela constitui, de fato, um enunciado relativamente estável do ponto de vista litúrgico, porque sua finalidade é a compreensão da mensagem que se transmite ao fiel pelo celebrante e porque se constitui a partir das relações estabelecidas com outros enunciados, entre os quais os textos da Bíblia. Para o autor, toda compreensão exige uma resposta, e a compreensão responsiva é a fase inicial para uma resposta que o locutor (no caso o celebrante) espera de sua homilia pelo ouvinte.

Cabe ressaltar ainda que, por meio da homilia, a Igreja Católica, segundo sua doutrina, pretende anunciar ao mundo uma palavra capaz de promover a justiça, a unidade, a paz e a defesa da vida, posicionando-se como reivindicadora e defensora das pessoas, principalmente com o objetivo de abrir um diálogo com o mundo contemporâneo e suas demandas, bem como o diálogo entre a Igreja e seus fiéis. O intuito da homilia é, então, a aplicação da mensagem bíblica ao aqui e agora da vida humana. Porém, o que podemos perceber nos dias atuais é uma variedade de situações: muitos celebrantes que conseguem se expressar bem e as pessoas compreendem a mensagem emitida, outros padres que não conseguem emitir de forma compreensível a mensagem, não despertando as pessoas para uma compreensão responsiva eficaz.

No caso da linguagem, em especial a dos padres (sejam sacerdotes ou diáconos ou instituídos da missão de fazer a homilia), percebe-se que os anos de estudo para a formação teológica, filosófica, os documentos da Igreja levam os sacerdotes a usarem uma linguagem erudita nas homilias. Como então o sacerdote pode tornar comum a linguagem usada nas homilias? É preciso que o emissor se coloque no lugar do ouvinte para perguntar-se o que ele vai entender.

A homilia, por fazer parte de um culto religioso, não é um discurso qualquer, mas está legitimada pela força coerciva da religião e da fé. Ela faz parte de um campo, o campo religioso, e como afirma Bourdieu (1998) possui uma lógica própria, com valores e interesses específicos. A homilia é seu próprio objeto nesse campo e seu princípio básico de compreensão. Neste campo, por meio da homilia, com sua estrutura histórica e mutável, os agentes estão de acordo consensualmente

Ao levarmos em consideração o princípio dialógico que permeia as manifestações discursivas, bem como a intensa dominação ideológica exercida pelo discurso religioso em nossa sociedade, calcaremos nosso estudo na intencionalidade de demonstrar que até mesmo um discurso cristalizado como o religioso sofre atravessamentos de dizeres de outros discursos.

Sendo um ser comunicacional desde sua origem, reconhecendo seu corpo e a relação com o ambiente, com o corpo alheio, com o surgimento da fala, da escrita e

da imprensa até os meios digitais e eletrônicos atuais, o homem foi desenvolvendo seu pensar e interagir com o exterior e elaborou meios de expressar a linguagem sempre interligados com o Criador e o que ele oferecia e o novo que surgia a cada dia. Isso, à princípio, construía vínculos de harmonia entre Deus e os seres e os seres entre si, e o que se esperava era um mundo solidário e pacificado, mas não aconteceu exatamente assim. A sociedade ia se constituindo com bases marcadas em atitudes individualistas e, algumas vezes, depressivas. A fé, também criada na evolução visando ligar a criatura ao Criador, precisava ser renovada. Qual o papel então da Igreja aqui, nesse processo comunicativo de reacender a chama da fé e transmiti-la?

O discurso pode ser compreendido como um conjunto de enunciados que derivam de uma mesma formação discursiva. Segundo PÊCHEUX (apud ORLANDI, 1987), o funcionamento discursivo é marcado pelo modo como se representam os interlocutores entre si e a relação que mantêm com a formação ideológica e está atravessado pela tipologia. As marcas são determinadas pela estruturação, que por sua vez determina o tipo de relação de interlocução, entre locutor e ouvinte dentro do discurso religioso: autoritária, polêmica ou lúdica. As condições de produção determinam o tipo que pode ser reconhecido através do critério de reversibilidade entre locutor e ouvinte, que pode chegar a zero na interlocução autoritária, viver a plenitude na interlocução lúdica e acontecer sob determinadas condições na interlocução polêmica. Um enunciado, por ser um evento único e irrepetível, deve levar em consideração as condições de produção, ou seja - tempo, lugar, papéis representados pelos interlocutores, imagens recíprocas, relações sociais, e objetivos visados no momento da interlocução - responsáveis pela constituição do sentido do enunciado.

Essa situação toda denomina-se enunciação e determina por que o que se diz é dito. Algumas destas condições são os operadores argumentativos, os marcadores de pressuposição, os tempos verbais, os índices de polifonia, os índices de modalidade ou indicadores modais, etc. De acordo com a escolha das modalidades a serem usadas, o locutor obriga o interlocutor a aceitar o seu discurso como verdadeiro, procurando impor seus argumentos, como no caso das modalidades do tipo: “é certo”, “é preciso”, “é necessário”, “não pode haver dúvidas”, etc. ORLANDI (1987). Na análise proposta pela autora, o discurso religioso é caracterizado como autoritário, uma vez que quem fala é a voz de Deus, através do padre, do pregador, ou seja, o representante de Deus.

Entretanto, um texto pode ser configurado por tipos distintos de discurso, o que caracteriza a intertextualidade ou heterogeneidade, um dos mais poderosos fatores da textualidade, que sustenta em seu interior a argumentatividade, fator básico da textualidade (KOCH, 1986), relacionada com a polifonia, que pode ser definida como a incorporação, ao próprio discurso, das vozes de outros enunciadores ou personagens discursivos —o(s) interlocutor(es)- , terceiros, a opinião pública em geral ou o senso comum, ou seja, o coro de vozes que se manifesta normalmente em cada discurso, visto ser o pensamento do outro constitutivo do nosso, não sendo possível separá-lo radicalmente- o que permite afirmar que a produção do sentido é

inteiramente condicionada pela alteridade. Assim, a heterogeneidade, ou polifonia em sentido amplo, é o lugar da constituição do sentido do texto.

Maingueneau (1993), afirma que o interdiscurso consiste em um processo de reconfiguração incessante no qual uma formação discursiva é levada a incorporar elementos pré-construídos. Desse modo, ocorre uma reconfiguração da formação discursiva, onde se incorpora novos elementos de outras formações discursivas e/ou os elementos próprios da formação discursiva se movimentam numa relação de se organizarem para uma repetição ou para um apagamento. Ao levarmos em conta que esse “diálogo entre discursos” se dá por meio de sujeitos sociais, o discurso nem sempre demonstrará uma harmonia ideológica, podendo implicar em conflitos, relações de dominação e resistência, já que “a palavra é a arena onde se confrontam aos valores sociais contraditórios, os conflitos da língua refletem os conflitos de classe no interior mesmo do sistema” (Bakhtin, 2000), bem como que o que vemos é governado pelo modo como vemos e este é determinado pelo lugar de onde vemos. Assim, o discurso variará se os interlocutores fizerem ou não parte do mesmo grupo social, ocuparem posições inferiores ou superiores na hierarquia social, bem como se estiverem unidos por laços sociais, como de pai, mãe, marido. São as peças do jogo, na verdade, são os jogadores, que tem a noção de como o jogo funciona (mais uma vez levando em consideração o que Bourdieu nos traz sobre campo e habitus). O sujeito tece seu discurso polifonicamente, num jogo de várias vozes cruzadas que se complementam, se relativizam, ou se contradizem. Aquele que prega, realizando a sua função missionária e evangelizadora, procura conhecer sua comunidade para identificar aqueles que já estão em comunhão com Deus, mas principalmente aqueles que ainda não estão.

De acordo com Sbardelotto (2020), as raízes da comunicação (o cum-munus, oikos e polis) demandam gerar relações na construção de um ambiente comum favorável a todos e organizado por todos, no qual se percebe a ação de Deus de gerar e dar sentido, de possibilitar ao homem participar de sua criação e relacionar-se com ela de forma a construir sua identidade pela alteridade. A cultura do encontro possibilita enxergar o processo comunicativo como construtor de sentido, dinâmica alterizante e diálogo discursivo sempre atualizado para transformar a realidade. Tem assim como modelo mister Jesus, com seu lugar de fala sempre demarcado pela linguagem do povo e do corpo. Ele, portanto, é o exemplo a ser seguido pelo comunicador cristão e todo o seu processo místico de comunicar, experimentando na sua espiritualidade a dialogicidade da palavra divina, com muito cuidado para não perder a essência por causa de padrões estéticos ou de profissionalidade, não deixando que a mundaneidade e o mundanismo espiritual atrapalhem a comunicação da Verdade (que aqui é grafada maiúscula por ser referência ao Evangelho), comunicação esta que deve fugir de todo superficialismo, proselitismo e exibicionismo.

Assim, a função da homilia não é apenas explicar os textos bíblicos, mas é preciso ligá-los com a realidade da comunidade para fazer a comunidade refletir, abrindo os fieis à conversão e à transformação pessoal e da sociedade, sem deixar de lado sua relação com Deus. E aqui retomamos a exortação apostólica Evangelii

Gaudium, do Papa Francisco, encíclica com características de convite a esclarecer e didatizar a evangelização e o anúncio da fé com um estilo alegre, a mesma alegria do encontro com Cristo, por meio de um diálogo inovador e a proposição de uma via da beleza para enxergar novos sinais, novas formas de transmitir a mensagem por meio da tríade encontro / diálogo / anúncio e com os princípios de que o tempo, a unidade, a realidade e o todo são superiores ao espaço, ao conflito, à ideia e à parte.

A homilia apresenta-se aqui, retomando a *Evangelii Gaudium*, como um caminho de rupturas e permanências, no qual o maior risco de um pregador é habituar-se à sua própria linguagem e pensar que todos os outros a usam e compreendem espontaneamente. A linguagem positiva, como continua o documento, deve ser o destaque da homilia: deve oferecer esperança, orientar para o futuro e, sobretudo, não nos deixar prisioneiros da negatividade.

Um outro aspecto muito importante a ser levado em conta por quem prega é que cada celebração da missa é única, cada assembleia é única, cada homilia é e deve ser única! A realidade dos sacerdotes atualmente é de celebrar três, quatro ou mais missas durante o dia, mas ter a sensibilidade de perceber que cada público é um, tem suas particularidades. As pessoas esperam mais do que um comentário bíblico, elas querem mais ouvir do que escutar, querem conforto, ânimo, motivações para a semana que se inicia, respostas às suas perguntas. São as muitas vozes num mesmo discurso.

Fazer homilia é um ato de fé, e trata-se de acolher a palavra de Deus (que fala além dos textos proferidos naquela celebração em específico) e atualizá-la. O tecido eclesial da homilia deve ser levado em conta, com seus tecelões, os sujeitos ali envolvidos.

Quando se sentem acolhidos, permanecem e voltam. Quando há verdadeiramente a partilha do Pão da Palavra, rompem-se as fronteiras da Palavra e se vivencia a Eucaristia propriamente dita, como dizia São João Paulo II, hoje sendo seu dia, “leva-se Jesus aos homens, e os homens a Jesus”.

CONCLUSÃO

A comunicação da alegria do Evangelho deve ser para todos, sem exclusão, sem distinção, mediadora da construção de uma cidadania responsável e alterizante, sempre de encontro ao outro, de forma misericordiosa, pobre com os pobres, encarnada, sentida. Pode ser de forma direta o anúncio da lógica da boa notícia, ou como sugere o Papa, por novas metáforas, como os óculos para enxergar, a semente em terra boa, o pão partilhado, este último como símbolo da reciprocidade, da multiplicação, da generosidade criativa. Cada metáfora exige uma interpretação, e cada interpretação elenca seus significados coletivos e particulares. Distintas, diversas, mas verdadeiras e autênticas, comprometidas na comunicação da essência da palavra divina.

REFERÊNCIAS:

- BAKHTIN, M. **Estética da criação verbal**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. 5 ed. São Paulo: Perspectiva, 1998.
- _____. **O poder simbólico**. 2. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.
- BUYST, I. **Homilia, partilha da palavra**. São Paulo: Paulinas, 2001.
- CELAM. **Homilia**. São Paulo: Paulinas, 1983.
- GONÇALVES, Duarte Manuel Caldas. **Homilia e Ministério da Palavra**. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Faculdade de Teologia, Universidade Católica Portuguesa, Braga, 2012.
- KOCH, Ingedore G. Villaca. **A inter-ação pela linguagem**. São Paulo: Contexto. 1992.
- _____. **Argumentação e linguagem**. 2 ed. São Paulo, Cortez, 1987.
- MAINGUENAU, Dominique. **Novas tendências em análise do discurso**. 2 ed. Trad. Freda Indursky. Campinas: Pontes, 1993.
- _____. Análise do discurso; a questão dos fundamentos, p. 65-74. **Cad. Est. Linguísticos**. V 19, 1990.
- ORLANDI, Eni Pulcinelli. **A análise de discurso: algumas observações**. Campinas: DELTA, Vol. 1. 1987.
- _____. **Palavra, fé, poder**. Campinas: Pontes, 1998.
- SBARDELOTTO, Moisés. **Comunicar a fé. Por quê? Para quem? Com quem?** Petrópolis: Vozes, 2020.
- TRUDEL, Pe. Jacques. **Homilia – Formação e arte de comunicar**. São Paulo: Paulus, 2015.

A RUPTURA CONSERVADORA DO BISPO ANTÔNIO DE CASTRO MAYER COM O CATOLICISMO ROMANO PÓS CONCÍLIO VATICANO II

VINÍCIUS COUZZI MÉRIDA

Doutorando em Ciências da Religião
Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais
viniciusmerida@gmail.com

RESUMO: O texto apresentado está alinhado com a linha de pesquisa “Catolicismo no Brasil: permanências e rupturas” Assim, o objetivo é apresentar e discutir a figura do Bispo brasileiro Dom Antônio de Castro Mayer (1904-1991) que, em função de sua crença intransigente, rompeu com a Santa Sé Romana por causa das reformas propostas pelo Concílio Vaticano II (1962-1965). Castro Mayer foi excomungado pelo Papa João Paulo II em 1988, por ocasião de sua participação nas Sagrações Episcopais, em Écône, em apoio ao Arcebispo francês Marcel Lefebvre (1905-1991). A análise histórica de fontes primárias e secundárias evidenciam que Castro Mayer foi um Bispo atuante nas sessões conciliares enquanto membro *do Coetus Internationalis Patrum*, grupo conservador que atuou contra a reforma litúrgica, o ecumenismo, o diálogo inter-religioso e pela condenação ao Comunismo e difusão da Devoção Mariana. Ao término do Concílio, Castro Mayer se afastou paulatinamente da CNBB e da Santa Sé por entender que o Concílio estava eivado de ideias Modernistas condenadas pelo Papa Pio X (1835-1914). Dessa forma, a Igreja de Campos dos Goytacazes entrou num processo de isolamento das demais dioceses do Brasil como consequência direta da concepção integrista do seu Bispo, haja vista que o clero diocesano conservou o modelo de Igreja pré-Vaticano II, enquanto o mundo já estava em plena fase de recepção das reformas conciliares. Somente em 1981, com a chegada do bispo substituto de Castro Mayer, Dom Carlos Alberto Etchandy Gimeno Navarro (1931-2003), teve início o processo de recepção das reformas conciliares na diocese, que em Campos aconteceu de forma tardia e conflituosa. Assim, a análise da trajetória de Castro Mayer leva à conclusão de que se trata de um Prelado antimoderno e alinhado com o Integristismo cuja postura teve como consequência direta a ruptura do catolicismo no norte fluminense por 20 anos.

Palavras-Chave: Antimodernismo; Integristismo Religioso; Vaticano II; Modernidade.

INTRODUÇÃO

Nos séculos XIX e XX alguns acontecimentos históricos trouxeram mudanças muito profundas para o pensamento ocidental. Por isso, no final da década de 1950,

a Igreja Católica Romana viu a necessidade de um novo Concílio que respondesse às questões pertinentes do homem contemporâneo, uma vez que as respostas trazidas pelo Concílio Vaticano I (1869-1870) já não eram mais suficientes para responder às novas demandas do século XX, que em função da complexidade dos eventos históricos, caracterizou-se como “impossível de definir e possível apenas de tentar entender” (HOBBSBAWN, 1995, p. 12), dada a infinidade de eventos que marcaram sua história.

Assim sendo, a Igreja pretendeu dialogar com a sociedade contemporânea por meio do Concílio Vaticano II (1962-1962). Entretanto, o anseio desse diálogo, entre a Igreja e o mundo contemporâneo, criou uma celeuma dentro da instituição, que representou uma ruptura dentro da cúpula católica, em função das diferentes ideias contidas no clero.

As diferentes abordagens presentes dentro da Igreja estão diretamente ligadas aos conceitos de permanência e ruptura, tendo em vista a realidade global do catolicismo que é ao mesmo tempo universal e romano. Assim sendo, é impossível que a Igreja tenha a mesma realidade e as mesmas características em todo o globo terrestre.

As diferenças entre as práticas católicas são vistas de diferentes maneiras pelo clero: há aqueles que pretendem romanizar integralmente a Igreja em todo o mundo e há a parte do clero que entende que a Igreja deve se adaptar ao tempo presente de acordo com o local em que está inserida. Essas diferentes concepções são motivos de divergências dentro do catolicismo romano.

No sentido de conservar o modelo romana de Igreja, numa perspectiva antimoderna, o bispo de Campos dos Goytacazes, Antônio de Castro Mayer (1904-1991), merece destaque na história do catolicismo romano do Brasil, uma vez que em nome da sua postura conservadora e intransigente a respeito do modelo de Igreja a ser seguido, ele rompeu com a cúpula do catolicismo romano, ao ponto chegar à excomunhão pelo Papa João Paulo II, em 1988. No intuito de permanência com o modelo de Igreja pré-Vaticano II, Dom Antônio Mayer optou pela ruptura com aquilo que ele entendia que contrariava seus valores e crenças, ainda que isso representasse a ruptura formal com a cúpula da Igreja Católica Romana.

O CONCÍLIO VATICANO II

João XXIII (1881-1963) se tornou Papa em 1958, após a morte de Pio XII (1876-1958). De forma surpreendente, ele anunciou ao mundo sua intenção de realizar um Concílio Ecumênico em janeiro de 1959, e o tornou oficial no Natal de 1961, pela bula *Humanae Salutis*.

A necessidade de um concílio já rondava a Igreja há algumas décadas, entretanto, ela atravessou a primeira metade do século XX hesitando sobre a convocação de um novo concílio. O fim da segunda guerra mundial, as mudanças de mentalidade no ocidente e o contexto da Guerra Fria, tudo isso contribuiu para que

João XXIII, atendendo aos sinais dos tempos propusesse o *aggiornamento*¹²³ da Igreja. Assim, o Concílio Vaticano II foi aberto em 11 de outubro de 1962 e encerrado em 08 de dezembro de 1965 por Paulo VI (1897-1978), em virtude do falecimento, em 1963, do Papa João XXIII. Coube então, ao Cardeal Montini, eleito Papa com o nome de Paulo VI, a função de dar sequência às sessões conciliares, que ao todo foram quatro: 1962, 1963, 1964 e 1965.

Confirmando o pensamento de seu antecessor, o Papa Paulo VI entendeu que o Concílio tinha quatro objetivos: a exposição da Teologia da Igreja, sua renovação interior, a promoção da unidade dos cristãos e o diálogo com o mundo contemporâneo (ALBERIGO, 1995, p 395).

Havia na Igreja, desde o século XIX, duas correntes com pensamentos opostos: os modernistas e os conservadores. Influenciados pelas filosofias racionalistas, cientificistas e pelo evolucionismo e positivismo do século XIX, o clero progressista quis nortear a Igreja numa perspectiva mais racional, aplicando o método histórico crítico e adaptando a teologia católica ao mundo contemporâneo. Nesse sentido, um novo Concílio seria a ocasião ideal para que as ideias progressistas fossem disseminadas com maior eficiência dentro da Igreja e espalhadas por todo o mundo católico pós-conciliar (MÉRIDA, 2016, p 3). Até esse momento, a cúpula católica permanecia numa postura antimoderna, cuja gênese estava no século XIX (CALDEIRA, 2009, p. 12)

O clero reformador foi liderado por prelados e teólogos da Europa Central (WILTGEN, 2007, p.22) e a medida que o clero conservador percebeu os movimentos reformistas que havia no Concílio, ele se mobilizou em torno do *Coetus Internationalis Patrum*, cujo objetivo era conter as reformas dentro da Igreja Católica (ROY-LYSENCOURT, 2015, p. 1051). Alguns nomes se destacaram dentro desse grupo, como o do arcebispo francês Marcel Lefebvre (1905-1991), do arcebispo de Diamantina, Dom Geraldo de Proença Sigaud (1909-1999) e do bispo de Campos dos Goytacazes, Dom Antônio de Castro Mayer. Esse grupo se entendeu como guardiões da Tradição Católica (CALDEIRA, 2009, p. 13)

Enquanto membro ativo do *Coetus*, Dom Antônio Mayer fez 30 intervenções no Concílio, tendo sido o segundo bispo brasileiro que mais interveio nas sessões conciliares (BEOZZO, 2001, p. 203). De forma mais ardorosa, o bispo de Campos trabalhou muito para que a missa continuasse sendo celebrada em latim, sem alterações (WILTGEN, 2007, p. 45).

E assim, nas sessões conciliares, o clero presente sob as abóbodas da basílica de São Pedro travou batalhas teológicas de acordo com suas crenças pastorais a respeito dos rumos que o catolicismo romano deveria seguir. Ao término do Concílio, a Igreja Católica Romana vivenciou um novo período de importantes reformas. Esse período foi o chamado momento de recepção ao Concílio Vaticano II.

¹²³ Palavra italiana que significa atualização.

DIOCESE DE CAMPOS DOS GOYTACAZES: RUPTURA E PERMANÊNCIA

No Brasil, o nome maior da resistência foi Dom Antônio de Castro Mayer, bispo diocesano de Campos dos Goytacazes entre 1948 e 1981. Ele viu de forma negativa o fortalecimento das conferências episcopais do mundo em detrimento da Cúria Romana e do poder monárquico do Papa. De igual maneira, Dom Antônio Mayer criticou o ecumenismo, a tolerância à liberdade religiosa e principalmente a Reforma Litúrgica (CALDEIRA, 2009). Por isso mesmo, o missal romano de Paulo VI, promulgado em 1969, só foi oficialmente implantado em Campos no ano de 1981, ano que Dom Antônio Mayer se aposentou e a diocese foi assumida por Dom Carlos Alberto Etchandy Gimeno Navarro (1931-2003). Mesmo assim, Dom Carlos Alberto Navarro celebrava o rito de Paulo VI em latim para não escandalizar os fiéis (SEIBLITZ, 1992, p. 97).

A carta escrita ao Papa em 12 de setembro de 1969 evidencia bem a posição de Dom Antônio Mayer sobre o *Novus Ordo Missae*. Segundo Mayer:

Tendo examinado atentamente o “Novus Ordo Missae”, a entrar em vigor no próximo dia 30 de novembro, depois de muito rezar e refletir, julguei de meu dever, como sacerdote e como bispo, apresentar a Vossa Santidade, minha angústia de consciência, e formular, com a piedade e confiança filiais que devo ao Vigário de Jesus Cristo, uma súplica. O “Novus Ordo Missae”, pelas omissões e mutações que introduz no Ordinário da Missa, e por muitas de suas normas gerais que indicam o conceito e a natureza do novo Missal, em pontos essenciais, não exprime, como deveria, a Teologia do Santo Sacrifício da Eucaristia, estabelecida pelo Sacrossanto Concílio de Trento, na sessão XXII. Fato que a simples catequese não consegue contrabalançar. Em anexo, junto as razões que, a meu ver, justificam esta conclusão. (ARQVCM 12/09/1969)¹²⁴

Após as reformas propostas pelo concílio, Dom Antônio Mayer voltou a sua diocese onde procurou dar uma correta interpretação do “*aggiornamento*” proposto por João XXIII, o que na prática significou conservar o mesmo modelo de Igreja pré-Vaticano II, adotando apenas algumas reformas propostas pelo missal de 1962 (MÉRIDA, 2016). Assim, nos anos que seguiram o término do concílio, Dom Antônio Mayer foi se afastando paulatinamente da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, CNBB, uma vez que ele e a maioria do episcopado brasileiro trilharam caminhos distintos.

Em 1981, Dom Antônio Mayer, com 77 anos de idade, tornou-se bispo emérito de Campos dos Goytacazes, após trinta e três anos à frente da diocese, e com a sua substituição inicia-se um grave problema: a divisão diocesana.

Até àquele momento, a maioria absoluta do clero diocesano ainda celebrava o rito tridentino, a exemplo do bispo (emérito) de Campos. Nos anos seguintes a sua

¹²⁴ ARQVCM: Arquivo de Pesquisa Pessoal Vinícius Couzzi Mérida

aposentadoria, de forma aberta, Dom Antônio Mayer se aproximou de Dom Marcel Lefebvre na luta de resistência às reformas promovidas pelo Concílio Vaticano II.

A conservação do modelo de Igreja pré-conciliar está diretamente ligada às crenças de Antônio Mayer, que entendeu que o Concílio foi influenciado pelo modernismo condenado por Pio X (1835-1914) (MAYER, 1971, p. 23). Como o Concílio Vaticano II buscou um diálogo convergente com o mundo contemporâneo, Dom Antônio Mayer ficou reticente e decidiu-se por não aderir às suas indicações.

Com a chegada de Dom Carlos Alberto Navarro, a partir de 1981, a diocese de Campos entrou num processo de divisão, porque a maioria do clero diocesano, 25 padres no total, não aceitou a reforma litúrgica. Essa ruptura teve repercussão no âmbito católico mundial, pois os padres que recusaram às reformas conciliares se posicionaram publicamente de acordo com a formação recebida de Dom Antônio Mayer. Ao agirem assim, o clero tradicionalista não rompeu somente com o novo bispo diocesano, mas também com a Igreja Católica Romana enquanto instituição universal (MÉRIDA, 2016, p. 144)

O clero que seguiu o bispo emérito de Campos, Dom Antônio Mayer, condenou publicamente o Concílio e orientou seus paroquianos a não seguirem as direções do novo bispo, que contou apenas com poucos padres diocesanos e algumas ordens religiosas para pastorear a diocese dividida (ARQVCM 1982). Essa realidade chegou à Santa Sé, chamando muito a atenção do Papa João Paulo II (1920-2005) e da cúria romana.

Desta forma, os primeiros anos do episcopado de Dom Carlos Alberto Navarro em Campos foram difíceis, pois além de contar com poucos padres diocesanos e algumas ordens religiosas, ele ainda teve o constrangedor papel de retirar os padres tradicionalistas de suas paróquias e para tanto, o bispo de Campos fez uso de ordens judiciais e auxílio de força policial. Esse período de exoneração foi entre 1982 e 1987 (SEIBLITZ, 1992, p. 169).

Nesse contexto, ao longo dos anos de 1980, Dom Antônio Mayer foi se afastando cada vez mais da Santa Sé, e em nome de suas crenças, prestou assistência a vinte e cinco padres diocesanos, que formaram a União Sacerdotal São João Maria Vianney, criando paróquias paralelas na diocese, organizando assim 2 dioceses em Campos: a diocese conciliar e a diocese tradicionalista.

Por terem a mesma interpretação a respeito das reformas implementadas pelo Concílio Vaticano II, a aproximação de Dom Antônio Mayer e Marcel Lefebvre foi às últimas consequências: a excomunhão, quando ambos os bispos realizaram a sagração de quatro bispos sem mandato apostólico: o francês Bernard Tissier de Mallerais, o suíço Bernard Fellay, o espanhol Alfonso de Galarreta e o inglês Richard Nelson Williamson. Castro Mayer participou dessa sagração em Écône como co-sagrante, em 30 de junho de 1988. Essa sagração foi punida, como recomenda o Código de Direito Canônico no parágrafo 1382, assim, Dom Lefebvre, o co-sagrante e

os bispos sagrados incorreram na grave pena da excomunhão prevista pela disciplina eclesiástica¹²⁵.

Em 18 de dezembro daquele mesmo ano, Dom Antônio Mayer realizou a ordenação sacerdotal do diácono Manoel Macêdo de Farias, na cidade de Varre-Sai, noroeste fluminense. Essa ordenação foi sua última participação em evento público, tendo em vista sua idade avançada e seu estado de saúde debilitado. Em 25 de abril de 1991, Dom Antônio de Castro Mayer faleceu na cidade de Campos dos Goytacazes, na casa onde funcionou o seminário da União Sacerdotal São João Maria Vianney, à rua Riachuelo.

O legado deixado por Dom Antônio Mayer provocou em Campos uma ruptura clerical e religiosa que durou 20 anos, entre 1981 e 2001. Assim, a diocese de Campos permaneceu dividida, pois havia o clero diocesano, alinhado ao pensamento conciliar que seguia às diretrizes do Concílio Vaticano II, após a chegada de Dom Carlos Alberto Navarro, e o clero integrante da União Sacerdotal São João Maria Vianney, futuramente denominada Administração Apostólica Pessoal São João Maria Vianney, que seguia a Dom Antônio Mayer, sendo posteriormente, assistida pelo bispo Dom Licínio Rangel (1936-2002) (MÉRIDA, 2016, p. 89).

Em 2001, o Papa João Paulo II criou a Administração Apostólica Pessoal São João Maria Vianney, regularizando a situação dos “padres de Campos”, tirando-os da situação de excomunhão.

CONCLUSÃO

A situação da diocese de Campos dos Goytacazes é um fato singular no mundo católico, pois atualmente tem a convivência harmoniosa do bispo titular da diocese, Dom Roberto Francisco Ferreria Paz, e do clero diocesano com o Bispo da Administração Apostólica São João Maria Vianney, Dom Fernando Arêas Rifan, e do seu clero que atende aos fiéis católicos que preferem o modelo de Igreja pré-Vaticano II.

Na perspectiva de permanências e rupturas, a diocese de Campos é um modelo que precisa ser mais estudado, pois a sua história foi diretamente marcada pela divisão, portanto ruptura, e essa divisão foi contornada com a criação de uma Administração Apostólica Pessoal, o que significa que ela está diretamente ligada ao Papa. Essa realidade não tem paralelo no mundo católico.

Iniciada por uma crise pós-conciliar, a permanência e conservação do modelo de Igreja pré-Vaticano II elucida que a Igreja Católica Romana é plural em suas diversas formas de religiosidade, o que a caracteriza como Universal. Portanto, cabe à cúpula católica entender o movimento da pluralidade para que possa agregar mais diferenças ao seio de uma religião que tem em Roma a sede, mas que contempla, ao mesmo tempo, os setores mais populares de diversas culturas pelo mundo. O

¹²⁵ CARTA APOSTÓLICA "ECCLESIA DEI" DO SUMO PONTÍFICE JOÃO PAULO II SOB FORMA DE "MOTU PROPRIO". Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/motu_proprio/documents/hf_jp-ii_motu-proprio_02071988_ecclesia-dei.html#_ftn4>. Acesso em 08 de setembro de 2020.

entendimento da universalidade e de sua conseqüente pluralidade é vital para que haja a permanência da diversidade na Igreja Católica Romana, caso contrário, ela falará apenas para si mesma, negligenciando o mundo que ainda lhe dá ouvidos.

REFERÊNCIAS

- ALBERIGO, G. **História dos Concílios Ecumênicos**. 1ª edição. São Paulo. Paulus, 1995.
- BEOZZO, J. O. **Os Padres Conciliares Brasileiros no Concílio Vaticano II: Participação e Prosopografia 1959-1965**. Tese. (Doutorado em História). USP. São Paulo, 2001.
- CALDEIRA, R.C. **Os Baluartes da Tradição: O Conservadorismo Católico Brasileiro no Concílio Vaticano II**. Curitiba. ed. CRV, 2011.
- HOBBSAWM, E. **Era dos Extremos: o breve século XX. 1914-1991**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- MAYER, A.C. **Por um Cristianismo Autêntico**. São Paulo: Editora Vera Cruz, 1971.
- ROSÁRIO, A.R. **Reflexões e Lembranças de um padre suas lutas e fracassos**. Itaperuna: Damadá Artes Gráficas, 1984.
- ROY-LYSENCOURT, P. **O Coetus Internationalis Patrum no Concílio Vaticano II: apresentação e resultados de uma pesquisa**. Horizonte, Belo Horizonte, v.13, nº 38, p. 1051-1079, abril/junho 2015.
- SEIBLITZ, Zélia. **Os arquitetos do paraíso**. 1992. Tese (Doutorado em Antropologia), Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1992.
- WILTGEN, R. **O Reno se lança sobre o Tibre: O Concílio desconhecido**. 1ª ed. Permanência: Niteroi, 2007.
- WHITE, D. A. **The Mouth of the Lion**, Ed. Angelus Press, Kansas, 1993.

ST 10 - PESQUISA BÍBLICA: RELIGIÃO, ESPIRITUALIDADE E SAÚDE

Dr. João Luiz Correia Júnior (UNICAP) – Coordenador
Dr. Luiz Alexandre Solano Rossi (PUC PR)
Dr. Valmor da Silva (PUC Goiás)

A ST reúne propostas de pesquisa em torno à Bíblia, Antigo e Novo Testamentos, a partir da temática geral do Congresso, “Religião, espiritualidade e saúde” e, especificamente, do subtema “Os sentidos do viver e do morrer”. Nessa perspectiva ampla, podem ser apresentadas comunicações sobre livros ou perícopes da Bíblia, temas ou terminologias próprias, personagens ou perspectivas religiosas. A metodologia pode desenvolver pesquisas de tradução, exegese ou hermenêutica. O objetivo é reunir pessoas que se ocupam da pesquisa bíblica, para partilhar os resultados de seus estudos, em torno à temática do Congresso. Dada a relevância e atualidade do tema, a hipótese é de partilha e discussão em alto nível, em vista do aprofundamento e de possíveis publicações individuais ou conjuntas.

MAS O JUSTO, PELA SUA FÉ, VIVERÁ: CONSIDERAÇÕES EXEGÉTICAS E HERMENÊUTICAS

TACIANA BRASIL DOS SANTOS

Doutora em Ciências da Religião
Pontifícia Universidade Católica de Minas
tacianabrasil@yahoo.com.br

RESUMO: Seguramente, os mais atentos leitores bíblicos já tiveram a oportunidade de perceber que alguns temas e expressões se repetem ao longo de todo o texto, rompendo as fronteiras entre livros, gêneros literários, e até mesmo entre os Testamentos. Uma dessas expressões é a que dá título ao nosso trabalho: “mas o justo, pela sua fé, viverá”. Este trabalho tem por objetivo investigar a transformação do significado atribuído à expressão, presente em Habacuque, Romanos, Gálatas e Hebreus. Os objetivos foram alcançados através de pesquisa exegética e hermenêutica. Além disso, comparamos as versões do texto presentes na Tanakh, na Septuaginta e no Novo Testamento, com o objetivo de localizar possíveis variações de vocabulário que indiquem a forma como a expressão era compreendida em cada contexto. Percebeu-se, através deste trabalho, que os significados atribuídos à expressão se desenvolveram ao longo do tempo. Ao utilizá-la, os escritores do Novo Testamento atribuíram novos significados ao que era ser justo, ao que era a fé, e aos sentidos de viver e morrer. Observou-se ainda que Habacuque, Paulo e o escritor de Hebreus atribuíram sentidos diferentes à expressão. Se no Antigo Testamento a grande questão era a sobrevivência física, mediante o ataque dos opressores, no Novo Testamento a expressão assume um sentido relacionado à forma como os justos vivem, respaldados pela graça divina, e incentivados à perseverança durante as provações. Concluímos que a interpretação da expressão evoluiu em conformidade com as mudanças de enfoque teológico perceptíveis entre os Testamentos, tornando-a uma reinterpretação do texto profético adequada ao contexto dos tempos de surgimento da igreja cristã.

Palavras-chave: Exegese; Bíblia; Justificação; Vida; Fé.

INTRODUÇÃO

Este trabalho tem por objetivo investigar a transformação do significado atribuído à expressão: “mas o justo, pela sua fé, viverá”, presente em Habacuque, Gálatas, Romanos e Hebreus.

Para isso, recorreremos à pesquisa exegética e hermenêutica, consultando os textos originais. Pretendemos demonstrar as similitudes e diferenças nas abordagens

vétero e neotestamentárias da expressão, retratando em parte as mudanças de enfoque teológico perceptíveis entre os Testamentos.

A CITAÇÃO ORIGINAL EM HABACUQUE

A mensagem de Habacuque é uma das mais profundas abordagens da questão da justiça divina ao lidar com o pecado humano (AMSLER *et al*, 1992, p. 134). De acordo com Baker, Alexander e Sturz (2001, p. 323), o amor do profeta por Deus não lhe impediu de envolver-se em um diálogo questionador sobre a justiça de suas ações, e sobre a explicação atribuída às mesmas.

Habacuque viveu e profetizou em um período em que a brutalidade babilônica era conhecida pessoalmente pelos habitantes de Judá. Embora não haja plena concordância acerca da data da profecia, ou ao menos de sua compilação, a ameaça de invasão caldeia só encontra respaldo no período entre a ascensão do império neobabilônico, com Nebopolassar, por volta de 625 a.C., e a queda de Jerusalém sob Nabucodonosor, em 587 a.C. (BAKER; ALEXANDER; STURZ, 2001, p. 324).

Naquele tempo, há pouco mais de um século, Judá havia presenciado o exílio de Israel sob a Assíria, bem como a reocupação do território por estrangeiros. Os profetas atribuíam essa situação ao declínio e gradual apostasia do reino de Israel (CHAMPLIN, 2000, p. 3611). Judá, porém, não se isentava de violar a aliança, fazendo com que o profeta questionasse como Deus poderia não reagir à situação, mediante seu caráter justo (BAKER; ALEXANDER; STURZ, 2001, p. 335).

Habacuque, portanto, passa a questionar como Deus podia se calar mediante um contexto de injustiça social, de excessivos impostos sobre os pobres, e de apoio da liderança religiosa aos desvários da nobreza. Surpreendentemente, Deus responde ao profeta que a iniquidade de Judá seria punida através dos babilônios – povo ímpio e que venerava sua própria força como capaz de lhe conceder o domínio (AMSLER *et al*, 1992, p.135).

A resposta divina não reduz a indignação de Habacuque. Os caldeus eram ímpios em sua totalidade, nunca foram servos de Javé. Judá, por sua vez, possuía habitantes ímpios, mas também havia quem se mantivesse fiel à aliança. Como, então, Deus usaria um povo iníquo, de crueldade proverbial, para castigar seu próprio povo? Esta punição parecia ser maior que o necessário (BAKER; ALEXANDER; STURZ, 2001, p. 335-336).

O profeta, então, assume a função de atalaia – alguém que deveria aguardar ansiosamente a resposta divina. A revelação que lhe foi concedida deveria ser exposta a toda a população em tábuas, e a mensagem deveria ser preservada para o futuro. Haveria um tempo certo para que aquelas palavras se cumprissem (CHAMPLIN, 2000, p. 3617). Para Baker, Alexander e Sturz (2001, p. 328), a preservação da visão para um tempo determinado demonstra que a revelação divina possui uma ordem planejada, no curso dos acontecimentos históricos. Para os autores, a história não é cíclica, mas linear; encaminha-se ao alvo, que é o dia do Senhor e o estabelecimento do reino de Deus. Ainda que demore, o fim será certo, pois já foi divinamente determinado.

Embora o texto não seja suficientemente claro acerca do que era a completude da visão que deveria ser descrita em tábuas, o trecho que receberá maior atenção nessa pesquisa denota que se tratava de uma mensagem de esperança. A resposta divina contempla um contraste entre o justo e um ímpio, ambos não determinados (BAKER; ALEXANDER; STURZ, 2001, p. 340). À vista do vocabulário, percebemos que a raiz utilizada para se referir ao ímpio o caracteriza como alguém atrevido, orgulhoso ou imprudente. A sua alma, sua inclinação pessoal, seus desejos, não são retos. Por retidão, pode-se considerar dois principais argumentos: a adequação de uma prática ou situação, e a capacidade de reconhecimento da lei divina. Em ambos os casos, ser imprudente frente à retidão conduziria, necessariamente, ao fracasso (HARRIS; ARCHER JR.; WALTKE, 1998, p. 1152).

O ímpio é descrito como uma *nefesh* que não é reta. Todas suas inclinações pessoais, seus anseios, seu estado emocional de alegria e bem-aventurança, está posto em um sentido contrário à retidão, ou seja, aos corretos propósitos estabelecidos na lei divina. Em consequência, sua alma estaria sempre voltada à morte, como anseio pessoal e resultado de seus atos (HARRIS; ARCHER JR.; WALTKE, 1998, p. 685). Embora, como advertem Baker, Alexander e Sturz (2001, p. 341), o fim do ímpio seja implícito nesse texto, a forma como o contraste é feito com o justo ressalta esse argumento interpretativo.

Por outro lado, o justo é visto como alguém que é reto em seu padrão ético e moral. Essa característica se manifesta na busca pela preservação da paz e prosperidade da comunidade, principalmente no que se refere ao cumprimento dos mandamentos acerca do próximo. Esse estado de firmeza é retidão é concedido pelo próprio Deus. A fé, ou fidelidade, é uma característica daqueles que foram encarregados, por Deus, a uma responsabilidade determinada. Dessa forma, viver pela fé não era uma consequência, mas uma atribuição divina concedida ao justo, diretamente escolhido por ele (HARRIS; ARCHER JR.; WALTKE, 1998, p. 1261-1265).

É importante considerar que a raiz verbal traduzida como viver refere-se a um sentido holístico no Antigo Testamento. Também pode ser utilizado para referir-se a prosperar, sustentar a vida, nutrir, restaurar a saúde, curar, recuperar. Existe uma tendência, sobretudo nos livros de sabedoria, de relacionar a vida dos justos ao apego a Deus. O justo é alguém que manifesta, em sua integralidade, uma atribuição divina de viver em retidão ética e moral. Como resultado dessa missão, o justo viveria. Note-se que se trata de viver, em toda a riqueza de significados que o vocábulo possui, e não apenas de mera sobrevivência física.

Conclui-se, portanto, que o a comparação entre o justo e o ímpio, no texto de Habacuque, perpassa a conduta, a motivação e o resultado que lhe são típicos. O ímpio, alheio a Deus e a sua lei, arrogantemente se inclina para tudo que não é reto. Enquanto isso, o justo é encarregado por Deus de levar uma vida plena, dedicando-se ao cumprimento dos mandamentos e preservação da paz da comunidade.

A RELEITURA NEOTESTAMENTÁRIA

Inicialmente, é necessário considerar que Paulo apresentava um Evangelho que foi capaz de revolucionar sua própria vida. Se anteriormente ele havia sido um zeloso cumpridor da lei e perseguidor da Igreja, outrora tornou-se um reconhecedor da veracidade do discurso dos discípulos acerca de Jesus, como Messias, Senhor e Filho de Deus. Todo seu sistema de pensamento e vida, previamente estruturado em torno da lei, teve de ser refeito em prol da justificação pela fé em Cristo (BRUCE, 2002, p. 19).

Desta forma, seu discurso não deveria apenas apresentar uma nova forma de vida e fé em Cristo, mas corroborar sua própria transformação e refundamentação (BRUCE, 2002, p. 20). De acordo com Guthrie (2011, p. 14), é surpreendente que Paulo tenha descrito tão poucos pormenores acerca de sua conversão em suas epístolas. Ainda assim, o apóstolo evidencia dois momentos que, repentinamente, parecem ter-se-lhe tornado mais claros. O primeiro, sua separação para uma obra específica, ocorrida antes mesmo de seu nascimento. O segundo, seu chamamento, em que recebe a incumbência de anunciar a mensagem da graça, especificamente aos gentios.

Embora o apóstolo não faça descrições pormenorizadas acerca de sua luta prévia, baseada em méritos próprios, para se tornar um zeloso cumpridor da lei, essa diferença é constantemente ressaltada em sua descrição acerca da transformação operada pela graça divina (GUTHRIE, 2011, p. 14). Assim, podemos perceber que Paulo reconhecia sua separação, por parte de Deus, para uma obra específica. Mas também reconhecia sua total incapacidade de justificar-se o suficiente para isso, sem a intercessão da graça em Cristo. A discussão desse tema se torna notória nas epístolas, sobretudo quando escritas a grupos que estavam sofrendo influências mais significativas da teologia judaica, como os Gálatas e os Romanos. Passaremos, a seguir, a discorrer acerca dessas cartas e de seu argumento.

Ao escrever aos Gálatas, Paulo retoma contato com um grupo que, por ele, foi levado ao Evangelho. Advindos de uma tradição pagã, a adoção do cristianismo foi-lhes revolucionária. Porém, a influência de outros mestres, principalmente ligados à igreja de Jerusalém, colocava em risco a autoridade de Paulo, inclusive impondo aos gentios a aceitação de práticas judaicas como fundamentais para a salvação (GUTHRIE, 2011, p. 21-23).

Paulo, porém, via essas exigências como uma perversão do Evangelho, e de seu princípio de que a salvação é dada pela graça e recebida pela fé. O apóstolo defende que a transformação de vida proposta pelo Evangelho só pode ser acessada mediante a fé e o Espírito, em detrimento das obras e da carne. As obras da lei conduziram o ser humano ao fracasso espiritual (BRUCE, 2002, p. 20).

Em conformidade com a doutrina judaica, Paulo também via Deus como o supremo juiz da raça humana, que em um determinado dia pronunciaria seu julgamento. Porém o apóstolo ensina que, em decorrência da obra redimidora de Cristo, já é possível saber por antecipação que os que crerem serão salvos, em

detrimento dos que não creram (BRUCE, 2002, p. 20). Dessa forma, a justiça divina consideraria a fé como elemento justificador, e não as práticas.

Esse princípio é retomado em Romanos. Por ter sido posteriormente escrita pelo apóstolo, possibilitou-lhe maior tempo para refinamento do argumento já iniciado aos Gálatas (BRUCE, 2002, p. 19). Dirigia-se a uma igreja composta por judeus e gentios. De acordo com Champlin (2002, p. 560), o reiterado apelo de Paulo acerca da cegueira e eventual restauração da nação de Israel demonstram que a congregação possuía um caráter judaico – o que poderia justificar seu interesse por esclarecimentos relacionados ao tema.

A epístola aos Romanos é escrita sob um argumento apologético, em que Paulo faz oposição aos judaizantes e ao conceito de salvação através das obras, formalidades e ritos religiosos. Porém, o apóstolo tem também de discutir sobre aspectos de natureza doutrinária e prática, como membros gentios que abusavam da liberdade cristã e tomavam parte de alimentos oferecidos aos ídolos, bem como de outras práticas perniciosas (CHAMPLIN, 2002, p. 565).

Tanto em Gálatas quanto em Romanos, Paulo recorre à citação de Habacuque como uma forma de demonstrar não apenas como a igreja deveria viver, mas seu princípio básico e pessoal de vida. Aquele que é justo, vive pela fé (BRUCE, 2002, p. 41). O apóstolo cita literalmente a tradução da Septuaginta do trecho profético, sem qualquer interferência no significado do trecho.

É possível que essa literalidade demonstre que Paulo, em certa medida, corrobore com o pensamento de Habacuque no que diz respeito à vida do justo pela fé. Comparando o vocabulário utilizado nas versões hebraica e grega da citação, não são perceptíveis grandes diferenças no significado atribuído à expressão.

Assim como no hebraico *tzadiq*, o grego *dikaios* pode se referir a um indivíduo observador de regras, cumpridor da justiça perante os deuses, ou Deus, e os homens. Esse sentido é atribuído tanto no uso secular do idioma, quanto no Novo Testamento. Um *dikaios* é um indivíduo que, em seu aperfeiçoamento moral, manifestará a *diké*, a justiça (VINE; UNGER; WHITE JR, 2002, p. 734-735).

Com relação à fé, percebe-se no grego *písteos* uma semelhante ênfase na convicção, na fidedignidade e na fidelidade. A fé seria uma firme convicção, que produz pleno reconhecimento da revelação ou verdade de Deus. Esse reconhecimento produziria, no indivíduo, uma entrega pessoal aos propósitos divinos, guiando dessa forma sua conduta (VINE; UNGER; WHITE JR, 2002, p. 648).

O vocábulo que se refere à vida nas citações paulinas, *zêsetai*, também é utilizado de forma bastante semelhante ao hebraico *ykhveh*. Refere-se à vida física, às inclinações da vida natural, e também ao curso, conduta e caráter dos seres humanos. É notório que o termo grego é utilizado para se referir à transformação experimentada por ocasião da ressurreição dos mortos (VINE; UNGER; WHITE JR, 2002, p. 1057). Embora o termo hebraico não tenha uma associação tão clara com os aspectos eternos da vida, autores como Harris, Archer Jr. e Waltke (1998, p. 454-458) já argumentaram a favor de sua utilização nesse sentido, sobretudo nos livros de sabedoria.

Depreende-se, desta avaliação lexical, que a interpretação atribuída por Paulo ao trecho de Habacuque é coerente com sua leitura original. Ambos autores descrevem a conduta reta e íntegra de um indivíduo escolhido e justificado por Deus, a fim de viver em conformidade com seus propósitos.

É fato que, comumente, a contextualização dos textos conduza leitores a relacionar o texto de Habacuque à expectativa de uma vida terrenal plena mediante as ameaças dos babilônios, enquanto que atribui ao texto paulino uma perspectiva mais espiritual e futura, relacionada à vida eterna. Porém, há que se considerar que os textos podem ser interpretados por ambas perspectivas. Habacuque enfrenta inimigos temporais, não seria possível que a vitória dos justos fosse experimentada dentro de uma única existência física. Igualmente, Paulo discorre acerca da vida eterna, mas mediante desafios éticos e de conduta que devem ser resolvidos ainda no plano material.

Esse equilíbrio entre o plano físico e espiritual pode ser claramente percebido na utilização do texto pela epístola aos Hebreus. Escrita a uma comunidade que, de acordo com Guthrie (1983, p. 23), certamente era composta por cristãos de origem judaica, o autor se preocupa em demonstrar a superioridade de sua nova fé em relação às práticas judaicas – argumento já conhecido nas epístolas paulinas.

A utilização do texto de Habacuque, neste livro, remonta ao período de perseguição e pilhagem experimentado pelas igrejas cristãs à época. Em meio a essa situação, aquele grupo cristão pôde manter seu regozijo, pois sabia que estava entesourando um patrimônio espiritual, muito superior e durável. Mediante o surgimento de novas tribulações, o autor relembra as dificuldades do passado, como uma forma de encorajá-los para que não desistam no presente (LIGHTFOOT, 1981, p. 240-242).

Dessa forma, o autor de Hebreus encoraja os cristãos a manter a perseverança em um contexto de enfrentamento e embate material e físico. Não negar a fé em meio aos desafios do mundo natural era uma manifestação de sua segurança espiritual. A aparente demora para o cumprimento da promessa, assim como em Habacuque, é retomada em Hebreus. Esta, por sua vez, também assume um caráter proposital dentro dos desígnios divinos. Em uma perspectiva relacional, Deus concede ao homem a fé para que herde a promessa, e o homem se torna justo vivendo de acordo com essa fé. O capítulo seguinte de Romanos dedica-se pormenorizadamente a essa descrição.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Cada uma das citações da expressão alvo deste estudo, na Bíblia, é alvo de um contexto diferente. Obviamente, isso por si já é o suficiente para levar o leitor a depreender que o texto assuma um sentido necessariamente diferente em cada citação. Ainda assim, é necessário considerar que existem pontos de convergência entre os textos, fazendo com que os mesmos não sejam esvaziados de seu contexto original.

A utilização do texto de Habacuque por Paulo e na epístola aos Hebreus é um exemplo claro de citação que pode conter significados muito mais amplos, além da tradicional associação entre Antigo Testamento e materialidade, Novo Testamento e espiritualidade alheia à vida terrenal.

Reiteramos, portanto, a necessidade de estabelecer um traçado hermenêutico e exegético que demonstre a ligação entre esses textos, ao invés de separá-los através da inserção de interpretações limitantes. Apenas assim poderemos delinear adequadamente o desenvolvimento teológico entre os testamentos.

REFERÊNCIAS

- AMSLER, D.; ASSURMENDI, J.; AUNEAU, J.; MARTIN-ACHARD, R. **Os profetas e os livros proféticos**. São Paulo: Paulinas, 1992.
- ANTIGO Testamento Poliglota: hebraico, grego, português, inglês. São Paulo: Vida Nova; São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 2003.
- BAKER, David Weston; ALEXANDER, Thomas Desmond, STURZ, Richard. **Obadias, Jonas, Miqueias, Naum, Habacuque e Sofonias**: introdução e comentário. São Paulo: Vida Nova, 2001.
- BÍBLIA Sagrada: Nova Versão Internacional. São Paulo: Editora Vida, 2001.
- BRUCE, F. F. **Romanos**: introdução e comentário. São Paulo: Vida Nova, 2002.
- CHAMPLIN, Russell Norman. **O Antigo Testamento interpretado versículo por versículo**. vol. 5. São Paulo: Hagnos, 2000.
- CHAMPLIN, Russell Norman. **O Novo Testamento interpretado versículo por versículo**. vol. 3. São Paulo: Hagnos, 2002.
- GUTHRIE, Donald. **A carta aos Hebreus**: introdução e comentário. São Paulo: Vida Nova, Mundo Cristão, 1983.
- GUTHRIE, Donald. **Gálatas**: introdução e comentário. São Paulo: Vida Nova, 2011.
- HARRIS, R. Laird; ARCHER JR.; Gleason L.; WALTKE, Bruce K. **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1998.
- LIGHTFOOT, N.R. **Hebreus**. São Paulo: Vida Cristã, 1981.
- O NOVO Testamento Grego. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2009.
- VINE, W.E.; UNGER, Merrill; WHITE JR., William. **Dicionário Vine**. Rio de Janeiro: CPAD, 2002.

A SAÚDE COMO COMPONENTE DA ESPIRITUALIDADE: POSSÍVEIS APROXIMAÇÕES ENTRE AS PERSPECTIVAS JOANINA E WHITEANA DE ESPIRITUALIDADE INTEGRAL, A PARTIR DE 3 JO 2

CARLOS FLAVIO TEIXEIRA

Pós-Doutorado em Teologia Bíblico-Sistemática

Centro Universitário Adventista de São Paulo

carlosflavioteixeira@gmail.com

RESUMO: Esta comunicação trata da saúde como componente da espiritualidade, abordando o tema à luz das possíveis aproximações entre as perspectivas Joanina e Whiteana de espiritualidade, esboçadas a partir do conteúdo bíblico de 3 Jo 2. Adotando o método de revisão bibliográfica, o estudo começa apresentando os elementos textuais que sinalizam – em níveis macro, meso e micro hermenêuticos – uma possível noção joanina de espiritualidade, destacando-se nesse contexto o papel da saúde e suas conexões como componente essencial da religiosidade cristã. Em seguida, tomando-se como critério a hermenêutica teológica do mesmo texto bíblico, o estudo passa a uma noção de como seu conteúdo foi interpretado por Ellen G. White em sua teologia, observando sua aproximação ao conceito joanino de espiritualidade e os reflexos práticos a partir daí propostos. Com base na observação dos pontos de vista Joanino e Whiteano quanto à noção e desdobramentos da espiritualidade cristã, o estudo sinaliza uma possível aproximação no que pode se chamar de “espiritualidade integral”. Lembra que essa noção propõe a importância da coexistência harmônica das faculdades físicas, mentais e morais, mediante sua vivência segundo as orientações divinas, o que proporciona a restauração progressiva da imagem de Deus no ser humano. Finalmente, a partir das concepções apresentadas, pondera frente ao emblemático cenário tendente ao esvaziamento ou reducionismo da noção de espiritualidade na mentalidade e práxis cristã, mencionando alguns dos dilemas e desafios recorrentes acerca do tema. Propõe a releitura da relação entre corporalidade, mentalidade e moralidade – enquanto “sentidos do viver” – à luz das reivindicações da noção de espiritualidade integral, de maneira a estimular um modo de vida pleno que sinalize a pertinência da vivência cristã em resposta aos desafios contemporâneos.

Palavras-chave: Bíblia; Espiritualidade Integral; Saúde; Perspectiva Joanina; Perspectiva Whiteana.

INTRODUÇÃO

Que relação tem a saúde com a espiritualidade humana? Esse é um tema que recentemente tem se tornado objeto de mais pontual reflexão no meio religioso e cristão, embora teologicamente possa ser identificado como uma das preocupações manifestas por alguns escritores bíblicos. São muitas as ocorrências bíblicas alusivas à saúde em conexão com a vida religiosa e muitas delas permanecem abertas à pesquisa literária e teológica. Uma dessas ocorrências pode ser notada em 3 Jo 2, na qual o autor parece conectar a saúde com a espiritualidade no âmbito da vivência cristã. E esse mesmo texto tem sido interpretado por diversos autores posteriores, como no caso de Ellen G. White, em abordagens que abrem margem para reflexões adicionais sobre o tema.

A PERSPECTIVA JOANINA DE ESPIRITUALIDADE INTEGRAL

CIRCUNSTÂNCIA SOCIOCULTURAL E ECLESIAÍSTICA

Considerada uma carta pessoal que foi escrita próximo ao final da vida do apóstolo João, seu curto conteúdo é direcionado a Gaio (v.1), um cristão quatro vezes chamado de “amado” (v. 1, 2, 5, 11), embora também se mencione dois outros personagens, Diótrefes (v.9) e Demétrio (v.12). O destinatário da carta é reconhecido como alguém “prospero” (v. 2), que em relação a Deus “anda na verdade” (v. 3-4); e em relação aos semelhantes “procede fielmente” naquilo que pratica, sejam estes conterrâneos ou estrangeiros (v. 5). Esse modo de vida fez com que fosse reconhecido pelos outros como alguém amoroso (v. 6) e por João como um “cooperador da verdade” (v. 8).

Entretanto, em qualificação distinta, Diótrefes é apresentado como alguém que impediu que uma carta de João chegasse à Igreja (v. 9a), evidenciando com isso que “gosta de exercer a primazia” (v. 9b), não acolhe a João e os que apoiam suas ideias (v. 9c), profere contra eles “palavras maliciosas” (v. 10b), não acolhe os que João envia (v. 10c), além de impedir os membros da comunidade de receber esses enviados, chegando inclusive a expulsar esses pretensos hospedeiros, e talvez os próprios hóspedes, da igreja (v. 10d). Já quanto a Demétrio, é dito que a própria verdade, assim como João e “todos” os demais irmãos, lhe dá testemunho (v. 12).

Nesse contexto, as “obras” de Diótrefes são consideradas em oposição ao testemunho de Gaio, Demétrio, e do próprio João. A descrição feita mostra se tratar de uma circunstância de divisões e desacordos entre líderes e membros da igreja. E é claro, essas discordâncias também ocorriam em relação ao próprio João, a essa altura já bem idoso. Pesquisadores sugerem que uma possível causa disso seria o gnosticismo, que teria motivado as exortações presentes nas três cartas pastorais de Paulo, as três Joaninas, além de Colossenses e Judas (RUTHERFURD, 2018, p. 1242). O cenário era emblemático, e mesmo estando geograficamente longe, o apóstolo acompanhava com amorável interesse as necessidades daquela comunidade cristã.

Embora João tenha escrito outras cartas, o conteúdo que se afigura como a terceira representa um estágio de bastante profundidade em sua macro hermenêutica. Nela, a perspectiva joanina se revela bastante integralista. João não apenas mostra preocupação com as tendências cismáticas vivenciadas na igreja, mas ao argumentar contra isso evidencia que seu pensamento não se limitava aos assuntos e problemas práticos no âmbito eclesial. Para responder a tais questões, ele apresenta argumentos que sinalizam seu olhar prévio à vida cristã, entendida no contexto pessoal e coletivo de uma vivência integral.

A PROPOSTA JOANINA EM (CON)TEXTO

Para além do nível micro hermenêutico, nota-se, na saudação feita por João, sua possível noção de espiritualidade, destacando-se nesse contexto o papel da saúde e suas conexões como componente essencial da religiosidade cristã. A forma como cumprimenta Gaio denota sua perspectiva macro hermenêutica da integralidade cristã. O idoso apóstolo se dirige amoravelmente ao presbítero dizendo: “Amado, acima de tudo, faço votos por tua prosperidade e saúde, assim como é próspera a tua alma” (v. 2, ARA). Três são os conceitos mais gerais que João articula aqui: prosperidade, saúde e alma.

O termo εὐδοκομαι (*euodoomai*), traduzido como prosperidade, é uma forma do verbo grego εὐδοκῶ (*euodoō*) que aparece apenas quatro vezes no NT (duas delas em 3 Jo 2). Tem o sentido amplo de ser exitoso, “ter sucesso em realizar alguma atividade ou evento - para concluir, ter sucesso em” (LOUW, 1996, p. 657) e o sentido mais específico de “estar em um bom caminho, ter sucesso, ir bem” (BALZ, 1990, p. 81). É aplicado metaforicamente tanto para um aspecto exterior da vida (recursos materiais, como em 1Co 16:2) quanto para seus aspectos interiores (relações afetivas, como Rm 1:10). Essa noção mais abrangente segue seu equivalente no AT, que é נָצַח (*šā·lāḥ*), que indica avançar, prosperar, progredir, “realizar com êxito uma tarefa ou objetivo” em variados aspectos da vida (SWANSON, 1997). É possível que ao usar o termo, João também tivesse em mente essa conotação mais geral do mesmo.

Já a saúde é um tema que aparece na bíblia, de forma mais direta, ao menos 15 vezes, evidenciando assim sua relevância textual e, por desdobramento, teológica (2Rs 20:7; Sl 38:3; Pv 3:8, 4:22; Is 38:16, 21; Jr 30:17, 33:6; Mt 15:31; Lc 15:27; At 3:16, 15:29, 23:26, 30; 3 Jo 2). O termo ὑγιαίνω (*hygiainō*), usado no NT, é um verbo que significa “estar em boa saúde física e mental, livre de enfermidades ou doenças” (Mt 8:13; Lc 5:31, 7:10, 15:27), bem como metaforicamente “estar livre de erros, estar correto” (1Tm 1:10; 2Tm 4:3; Tt 1:9, 2:1); (ARNDT, 2000, p. 1023). O termo equivalente usado no Antigo Testamento é דִּילְשׁוּ (*šā·lōm*), que carrega um amplo sentido de “paz; prosperidade, sucesso; bem-estar, estado de saúde; simpatia; libertação, salvação” (LEXHAM, 2012).

Portanto, a forma em geral como o termo ὑγιαίνω (*hygiainō*) é empregado – quanto aos aspectos físicos, mentais e morais do ser humano – indica se tratar de uma condição ideal de existência e vivência saudável da pessoa vista em sua

inteireza, na qual se usufrui o máximo possível de bem estar e ausência de doenças. Isso é conectado, contextualmente, ao fato de andar com Cristo (ou “andar na verdade”, v. 4). Nessa perspectiva, saúde é a “condição de ser saudável no corpo, na mente ou no espírito; [embora o termo seja] usado especialmente para saúde física” (BRAND, 2003, p. 731). Esse conceito mais amplo de saúde ajuda a entender sua conexão com a noção de alma, conforme articulado em 3 Jo 2.

O termo ali mencionado é ψυχή (*psychē*), substantivo grego usualmente traduzido como alma. Em diferentes contextos tem diferentes sentidos e pode indicar o ser interior (sentimentos, pensamentos, cf. At 4:32, Ef 6:6, Hb 12:3) ou mesmo toda a pessoa (At 2:41, Rm 2:9) com sua vida (Rm 11:3). Seus equivalentes no AT são, principalmente, נְפֶשׁ (*ně·pěš*), com conotação mais geral (garganta; pescoço; respiração; ser vivo; pessoas; personalidade; vida; alma; alma morta) e לֵב (*lēb*), com conotação mais específica (coração, consciência, o eu interior, inclinação, disposição, determinação, coragem, vontade, intenção); (LEXHAM, 2012). De maneira semelhante aos usos de outros escritores bíblicos, os usos joaninos do termo ψυχή (*psychē*) denotam que as vezes foi usado significando a vida como um todo (Jo 10:11, 15, 17; 12:25; 13:37-38; 15:13; 1Jo 3:16) e as vezes para destacar o aspecto interior – ou pensamentos – do ser humano (Jo 10:24, 27; 12:27). Em 3 Jo 2, o contexto parece apontar para a vida em sua inteireza. Nesse caso, “nenhuma divisão dualista entre corpo e alma (com uma depreciação do lado físico da natureza humana) é pretendida aqui” (SMALLEY, 1984, p. 346).

Em resumo, a noção de prosperidade, saúde e alma, conforme articuladas por João, muito possivelmente seguiram a perspectiva mais geral de uso desses termos antes expressas pelos demais escritores bíblicos. Nessa linha, a forma como o termo saúde aparece em 3 Jo 2, relacionado à “alma”, aponta para a conexão entre a “condição” ideal e o “ser” real. A saúde é apresentada como o estado essencial à pessoa vista em sua inteireza. Se pensa o indivíduo nesta condição potencial, apontando-se para a relação inseparável entre a sua realidade ontológica e sua condição apropriada de existência. Os votos de João, portanto, poderiam ser entendidos ao menos de duas maneiras: (1) que em tudo Gaio fosse próspero, incluindo-se a saúde (como condição desejável), “assim como” em geral já era próspera a alma (a vida da pessoa como um todo); (BULTMANN, 1973, p. 97; THOMPSON, 1992; KRUSE, 2000, p. 221); ou (2) que em tudo Gaio fosse próspero, incluindo-se aí a saúde (aspecto visível/externo), “assim como” a alma (aspecto interior e invisível da vida); (HAAS, 1994, p. 176; STRECKER, 1996, p. 256-257; KISTEMAKER, 2001, p. 388-390). A primeira possibilidade se afigura contextualmente mais apropriada pelo fato de que, nos versos seguintes, a prosperidade da alma de Gaio é caracterizada por ações visíveis e concretas que ele realiza, tais como: “andar na verdade” (v. 4) e “proceder fielmente naquilo que pratica” (v. 5).

Contudo, em ambas as possibilidades interpretativas, a saúde é proposta como uma condição essencial da experiência religiosa ideal aos cristãos. Fosse Gaio alguém doente (fisicamente), ou não, isso não altera a noção de saúde integral possível de ser observada nos bastidores da preocupação e desejo do escritor da epístola. Na perspectiva joanina, entretanto, tal noção de saúde aparece como realidade

conectada ao “andar na verdade” (v. 4) e seu equivalente “proceder fielmente naquilo que pratica” (v. 5). Saúde, nessa ótica, é condição inegável de cada aspecto (físico-mental-moral) da espiritualidade humana submissa ao senhorio de Cristo. Este se mostra um ideal proposto aos cristãos desde os primórdios desse movimento religioso. Portanto, não é por acaso que em sua macro hermenêutica João conecta os desafios eclesiais a uma perspectiva de espiritualidade integral, desafiando seus leitores a também notarem essa relação. Aproximações a essa perspectiva podem ser notadas na tratativa do mesmo tema feita por Ellen G. White.

A PERSPECTIVA WHITEANA DE ESPIRITUALIDADE INTEGRAL

CIRCUNSTÂNCIA SOCIOCULTURAL E ECLESIAL

A literatura histórica informa um complexo e desafiador ambiente sociocultural norte-americano ao tempo que White viveu e propôs sua teologia (LAND, 1995; SEPÚLVEDA, 1998). Algumas das ocorrências mais incidentes, na época, incluíam: as atrocidades da guerra civil americana, o racismo, o urbanismo desordenado, o industrialismo selvagem, a intemperança generalizada (no comer, beber, vestir, etc), as diversões degradantes, o imoralismo social, o estilo de vida desumano, as desigualdades sociais, a corrupção política, o utilitarismo pedagógico, e os desvios religiosos (de um lado a manipulação e de outro a perseguição e intolerância religiosa). Esse é o cenário em que White formulou e apresentou sua proposta de espiritualidade integral.

A PROPOSTA WHITEANA EM (CON)TEXTO

Assim como ocorreu com João, e ocorre com os demais escritores religiosos, White respondeu aos desafios de seu tempo com argumentos construídos a partir de noções gerais de seu pensamento teológico. Tomando-se como critério a hermenêutica teológica do mesmo texto bíblico Joanino (3 Jo 2), é possível notar como o conteúdo desse texto foi apropriado e aplicado por White em sua teologia (notadamente em sua antropologia). Em seus escritos, há citações diretas ao referido texto, e talvez a mais conhecida seja a seguinte:

A religião pessoal é da mais alta importância. João escreveu a Gaio: “Amado, acima de tudo faço votos por tua prosperidade e saúde, assim como é próspera a tua alma.” 3 João 2. A saúde do corpo depende em grande parte da saúde da alma; portanto, quer comais, quer bebais, ou o que quer que façais, fazei tudo para glória de Deus. A religião pessoal revela-se pelo comportamento, pelas palavras e atos. Produz crescimento, até que afinal a perfeição reivindica o elogio do Senhor: “Estais perfeitos nEle!” Colossenses 2:10; (MCP1, 27.1).

Nesse texto, White expressa três noções de seu pensamento teológico em nível macro hermenêutico. A primeira, a de que a forma de vivência religiosa, no

âmbito “pessoal” (ou individual) “é da mais alta importância” para o ser humano. A segunda, é que existe uma relação inseparável entre o corpo (aspecto específico, físico, exterior e visível) e a alma (aspecto geral, todo o ser incluindo os seus aspectos não visíveis). A terceira, é que essa individualidade integral se manifesta em palavras e atos que tem efeitos em relação a Deus, a si mesmo, e aos demais humanos.

Em nível meso hermenêutico, estão aí articulados os elementos: antropológico da religiosidade integral (“a saúde do corpo depende em grande parte da saúde da alma”), intencionalidade (“tudo para a glória de Deus”) e proatividade (“palavras e atos”), e seus correspondentes resultados, tanto soteriológico (“produz crescimento até que...”) quanto escatológico (“afinal a perfeição”). Nesse contexto mais amplo, é proposto que o bem estar de cada aspecto do ser está conectado e depende das condições gerais de bem estar da pessoa, ao mesmo tempo que contribuiu ou não para isso.

Em outros de seus argumentos, White parecer fazer “alusão” à mesma combinação dos três verbos mencionados em 3 Jo 2. A articulação que ela faz dos verbos prosperidade, saúde e alma, se afigura muito próxima àquela feita por João. Lembra que: “Em todo o sentido da palavra foi Cristo um médico-missionário. Veio a este mundo para pregar o evangelho e curar os enfermos. Como restaurador da saúde tanto do corpo como da alma dos seres humanos. Sua mensagem era que a obediência às leis do reino de Deus trará aos homens e mulheres saúde e prosperidade” (CSS, 317.4).

Note que neste texto se destaca, primeiro, a saúde como interesse de Cristo e como componente do evangelho por ele deixado aos cristãos. Em seguida, tal saúde é apresentada como condição conjunta, tanto do aspecto físico específico (corpo), quanto de todo o ser em sua totalidade (alma). Por fim, há uma menção de como isso poderia ser usufruído, em prosperidade, mediante a “observância às leis do reino de Deus”. Que leis seriam essas? perguntaria o leitor. Em outros textos, White fala em três conjuntos de leis que correspondem, respectivamente, aos três aspectos do ser humano visto em sua integralidade. Para ela, as leis morais (tendo como principal expressão “os dez mandamentos”) orientam primariamente as faculdades morais; as leis da consciência¹²⁶ às faculdades mentais (racionalidade e emoções); e as leis de saúde (ou leis naturais) às faculdades físicas (CSE, 10.2). Como essas faculdades são vistas ontologicamente como aspectos inseparáveis do ser, as orientações divinas dirigidas primariamente a cada uma delas também se estendem e se desdobram às demais de forma inseparável.

Nesse cenário, o pensamento de espiritualidade integral de White propõe que, “seja o que for que afete ao corpo tem seu efeito correspondente na mente e na

¹²⁶ Algumas dessas leis interiores incluem: consciência influenciada pela graça (T5, 361.2), pura (CI, 322.3), sensível (CP, 357.1), esclarecida (GC, 138.4), justa, culta e orientada por Deus (MS, 123.4), iluminada (MCP1, 323.5), ciente do bem e do mal (GC, 262.1), advertida (GC, 500.1), santificada (ME3, 204.4), livre para o exercício da fé (GC, 592.3), não controlada nem manipulada (DTN, 385.2), respeitosa consigo mesmo (MCP1, 260.1), respeitosa com outros (T5, 563.2), responsável (RC, 130.5), inviolável (GC, 295.3), regida por convicções (MCP2, 475.1), direcionadora de palavras e atos (OC, 137.4), “faculdade reguladora” (CT, 65.6), harmoniosa com as demais leis do ser (FEC, 146.2).

alma” (CI, 234.5). Isso porque “a relação existente entre a mente e o corpo é muito íntima. Quando um é afetado, o outro também o é” (CSS, 28.2). Desta forma, tanto “um corpo doente afeta o cérebro” (Te, 14.3) quanto “o estado da mente afeta a saúde do sistema físico” (MCP1, 59.3). E a condição de ambos impacta o exercício das faculdades morais. Por essa razão, entendia que “a religião e as leis da saúde andam de mãos dadas” (MCH, 315). Deus foi quem “concedeu-nos faculdades físicas, mentais e morais” (FEC, 218.2) e deseja que elas sejam “desenvolvidas harmoniosamente” (FEC, 433.3.). O objetivo divino é sempre “dar saúde ao corpo, mente e espírito” (RC, 137.2).

Nessa ótica, diz White, “a questão de como preservar a saúde é de primordial importância” (JM, 290.3). Nesse objetivo, sugere se evitar tudo aquilo que “enfraquecem as faculdades físicas, mentais e morais” (CE, 61.2). Isso inclui a abstinência de substâncias nocivas à saúde integral, bem como os excessos naquilo que em si mesmo é benéfico, como por exemplo o trabalho, os estudos, etc. Quanto a isso, disse ela em tom de estímulo a outros: “Tenho consciência do fato de que sou mortal e preciso proteger minhas faculdades físicas, mentais e morais” (ME3, 81.4).

Além de se evitar o que é prejudicial, White valoriza como elementos preventivos e restaurativos da saúde integral os chamados “oito remédios naturais”, que apresentou como sendo “ar puro, luz solar, abstinência, repouso, exercício, regime conveniente, uso de água e confiança no poder divino” (CBV, 127.2). E completa ponderando que, “se nossa vontade e modo de viver se acham em harmonia com a vontade de Deus e com os Seus caminhos; se fazemos a vontade de nosso Criador, Ele conservará em boas condições o organismo humano, e restaurará as faculdades morais, mentais e físicas, a fim de que possa trabalhar por meio de nós para Sua glória” (CD, 19.6).

APROXIMAÇÕES, DIÁLOGOS E DESAFIOS

Numa observação panorâmica, com atenção à macro hermenêutica e teologia dos pensamentos Joanino e Whiteano esboçados a partir do conteúdo de 3 Jo 2, é possível notar certa aproximação de ideias, que abre possibilidade de diálogos, que por sua vez colocam em evidência os desafios quanto à interface saúde/espiritualidade no contexto religioso e cristão contemporâneos.

Nota-se que, tanto João quanto White assumem o que pode se chamar de “espiritualidade integral”, paradigma teológico no qual o ser humano é visto antropologicamente em sua totalidade (corpo, mente, moralidade), vivenciando nos âmbitos pessoal e comunitário suas potencialidades dotadas por Deus. Nessa perspectiva, há uma relação intrínseca – de interação e dependência mútua – entre cada aspecto e o ser como um todo. Isso faz com que cada âmbito da vida humana contribua para a saúde da pessoa em sua integralidade, ao mesmo tempo em que reflete a saúde da vida em seu todo. Assim, a saúde é um componente visto como “condição” ideal da espiritualidade humana.

REFERÊNCIAS

- ARNDT, W.; Danker, F. W.; & Bauer, W. **A Greek-English lexicon of the New Testament and other early Christian literature**. 3. ed. Chicago: University of Chicago Press, 2000.
- BALZ, H. R.; Schneider, G. **Exegetical dictionary of the New Testament**. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1990. v. 2.
- BRAND, C.; Draper, C.; England, A.; Bond, S.; Clendenen, E. R.; Butler, T. C. (eds.). Health. *In: Holman Illustrated Bible Dictionary*. Nashville, TN: Holman Bible Publishers, 2003.
- BULTMANN, R. K. **The Johannine epistles: a commentary on the Johannine epistles (Hermeneia)**. Philadelphia: Fortress Press, 1973.
- HAAS, C.; Jonge, M. de; Swellengrebel, J. L. **A handbook on the letters of John**. New York: United Bible Societies, 1994.
- KISTEMAKER, S. J.; Hendriksen, W. **Exposition of James and the Epistles of John (Baker New Testament Commentary)**. Grand Rapids: Baker Book House, 2001. vol. 14.
- KRUSE, Colin G. **The letters of John (The Pillar New Testament Commentary)**. Grand Rapids, MI; Leicester, England: W.B. Eerdmans Pub.; Apollos; 2000.
- LAND, Gary y Otros. **El Mundo de Elena G. de White**. 1. ed. Flórida (Buenos Aires): Asociación Casa Editora Sudamericana, 1995.
- LOUW, J. P.; Nida, E. A. **Greek-English lexicon of the New Testament: based on semantic domains**. Electronic ed. of the 2. edition. New York: United Bible Societies, 1996, vol. 1.
- RUTHERFURD, J. Gnosticism. *In: J. Orr; J. L. Nuelsen; E. Y. Mullins; M. O. Evans (eds.). The International Standard Bible Encyclopaedia*. Chicago: The Howard-Severance Company, 1915-2018. vol. 1-5.
- SEPÚLVEDA, Ciro. **Elena G. de White: Lo Que No Se Contó**. 1. ed. Flórida (Buenos Aires): Asociación Casa Editora Sudamericana, 1998.
- SMALLEY, S. S. **1, 2, 3 John (Word Bible Commentary)**. Dallas: Word, Incorporated, 1984. vol. 51.
- STRECKER, G.; Attridge, H. W. **The Johannine letters: a commentary on 1, 2, and 3 John (Hermeneia)**. Minneapolis, MN: Fortress Press, 1996.
- SWANSON, J. **Dictionary of Biblical Languages with Semantic Domains: Hebrew. Old Testament, electronic ed.** Oak Harbor: Logos Research Systems, Inc., 1997.
- THOMPSON, M. M. **1-3 John (The IVP New Testament Commentary Series: 3 Jn 1)**. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1992.
- WHITE, Ellen G. **EGW Materials**. Disponíveis em: <https://egwwritings.org/>, com uso de siglas e não datados, conforme referenciado no próprio site. Acesso em 18 nov. 2020.

ESPIRITUALIDADE E (IN)FINITUDE: UMA REFLEXÃO A PARTIR DA CANÇÃO [SALMO] “SE EU QUISER FALAR COM DEUS”

JOÃO LUIZ CORREIA JÚNIOR

Pós-doutor em Ciências da Religião

Professor titular da Universidade Católica de Pernambuco

joao.correia@unicap.br

RESUMO: No Saltério, encontram-se peças poéticas que foram compostas por pessoas que tinham habilidade artística de expressar sentimentos que brotam de diversas circunstâncias da complexa experiência humana. O Sl 102, por exemplo, refere-se à oração de um oprimido que desfalece e derrama diante do Senhor sua lamentação; o Sl 40 é a alegre proclamação de liberdade feita por alguém que viu atendida a sua prece. Poemas como esses, eternizados na Bíblia, continuaram a ser escritos ao longo dos séculos, em diversas culturas. O presente trabalho, na fronteira entre Bíblia, Literatura e Música Popular Brasileira (MPB), tem como objetivo analisar um belo poema musicado “Se eu quiser falar com Deus”, composto por Gilberto Gil, que poderia ser tratado como um Salmo da MPB. O método utilizado na realização desse trabalho será de análise literária e teológica, a partir da própria estrutura do poema, que apresenta três passos para o diálogo com Deus: a) predispor-se para a aproximação com o divino; b) assumir-se enquanto ser fragilizado em sua finitude; c) desejar transcender-se dessa condição, na busca de infinitude. Os resultados constataam que os Salmos transcendem a Bíblia se fazendo presentes em outras obras na literatura. Impressiona o fato de os poetas tratarem brilhantemente de temas essenciais à vida, por meio de singelas palavras bem escolhidas, que brotam de suas intuições e observações subjetivas, sem terem necessariamente de dedicar-se previamente ao estudo sistemático e teórico dos conteúdos que escreveram em seus poemas. Gilberto Gil é, sem dúvida, uma dessas pessoas. Conclui-se que, em sua canção “Se eu quiser falar com Deus”, o autor mostra seu lado de poeta e teólogo, tocando com muito respeito e sutileza em temas delicados, pertinentes à espiritualidade, que estão contemplados no livro dos Salmos. Para quem trabalha com a Bíblia, é interessante aguçar a sensibilidade para esse veio poético que surge da espiritualidade profunda, ao longo dos séculos, e, surpreendentemente, continua a se fazer presente na poética contemporânea.

Palavras-chave: Religião; Teologia; Bíblia; hermenêutica bíblica; Literatura.

INTRODUÇÃO

Para compreender a contribuição da Espiritualidade à condição humana de finitude, interessa partir do próprio conceito de Espiritualidade que, de um modo geral, reporta-se a algo que vai além da mera prática religiosa e até mesmo prescinde dela.

Espiritualidade é algo próprio do ser humano, faz parte de sua dimensão antropológica. Cada pessoa pode, se quiser, cultivar a espiritualidade. Ao longo dos séculos e até hoje, homens e mulheres deixaram-se imbuir pelo Espírito de Deus, chegando mesmo a empenhar generosamente as suas competências e a própria vida em prol de nobres causas humanitárias. Espiritualidade é um estilo de vida, um modo de sentir, pensar e agir segundo valores tomados como essenciais, que direcionam a ação humana e lhe dão sentido ao longo da existência (CORREIA JÚNIOR; SOARES, 2016, p. 23-24).

O cultivo da espiritualidade se faz pela experiência do encontro pessoal com o Divino. Impossível definir Deus, mas a sua presença está aí, para quem deseja sentir, contemplar, conversar (falar/escutar), enfim, entregar-se à delicadeza do seu Divino Espírito¹²⁷. Deus é espírito perfeitíssimo, sopro vital, mistério divino e maravilhoso que tudo perpassa, o “Transcendente”.

A partir da espiritualidade, a pessoa vai-se impregnando da essência desse “Algo Mais”, deixando-se, gradativamente, transfigurar-se por sua dinâmica força geradora de vida, assumindo, inclusive, a vocação de trabalhar em prol da criação divina, como cocriador. Mas muito depende do querer. Se quiser, de livre e espontânea vontade, o ser humano pode aprofundar a dimensão espiritual em sua vida, aproximando-se de Deus. Isso está bem claro no texto da canção “Se eu quiser falar com Deus”, composta por Gilberto Passos Gil Moreira (Gilberto Gil):

Se eu quiser falar com Deus
 Tenho que ficar a sós
 Tenho que apagar a luz
 Tenho que calar a voz
 Tenho que encontrar a paz
 Tenho que folgar os nós
 Dos sapatos, da gravata
 Dos desejos, dos receios
 Tenho que esquecer a data
 Tenho que perder a conta
 Tenho que ter mãos vazias
 Ter a alma e o corpo nus

¹²⁷ A palavra “espírito”, na Bíblia, é derivada do latim *spiritus*, que traduz o grego *pneuma* (πνευμα). Em seu significado original é muito semelhante ao sentido da palavra hebraica *ruah* (רוח). A palavra “espírito” guarda o sentido original de *ruah*, o movimento do ar, vento ou sopro vital, respiração. Daí o sentido de “ânimo”, “coragem”, “vigor” (MACKENZIE, 1983, p. 305, verbete “espírito”).

Se eu quiser falar com Deus
 Tenho que aceitar a dor
 Tenho que comer o pão
 Que o diabo amassou
 Tenho que virar um cão
 Tenho que lambar o chão
 Dos palácios, dos castelos
 Suntuosos do meu sonho
 Tenho que me ver tristonho
 Tenho que me achar medonho
 E apesar de um mal tamanho
 Alegria meu coração

Se eu quiser falar com Deus
 Tenho que me aventurar
 Tenho que subir aos céus
 Sem cordas pra segurar
 Tenho que dizer adeus
 Dar as costas, caminhar
 Decidido, pela estrada
 Que ao findar vai dar em nada
 Nada, nada, nada, nada
 Nada, nada, nada, nada
 Nada, nada, nada, nada
 Do que eu pensava encontrar

O poema está muito bem articulado em três estrofes. Na sequência, percebe-se um itinerário de autotranscendência. Na primeira, a ênfase está no predispor-se para se colocar na presença de Deus. A segunda insiste no assumir a si mesmo, bem como às contingências existenciais do momento. Na última estrofe, interpela-se a ousadia de sair de si e aventurar-se, transcender-se.

O presente artigo, a partir das três estrofes de “Se eu quiser falar com Deus”, apresenta uma reflexão sobre a espiritualidade, por meio da qual o ser humano, ao longo do seu tempo finito (existência pessoal), em colóquios com o divino, chega a “tocar” em sua infinitude.

PREDISPOR-SE

A primeira estrofe demonstra o que deve ser feito previamente para o colóquio com Deus. Trata-se de um excelente itinerário espiritual, que consiste em predispor-se para essa aproximação com o Divino:

Se eu quiser falar com Deus
 Tenho que ficar a sós

Tenho que apagar a luz
 Tenho que calar a voz
 Tenho que encontrar a paz
 Tenho que folgar os nós
 Dos sapatos, da gravata
 Dos desejos, dos receios
 Tenho que esquecer a data
 Tenho que perder a conta
 Tenho que ter mãos vazias
 Ter a alma e o corpo nus

“Se eu quiser...”, isto é, tem-se a liberdade para, quando e onde quiser, buscar uma comunicação direta com o divino, sem intermediação de ninguém ou de instituição religiosa alguma. É algo pessoal, de fórum íntimo.

Na comunicação/relação com Deus, a pessoa é interpelada a fazer algo por si mesma, como um imperativo categórico: “Tenho que...”. Desse modo, para falar com Deus, o ser humano vulnerável tem de enfrentar a si mesmo, como sugere a canção:

- apegado aos demais: “Tenho que ficar a sós”;
- medroso: “Tenho que apagar a luz”;
- tagarela, verborrágico: “Tenho que calar a voz”;
- espalhafatoso, atabalhoado: “Tenho que encontrar a paz” (=serenidade);
- oprimido pelos apertos sociais (roupas e sapatos): “Tenho que folgar os nós”;
- ansioso: equilibrar “desejos” e “receios”;
- escravo da agenda: “esquecer a data”;
- preocupado com tantas afazeres: “perder a conta”;
- apegado a bens materiais: “ter mãos vazias”;
- apegado a si mesmo: “ter a alma e o corpo nus”.

Em suma, o encontro pessoal com Deus supõe o desejo. Esse querer é apresentado como excelente antídoto contra as mazelas que tornam as pessoas cada vez mais vazias, do ponto de vista do sentido da vida ou mais doentes, do ponto de vista do processo de desumanização que corrói o interior de cada pessoa.

ASSUMIR-SE

Se quiser cultivar a espiritualidade, a relação com o Divino (“falar com Deus”), cada pessoa tem que assumir a própria condição humana e aprender a conviver com ela e, apesar das agruras da vida, aprender a ser feliz:

Se eu quiser falar com Deus
 Tenho que aceitar a dor
 Tenho que comer o pão
 Que o diabo amassou

Tenho que virar um cão
 Tenho que lambar o chão
 Dos palácios, dos castelos
 Suntuosos do meu sonho
 Tenho que me ver tristonho
 Tenho que me achar medonho
 E apesar de um mal tamanho
 Alegregar meu coração

Percebe-se, logo de início, pelo menos três aspectos da condição humana que devem ser enfrentados no cotidiano da vida, como algo necessário para se cultivar a espiritualidade:

- “aceitar a dor”: acolhê-la tal como ela se apresenta;
- “comer o pão que o diabo amassou”: passar por sofrimentos (e provações);
- “virar um cão”: desempoderar-se de si, da autossuficiência

Outros três aspectos são apresentados como desafio para se cultivar a espiritualidade:

- “lambar o chão dos palácios, dos castelos suntuosos do meu sonho”: fazer o melhor, na simplicidade de um servo;
- “me ver tristonho”: assumir esse sentimento como contingencial, do momento;
- “me achar medonho: perceber-se estranho e capaz de fazer o mal (mesmo quando não quer);
- e apesar de um mal tamanho, “alegregar meu coração”: mesmo em meio a todas as dificuldades, encontrar formas de ser feliz.

Enfim, no cultivo da espiritualidade, relativizam-se as dificuldades da vida, enquadrando tudo como algo natural, da própria condição de ser humano. Fruto disso é a alegria interior, algo que não vem deste mundo, mas do espírito que habita nele, que tudo perpassa e que pode ser capaz de tudo superar.

TRANSCENDER-SE

Na última estrofe, a ênfase está na autotranscedência:

Se eu quiser falar com Deus
 Tenho que me aventurar
 Tenho que subir aos céus
 Sem cordas pra segurar
 Tenho que dizer adeus
 Dar as costas, caminhar
 Decidido, pela estrada
 Que ao findar vai dar em nada

Nada, nada, nada, nada
Nada, nada, nada, nada
Nada, nada, nada, nada
Do que eu pensava encontrar

A pessoa que cultiva a espiritualidade em sua relação com o Transcendente, sente-se impelida à autotranscedência. Para expressar essa necessidade de autossuperação, quatro imperativos são colocados: aventurar-se; confiar; despedir-se e caminhar com decisão. Vamos refletir sobre cinco pontos que nos parecem importantes para melhor compreensão do texto:

a) Aventurar-se: “Tenho que me aventurar”. Aventurar-se é algo típico de pessoas ousadas, que não se submetem ao comodismo ou desânimo. Quem cultiva a espiritualidade sente-se motivado a buscar novas experiências, não se contentando com o que está posto de forma medíocre.

b) Confiar: “Tenho que subir aos céus sem cordas pra segurar”. Essa é uma excelente metáfora para expressar a necessidade de “alçar voo”, “voar”, com confiança unicamente em Deus. A experiência de conexão com uma força superior, capaz de impulsionar a decolar é algo sublime, embora pessoal e intransferível. Mesmo que essa experiência com Deus possa ser narrada ou expressa de alguma forma, continua sendo algo muito pessoal: “Eu tenho que ousar fazê-la”. Por meio da experiência de “subir aos céus”, sente-se – na finitude do aqui e agora existencial – o frescor de uma brisa leve que reporta à plenitude da eternidade.

c) Despedir-se: “Tenho que dizer adeus, dar as costas, caminhar”. Despedir-se das pessoas, dos lugares e da própria vida até então vivida, é algo circunstancial à natureza de tudo que existe, em sua realidade finita. Na despedida, é fundamental assimilar as perdas com resiliência. Quem deseja cultivar a espiritualidade sente-se fortalecido a “dizer adeus”, encarando as perdas com naturalidade, como bem enfatiza a escritora Lya Luft, no belo livro “Perdas & Ganhos” (2004).

d) Caminhar com decisão: é necessário ter decisão e firmeza para dar o primeiro passo e seguir o caminho.

e) A estrada, ao findar, vai dar em “nada”. A palavra poderia significar simplesmente o fim do caminho. Mas ela aparece em “três” estrofes, repetida quatro vezes em cada estrofe. Quatro vezes três perfaz “doze”. São números simbólicos no mundo antigo: representavam totalidade, plenitude, perfeição. Pode-se inferir que essa repetição simbólica da palavra “nada” pode representar “tudo”, algo inusitado que não se tinha a mínima noção de que se poderia encontrar. Algo surpreendente.

Num belo trecho do livro “O tempo e a eternidade”, o teólogo gaúcho Luiz Carlos Susin, fazendo referência ao teólogo medieval Santo Tomás de Aquino (1225-

1274), escreveu: “Neste mundo estamos “a caminho” (*in via*), e quando estivermos em Deus estaremos finalmente “na pátria” (*in pátria*)”, e o caminho de cada ser humano, em seu itinerário pessoal, está atrelado ao caminho de toda humanidade, que vem de muito, muito longe. Conforme explica Susin (2018, p. 58):

...viemos da terra, e com ela viemos das estrelas; somos da mesma massa da poeira estelar, da matéria-prima de todo o universo... É o universo imenso, obscuro, caótico, indiferente à ética porque impessoal, o seio do qual evoluímos. Este universo impessoal, sem palavras, em grandioso silêncio não diz nada a respeito de sua origem nem do que havia antes: simplesmente está aí... Em nossa experiência, nós viemos de alguém muito pessoal, de nossas mães. Este é um ponto de partida inteiramente humano: o que há de mais íntimo da pessoa, o “seio” ... O seio é a primeira metáfora da criação, a mãe é a primeira metáfora do Criador.

Se o ser humano não veio diretamente da impessoal poeira estelar que vagueia no espaço, mas do seio do Criador, o seu destino não se esvairá em poeira insignificante, conclui Susin (2018, p. 58).

O final da estrada é, portanto, surpreendente. O ápice da espiritualidade, o ponto culminante se dá na autotranscendência, na entrega altruísta e confiante de si mesmo e das próprias expectativas, nas mãos do Transcendente: “Em tuas mãos entrego meu espírito” (Sl 31,6; citado em Lc 23,46) (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002).

Essa entrega do “espírito” (*ruah*, sopro vital, essência divina) na verdade oportuniza a reintegração da “consciência individual” (acrescida da “consciência coletiva”) com Deus, compreendido aqui com a Plenitude, a Totalidade, o Transcendente. Isso porque, como diria o filósofo francês Roger Garaudy (1913-2012), “a minha consciência é habitada por toda humanidade na totalidade de sua história e civilizações” (GARAUDY, 1995, p. 163). Retirar-se, pela estrada, para o encontro pessoal com o Transcendente, supõe entrega e abandono confiante nas mãos de Deus.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Impressiona o fato de os poetas tratarem brilhantemente de temas essenciais à vida, por meio de singelas palavras bem escolhidas, que brotam de suas intuições e observações sem terem necessariamente de dedicar-se ao estudo sistemático daquilo que escreveram em seus poemas.

Gilberto Gil é, sem dúvida, uma dessas pessoas. Em sua canção “Se eu quiser falar com Deus”, ele mostra seu lado de poeta teólogo, tocando com muito respeito e sutileza em temas delicados, pertinentes à espiritualidade. Não é qualquer pessoa que consegue fazer isso. Muitas vezes, os próprios teólogos, “especialistas” nos estudos sobre Deus, não conseguem alcançar tamanha sensibilidade, na reflexão teológica. De fato, fazer a experiência do encontro com Deus exige uma decisão pessoal, mas também um aprofundamento na vida cotidiana, por meio de um itinerário espiritual.

Trata-se de uma experiência surpreendente, que, ao findar, vai dar em nada. Nada, nada, nada, do que se esperava encontrar... A vida, apesar de finita, é uma

grande oportunidade para, conscientemente, saborearmos a (in)finitude, em suas marcas indeléveis em cada um de nós.

REFERÊNCIAS

BÍBLIA DE JERUSALÉM: Nova edição, revista e ampliada. São Paulo: 2002.

CORREIA JÚNIOR, João Luiz. O místico poeta dos pobres e da libertação. In: CABRAL, Newton Darwin de Andrade; PINA NETA, Lucy (Orgs.). **“Andar às voltas com o belo é andar às voltas com Deus”**: a relação de Dom Helder Camara com as artes. Recife: Bagaço, 2018.

CORREIA JÚNIOR, João Luiz; SOARES, Sebastião Armando Gameleira. **A espiritualidade de Jesus**. São Paulo: Paulinas, 2016, p. 23-24.

GARAUDY, Roger. **Deus é necessário?** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995, p. 163.

LUFT, Lya. **Perdas e Ganhos**. Rio de Janeiro: Record, 2004, p. 154.

MACKENZIE, John L. **DICIONÁRIO BÍBLICO**. São Paulo: Paulinas, 1983, p. 305, verbete “espírito”.

SUSIN, Luiz Carlos. **O tempo e a eternidade:** a escatologia da criação. Petrópolis: Vozes, 2018, p. 58.

MUDANÇA DE ALGUNS NOMES NA BÍBLIA: MUDANÇA DE VIDA

SELMA MARQUES DE PAIVA

Doutora em Ciências da Religião

Universidade Estadual de Goiás – UEG/GO – Campus CSEH Anápolis, GO

selmapaivaueg@gmail.com

DJALMA BARRETO NEVES

Doutorando em Ciências da Religião

Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC Goiás)

pedjalmabarreto@gmail.com

RESUMO: A presente comunicação visa explicitar a conotação contida no nome de alguns personagens bíblicos, tais como Abraão e Moisés. A Bíblia relata que Deus alterou o nome de alguns personagens para revelar uma mudança na vida dos mesmos. O nome possuía um significado importante e, por vezes, dizia algo sobre o caráter do indivíduo. Uma alteração no nome indicava uma mudança significativa na vida da pessoa, com o contexto de sua vida, ou com algum tipo de esperança vindoura. Dar um nome também era uma maneira de mostrar soberania, não somente sobre a pessoa, mas também sobre a coisa a que se nomeava. Nos tempos bíblicos, Deus nomeou alguns de Seus seguidores, os pais davam nome aos filhos, os senhores davam nome aos seus escravos, Adão deu nomes aos animais no segundo capítulo do livro do Gênesis. A Bíblia relata que Deus mudou o nome de quatro pessoas: Abrão para Abraão, Sarai para Sara, Jacó para Israel e Simão para Pedro. Ainda hoje existem pessoas que alteram seus nomes, baseados na numerologia, com a crença de que conseguirão aumentar seu potencial e até mesmo mudar seu futuro. A numerologia se baseia na premissa de que os números expressam não apenas quantidade, mas também qualidade. Os seres humanos primitivos tinham necessidade de poucos números para dar conta de suas vidas. A numerologia se desenvolveu com a civilização, sendo codificada em hieróglifos egípcios, as pirâmides foram construídas usando medidas numerológicas e simetria. A numerologia, como a conhecemos, tem evoluído e se adaptado lentamente desde Pitágoras. Alguns místicos empregam também a numerologia hebraica, em que os números de 1 a 12 são significativos. Citaremos alguns dos sistemas que usam a numerologia, tais como a cabala.

Palavras-chave: Numerologia; Nome; Mudança; Cabala.

INTRODUÇÃO

Pelas suas estética e musicalidade, pelo que apela à memória, cada nome tem um poder misterioso e evocador, poético e musical. Já diziam os latinos que os nomes se convertem em presságios e o seu som em magia. (BELO, 1992, p. 8)

Para o povo da Bíblia, o ‘nome’ representa a ‘identidade’ da pessoa, aquilo que é e o que faz (BORTOLINI, 2019, p. 17). Essa identidade vem do latim e significa “o mesmo”. Define um tipo de igualdade, conformidade e coincidência. Foi Erik H. Erikson que ressaltou a importância da identidade para a compreensão da sociedade moderna, citando que a

Identidade não resulta de uma procura nem é uma construção. Ela se revela ou nos é revelada. É uma descoberta: a descoberta de uma intimidade anímica comum. É, portanto, uma descoberta que se faz “em comum”, em convívio com “irmãos”, com “espíritos gêmeos”. É antes uma experiência que um dado [...] é em primeiríssimo lugar um modo de se “experimentar a si próprio. Identidade é, em sua essência mais profunda, um modo de se afirmar a si mesmo. É pois um modo de “ser”, de ser indivíduo e pessoa. É uma experiência de profundidade”, uma experiência que se desenvolve toda no plano subjetivo. A experiência da identidade é sempre uma experiência religiosa em seu âmago. [...] O sentimento de liberdade interior, que a experiência de identidade desperta, inclui como contraponto o sentido de “contenção íntima”, a sensação de poder, de energia disponível, de reserva acumulada. Essa consciência de “unidade interior” representa a fonte mais poderosa de “energia vital” e é de todos os sinais de saúde psíquica o que menos se presta a equívocos (BACH, 1985, p. 309-312).

De todos os aspectos da identidade, acima expostos, interessa-nos aquele que é “portador da divindade”. A identidade precisa de um emblema para se exteriorizar. Este emblema é o ‘Nome’. “Nosso nome tem um significado. Podemos pensar em nosso nome a partir de sua raiz etimológica. Assim, por meio de nosso nome entramos em contato com aspectos que estão em nós”, diz Anselm Grün (2016).

Para o indivíduo do período bíblico o ato de saber o nome de outrem ou de uma divindade específica estava permeado de crenças. Trachtenberg relata:

O caráter essencial das coisas e dos homens reside em seus nomes. Portanto, conhecer um nome é estar a par do segredo daquele que o possui e ser senhor de seu destino [...]. Conhecer o nome de um homem é exercer poder sobre ele sozinho. Conhecer o nome de um ser superior, sobrenatural, é dominar toda a província sobre a qual aquele ser preside. (TRACHTENBERG, 2013, p. 82)

Almeida (2009) relata que entre os povos da antiguidade, a doutrina do nome estabelecia conceitos amplamente difundidos, sobretudo entre os mesopotâmios. A doutrina preconiza o poder criador da palavra, de que uma coisa passa a existir

apenas a partir do momento que recebe um nome. Ora, em se tratando de alfabeto hebraico, podemos reelaborar essa doutrina do nome e reescrevê-la do seguinte modo: algo passa a existir ao receber um número, só podemos dizer isso pelo aspecto duplo das letras hebraicas (número/letra).

Vê-se que o nome, pelo seu conteúdo, define nossa personalidade e dá-lhe chances de realizar na vida o que seu nome lhe sugere.

SENTIDO DO NOME PARA A CABALA

Para a doutrina cabalista, uma palavra hebraica possui um valor numérico de importância mística. Quando se aplica a numerologia hebraica, esse fato se torna extremamente relevante, tendo em vista que essa numerologia consiste em verter para letras hebraicas qualquer nome e, somando-as, chegar a um resultado numérico final. Logo após, procura-se qual nome sagrado estaria relacionado àquela soma, permitindo que se encontre o significado místico do nome em questão (TAGE, 2007, p. 27).

De acordo com Rocha (2017), a cabala é tida como uma escola sapiencial, uma maneira de se entender o mundo e seu funcionamento e que a possibilidade irrestrita de encontrar a verdade da criação seria o sentido do viver. Segundo o mesmo autor, ela utiliza os livros sagrados como material de estudo rigoroso e sutil, e os entende como composições codificadas e cifradas em que o pesquisador analisa de forma livre, ensinamentos intrínsecos dentro de sua realidade.

Tendo em vista a concepção cabalística, Oliveira (2002, p. 123) cita que

[...] a linguagem dos homens (linguagem dos nomes) originou-se, portanto, de uma linguagem divina (linguagem das coisas), através da qual o mundo fora constituído, ou seja, Deus teria transferido para o homem em seu estado paradisíaco o seu poder de nomeação e, com isso, a linguagem humana fez-se, desde os seus primórdios, tradução. Essa linguagem adâmica permaneceu una e pura até o momento da destruição da Torre de Babel, quando a multiplicidade linguística transformou-a em um simples veículo de comunicação e a tradução tornou-se não somente imperiosa, mas também o único meio de visualização daquela linguagem pura, absoluta. Os cabalistas defenderam o ponto de vista de que “todas as línguas nasceram da língua original sagrada, no seio da qual o mundo dos nomes encontra-se diretamente estabelecido e explicado e, por esse motivo, essas línguas estão ainda mais imediatamente associadas a ela”.

Sendo o alfabeto hebraico puramente consonântico, o mesmo apresenta grande liberdade de interpretação, já que apenas no ato da leitura os sons vocálicos são determinados. Tal fato leva o leitor do hebraico a tolerar certa ambiguidade e identificar outras interpretações textuais, resistindo à noção de verdades e respostas únicas. Até mesmo os textos sagrados do judaísmo apresentariam certa instabilidade intrínseca. Dessa forma, as peculiaridades do alfabeto hebraico teriam contribuído para que a cultura judaica desenvolvesse uma forte resistência à autoridade e ao consenso (MATUCK, 2013, p. 221).

Campani (2007) descreve a relação entre o alfabeto hebraico e os números, que apresentamos aqui:

Tabela 1: Alfabeto hebraico com observações

	Nome	Valor	Translit.	Pictograma	Pronúncia	Observação
א	álef	1	A	Boi	mudo	Face Pequena
ב	bêet	2	B	Casa/Tenda	B, V	
ג	guimel	3	G	Camelo	G	
ד	dálet	4	D	Porta	D	
ה	hêi	5	H	Atenção!	aspirado	Feminino
ו	váv	6	V	Gancho	V	Ligação
ז	zain	7	Z	Espada	Z	
ח	rêet	8	Ch	Cerca	R forte	
ט	têt	9	T	Serpente/Cesto	T	
י	iud	10	I	Braço e mão	I	Divindade
כ	káf	20	Kh	Palma da mão	K, R	
ל	lámed	30	L	Cajado	L	
מ	mêm	40	M	Água	M	
נ	nun	50	N	Semente/Peixe	N	
ס	sâmer	60	S	Suporte	S	
ע	áin	70	Hw	Olho	mudo	Face Grande
פ	pêi	80	P	Boca	P, F	
צ	tzádik	90	Ts	Homem de lado	Tz	
ק	kuft	100	K	Sol no horizonte	K	
ר	rêsh	200	R	Cabeça	R fraco	
ש	shin	300	Sh	Dentes/Comer	S, Chiado	
ת	táv	400	Th	Sinal/Cruz	T	

Fonte: Campani (2007, p. 7)

ALGUNS NOMES BÍBLICOS

No livro de Provérbios encontramos um versículo que dá ênfase à questão do nome, onde se diz: “É preferível bom nome a muitas riquezas, e boa graça a prata e ouro” (Pr 22,1). Tal fato confirma a importância do nome para a cultura judaica e, particularmente, o conceito do nome associado à honra já que a mesma valoriza bastante o que está escrito na Bíblia Hebraica. O nome é uma seta. Seta esta que sinaliza o caminho por onde se possa palmilhar. Ela contém um chamado original que se verifica, por exemplo, em Abraão e Moisés.

Juntamente com Moisés, Abraão é o personagem colocado no início da identidade étnica e religiosa do povo de Israel. A sua figura assume traços paradigmáticos devido à sua fé em Deus e ao pacto estabelecido pelo Senhor com ele e com sua descendência, além de ser o antepassado dos profetas. Compreende-se deste modo o motivo pelo qual a entrada na história de Abraão coincide com o seu

chamamento. De fato, ele é chamado a dar início a um episódio que assinala uma fratura com o passado (os onze primeiros capítulos do Gênesis) e, ao mesmo tempo, uma abertura a um novo início. O chamamento de Abraão é o protótipo, narrativo e teológico, de todos os chamamentos sucessivos. Vejamos em Gn 12,1-3:

lahweh disse a Abrão: “Sai da tua terra, da tua parentela e da casa de teu pai, para a terra que te mostrarei. Eu farei de ti um grande povo, eu te abençoarei, engrandecerei teu nome; sê uma benção! Abençoarei os que te abençoarem, amaldiçoarei os que te amaldiçoarem. Por ti serão benditos todos os clãs da terra.”

Em seguida, o episódio da sarça no livro do Êxodo 3,1-5:

Apascentava Moisés o rebanho de Jetro, seu sogro, sacerdote de Madiã. Conduziu as ovelhas para além do deserto e chegou ao Horeb, a montanha de Deus. O anjo de lahweh lhe apareceu numa chama de fogo, do meio de uma sarça. Moisés olhou, e eis que a sarça ardia no fogo, e a sarça não se consumia. [...] E Deus o chamou do meio da sarça: “Moisés, Moisés!” Este respondeu: “Eis-me aqui”. Ele disse: “Não te aproximes daqui; tira as sandálias dos pés porque o lugar em que estás é uma terra santa.”

Nesses dois chamamentos, Deus usa os nomes de ambos os personagens como referência pessoal a convocá-los para o exercício de uma missão especial. O nome próprio deles é o destaque da conversa. É a distinção personalizada para a incumbência que ambos precisam desempenhar. Deus sabe do que eles são capazes e afeitos à missão, embora eles próprios não se sentissem à altura do desempenho citado. Contudo, têm um alento inicial que os enleva: são chamados pelos próprios nomes. Toda prosa alvissareira soa bem quando o nome se abre à relação. Dizem que a melodia de que mais os nossos ouvidos gostam é a que soa na pronúncia de nossos nomes. É por eles que todo bom relacionamento começa. Podemos dizer que a gematria é um tipo de paronomásia, em que a grafia escrita, visual, esconde um sentido oculto, oral. São quatro os métodos pelos quais o sistema hebraico de gematria pode ser calculado: valor absoluto, valor ordinal, valor reduzido e valor integral reduzido. Qual o sentido do tetragrama pela gematria?

Escrevamos nossa tabela gemátrica para que a aplicação dos cálculos fique mais simples:

Tabela 2: Tabela gemátrica

	א	ב	ג	ד	ה	ו	ז	ח	ט
Absoluto	1*	2	3	4	5	6	7	8	9
Ordinal	1	2	3	4	5	6	7	8	9
Reduzido	1	2	3	4	5	6	7	8	9
	י	כ	ל	מ	נ	ס	ע	פ	צ
Absoluto	10	20	30	40	50	60	70	80	90
Ordinal	10	11	12	13	14	15	16	17	18
Reduzido	1	2	3	4	5	6	7	8	9
	ק	ר	ש	ת	ך	ם	ן	ף	ץ
Absoluto	100	200	300	400	500	600	700	800	900
Ordinal	19	20	21	22	23	24	25	26	27
Reduzido	1	2	3	4	5	6	7	8	9

* também corresponde a mil.

Fonte: Sod (2013, p. 4)

Assim sendo, o nome YHWH, grafado como um tetragrama com 4 consoantes, resulta no seguinte:

יהוה = 26 = 10 + 5 + 6 + 5 = י + ה + ו + ה

Vejamos uma interpretação pela gematria:

Echad = Unidade = 13 = 1 + 8 + 4 = אחד

Ahava = Amor = 13 = 1 + 5 + 2 + 5 = אהבה

Logo, pela gematria (método do valor absoluto), conclui-se que
YHWH = Amor + Unidade

Dessa forma, podemos dizer que YHWH é amor e é único. Nesse caso, temos o mesmo resultado também para o valor ordinal.

Apresentamos apenas um exemplo, mas será fácil encontrar outros tantos que indiquem conotações diferentes. Para isso, basta encontrarmos palavras cuja soma em hebraico resulta em 26, ou então combinações de palavras com a mesma soma numérica.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O ato de Deus ter criado algo por meio da palavra (Deus disse), para depois nomeá-la, é reproduzido na Torá. Percebe-se logo no primeiro capítulo do livro do Gênesis, a criação da luz e logo após sua nomeação: “Deus disse: ‘Haja luz’ e houve luz. Deus viu que a luz era boa, e Deus separou a luz e as trevas. Deus chamou à luz ‘dia’ e às trevas ‘noite’” (Gn 1,3-5).

O misticismo judaico dá muito valor ao quesito “nome”, sobretudo na Torá, já que a mesma apresenta o significado de diversos nomes em seus textos.

Trabalhamos com o nome de alguns personagens da Torá, em que foi possível a visualização da aplicação da gematria. Percebe-se aqui, uma das riquezas que o misticismo judaico faz questão de preservar e aprofundar cada dia mais, em busca de obter respostas para diversas questões da vida de um indivíduo.

É provável que cada um de nós já tenha ouvido falar de alguém que tenha mudado seu nome devido à numerologia, com o pensamento de que mudaria seu destino. Supõe-se que tais indivíduos estariam utilizando esses recursos como amuletos. Vale ressaltar que o uso da gematria, de acordo com a mística judaica, só tem validade para o alfabeto hebraico. Não há justificativa para a mudança de um nome que está escrito em outro sistema alfabético. Com certeza, seria uma outra forma de numerologia, distinta da utilizada pelos judeus. Nesse sentido partilhamos a ideia de Bergson (2006, p. 108), “o erro começa quando a inteligência pretende pensar um dos aspectos como pensou o outro e aplicar-se a um uso para o qual não foi feita”.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Manoel C. **Origens da Matemática** - A Pré-História da Matemática. Vol. 1. Curitiba: Progressiva, 2009.
- ANDRADE, Leila Minatti. A escrita, uma evolução para a humanidade. **Revista Linguagem em (Dis)curso**, v. 1, n. 1, set. 2001. Disponível em: <http://www.portaldeperiodicos.unisul.br/index.php/Linguagem_Discurso/article/view/167>. Acesso em: 11 jan. 2020.
- BACH, J. Marcos. **Consciência e Identidade Moral**. Petrópolis: Vozes, 1985.
- BELO, Ana. **Nomes próprios**. Lisboa: Arteplural, 1992.
- BERGSON, Henri. **O pensamento e o movente**: ensaios e conferências. Tradução de Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2002.
- BORTOLINI, José. **Tire suas dúvidas sobre a Bíblia**: 159 respostas esclarecedoras. São Paulo: Paulus, 2019.
- CAMPANI, Carlos A. P. **O Canivete Suiço da Kabbalah**. Apostila, 2007. Disponível em: <<http://static.recantodasletras.com.br/arquivos/1257530.pdf>>. Acesso em 12 de dez. 2019.
- GRÜN, Anselm. **Raízes**: encontrando a estabilidade na vida. Petrópolis: Vozes, 2016.
- MATUCK, Artur. Teoria e história da metaescritura: uma proposição para criação artística na era digital. In: **Espaços da mediação**: a arte e seus públicos. Carmen S.G. Aranha, Kátia Canton (Org.). Simpósio Internacional Estratégias do Ensino da Arte Contemporânea em Museus e Instituições Culturais. São Paulo: Museu de Arte Contemporânea da Universidade de São Paulo, p. 217-232, 2013.
- OLIVEIRA, Maria C. C. A tradição interpretativa de rabinos e cabalistas, a crítica literária e a tradução. **Ipotesi**: Revista de Estudos Literários, Juiz de Fora, v. 6, p. 117-130, 2002.
- ROCHA, Christian Robert. **Kabbalah**: A realidade que se esconde atrás dos véus da ilusão. Edição do Kindle, 2017.

SOD, Lochem. **Tratado sobre Cabalá Literal**. Apostila, 2013. Disponível em:
< <https://pt.scribd.com/doc/187557048/Tratado-sobre-Cabala-Literal-Gematria-Lochem-Sod-pdf>> Acesso em 12 de jan. 2020.

TAGE, Danae. **Curso de Cabala Com noções de Hebraico & Aramaico**. Volume I. Lusitânia: Edições Horizonte, 2007.

TRACHTENBERG, Joshua. Jewish Magic and Superstition: A Study in Folk Religion. New York: Martino Fine Books, 2013.

ANGÚSTIA E EQUILÍBRIO EMOCIONAL À LUZ DOS NOMES BÍBLICOS CAIM E ABEL

JOSÉ GERALDO DE GOUVEIA

Mestre em Teologia Bíblica

Pontificia Università San Tommaso

josegeraldodegouveia@gmail.com

RESUMO: A proposta deste artigo é apresentar uma leitura bíblica de um texto bastante conhecido, a história de Caim e Abel, mas pouco explorado no que diz respeito à etimologia destes nomes. O nome no antigo Oriente define a essência de uma pessoa. A leitura acontecerá exatamente a partir deste viés etimológico. Os objetivos desta leitura dentro de uma perspectiva etimológica é demonstrar o quanto uma interpretação bíblica pode ser enriquecida quando se conhece o significado dos nomes próprios, no presente caso a partir dos significados dos nomes Caim e Abel evidenciar uma angústia que faz parte da natureza humana ao enfrentar seus limites, contudo necessária, pois o ser humano precisa ser Caim e Abel. Salientar também, que sem este conhecimento etimológico dos nomes, muitos desafios se apresentarão, alguns estranhos ao próprio contexto literário podendo até mesmo resultar numa interpretação equivocada da narrativa bíblica. O método utilizado para esta proposta de leitura é o histórico-crítico acrescido de uma abordagem semiótica em nível discursivo. A pesquisa se desenvolve a partir de dados bibliográficos e etimológicos, resgatando a importância do significado dos nomes. Como resultado, esta leitura com viés etimológico dos nomes proporciona um enriquecimento na compreensão da narrativa bíblica. Sem mencionar que esta leitura possibilita ver o texto bíblico como Palavra de Deus, inspirada, mas em linguagem humana, dentro de um contexto redacional específico, em que o significado de cada nome muitas vezes ignoramos. Como resultado e conclusão desta proposta de leitura tem-se o resgate (ao menos em parte) de um aspecto da literatura semita, o que contribui para uma melhor compreensão das traduções bíblicas hodiernas, nem sempre capazes de transmitir aquilo que o autor sagrado deixou como mensagem, no presente caso uma contribuição espiritual capaz de proporcionar o equilíbrio emocional indispensável à vida humana.

Palavras-chave: Caim; Abel; Angústia; Nomes; Equilíbrio.

INTRODUÇÃO

O presente artigo é uma proposta de leitura bíblica utilizando uma via não muito convencional, a do significado dos nomes. A etimologia e o significado dos

nomes bíblicos podem enriquecer bastante uma narrativa. Para salientar a relevância desta proposta, será utilizado como exemplo, a história dos irmãos Caim e Abel, que o livro do Gênesis apresenta como os primeiros “filhos” de Adão e Eva. Estes irmãos são famosos, sobretudo, por causa da tragédia que os envolveu, um fratricídio. Caim matou seu irmão Abel. No livro intitulado “Palavra, Parábola”, do Padre Rômulo Cândido de Souza, existe um comentário sobre este fratricídio mostrando a impossibilidade de Caim ter matado Abel, ao menos no sentido histórico. Inclusive, segundo o livro citado, Caim poderia argumentar a seu favor: “Se eu for Caim, não sou filho de Adão e Eva. E se eu for filho de Adão e Eva, não sou Caim” (SOUZA, 1990, p. 5). Esta afirmação citada é uma provocação no sentido de demonstrar que a história de Caim e Abel não pode ser lida como uma narrativa histórica, não é um fato histórico pontual, com data e endereço definidos.

A literatura bíblica usa bastante um recurso que acabou sendo ignorado com o passar dos séculos: o significado dos nomes próprios. Aliás, sem o conhecimento deste artifício literário, não seria possível uma abordagem que entendesse de fato a mensagem do autor sagrado em muitas situações. Faz-se necessário, portanto, como afirma Fitzmyer (1997, p. 13), que “os leitores atuais voltem no tempo para alcançar uma compreensão apropriada” da Palavra de Deus, pois “a tensão entre o que significava e o que significa, entre sua redação antiga e seu objetivo atual, cria a dificuldade de entendê-la”. A mensagem nas entrelinhas do texto, a partir do significado dos nomes, em algumas situações é fator crucial.

A releitura do texto em questão, Gn 4,1-16, levará em conta a etimologia dos nomes Caim e Abel, a partir de pesquisa bibliográfica de vários autores e assim aponta novas possibilidades de leituras, sobretudo, chama a atenção para a riqueza de certas mensagens que somente serão evidenciadas levando-se em conta a etimologia dos nomes, caso contrário a leitura permanecerá obscura e até mesmo sem sentido, quando não contraditória com a imagem que se tem sobre Deus nos mesmos textos bíblicos. Evidentemente, outros nomes relacionados aos de Caim e Abel serão necessariamente citados na elaboração deste artigo, o que possibilitará novas reflexões e abordagens na leitura bíblica.

A SÍNDROME DE DEUS HERDADA POR CAIM

Para se descrever a história de Caim sem prejuízo à mensagem proposta pelo hagiógrafo, faz-se necessário “conhecer seus pais”, Adão e Eva, evidentemente uma descrição literária, não se trata de um texto histórico ou científico. Como afirma o professor Isidoro Mazzarolo (2011, p. 98), “esses personagens não são históricos, mas representativos”. Em Gn 1,26a pode ser lido: “Deus disse: ‘Façamos o homem à nossa imagem, como nossa semelhança’”. A palavra homem usada no texto hebraico é *adam*; como descreve Zorell (1989, p. 13) este vocábulo é empregado no sentido genérico para descrever a espécie humana, ou humanidade. O homem criado é imagem e semelhança do seu Criador. Imagem e semelhança revela uma proximidade muito grande entre criatura e Criador, contudo, deixa claro ao mesmo tempo que o homem criado não é Deus, é imagem Dele. No fundo é uma reflexão sobre a

transitoriedade e os limites humanos, ou ainda sobre a mania humana de querer ocupar o lugar de Deus exatamente por causa da dificuldade de enfrentar estes mesmos limites.

Percebe-se logo de início que Gn 3 descreve uma história fictícia, fantasiosa (serpente que fala), entretanto, com profunda perspicácia sobre a condição humana, imagem de Deus, mas humano (*adam* em hebraico significa terra). O autor sagrado de Gn 3 expressa esta condição humana que é real e observável através de uma narrativa fictícia, mas que não deixa de ser verdadeira e muito concreta, afinal a vontade de ser maior, de superar obstáculos e crescer está presente em cada ser humano. Caim é herdeiro desta realidade humana, não só ele, mas é uma característica que faz eco através das eras, marca singular da humanidade.

O ser humano recém-criado (*adam*), de quem Caim é herdeiro direto, se revela desobediente e astuto. Primeiro sucumbe à tentação pois deseja ser como Deus, conhecedor do bem e do mal (Gn 3,5). Depois não assume sua responsabilidade diante da transgressão feita. Tenta se justificar praticamente alegando inocência: “O homem respondeu: ‘A mulher que puseste junto de mim me deu da árvore, e eu comi!’” (Gn 3,12). Ora, quem fez a mulher? Deus a fez. Logo a culpa é de Deus, não do homem. Noutras palavras o homem está afirmando que se Deus não tivesse feito a mulher dando-a por companheira ele não teria sido tentado e nem comido do fruto proibido. Conclusão: Deus é o responsável por sua desobediência. Com isto o autor sagrado demonstra profunda sensibilidade em relação à condição do homem, grandioso porque imagem divina, e frágil porque é poeira (*adam*, terra), com dificuldades básicas como a de assumir um erro cometido. Esta é a condição herdada por Caim, uma síndrome, que está expressa com todas as letras em Gn 3, onde o ser humano recém-criado manifesta seu desejo de ser maior, de ser como Deus mesmo. Esta breve reflexão é importante para se compreender a história de Caim e sua trágica relação com seu irmão Abel.

A ANGÚSTIA E A TRISTEZA DE CAIM

Esta narrativa de Gn 4,1-16, embora singular enquanto história, é parte de um conjunto literário (Gn 1-11), como uma colcha de variados retalhos, com cores e formatos diversos, mas com o mesmo propósito e a mesma mensagem: descrever a condição do ser humano, uma criatura “quase Deus”, com anseios de ser como Deus. Aliás, esta pretensão humana de ser Deus, que é característica marcante em Gn de 1-11, quer demonstrar a importância deste fato enquanto aspecto singular do ser humano. Uma criatura com sede de Deus, e às vezes, sede de ser como Deus.

Caim também se revela um ser insatisfeito, angustiado. Não se conforma com a decisão do Criador que preferiu a oferta de seu irmão Abel em detrimento à sua (Gn 4,3-5). Como salienta Roland E. Murphy (2007, p. 68), “a maioria dos comentaristas acredita que a oferta de Abel foi da parte seleta, e a de Caim não, mas a ênfase recai sobre a inescrutável aceitação de *lahweh* de um e não do outro”. Seria esta a razão pela qual Caim teve sua oferta rejeitada? Aqui se encontra a motivação

do assassinato de Abel? São questões abertas e o presente artigo irá salientar um outro viés do texto.

O nome de Caim, de acordo com John L. Mckenzie (1984, p. 133) está envolto por muitas lendas, contudo, o hebraico *qayin*, significa artífice, ferreiro; mesma afirmação de Santos (2006, p. 79). Aqui fica claro a “argumentação” de Caim citada acima: “Se eu for Caim, não sou filho de Adão e Eva” (SOUZA, 1990, p. 5). Ora, se Caim significa ferreiro, de fato ele não poderia ser filho de Adão e Eva, já que este profissional só apareceria muito mais tarde (supondo evidentemente que Adão e Eva estariam no início da história humana), e o uso do ferro só se tornaria realidade por volta de 1200 a.C., época do êxodo. Esta reflexão pode parecer tola ou quase ingênua, contudo, serve para dizer que a narrativa em questão não é histórica, mas teológica, simbólica. E para corroborar esta tese existe uma ampla base etimológica ligada à sonoridade de Caim. Caim (*qayin*) está ligado “à raiz hebraica *qan, qin, qun*, que significa bater, golpear, malhar o ferro” (SOUZA, 1990, p. 6). De acordo com Alonso Schökel (1997, p. 579), *qin* está ligado à ideia de lamento, choro, tristeza etc. Isto soa quase como uma indicação da atitude fúnebre de Caim. Afirmação encontrada também em Holladay (2010, p. 451) que descreve *qin* e *qinah* como palavras ligadas ao canto fúnebre. Além dessas possibilidades, De Vaux (2003, p. 67) salienta que o nome Caim pode estar relacionado com a circunstância particular do seu nascimento, no caso com aquilo que a mãe de Caim diz ao dar à luz: “adquiri um homem”; na língua hebraica forma-se um jogo de palavras entre o nome Caim (*Qayn*) e o verbo adquirir (*qanah*).

Independente da falta de um consenso maior, a etimologia do nome Caim, dentro do conjunto redacional de Gn de 1-11, já indica ao menos uma mensagem importante, até porque encontra respaldo neste mesmo contexto: a pretensão humana de se rebelar contra Deus e usurpar seu domínio. Sim, Caim se rebelou. Não aceitou a escolha de Deus. Vai bater de frente contra a decisão de Deus. Vai até mesmo tentar o impossível, matar o vento.

CAIM E A MORTE DO VENTO. CULPADO OU INOCENTE?

Na defesa de Caim nem precisaria advogado. Abel, o irmão assassinado, na vida real não poderia ser morto. Não se mata o vento. Sim, Abel significa, sopro, vento, suspiro; vazio, nada, vacuidade, irrealidade, vaidade etc. (ALONSO SCHÖKEL, 1997, p.166). Não é possível matar o nada, o vazio ou o vento. Contudo, este fratricídio fica mais interessante quando se descobre sua impossibilidade. Para isso basta uma releitura dos fatos, ou melhor seria dizer, da ausência dos fatos, ao menos no sentido histórico.

Em Gn 3 *adam* tentou ser como Deus, “conhecedor do bem e do mal” (v.5). O resultado foi desastroso. O homem descobriu apenas que estava nu, isto é, sua pequenez. O atentado contra a soberania de Deus jogou por terra apenas a vaidade do homem, mas não o projeto divino, a humanidade deve continuar, e assim a vida criada, Adão e Eva (*adam, hawwah*) gerou novas vidas, *qayin* e *habel*, ou simplesmente Caim e Abel. Levando-se em conta a etimologia e o significado dos

nomes é possível perceber muito mais do que se poderia imaginar. Os “filhos” de Adão e Eva não poderiam ter outros nomes. Teriam que ser chamados de “ferreiro” e “sopro”.

Para os ouvidos modernos ferro se tornou apenas um profissional do passado. Mas a Idade do Ferro foi um marco na história. Ser ferreiro não era tarefa fácil. Era preciso um aprendizado demorado e exaustivo. Tudo era feito a partir da força muscular. Assim, era preciso muito suor no fabrico das primeiras armas e utensílios de ferro. Tarefa extremamente custosa. Era na base do fogo, suor e muitos golpes. Este era o perfil de um ferreiro. Mas qual a ligação deste profissional com o Caim bíblico? Como foi demonstrado antes, Caim significa ferreiro, por consequência aquele que golpeia o metal, aquele que bate. Existe até um som que é comum no ambiente dos ferreiros que imita o nome Caim. É o som do martelo golpeando a bigorna repetidamente: “Caim! Caim! Caim!” Um som que reproduz um nome ou uma realidade, a isto dá-se o nome de onomatopeia. De sorte que sem forçar a palavra, Caim significa aquele que golpeia, o que bate. É exatamente isto que acontece na história: Caim golpeia Abel.

A mensagem bíblica sobre Caim e Abel vai muito além da história em si. A narrativa quer expressar exatamente uma particularidade humana, um ser aberto ao infinito, inquieto, insatisfeito, e ao mesmo tempo ancorado nos limites de sua realidade adâmica: “argila do solo” (Gn 2,7), como adverte a sentença proferida pelo Criador após a queda: “Pois tu és pó e ao pó tornarás” (Gn 3,19). Portanto, a vida humana precisa ser Caim, aquele que bate, golpeia, que tem a persistência de um ferreiro e, ao mesmo tempo, não se esquecer que o Abel não pode ser morto. A consciência da transitoriedade humana é essencial para manter o desejo do crescimento saudável, sem o Abel (sopro, vento, suspiro, etc.) perde-se a humildade e o homem se perde na ilusão de ser Deus. De sorte que a história de Caim e Abel serve de alerta e exortação. Alerta porque não se pode ignorar ou matar o Abel, o homem é um sopro de vida; exortação porque não se pode condenar o Caim, ele é necessário na dinâmica da vida, um martelo que golpeia os obstáculos e possibilita novos horizontes, sem ele restaria só o vazio (Abel).

Não seria exagero afirmar que em Jesus de Nazaré encontra-se o ser humano que viveu o equilíbrio entre Caim e Abel. Jesus teve a força, a coragem, a persistência (Caim), virtudes necessárias para quebrar a estrutura desumana vigente e abrir as portas cerradas por homens desequilibrados (pessoas que acreditavam apenas na realidade de Caim, batedores, ditadores, tiranos) e não perdeu a serenidade de Abel, manteve a consciência de sua transitoriedade enquanto homem. Em Jesus vê-se claramente a força (Caim) e a fragilidade humana (Abel), cuja expressão máxima pode ser contemplada na cruz.

CONCLUSÃO

A consciência de que um texto bíblico precisa ser lido considerando seu aspecto literário já não é nenhuma novidade, entretanto, o significado dos nomes no contexto redacional bíblico precisa ser resgatado. Segundo Roland De Vaux “Como

entre os povos primitivos, o nome em todo o antigo Oriente define a essência de uma coisa” (2003, p. 66). Segundo ainda De Vaux (2003, p. 67), “Finalmente, como o nome define a essência, revela o caráter e o destino daquele que o tem”. “Inclusive os nomes bíblicos normalmente são verdadeiras mensagens que, além de identificarem determinados personagens, expressam de fato a história daquelas pessoas, desvelam sua vida e sua missão” (GOUVEIA, 2015, p. 15). E assim, se a tarefa de um tradutor em si já representa enorme desafio, já que todo tradutor é de certo modo um traidor como dizem os italianos (*traduttore traditore*), desconhecer o significado dos nomes bíblicos empobrece consideravelmente o entendimento da própria Bíblia. O presente artigo teve como propósito provocar uma reflexão neste campo, possibilitando assim uma leitura bíblica mais contextualizada.

Percebe-se ainda que na medida que se descobre o significado dos nomes bíblicos a leitura ganha leveza e harmonia em relação com a própria história que é narrada, desfazendo certas arestas difíceis de serem entendidas de outro modo. Ora, a Bíblia não é para criar dificuldades ou ser um peso. O próprio Jesus de Nazaré ao interpretar as Escrituras Sagradas faz duas afirmações que não podem ser esquecidas. Primeiro que Ele não veio para modificar os textos bíblicos, mas para cumpri-los: “Não penseis que vim revogar a Lei e os Profetas. Não vim revogá-los, mas dar-lhes pleno cumprimento” (Mt 5,17)¹²⁸. E depois que a palavra não pode ser um peso ou um entrave, pois Deus não é um fardo, e Jesus conclui: “pois o meu jugo é suave e o meu fardo é leve” (Mt 11,30). Ora, se Jesus diz que sua proposta (que é bíblica) não é pesada, porque alguns insistem em torná-la pesada?

Assim, a narrativa sobre Caim e Abel é um instrumento literário usado por Deus, cujo propósito é melhor percebido dentro do contexto de Gn 1-11, composto de variadas histórias, mas com um ponto em comum, deixar claro a soberania de Deus e a importância do homem, imagem do Criador. De sorte que cada ser humano precisa do Caim. Não é possível viver, crescer, sem a persistência do ferreiro (Caim); mas não se deve matar ou desprezar o Abel, o homem que perde a consciência de seus limites (Abel) perde o equilíbrio necessário para uma vida saudável.

REFERÊNCIAS

- A BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulinas, 1987.
- ALONSO SCHÖKEL, L. **Dicionário Bíblico Hebraico-Português**. São Paulo: Paulus, 1997.
- BROWN, R. E.; FITZMYER, J. A.; MURPHY, R. E. **Novo comentário bíblico – São Jerônimo: Antigo Testamento**. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2007.
- DE VAUX, R. **Instituições de Israel no Antigo Testamento**. São Paulo: Teológica, 2003.
- FITZMYER, J.A.; **A Bíblia na Igreja**. São Paulo: Loyola, 1997.
- GOUVEIA, J. G.; **Os Filhos de Eva**. A Teologia dos nomes bíblicos. Uberlândia: A

¹²⁸ As citações bíblicas seguiram A BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulinas, 1987.

Partilha, 2015.

HOLLADAY, W. L. **Léxico Hebraico e Aramaico do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2010.

MAZZAROLO, I.; **Antigo Testamento**. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2011.

MCKENZIE, John L. **Dicionário bíblico**. São Paulo: Paulinas, 1984.

SANTOS, J. B. R. **Dicionário Bíblico**. Conhecendo e entendendo a Palavra de Deus. São Paulo: Didática Paulista, 2006.

SOUZA R. C. **Palavra parábola**. Uma aventura no mundo da linguagem. Aparecida: Santuário, 1990.

ZORELL, F.; **Lexicon Hebraicum Veteris Testamenti**. Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1989.

EX 1,15-22: O VIVER E O MORRER NAS MÃOS DE DUAS PARTEIRAS

REGINALDO DE ABREU ARAUJO DA SILVA

Doutorando em Ciência da Religião
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP)
frregi@hotmail.com

RESUMO: Este trabalho pretende fazer uma leitura do trecho bíblico de Ex 1,15-22, que narra a atuação de duas parteiras, chamadas Séfra e Fua, no Egito, que deveriam matar os meninos hebreus e salvar as meninas hebreias, por ordem do rei do Egito. Porém, por temerem a Deus, ambas desobedeceram ao rei e mantiveram vivos os meninos. A leitura pretende mostrar os elementos vida e morte da narrativa e apontar para a conexão entre religião e saúde. Pretende também fazer uma leitura de alguns elementos da narrativa na perspectiva da psicologia analítica de C. G. Jung. Trata-se de um estudo bibliográfico a partir da análise exegético-teológica dos livros sobre o Êxodo de Pablo Andiñach, Brevard Childs, Alex Villas Boas e Matthias Grenzer e da análise de conceitos da psicologia analítica propostos pelos autores junguianos Murray Stein e Edward F. Edinger. O estudo mostrará que os temas religião e saúde estão conectados na narrativa uma vez que a religião está representada pelo temor das parteiras a Deus e a saúde representada pelo trabalho dessas mulheres, de trazer as crianças ao mundo, num contexto em que delas dependia o êxito dos partos e, portanto, de ser dada à luz cada nova vida. Isto implica em saúde, proteção e preservação da vida. Também apontará para a conexão entre religião e morte, uma vez que a narrativa bíblica conta o objetivo do rei egípcio de matar os meninos hebreus e mostra que a influência da religião levou as parteiras a driblar o faraó e evitar a morte. O morrer e o viver de novos rebentos do povo israelita dependiam dessas duas mulheres tementes a Deus. A interface com a psicologia analítica mostrará alguns elementos da psique das personagens principais, o faraó e as duas parteiras, a partir dos conceitos de ego, persona, consciente, inconsciente e Si-mesmo.

Palavras-chave: Parteiras; Matar; Viver; Religião; Psicologia analítica.

INTRODUÇÃO

O objeto de estudo deste trabalho é o texto bíblico de Ex 1,15-22. Este trecho do livro do Êxodo narra a atuação de duas parteiras, chamadas Séfra e Fua, no Egito, que deveriam matar os meninos hebreus e salvar as meninas hebreias, por ordem do

rei do Egito. Porém, por temerem a Deus, ambas desobedeceram ao rei e mantiveram vivos os meninos.

A leitura a se fazer pretende mostrar os elementos vida e morte da narrativa e apontar para a conexão entre religião e saúde. A religião representada pelo temor das parteiras a Deus e a saúde representada pelo trabalho dessas mulheres, de trazer as crianças ao mundo, num contexto em que delas dependia o êxito dos partos e, portanto, de ser dada à luz cada nova vida. Isto implica em saúde, proteção e preservação da vida. A leitura também pretende apontar para a conexão entre religião e morte, uma vez que a narrativa bíblica conta o objetivo do rei egípcio de matar os meninos hebreus e mostra que a influência da religião levou as parteiras a driblar o faraó e evitar a morte. O morrer e o viver de novos rebentos do povo israelita dependiam dessas duas mulheres tementes a Deus.

Trata-se de um estudo bibliográfico, tomando como base o texto bíblico da “Bíblia de Jerusalém”, com suas notas explicativas; a “Bíblia do Peregrino” com suas notas explicativas; a obra do teólogo Pablo R. Andiñach, “O Livro do Êxodo: um comentário exegético-teológico” e a obra do teólogo Brevard Childs, “El Libro del Êxodo: comentario crítico y teológico”. Também servirão de base os artigos “A resistência das parteiras (Ex 1,15-22): especificidades de uma teologia literário-narrativa”, de Alex Villas Boas e Matthias Grenzer, e “Em defesa da criança (Ex 1,15-2,10)”, de Matthias Grenzer.

Será feita também uma interface com a psicologia analítica de Carl Gustav Jung, analisando alguns elementos simbólicos na perspectiva dos conceitos de ego, persona, consciente, inconsciente e Si-mesmo (Self), chegando, assim, a compreender alguns elementos da psique dos protagonistas: o faraó e as duas parteiras. Serão utilizados os conceitos apresentados pelos estudiosos junguianos Murray Stein, na obra “Jung: O mapa da alma: uma introdução”, e Edward F. Edinger, na obra “Ego e arquétipo: uma síntese fascinante dos conceitos psicológicos fundamentais de Jung”.

O VIVER E O MORRER E A INTERRELAÇÃO RELIGIÃO E SAÚDE

O texto bíblico escolhido narra a conversa entre o rei do Egito e duas parteiras, às quais dá instruções para que matem os meninos hebreus na hora do parto. Elas, no entanto, desobedecem à ordem do faraó, rei do Egito e, ao serem questionadas sobre o não cumprimento da ordem dada, mentem ao rei com a explicação de que as mulheres hebreias são cheias de vida e não precisam de parteiras. A atitude delas é uma forma de se rebelar contra o rei poderoso. Tal ousadia poderia condená-las à morte, porém, sua astúcia é capaz de enganar o soberano poderoso e cruel. Andiñach diz que “Ao desejo de morte dos poderosos as mulheres contrapõem sua vocação à vida e sua vontade de proteger as crianças”. (ANDIÑACH, 2010, p. 27).

A atitude estratégica de recorrer a uma mentira parece, como diz Grenzer, um momento humorístico da narrativa. Pois dá-se a entender que o faraó, apesar de muito poderoso, não entende nada de mulher, nem de parto. (GRENZER, 2006, p. 30). Ou seja, não entende nada de saúde. Não tem conhecimento sobre cuidar da

saúde das mulheres submetidas ao seu domínio. As parteiras, no entanto, são as pessoas preparadas para cuidar da saúde das parturientes e dos recém-nascidos; mulheres simples, que têm a experiência de lidar com a vida vindo ao mundo.

O que poderia ter levado essas duas mulheres a agir com esperteza e ao mesmo tempo com uma resistência pacífica seria o fato de serem mulheres e a própria experiência da sua profissão. As mulheres podem ter uma proximidade maior com os segredos da vida. “Somente elas podem carregar um filho, durante nove meses, debaixo do coração e, por isso, é provável que saibam melhor quanto custa gerar uma vida.” (GRENZER, 2006, p. 30). As parteiras ainda têm a oportunidade, por causa do seu trabalho, de estar diante do milagre da vida, o que as torna mais sensíveis a promover a defesa e a proteção da vida. Luís Alonso Schökel diz que as parteiras têm uma “presença quase materna nas fontes da vida”. (SCHÖKEL, 2017, p. 94, nota 1,15-22).

A narrativa apresenta os nomes das parteiras. Apresentar seus nomes indica a importância da sua ação, importância ressaltada pelos significados dos nomes. Uma se chamava Sefra e a outra Fua. Sefra vem do verbo hebraico “ser agradável” ou “agradar”; ela é aquela que agrada. Fua vem do verbo hebraico “resplandecer” ou “raiar”; ela é aquela que brilha. (VILLAS BOAS; GRENZER, 2015, p. 138). Sefra pode ser interpretada também como “bela”, e Fua como “menina” ou “jovem”. (ANDIÑACH, 2010, p. 29).

Mas o que a narrativa nos conta é muito grave. O rei do Egito, deu-lhes a ordem de matar os meninos hebreus assim que nascessem, ou seja, “o poder opressivo insiste na morte dos meninos hebreus”. (VILLAS BOAS; GRENZER, 2015, p. 139).

A morte dos meninos é o objetivo do faraó. Brevard Childs diz que a atitude do faraó de dizer às parteiras para que matassem os meninos no momento do parto era uma traição secreta, um plano encoberto de praticar tamanha crueldade. (CHILDS, 2003, p. 54).

O Professor Valmor da Silva afirma que se tratava de um mecanismo extremo de opressão de redução drástica da população e que isto era pior que um mecanismo, pois era “um plano macabro de extermínio” (SILVA, 2001, p. 5 de 10).

O governante escravizador do Egito planeja a morte dos inocentes. Mas, seu plano falha porque as duas parteiras não lhe obedecem. Eis a relação religião e morte, pois as parteiras, conforme Childs, “se negaram a obedecer à ordem não porque desafiassem corajosamente o rei, nem por sua lealdade aos hebreus, mas sim porque ‘temeram a Deus’”. A verdadeira causa do fracasso do plano de morte é o temor de Deus que as parteiras têm. (CHILDS, 2003, p. 56).¹²⁹

Schökel afirma que, além de serem as parteiras movidas a agir contrárias ao faraó por causa da sua presença quase materna diante da vida que nasce diante das suas mãos, elas foram movidas também por sua religiosidade, que, para o teólogo, é o respeito por Deus. “Para elas, respeitar a Deus (...) é respeitar a vida, mesmo com perigo de morte”. (SCHÖKEL, 2017, p. 94-95, nota 1,15-22). Podemos notar nessa

¹²⁹ Tradução nossa do espanhol.

desobediência das duas parteiras a interrelação do viver e do morrer, pois ao defender a vida dos recém-nascidos elas colocavam a própria vida em perigo. Também a interrelação do viver e do morrer está no contraste entre a ordem cruel do faraó e a decisão das parteiras de salvar as vidas das crianças. Andíñach diz que elas agiram com astúcia e criatividade para garantir que saíssem com vida da frente do faraó. (ANDIÑACH, 2020, p. 30). Valmor da Silva mostra também essa interrelação do viver e do morrer quando afirma que há um contraste entre o projeto de morte exacerbado do faraó e um projeto divino de vida (SILVA, 2001, p. 5 de 10).

Podemos também notar a conexão religião e saúde, ou seja, a religião das parteiras, caracterizada pelo temor de Deus, levou-as a agir contra o plano genocida do rei cruel. A religião determinou a ação em favor da vida, obstruindo o plano de morte. A saúde das parturientes e das crianças, saúde no sentido de vida preservada, estava garantida com a atitude das parteiras.

UMA LEITURA DOS PERSONAGENS NA ÓTICA DA PSICOLOGIA ANALÍTICA

A narrativa não apresenta o faraó com seu nome próprio, o que poderia sinalizar, em psicologia analítica, para o conceito de persona, que é uma estrutura psíquica que se compreende como “a interface entre o indivíduo e a sociedade que constitui a identidade social de uma pessoa”. (STEIN, 2006, p. 206). A persona não se trata da pessoa em si, mas de uma máscara social que a pessoa emprega, e pode chegar ao extremo da pessoa se confundir com a persona. Não ter nome indica a ausência de um conteúdo de estabilidade do ego. (STEIN, 2006, p. 30). O indivíduo já não se apresenta com a sua identidade, mas se confunde com a função ou representação social que tem diante da sociedade. Não ter nome na narrativa pode indicar que o indivíduo, que está por trás da persona faraó, já não se reconhece a si mesmo, mas somente como sua máscara social.

Também podemos identificar um processo de projeção psíquica da parte do faraó. A projeção é “a exteriorização de conteúdos psíquicos inconscientes, ora para fins defensivos (...), ora para fins de desenvolvimento e integração (...).” (STEIN, 2006, p. 206). Nos versículos anteriores no mesmo capítulo 1 de Êxodo, a narrativa bíblica conta que o faraó afirmou que o povo israelita se tornara mais numeroso e mais poderoso que os egípcios e que era preciso tomar medidas sábias para impedir o crescimento do povo israelita, pois se houvesse guerra, os israelitas aumentariam o número de adversários dos egípcios e sairiam do país (Ex 1,9-10). Assim podemos pensar que o faraó do Egito projeta nos escravos conteúdos inconscientes, que poderiam ser a sua incapacidade na administração ou seu sentimento de inferioridade perante um povo que se mostrava mais forte e estava mais numeroso que o povo egípcio. Ao projetar possíveis conteúdos, o faraó manda matar os filhos dos escravos. Pode ser uma projeção psíquica porque o ego, que é o “eu”, o “centro da consciência”, está confundido com a persona, uma persona de poder, que se atribui o direito de decidir se os subordinados vivam ou morram, como um deus soberano sobre toda a terra. (STEIN, 2006, p. 28).

Ao mesmo tempo, podemos fazer uma leitura do ego do governante egípcio como um ego que se localizava no estágio do ser chamado de inflação. No percurso psicológico de desenvolvimento do ser, a inflação do ego é o estado e a atitude que “acompanham a identificação do ego ao Si-mesmo. Trata-se de um estágio no qual algo pequeno (o ego) atribui a si qualidades de algo mais amplo (o Si-mesmo) e, portanto, está além das próprias medidas.” (EDINGER, 2020, p. 23). Para a psicologia analítica, o Si-mesmo é “o arquétipo central ou arquétipo da unidade”. Edinger explica: “O Si-mesmo é o centro ordenador e unificador da psique total (consciente e inconsciente), assim como o ego é o centro da personalidade consciente”. (EDINGER, 2020, p. 19).

No caso do faraó podemos pensar que estava vivenciando uma inflação do ego, pois, atribuindo-se características de um deus que delibera sobre a vida e a morte de todos aqueles que lhe estão submetidos, tem a característica do estágio da inflação, pois como diz Edinger, assim como “o Si-mesmo é o centro e a totalidade do ser, o ego – totalmente identificado ao Si-mesmo, percebe-se como divindade”. (EDINGER, 2020, p. 24).

Quanto às duas parteiras também constatamos a persona. Parteira é a profissão delas. É o papel social, pelo qual são reconhecidas. No entanto, seus nomes são apresentados pela narrativa. Isso pode indicar que são aceitas socialmente por sua persona, o que é fundamental para a estabilidade do ser. Mas o fato de serem apresentados seus nomes significa que a narrativa estaria indicando para a individualidade de cada uma. Uma é Sefra, a outra é Fua. Ou seja, apesar de terem uma persona psicológica, cada uma tem um nome, e cada nome tem um significado especial para a narrativa.

Segundo o analista Erich Neumann, citado por Edinger, o Si-mesmo pode ser experimentado na infância na relação com os pais e no período inicial da vida na relação com a mãe. Ao relacionamento mãe e filho Neumann chama de relacionamento primário, no qual a mãe representa o inconsciente, já que a mãe é uma fonte de orientação, de proteção e de nutrição. (NEUMANN in EDINGER, 2020, p. 57).

Podemos pensar nas duas parteiras que agem como proteção das crianças, que nascem diante de suas mãos, como símbolos do inconsciente que quer que a vida predomine. Essa proteção dada pelas duas parteiras se constitui fundamental para a psique. Em caso de rejeição, a psique da criança seria afetada. Também podemos vislumbrar nas duas parteiras o símbolo da integração do ego com o Si-mesmo, integração que seria um equilíbrio e não uma identificação. A narrativa bíblica diz que as duas mulheres eram tementes a Deus e agiram de acordo com esse temor, protegendo a vida nascente. Proteger a vida é dinâmica da psique equilibrada, temer a Deus é símbolo da integração do ego com o Si-mesmo. Lembremo-nos de que “para Jung, o si-mesmo é transcendente, o que significa que não é definido pelo domínio psíquico nem está contido nele mas situa-se, pelo contrário, além dele e, num importante sentido, define-o.” (STEIN, 2006, p. 137). Podemos pensar que a atitude das duas parteiras de temerem a Deus corresponde à sua obediência ao transcendente, isto é, ao Si-mesmo. A atitude delas de desobedecer ao faraó e

obedecer a Deus garantindo a vida dos meninos hebreus pode indicar que elas têm uma boa relação com o transcendente, o que indica que “o ego está bem ligado ao si-mesmo”. Murray Stein diz que em pessoas como as duas parteiras “existe uma qualidade sem ego, como se estivessem consultando uma realidade mais profunda e mais ampla do que as meras considerações práticas, racionais e pessoais típicas da consciência do ego”. (STEIN, 2006, p. 138). Daí, compreendemos porque foram capazes de desobedecer ao rei cruel mesmo que isto pudesse implicar em perigo para suas vidas, ou seja, foram capazes de superar as condições práticas ao seu redor por sua conexão profunda com o centro e a totalidade do ser, que é o Si-mesmo, na narrativa representado por Deus.

CONCLUSÃO

Pudemos ver que o viver e o morrer se delineiam na narrativa. A crueldade do faraó remete ao morrer. A desobediência de duas parteiras ao faraó garante o viver. A religião e a saúde também se interrelacionam na narrativa. O trabalho das parteiras de atender às parturientes implica em atendimento à saúde, compreendido como preservação da vida, ao mesmo tempo que elas, as parteiras, marcadas pela religião, eram tementes a Deus. Pudemos ver que, do ponto de vista da psicologia analítica de C. G. Jung, os elementos da psique podem ser compreendidos nas personagens principais, tais como a persona, o ego inflado, a projeção de conteúdos inconscientes, como no caso do faraó, e a persona e a integração entre o ego e o Si-mesmo, no caso das parteiras, mulheres, cuja obediência ao transcendente revelou uma conexão com o centro da psique, o Si-mesmo, preservando a vida.

REFERÊNCIAS

- ANDIÑACH, Pablo R. **O Livro do Êxodo**: Um comentário exegético-teológico. Trad: Nelson Kilpp. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2010.
- Bíblia. Português. **Bíblia de Jerusalém**. Nova ed. rev. ampl. São Paulo: Paulus, 2002.
- CHILDS, Brevard S. **El Libro del Êxodo**: Comentario crítico y teológico. Estella (Navarra, España): Editorial Verbo Divino, 2003.
- EDINGER, Edward F. **Ego e arquétipo**: uma síntese fascinante dos conceitos psicológicos fundamentais de Jung. Trad. Adail Ubirajara Sobral. 2. ed. São Paulo: Pensamento/Cultrix, 2020.
- GRENZER, Mathias. “Em defesa da criança (Ex 1,15-2,10)”. **Revista de Cultura Teológica**. V. 14, n. 55, abr/jun 2006. Acessado em 25 de setembro de 2020. <https://revistas.pucsp.br/index.php/culturateo/article/view/15032>
- SCHÖKEL, Luís Alonso. **A Bíblia do Peregrino**. Trad. do texto bíblico Ivo Storniolo e José Bortolini. Trad. de introduções, notas, cronologia e vocabulário José Raimundo Vidigal. São Paulo: Paulus, 2017.
- SILVA, Valmor da. **Deus ouve o clamor do povo**: Teologia do Êxodo. São Paulo: Paulinas, 2001. Acessado em 20/09/2020. www.paulinas.org.br.
- STEIN, Murray. **Jung: O mapa da alma**: uma introdução. Trad. Álvaro Cabral. 5. ed. São Paulo: Cultrix, 2006.

VILLAS BOAS, Alex; GRENZER, Mathias. “A resistência das parteiras (Ex 1,15-22): especificidades de uma teologia literário-narrativa”. **Estudos de Religião**. V. 29, n. 1, p. 129-152, jan.-jun. 2015. Acessado em 15 de setembro de 2020. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6342631>

A FORMAÇÃO DOS REINOS DE ISRAEL E DE JUDÁ

ANDRÉA BERNARDES DE TASSIS RIBEIRO

Doutoranda em Ciências da Religião
Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC Goiás)
abtr.mg@gmail.com

RESUMO: Estudos recentes indicam que o primeiro assentamento protoisraelita teve início por volta de 1200 a. E. C., com cerca de 45 mil colonos espalhados em torno de 250 sítios. Tais localidades cresceram gradualmente, em seu auge, estima-se que possuíam uma população de 160 mil habitantes espalhadas por 500 sítios, divididos de forma desigual sob dois reinos distintos: Judá e Israel. Enquanto o reino de Israel possuía uma agricultura fértil e diversos assentamentos populacionais, o reino de Judá não possuía mais que 20 cidades. De fato, apenas a partir do século VIII a. E. C., Judá desenvolveu-se. Este trabalho se propõe a entender como os reinos de Israel e Judá se formaram, a fim de construir um quadro que melhor explique a formação do povo judeu. Para tanto, foi necessário identificar questões relacionadas à política da época, bem como economia, cultura e religião, tendo como base o relato bíblico, bem como os estudos mais recentes que abordam tais temáticas. A partir de tais análises é possível afirmar que, diferente do que se afirma na *Bíblia*, a evolução das sociedades do reino de Israel e do reino de Judá desenvolveu-se de forma distinta, desde os primórdios dos assentamentos, não existindo nenhuma evidência arqueológica de que pudesse ter existido uma comunidade política unificada, tal como narrada no texto veterotestamentário sob os reinados de Davi, Salomão e Roboão. Esta comunidade unida é algo que a arqueologia demonstra apenas para o período do século VII a. E. C. sob o reinado de Josias.

Palavras-chave: Reino de Israel; Reino de Judá; Formação do Povo Judeu.

De acordo com os estudiosos Finkelstein e Silberman (2018, p. 123), o primeiro assentamento protoisraelita teve início por volta de 1200 a. E. C., com cerca de 45 mil colonos espalhados em torno de 250 sítios. Tais localidades cresceram gradualmente, em seu auge, estima-se que possuíam uma população de 160 mil habitantes espalhadas por 500 sítios, divididos de forma desigual sob dois reinos distintos: Judá e Israel.

Para Sand (2011, p. 217/218), o reino de Israel, no norte, possuía uma agricultura fértil e diversos assentamentos populacionais. Já no século IX a. E. C., governado pela dinastia dos Omri, tal reino era tido como forte e estável. Por sua vez, o reino de Judá, no sul, entre os séculos X e IX a. E. C., não possuía mais que 20 cidades. De fato, apenas a partir do século VIII a. E. C., Judá desenvolveu-se.

Dados arqueológicos demonstram que os ecossistemas do norte e do sul se diferenciavam em quase todos os aspectos, como topografia, clima, vegetação, entre outros. Judá, por exemplo, encontrava-se isolada na parte mais remota da região montanhosa. Possuía vales férteis entre seus declives adjacentes, embora estes fossem pouco produtivos: enquanto, nos vales, a leste, próximo ao deserto, plantavam-se grãos, nas áreas montanhosas cultivavam-se oliveiras e vinhas (FINKELSTEIN e SILBERMAN, 2018, p. 163/166).

Em Israel, por outro lado, os declives eram menos acentuados; o vale de Jezrael era considerado uma rica área agrícola e a maior rota comercial terrestre entre o Egito e a Mesopotâmia; as áreas desérticas, como o espinhaço central do vale do Jordão e as regiões montanhosas da Transjordânia, permitiam a movimentação de pessoas e comércio em toda a região.

Os recursos naturais do reino de Israel, portanto, tornavam a região um centro de potencial econômico maior que o reino de Judá. Além disso, o desenvolvimento tecnológico para processar azeite e vinho, a especialização e a sofisticação da economia do reino de Israel foram responsáveis pelo aparecimento de instituições de mercado, de transporte e de trocas, principalmente a troca de azeite e vinho por grãos e produtos animais.

Enquanto a região ocupada por Judá era prioritariamente assentada pelo segmento pastoral, de origem semita-cananea (provavelmente descendente do grupamento patriarcal); o reino de Israel, já no início do século X a. E. C., possuía uma administração burocrática dividida em centros regionais e com aldeias de diferentes tamanhos, que mantinham a estratificação social existente e a distribuição de bens de luxo, garantiam a construção de grandes projetos e a intensa atividade econômica. Por isso, ainda no século IX a. E. C., o reino do norte possuía centros administrativos fortificados, palácios construídos com blocos de cantaria e capitéis de pedras decoradas, e uma produção em grande escala de azeite.

Já no reino do sul, só a partir do século VII a. E. C., inicia-se o uso de blocos de cantaria e capitéis de pedra na construção, embora com tamanho e qualidade técnica inferior, e a produção 'industrial' de azeite que, de privada e caseira, torna-se estatizada¹³⁰.

O DECLÍNIO DO REINO DE ISRAEL E ASCENSÃO DO REINO DE JUDÁ

Ainda no século IX a. E. C., Amri e seus sucessores foram reis poderosos no reino de Israel. Responsáveis pela expansão de seus territórios para as planícies férteis de Canaã, mantiveram um dos maiores exércitos permanentes da região. De fato, nesta época, era possível identificar, no reino do norte, uma complexa rede burocrática de governança, capaz de organizar projetos de construção de obras públicas, manter exército permanente e desenvolver uma rede comercial

¹³⁰ Na documentação de Tell el-Amarna, existe um grupo de seis tabuletas que oferece um amplo panorama sobre o governo do reino de Judá bem como suas possibilidades econômicas. Tais cartas demonstram o reino como uma região montanhosa, pouco povoada e sem grande controle por parte da cidadela real (FINKELSTEIN e SILBERMAN, 2018, p. 166/167 e 241/244).

internacional, registrando suas ações em arquivos ou inscrições monumentais, e possuindo a maior densidade demográfica do Levante (FINKELSTEIN e SILBERMAN, 2018, p. 183, 185, 198)¹³¹.

No final do século VIII a. E. C., no entanto, a invasão pelos assírios¹³² devastou a capital Samaria e provocou grandes mudanças demográficas e sociais no reino vizinho, Judá. A pesquisa arqueológica sugere que ocorreu um aumento populacional devido ao deslocamento em direção a Judá ou reino do sul que, por longo tempo, permanecera com poucas dezenas de milhares de habitantes passando então para cerca de 120 mil; e uma ampliação da cidade de Jerusalém que, em alguns anos, deixou de ser “uma modesta cidade de montanha de aproximadamente dez ou doze acres e transformou-se numa gigantesca área urbana de 150 acres apinhados de casas, oficinas e edifícios públicos”, tornando-se uma metrópole após 722 a. E. C. (FINKELSTEIN e SILBERMAN, 2018, p. 194 e 248/250).

Tais mudanças relacionam-se não só ao fim do reino do norte, mas também à inserção de Judá no circuito comercial assírio, logo após a queda do reino de Israel¹³³. Dessa maneira, Judá, que até então baseava sua economia na agricultura e no sistema de clãs, vê-se em meio a mudanças econômicas e sociais que implicam sua reestruturação social e política, por meio da centralização do poder.

Alguns exemplos da constituição de um Estado bem estruturado, em Judá são: inscrições monumentais; selos e impressão de selos; óstracos da administração real; produção em massa de objetos de cerâmica em oficinas organizadas; aparecimento de cidades de médio e grande porte; surgimento da indústria de azeite e vinho em grande escala integrando-se no comércio assírio e, conseqüentemente, internacional (FINKELSTEIN e SILBERMAN, 2018, p. 251/252).

O código de leis do *Deuteronômio* também é um exemplo de uma provável tentativa de reorganização do reino judaíta, por meio da centralização do culto (exclusividade da adoração de Iahweh no templo de Jerusalém), e da centralização do poder político-religioso. De acordo com esta teoria, o rei Josias, no século VII a. E. C., governante de Judá, na tentativa de implantar a ‘monarquia de Israel’, governando a totalidade do povo, promove uma espécie de ideologia ‘pan-israelita’¹³⁴, absorvendo no reino do sul os remanescentes do reino do norte.

A arqueologia demonstra que no período pré-exílico¹³⁵, além do poder político militar urbano, as linhagens urbanas patrícias do reino judaíta dominavam política e economicamente o campo. Após século VII a. E. C., por outro lado, observa-se a estratificação de grupos/classes própria da época. Alguns pesquisadores, todavia, acreditam que essa estratificação socioeconômica foi estabelecida anteriormente, no Bronze Recente, provavelmente no século XIV a. E. C., durante o processo de luta do

¹³¹ Sobre a questão das construções do período salomônico e das construções do período amride (FINKELSTEIN e SILBERMAN, 2018, p. 194 e 196/197).

¹³² Assírio, do hebraico Ashur ou Assur, o Império assírio lutou e traficou com diversos povos, além de ter praticado o comércio na região da Ásia Menor (MONLOUBOU e DU BUIT, 1996, p. 69/70).

¹³³ Sobre o aumento populacional e outras questões (ROMER, 2008, p. 73/74 e 84 e FINKELSTEIN e SILBERMAN, 2018, p. 236/237).

¹³⁴ Sobre a questão pan-israelita ver obras de Ribeiro (2016 e 2017).

¹³⁵ Período anterior ao exílio babilônico.

exército da confederação israelita¹³⁶, formado por homens abastados, no período de sua expansão. Weber, por exemplo, afirma que “a cidade israelita antiga era, em seu pleno desenvolvimento, uma associação de linhagens carismático-hereditárias, economicamente qualificadas para as armas” (WEBER, 1987-88, p. 40). Como as grandes linhagens estabeleceram-se nas cidades, a estratificação econômica converteu o camponês pan-israelita em plebeu dentro de seu próprio povo.

CONCLUSÃO

Como se pode perceber, existiram duas entidades políticas diferentes em Canaã: o reino de Israel e o de Judá. Dois reinos que, embora próximos com relação à cultura e à língua, eram separados e adversários recíprocos. A arqueologia demonstra uma série de aspectos característicos de suas populações: eram pagãos e, entre seus deuses o mais importante era lahweh; partilhavam lendas, heróis e contos sobre seus respectivos passados (enquanto em Israel prevalecia a narrativa do êxodo do Egito, em Judá predominava a lenda dos patriarcas); falavam variações do hebreu antigo ou dialetos do hebraico e utilizavam a mesma forma de escrita. Apesar desses traços comuns, diferenciavam-se na sua composição geográfica, econômica, cultura material e forma de se relacionar com seus vizinhos (SAND, 2011, p. 217/218 e FINKELSTEIN e SILBERMAN, 2018, p. 167/168). Desenvolveram, portanto, culturas distintas.

Autores como Finkelstein e Silberman destacam ainda que estas duas sociedades distintas se desenvolveram desde os primórdios dos assentamentos, não existindo nenhuma evidência arqueológica de que pudesse ter existido uma comunidade política unificada, tal como sugere a Bíblia, que veio a se separar posteriormente.

Dessa forma, a união de ambos os reinos ocorre apenas com o advento da invasão e destruição do reino do norte pelos assírios e ascensão do reino do sul que absorveu, nos períodos posteriores, tanto a população exilada do reino de Israel como as terras deste reino. Assim, ao longo do tempo, Judá fortalece o reino reivindicando o domínio pan-israelita (terras e povo do antigo reino de Israel), desenvolvendo sua tecnologia, indústria e comércio e criando uma unidade política-religiosa que ficou conhecida como Israel.

REFERÊNCIAS

FINKELSTEIN, I.; SILBERMAN, N. A. **A Bíblia desenterrada**: a nova visão arqueológica do antigo Israel e das origens nos seus textos sagrados. Petrópolis: Vozes, 2018.
MONLOUBOU, Louis e DU BUIT, F. M. **Dicionário bíblico universal**. Petrópolis, RJ: Vozes; Aparecida, SP: Editora Santuário, 1996.

¹³⁶ A confederação israelita, confederação articulada militarmente, foi concebida ainda no processo de formação das tribos protoisraelitas para a proteção destas (WEBER, 1987-88, p. 49/50). Acredito que a confederação está relacionada aos exércitos, no século XIV a. E. C., de Abdi-Heba (FINKELSTEIN e SILBERMAN, 2018, p. 244/245).

- RIBEIRO, A. B. T. Novas definições terminológicas para entender a História de Israel. **Sacrilegens**, Juiz de Fora, v. 13, n. 2, p. 111-124, jul-dez. 2016.
- RIBEIRO, A. B. T. **Introdução à História e Religião do “Povo de Israel”**: Formação de Identidade e Análise Weberiana Sob o Ponto de Vista de “Povo Pária”. Jundiaí: Paco Editorial, 2017.
- ROMER, Thomas. **A chamada História Deuteronomista**: introdução sociológica, histórica e literária. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.
- SAND, Shlomo. **A invenção do povo judeu**: da Bíblia ao sionismo. São Paulo: Benvirá, 2011.
- WEBER, Max. **Ensayos sobre sociología de la religión**. Vol. 3, Madrid: Taurus Humanidades, 1987-88.

RELIGIÃO E O CUIDADO COM A VIDA: UM OLHAR SOBRE O MODELO DE SOLIDARIEDADE NO LIVRO DE RUTE

GLÁUCIA LOUREIRO DE PAULA

Doutoranda em Ciências da Religião
Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC Goiás)
glauciadepaula7@hotmail.com

RESUMO: A presente comunicação objetiva fazer uma análise sobre a religião e sua importância como promotora de ações que valorizam a vida, com base nas relações de cuidado e solidariedade narradas em Rute. O livro de Rute convida seus leitores ao jogo dos sentidos e lhes permite recriações, entre elas, Rute como modelo de solidariedade. O livro de Rute une temas e preocupações que são de suma importância à reflexão nestes dias, tais como o resgate às leis que garantem direitos a uma mulher estrangeira, pobre, órfã e viúva. O problema que se apresenta para esta pesquisa é: Qual o papel da religião como promotora da vida e de virtudes como gentileza, compaixão e solidariedade? Que relação existe entre os problemas que espelhavam a vida daquele período de Rute com a sociedade atual? Que valores se mantêm como válidos para hoje? A partir da compreensão de que religião está associada à paz, ao bem comum, ao amor e à proteção aos menos favorecidos, no livro de Rute a observância religiosa é primordial, bem como a preocupação com a identidade de Israel e o culto a YHWH, porém, atos de solidariedade se apresentam como evidência de uma possível interpretação da identidade de Israel como adesão religiosa, independente da genealogia. A lealdade e a solidariedade dos estrangeiros deveriam ser acolhidas.

Palavras-chave: Religião; Solidariedade; Rute; Antigo Testamento.

INTRODUÇÃO

O cuidado com a vida se apresenta como uma das preocupações centrais no contexto religioso. A religião alimenta no indivíduo a expectativa de encontrar um sentido para a sua existência (LEMOS, 2009, p. 31).

Nos relatos da história, religião e sociedade sempre nutriram estreita relação, civilizações antigas já vinculavam conceito de justiça (ordem, nomia) às práticas religiosas (SANTOS, 2009, p. 77-90). A religião pode fornecer os elementos que garantem a nomia social e intervém na definição e na orientação do sentido das práticas sociais (LEMOS, 2009, p. 34). A religião legitima a ordem social (BOURDIEU, 1998, p. 46). O sentimento que deve reger essa sociedade é o cuidado com a vida e a solidariedade. Entende-se por solidariedade:

...adesão à causa e a princípios de outrem. É o sentido moral que vincula o indivíduo à vida, aos interesses e às responsabilidades dum grupo social, duma nação ou da própria humanidade. Refere-se também a relação de responsabilidade entre pessoas que têm interesses comuns de maneira que cada elemento do grupo se sinta na obrigação moral de apoiar o outro. (LEMOS, 2009, p. 108)

Rute apresenta-se como aquela que adere à causa do outro, participa do sofrimento alheio e se propõe a aliviá-lo. O livro de Rute, com prerrogativa universal, apresenta uma narrativa sensível, profundamente humana, cujas situações delineadas destacam amplo potencial de identificação. Na cultura judaica, como encontramos nos relatos do Antigo Testamento, a vida é um dom sagrado, sob proteção de leis que garantem sua integridade (SILVA, 2015, p. 209).

A RELIGIÃO COMO PROMOTORA DA VIDA

A religião é definida por Durkheim (1989, p. 79) como “um sistema de crenças e práticas em relação ao sagrado, que unem em uma mesma comunidade moral todos os que a ela aderem.” Assim sendo, só pode haver moral se a sociedade possuir um valor superior à média de seus membros. Deus e a sociedade têm o mesmo significado, pois a religião é a adoração da sociedade transfigurada. A religião tem, assim, a função de agregar os indivíduos à sociedade, servindo enquanto um instrumento de controle social, funcionando como um código moral, um modelo a ser seguido por seus adeptos, promovendo gentileza, compaixão e solidariedade.

Para Geertz, os símbolos sagrados têm a capacidade de estabelecer padrões morais, sociais e estéticos, que são assumidos pelo indivíduo enquanto realidade. Este estabelecimento dá a ideia de realidade eterna para o grupo, a tal ponto que essas realidades depois de objetivadas, passam a fazer parte da cosmovisão dos sujeitos sociais (GEERTZ, 1989, p. 136). A simbologia religiosa se constrói a partir de representações compartilhadas socialmente.

Sendo a religião apresentada como instrumento legitimador de uma ideologia social, pode também apresentar-se como arma de perversão e mudança cultural na sociedade, visto ser a cultura uma produção humana, ela está sujeita a reconstrução e desconstrução, por meio das ações do próprio indivíduo.

A religião está popularmente associada com a paz, com o bem comum da humanidade, com o amor, com a proteção daqueles e daquelas menos favorecidas. O solidarizar-se, por ser uma das virtudes que mais ressaltam nossa humanidade, é uma característica pressuposta em todas as tradições religiosas, mesmo que não de modo tematizado. Isso porque é próprio das religiões contribuírem para o processo de humanização de seus adeptos.

E nisso as religiões adquirem uma grande importância como promotoras de ações que valorizam a vida e enaltecem a singularidade de cada indivíduo, sublimando virtudes e atitudes como gentileza, perdão, compaixão, caridade e solidariedade. Certamente que a prática incondicional de todas

elas sublinha a grande mensagem implícita nas doutrinas religiosas que falam do amor, respeito e zelo que deve existir em cada ser humano, uns pelos outros. Quando esta noção for compreendida em nível planetário, despida dos véus do ego e da necessidade de poder, então a violência cessará e dará lugar à paz. (KIEFER, 2018, p. 3).

O que as religiões fazem, nesse sentido, é contribuir para o desenvolvimento dessa capacidade fundamentalmente humana. Para Silva (2015, p.203) “as religiões existem de certa maneira, para dar sentido à existência humana”. Todas buscam trazer ao ser humano a construção de um sentido para a vida. A preocupação com a vida é central em todas as religiões. De acordo com a Declaração Universal dos Direitos Humanos, o Art. III diz: “Toda pessoa tem direito à vida, à liberdade e a segurança pessoal”. Trata-se da construção de um mundo em que todos, independentemente de raça, sexo, religião, tenham direito de viver uma vida humana em sua plenitude.

O TEMPO DE RUTE E A SOCIEDADE ATUAL

A história de Rute tem muito a nos ensinar. Torna-se um modelo de como iluminarmos os problemas da atualidade tais como solidariedade entre pessoas em condições sociais mais complicadas, luta contra a opressão, pobreza. O livro de Rute serve de testemunho de que mudanças sociais e legais são possíveis e encaminham para a desconstrução das discriminações e diferenças. A lealdade e a solidariedade dos estrangeiros deveriam ser acolhidas (SOARES, 2019, p. 6).

Lobosco (2005, p. 22-23) diz que o livro de Rute traduz de forma emblemática a dimensão solidária da cultura dos tempos vétero-testamentários. Ele destaca que, mais que uma característica sócio afetiva, o povo israelita manifesta toda sua força e valor sob os aspectos de ordem religiosa.

Mesters (1991) afirma que, apesar do texto de Rute não fazer referência direta e explícita sobre como eram as instituições e o sistema sócio-político-religioso, nas suas entrelinhas é mostrada a situação em que o povo vivia e a maneira como os conflitos da sociedade entre as pessoas eram resolvidos por meio das instituições pré-estabelecidas. Essa história é uma fonte de reflexão sobre o modelo social vigente. Dos relatos do texto sagrado, o autor do livro de Rute transmite sinais de esperanças a partir dos fatos contados na narrativa (Rt 1,6).

A necessidade de Noemi e Rute, descrita a partir da opressão social de um povo, as encaminhou a ações em direção à reconstrução de sua história (VIRLLIER'S; LE ROUX, 2016, p. 267). A situação de Noemi era também o retrato da situação do povo, pois naquele tempo, as famílias eram cada vez mais fracas e sem defesa, incapazes de garantir a sobrevivência de seus membros; por isso não bastava a luta só pelo pão. Tinham que lutar também pela defesa e pelo futuro da comunidade (MESTERS, 1991, p. 35).

A história de Rute mostra uma relação aliançada a cumplicidade e a solidariedade. Surge uma nova comunidade, uma nova história, baseada na luta,

determinação e no amor. “A narrativa apresenta a universalidade do amor de Deus: Javé não é Deus exclusivo de Israel, mas acolhe a todos” (DELAZARI, 2017, p. 49).

No processo de construção da intervenção de YHWH em nome dos pobres e oprimidos, a estrutura das comunidades judaicas era em grande parte economicamente fraca, famílias que chegaram à falência e corriam o risco de perder sua independência econômica. No livro de Rute é contado um fato em que a lei do resgate, *go’el*, é aplicada quando Boaz redime a dívida de seu parente Elimelec, que havia morrido, e desse contexto *go’el* passa a ter sentido de libertação. “Uma libertação que o suplicante espera a intervenção de Deus diante de seu inimigo” (ROSSI, 2017, p. 51).

CONCLUSÃO

Entendendo que religião está associada à paz, ao bem comum, ao amor e à proteção aos menos favorecidos, o livro de Rute mostra que a observância religiosa é primordial, bem como a preocupação com a identidade de Israel e o culto a YHWH.

O livro de Rute fala em nome daqueles que são vítimas da sociedade, os que trabalham e se esforçam para garantir sua subsistência, vítimas de injustiças como os órfãos, as viúvas, os pobres e famintos. Apresenta uma consciência social e uma busca de uma vida melhor por parte de Rute e Noemi, e mostra um Deus que não está indiferente aos sofrimentos da humanidade, mas se coloca junto ao ser humano, seus dramas e lutas.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, João Ferreira. **Bíblia Sagrada**. Ed. rev. e corrigida. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1995.
- BOURDIEU, P. A. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectivas, 1998.
- DELAZARI, Neuza Maria. **A resistência de Rute e das mulheres**. São Leopoldo: CEBI, 2017.
- DURKHEIM, Émile. **As Formas Elementares da Vida Religiosa: o Sistema Totêmico da Austrália**. São Paulo: Paulinas, 1989.
- GEERTZ, Clifford. A religião como sistema cultural. In: GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. São Paulo: LTC, 1989. p. 65 – 91.
- KIEFER, Alex. **Religiões contra a cultura da violência: uma alternativa de paz**. <http://domtotal.com/noticia/1232793/2018/02/religioes-contr-a-cultura-da-violencia-uma-alternativa-de-paz/>. Acesso em 10/04/2020.
- LEMOS, Carolina Teles. Religião e o sentido da vida. In: REIMER, Ivoni Richter; SOUZA, João Oliveira. **O sagrado na vida: subsídios para aulas de teologia**. Goiânia: PUC Goiás, 2009. p. 31-36.
- LEMOS, Carolina Teles. Administrar: praticar solidariedade e construir justiça. In: REIMER, Ivoni Richter; SOUZA, João Oliveira. **O sagrado na vida: subsídios para aulas de teologia**. Goiânia: PUC Goiás, 2009. p. 105-110.

- LOBOSCO, Ricardo Lengruber. A solidariedade Familiar. **Estudos Bíblicos**, Petrópolis, n. 85, p. 22-29, 2005.
- MESTERS, Carlos. **Rute, uma história da Bíblia**. Pão, família, terra! Quem vai por aí não erra. São Paulo: Paulinas, 1991.
- ROSSI, Luiz Alexandre Solano. **A origem do sofrimento do pobre: teologia e antiteologia no livro de Jó**. São Paulo: Paulus, 2017.
- SANTOS, Jeová Rodrigues dos. **O fenômeno da violência contra a mulher na sociedade brasileira e suas raízes histórico-religiosas**. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2014.
- SILVA, Valmor da. Religiões e preocupação com a vida. In: REIMER, Ivoni Richter (Org.). **Por amor à vida: crenças, resistências e conquistas na Bíblia e na atualidade**. Goiânia: Ed. da Puc Goiás, 2015.
- SOARES, Elizangela A. A moabita e a metáfora do “outro”: Rute como modelo cultural de solidariedade. **Caminhando**, São Paulo n. 1, v. 24, p. 59-78, 2019.
- VIRLLIER’S, Gerdau de; LE ROUX, Jurie. The Book of Ruth in the time of the Judges and Ruth, the Moabitess. In: **Verbum Eccles.** (Online). Pretória: Universidade de Pretória – África do Sul, 2016, vol. 37 n. 1, p. 262-276. Disponível em: http://www.scielo.org.za/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S207477052016000100&lng=es&nrm=iso&tlng=en. Acessado em: 11/05/2020.

O SIGNIFICADO DE XEOL NO LIVRO BÍBLICO DE PROVÉRBIOS

VALMOR DA SILVA

Doutor em Teologia Bíblica e em Ciências da Religião
Professor na Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC Goiás)

lesil@terra.com.br

RESUMO: Propõe-se analisar o significado da palavra Xeol, em suas nove ocorrências no livro bíblico de Provérbios. No total de sessenta e seis ocorrências em todo o Antigo Testamento, o substantivo tem sido interpretado de diferentes maneiras. Sua etimologia é discutida e o sentido exato do termo não tem consenso nas traduções bíblicas nem nos diversos comentários. As traduções vão desde a simples transliteração *šeol* até o termo “inferno”, passando por “Abismo”, “sepultura” e “morada dos mortos”. Em Provérbios, a palavra está normalmente associada com morte, sombra, abismo e sepultura. Objetiva-se, principalmente, analisar o termo em cada um dos nove provérbios em que ele ocorre, a partir do seu contexto literário e, em segundo lugar, verificar criticamente algumas traduções dos mesmos, nas Bíblias em português (Pr 1,12; 5,5; 7,27; 9,18; 15,11.24; 23,14; 27,20; 30,16). O método tem como ponto de partida a exegese, com tradução do original, comentário crítico e contextualização literária, além do apoio dos instrumentos de análise e dos diversos comentários bíblicos aos respectivos textos. Entre os resultados da pesquisa, pretende-se esclarecer tanto quanto possível o significado do termo Xeol em Provérbios e, possivelmente, propor traduções mais adequadas para o mesmo. Conclui-se que as dificuldades na compreensão e tradução de um termo bíblico, assim como de uma frase, podem ser superadas mediante a análise do seu significado original e do seu uso no contexto literário em que é empregado. Isso se aplica, com mais razão, à compreensão de um termo tão estranho e tão importante quanto Xeol.

Palavras-chave: Xeol; Morte; Provérbios.

XEOL EM PROVÉRBIOS

O substantivo Xeol¹³⁷ ocorre 9 vezes em Provérbios, o terceiro livro bíblico em que mais aparece, depois de Salmos, com 16, e Isaías com 10 ocorrências. Em todo o Antigo Testamento, Xeol está documentado 66 vezes (GERLEMAN, 1978, col. 1054).

A etimologia da palavra é discutida, bem como o seu significado e explicação. As explicações etimológicas variam entre a raiz *š'l*, com o sentido de “inquirir” e *š'h* + *l* como “lugar devastado e de estrondo” (GILBERT, 2004, p. 1667-1668). O significado

¹³⁷ Grafado como soa em português, Xeol, o termo aparece, com frequência, como transliterado do original *šeol* e com traduções que variam entre tumba, sepultura, mundo dos mortos, inferno etc, como se verá adiante.

geral designa a morada dos mortos, mas a explicação exata se refere ora a um destino final, ora a uma esperança de sobrevivência, sem falar da distinção entre prêmio e castigo, ou destino de justos e ímpios. Xeol aponta, sempre, para um lugar físico, geográfico, assim como os conceitos de vida e morte em todo o livro de Provérbios (MEDINA, 2010, 199-211).

Seguem-se, neste estudo, as 9 ocorrências do termo Xeol no livro bíblico de Provérbios, com análise do seu significado e aplicação em cada contexto.

*Engoliremos¹³⁸ a eles como Xeol, vivos,
e íntegros, como os que descem¹³⁹ [à]¹⁴⁰ cova! (Pr 1,12).*

O provérbio faz parte da recomendação inicial da Sabedoria, aconselhando a ouvir a disciplina do pai e da mãe, e a fugir de pecadores, descritos, no contexto, como sanguinários que armam redes para prender pessoas inocentes. A trama sanguinária propõe engolir os inocentes “vivos” e “íntegros”, ou seja, completos e saudáveis, dois termos que estão em paralelo nos dois versos.

Em paralelo estão também Xeol e cova (*bôr*). *Bôr* é poço ou cisterna, mas se refere, como no caso, a cova ou tumba (ALONSO SCHÖKEL, 2004, p. 94). “Descer à cova” ou “descer ao Xeol” são praticamente expressões estereotipadas, e designam um movimento para baixo, conduzindo a um lugar inferior. A compreensão cosmológica é a comum do Antigo Testamento, com o universo dividido em três camadas. A camada superior é o céu ou firmamento, uma espécie de cúpula, sustentada por grandes colunas (Jó 26,11). A camada intermediária é a terra, concebida como um disco achatado, também sustentada por colunas (Sl 104,5). A camada inferior é constituída por uma espécie de abismo, onde estão as colunas que dão sustentação ao universo e onde existe um mundo de águas separadas. Nesse mundo inferior, bem no centro da terra, localiza-se o Xeol, para onde descem os mortos (MARCHADOUR, 1985, p. 11-18).

*Os pés dela [são] os que descem [à] Morte,
[ao] Xeol [os] passos dela conduzem (Pr 5,5).*

“Os pés dela” e “os passos dela” referem-se à mulher estrangeira ou estranha (*zarah*), contra a qual a Sabedoria dirige agora suas recomendações. Duas metáforas descrevem a ameaça da estranha, a da fala, com linguagem lisonjeira, e a do caminho, com passos que conduzem à Morte e ao Xeol. A metáfora do caminhar

¹³⁸ “Engoliremos” (da raiz *nbl*) refere-se à figura do Xeol como uma garganta aberta. “Na mitologia de Ugarit, o deus Mot (“Morte”) engole os vivos, incluindo Baal. A mandíbula de Mot se estende da terra ao céu (CTA 5.ii.2-3); morrer é descer para a sua garganta (CTA 5.i.7)” (FOX, 2006, p. 87). A ideia do Xeol com garganta desmesuradamente aberta se encontra em Is 5,14; Hab 2,5; Sl 5,10.

¹³⁹ “Os que descem” (*yor^edey*, participio da raiz *yrd*, descer) seria traduzido como “os descendentes”, não fosse o sentido que o termo adquiriu em português. Os dois provérbios seguintes, desta análise, possuem ocorrências idênticas (Pr 5,5; 7,27).

¹⁴⁰ Propõe-se a tradução literal, o mais fiel possível ao original, por isso, as expressões que, de fato, não existem em hebraico, são grafadas entre colchetes.

coloca em paralelo, no provérbio, “os pés dela” e “os passos dela”, juntamente com “descer à Morte” e “conduzir ao Xeol”.

Morte e Xeol, em paralelo, designam, novamente, o mesmo lugar inferior, em que a vida cessa. O provérbio seguinte amplia a metáfora do trilho dela que “não segue o caminho da vida” (Pr 5,6). Nessa oposição entre vida e morte, contextualiza-se o Xeol como uma experiência de tolice, falta de paz e vida reduzida (MEDINA, 2010, p. 207).

*Caminhos [do] Xeol [é a] casa dela,
que descem para [os] átrios [da] Morte (Pr 7,27).*

Prossegue o mesmo contexto de recomendações da Sabedoria, com relação aos perigos da mulher, agora descrita como prostituta sedutora. A metáfora do caminho se associa à da “casa” em paralelo com “átrios”.

Como no provérbio anterior, mas agora em ordem inversa, Xeol está em paralelismo com Morte. A palavra átrio (*heder*) significa quarto, câmara ou moradia, como o local mais íntimo da casa e, nessa passagem, se refere à morada da morte (ALONSO SCHÖKEL, 2004, p. 205). O termo sempre se refere a um quarto interno. O plural, nesse caso, reporta à ideia do túmulo dividido em diversos compartimentos (WALTKE, 2004, p. 385-386).

*E não conheceu que Sombras lá [existem],
nos vales [do] Xeol [os] chamados dela (Pr 9,18).*

O provérbio conclui a primeira coleção (Pr 1-9), que forma uma espécie de prólogo ao livro de Provérbios. Refere-se à pessoa ingênua que “não conheceu” os perigos da senhora insensatez que arremeda a senhora Sabedoria.

Xeol está agora em paralelismo com “Sombras” (*refaim*). O termo pode aludir a um texto de Ugarit, em que o deus El convida as “Sombras” para um banquete em seu palácio (FOX, 2006, p. 302-303). A expressão “vales do Xeol” retoma a ideia dos diversos setores na morada dos mortos e indica que “as partes mais profundas do submundo são as piores” (FOX, 2006, p. 302). Outras passagens bíblicas referem-se às “profundezas” ou às “regiões subterrâneas” do Xeol (Sl 86,13; Ez 26,20; 31,14-18; 32,24).

*Xeol e Abismo diante [de] YHWH,
também, pois, corações [dos] filhos [de] adam (Pr 15,11).*

O provérbio anterior a este termina com “quem odeia a repreensão morrerá” (15,10), e estabelece a conexão imediata que associa morte a Xeol e Abismo (igualmente 27,20). O dito explana o conhecimento de Deus, que perscruta o coração humano, sede das decisões e pensamentos, assim como as profundezas da terra, descritas como Xeol e Abismo. Abismo (*Abaddon*), frequentemente traduzido como “destruição”, provém da raiz *'bd* que significa “perecer, destruir” e “expressa a

personificação da morte em Jó 28,22, e em Ap 9,11 é o nome do Anjo do Abismo” (WALTKE, 2004, p. 623, nota 28).

*Via [de] vida para cima ao prudente,
para que se desvie do Xeol debaixo (Pr 15,24).*

O provérbio apresenta uma novidade com relação aos anteriores até aqui analisados, porque estabelece uma clara separação entre quem sobe e quem desce, entre o caminho para a vida e o caminho para a morte. O contexto literário (Pr 15,21-27) confirma essa distinção entre pessoa idiota e pessoa inteligente (v. 21), entre falta de reflexão e bons conselheiros (v. 22), entre soberbos e viúvas (v. 25), entre pensamentos maus (v. 26) e palavras oportunas (v. 23.26) e, enfim, entre corrupção e vida (v. 27). Nesse contexto, o versículo em análise estabelece uma dupla afirmação, pessoas prudentes ou sensatas seguem a “via de vida para cima” e se desviam do Xeol que está embaixo.

Por certo, o dístico não se refere à tradição posterior que distingue céu e inferno, mas situa-se na esteira da tradição bíblica que distingue a sorte dos maus da sorte dos justos. Assim como o autor de Eclesiastes constata que o alento do homem sobe para o alto e o do animal desce para a terra (Ecl 3,21), assim também o salmista fiel pede a Deus que não abandone sua vida no Xeol nem o deixe ver a cova (Sl 16,10) enquanto outro declara: “Se subo aos céus, tu lá estás; se me deito no Xeol, aí te encontro” (Sl 139,8). (BAR, 2015, p. 149-151).

*Tu com vara o fustigarás,
e a vida dele do Xeol salvarás (Pr 23,14).*

O provérbio faz parte de um contexto de conselhos ao pai ou mestre para educar com disciplina rígida. Assim, o dístico em análise se conecta com o anterior (23,13), pela dupla recomendação de “bater com a vara” repetida em ambos, e com a afirmação sinonímica “não morrerá” e “a vida salvarás”. A recomendação da disciplina está para a vida do jovem, como a educação relapsa está para a o Xeol, que se identifica com a morte.

*Xeol e Abismo dele não se satisfarão,
e [os] olhos de Adam não se satisfarão (Pr 27,20).*

O provérbio está no contexto de cinco ditos sintéticos comparativos (27,17-21). Este compara a insaciabilidade do Xeol e Abismo com os olhos humanos insaciáveis (PERDUE, 2011, p. 261). Xeol e Abismo estão novamente associados, como em 15,11, com seu apetite voraz (1,12). Monstro voraz com a garganta aberta devorando vítimas tem paralelo mitológico em Ugarit, com o monstro Mot (Morte) (WALTKE, 2005, p. 386).

*Xeol e esterilidade [de] ventre,
terra não se satisfaz [de] águas*

e fogo não diz basta! (Pr 30,16).

O provérbio também está na sequência do anterior (30,15) que propõe quatro coisas que são insaciáveis e nunca dizem “basta!”. Com este, abre-se uma série de ditos numéricos semelhantes, nesta coleção de Agur. Os quatro elementos formam dois pares, o Xeol que anseia por exterminar vidas, em contraste com o seio estéril que anseia por produzir vida, por um lado e, por outro, a terra, supostamente seca ou desértica, em contraste com o fogo devorador, ambos insaciáveis. O Xeol, primeiro elemento insaciável, faz lembrar os mitos de Ugarit e das culturas vizinhas a Israel, com monstros devoradores, com apetite voraz (WALTKE, 2005, p. 487-488).

DIFICULDADES NA TRADUÇÃO

Alguns exemplos ilustram o quanto é difícil traduzir a palavra Xeol. As dificuldades implicam na compreensão do próprio termo, seja em sua etimologia, seja na aplicação ao texto bíblico, bem como na identificação de uma palavra que lhe corresponda na língua portuguesa.

A *Septuaginta* (dita tradução dos Setenta ou LXX) traduz normalmente as nove passagens de Xeol em Provérbios por *hades*, exceto uma vez, em que o traduz por morte (*thánatos*, em Pr 23,14) (RAHLFS, 1979).

A *Vulgata*, tradução latina originalmente feita por São Jerônimo, traduz normalmente Xeol por *infernos*, exceto duas vezes em que emprega *ínferos* (Pr 5,5; 7,27) (Nova Vulgata, 2020).

A *Bíblia Tradução Ecumênica* (1994) transcreve *Sheol*, transliterado do original hebraico, assim como fazem normalmente as traduções em inglês. A única exceção traduz por morada dos mortos (Pr 23,14).

A *Bíblia de Jerusalém* (2002) transcreve todas as ocorrências com Xeol, simples transliteração do hebraico, com grafia em português.

A *Bíblia do Peregrino* (2002) traduz normalmente como Abismo, exceto duas vezes em que traduz como inferno, quando estão associadas as palavras Xeol e Abismo (Pr 15,11; 27,20).

A *Bíblia Sagrada Almeida Século 21* (2010) traduz sempre por sepultura, exceto uma vez, por ruína (Pr 7,27).

A *Bíblia Sagrada Almeida Revista e Atualizada* (2017) traduz a maioria por inferno (5 vezes), com outras variantes curiosas, abismo (Pr 1,12), sepultura (7,27; 30,16), além (15,11).

A *Bíblia Sagrada CNBB* (2006) traduz normalmente por abismo, exceto morte (Pr 23,14; 27,20) e mundo dos mortos (Pr 30,16).

A *Bíblia Pastoral (Nova)* (2014), traduz de maneira variada, como sepultura (Pr 1,12), túmulo, as quatro referências seguintes, reino dos mortos (Pr 15,24), morada dos mortos (Pr 23,14; 30,16) e abismo e perdição (Pr 27,20).

CONCLUSÃO

Dessa análise circunscrita a 9 passagens do livro de Provérbios, Xeol designa, sempre, um lugar físico, abaixo, inferior, para onde se desce. O emprego do termo remete, normalmente, a um conceito negativo, associado com morte, sepultura, regiões subterrâneas, sombra, abismo e profundezas. As diversas metáforas associam a monstros insaciáveis, da mitologia ugarítica e outras circunvizinhas, sobretudo ao deus Mot, que significa justamente morte.

O termo em sua plena compreensão é intraduzível. Talvez a melhor solução seja manter a transcrição do original Sheol ou Xeol, como fazem algumas Bíblias em português.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALONSO SCHÖKEL, Luis. **Dicionário Bíblico Hebraico-Português**. São Paulo: Paulus, 2004.
- BAR, Shaul. Grave Matters: Sheol in the Hebrew Bible. **Jewish Bible Quarterly**, v. 43, n. 3, p. 145-153, 2015.
- Bíblia de Jerusalém (A)**. São Paulo: Paulus, 2002.
- Bíblia do Peregrino**. São Paulo: Paulus, 2002.
- Bíblia Pastoral (Nova)**. São Paulo: Paulus, 2014.
- Bíblia Sagrada Almeida Revista e Atualizada**. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2017.
- Bíblia Sagrada Almeida Século 21**. São Paulo: Vida Nova, 2010.
- Bíblia Sagrada CNBB**, Brasília: CNBB, 2006.
- Bíblia Tradução Ecumênica (TEB)**. São Paulo: Loyola, 1994.
- FOX, Michael V. **Proverbs 1-9**. London: Yale, 2006. (The Anchor Bible, 18A).
- GERLEMAN, G. *Sh'ol* Reino de los muertos. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. (Eds.). **Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento**. Madrid: Cristiandad, 1978. Vol. 2. col. 1053-1057.
- GILBERT, Maurice. Sheol. In: LACOSTE, Jean-Yves (Dir.). **Dicionário Crítico de Teologia**. São Paulo: Paulinas; Loyola, 2004. p. 1667-1668.
- HARRIS, R. Laird. The Meaning of the Word *Sheol* as Shown by Parallels in Poetic Texts. **Bulletin of the Evangelical Theological Society**, 4, no 4, Dec 1961, p. 129-135.
- MARCHADOUR, A. **Morte e vida na Bíblia**. São Paulo: Paulinas, 1985. (Cadernos Bíblicos, 29).
- MEDINA, Richard W. Life and Death Viewed as Physical and Lived Space: Some Preliminary Thoughts from Proverbs. **Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft**, v. 122, n. 2, p. 199-211, 2010.
- Nova Vulgata Bibliorum Sacrorum Editio**. Disponível em http://www.vatican.va/archive/bible/nova_vulgata/documents/nova-vulgata_index_lt.html Consulta em 21/02/2020.
- PERDUE, Leo G. **Proverbi**. Torino: Claudiana, 2011.
- RAHLFS, Alfred (Ed.). **Septuaginta**. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979.

WALTKE, Bruce K. **The Book of Proverbs**. Chapters 1-15. Michigan: Eerdmans, 2004.

WALTKE, Bruce K. **The Book of Proverbs**. Chapters 15-31. Michigan: Eerdmans, 2005.

ANÁLISE DO SENSO DE ETERNIDADE PRESENTE NO LIVRO DE ECLESIASTES

JOCINEI GODÓI LIMA

Mestrando em Ciências da Religião
Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC-Campinas)
joci.godoy@gmail.com

RESUMO: A(s) espiritualidade(s) individualizada(s), cuja ênfase está no aspecto da pluralidade, são expressões cada vez mais presentes no cotidiano das sociedades contemporâneas, notadamente marcadas pelo desencantamento com as grandes narrativas, conforme descreveu o filósofo francês Jean-François Lyotard (1924-1998). Apesar da ideia iluminista de deslocamento da fé de um *Ser transcendente* para a própria razão humana e, mais tarde, do anúncio da “morte de Deus”, a humanidade continua curiosamente a desenvolver formas e esquemas de crença, ainda que customizadas, atendendo aos próprios anseios de busca por sentido. Assim, este trabalho objetiva demonstrar possíveis razões pelas quais a humanidade continua a desenvolver formas de religiosidade e de espiritualidade, tendo em vista os sentidos do viver e do morrer, a partir daquilo que se apresenta na Bíblia, o livro sagrado para os cristãos. Para este empreendimento, lançou-se mão do método de pesquisa exegético-hermenêutico de uma passagem bíblica presente no livro de Eclesiastes, capítulo 3, especialmente, no verso 11, que trata do tema da eternidade como elemento inato ao ser humano, partindo do pressuposto de que tal elemento, conforme a narrativa bíblica, foi posto pelo próprio Criador em toda a humanidade criada. Neste caso, as ideias de nascer e morrer, isto é, de vida e morte, enquanto temas fulcrais da existência, remetem não somente a adesão epistemológica por aqueles que acreditam, por exemplo, na vida após a morte, como também, ao senso mais elevado da existência de divindade(s). Este senso foi e continua sendo amplamente retratado em toda história da filosofia e da teologia, desde os pré-socráticos até a presente era. Portanto, conclui-se que a análise da narrativa bíblica veterotestamentária supracitada, pode fornecer importantes entradas para a compreensão da força que a religião e a espiritualidade ainda possuem, enquanto fenômeno que resiste a este período, considerado e denominado por muitos como *pós-modernidade*.

Palavras-chave: Eternidade; Espiritualidade; Religiosidade; Vida e Morte.

A EXPRESSÃO RELIGIOSA COMO FENÔMENO INTRÍNSECO DO FAZER HUMANO

A busca por sentido pelo ser humano é algo que o acompanha em sua própria caminhada de ordem existencial. O sentido aqui é o mesmo que fundamento, a busca

por uma superfície sólida em que o homem possa lançar todos seus anseios, crenças, preocupações e aspirações. A ideia de o ser humano se ancorar em algo que lhe confira uma direção segura, do ponto de vista epistemológico, já foi pensada desde o início das preocupações de ordem filosófica. A este respeito, Blaise Pascal (1623-1662), no século XVII, dizia que o estado natural do homem é o de desejar um fundamento para que nele seja edificada uma torre que o lance até o mais alto que puder, ou seja, até o infinito (PASCAL, Br 72¹⁴¹).

Tal desejo por fundamento, em geral, transita no âmbito da religião. Aquilo que a humanidade acredita, cada um ao seu modo ou conforme o imaginário da sociedade da qual faz parte, normalmente é expresso enquanto fazer religioso. Contudo, as características deste fazer religioso, nas sociedades ocidentais, têm passado por algumas mudanças apontadas por sociólogos, antropólogos e filósofos da religião, em que pese conceitos como: *desencantamento do mundo* – proposto por Max Weber (1864-1920); o de *pós-modernidade* – proposto por Jean-François Lyotard (1924-1998); e o de *pluralismo religioso* – proposto por Peter L. Berger (1929-2017)¹⁴².

Aliás, mesmo com o aforismo nietzschiano intitulado de *o homem louco*, da obra *A Gaia Ciência* (1882), cujo barulho ecoa até os dias hodiernos, a expressão “Deus está morto”, entendida por muitos como a morte da própria religião, não atingiu a expectativa de muitos intelectuais que viam nesta expressão uma espécie de libertação do “obscurantismo medieval”. Pelo contrário, quando esta sentença foi proferida por Friedrich Nietzsche (1844-1900) o efeito que ela trouxe ao imaginário do homem ocidental, sobretudo o do europeu, foi um efeito adverso que, na visão de Lyotard (2009, p.15), deu origem à incredulidade em relação aos metarrelatos assentados na religião, na política, na ciência e até mesmo na própria razão filosófica. Se, por um lado, a própria estrutura de sentido que a religião oferecia enquanto metanarrativa, foi posta em xeque, por outro lado, houve uma espécie de *revival* da experiência religiosa com a pulverização e atomização das práticas religiosas, traduzidas na personalização e alta subjetivação que caracteriza o fazer religioso do homem pós-moderno. Nota-se, então, que o pluralismo religioso praticado pelas sociedades ocidentais tem sua raiz no esmiuçamento das metanarrativas, em muito, capitaneado pela filosofia nietzschiana do martelo¹⁴³. Eis, portanto, alguns indícios que apontam para o ser humano como criatura que, independente de sua condição epistemológica e posição sociológica, está sempre em busca de sentido e propósito, cujo *locus* desta busca é propriamente o âmbito religioso.

Esta busca, pelo menos no Ocidente, tem sido acompanhada de um anseio pelo ultrapassamento das cadeias da morte sugerindo a ideia de eternidade, seja de

¹⁴¹ Este formato de citação refere-se à obra póstuma de Blaise Pascal intitulada *Pensées* – Pensamentos – a partir da edição de Léon Brunschvicg (Br).

¹⁴² Em um campo epistemológico mais abrangente, os conceitos: *desencantamento do mundo*, *pós-modernidade* e *pluralismo religioso* podem ser tomados como aspectos sociológicos distintos, porém, correlacionados, no que tange a experiência religiosa dos últimos três séculos.

¹⁴³ Nietzsche se propôs em suas obras a esmiuçar os ídolos imaginários até então alçados a esta condição pelo homem ocidental. Uma de suas últimas obras, *Crepúsculo dos ídolos* (1888), traz o subtítulo *Como filosofar com o martelo*.

uma única vida que se prolonga eternamente com Deus, seja de uma sucessão de vidas que retornam à esfera terrena, compreendida como reencarnação. Na literatura cristã, sobretudo o Novo Testamento, difundida no Ocidente como escritura sagrada, aventa-se fortemente a ideia de vida após a morte, como a maior dádiva que um ser humano poderia receber do seu Criador, uma vez que a antítese ao conceito de vida eterna é, nada menos, que o conceito de morte eterna. Em várias passagens bíblicas, do Antigo ao Novo Testamento, a certeza quanto à vida após a morte é clara e evidente para quem lê e toma este livro como regra de fé.

O livro do Apocalipse, último livro da bíblia, também conhecido como Revelação (tradução do grego) remete diretamente a um período escatológico em que, após a vitória do bem contra o mal, uma parte da humanidade, os salvos, viverão com Deus em um estado de gozo eterno para sempre. Logo percebe-se que a noção de eternidade, da vida em um estado futuro de paz, perfeição e contentamento, é algo notório para a maioria dos povos ocidentais influenciados pelas ideias cristãs de vida após a morte.

Há, contudo, um texto bíblico em especial que remete ao anseio existencial do ser humano pela eternidade, que se encontra no livro de Eclesiastes. Este livro faz parte do Antigo Testamento dentre a porção chamada de Escritos – *Ketuvim*. O próximo tópico visa à explicação e contextualização deste texto bíblico, além de situá-lo como um indicativo de que o senso de eternidade é ao mesmo tempo uma espécie de senso da divindade.

ANÁLISE DO SENSO DE ETERNIDADE PRESENTE NO LIVRO DE ECLESIASTES

O livro de Eclesiastes, também conhecido como Pregador, proveniente da transliteração do termo hebraico *Qoheleth*, é um tipo pessimista de literatura de sabedoria oriental. Apesar de o nome em português adotar a versão grega para o termo utilizado na Septuaginta, à base do vocábulo hebraico encontra-se o substantivo *kahal* ou *assembleia*. A tradição confere a autoria do livro a Salomão¹⁴⁴. Porém, há indícios de que o livro seja um pseudoepígrafo, cuja autoria por Salomão foi negada até mesmo pelo reformador alemão Martinho Lutero (CHAMPLIN, 2001, p. 2701).

A despeito da sua autoria, o objeto em questão, qual seja, a análise do senso de eternidade presente neste livro, remete ao fragmento presente no capítulo 3, especialmente, no verso 11, que diz: “Ele fez tudo apropriado ao seu tempo. Também pôs no coração do homem o anseio pela eternidade; mesmo assim ele não consegue compreender inteiramente o que Deus fez” (BÍBLIA NVI, 2013, p. 1019). O sentido da palavra Eternidade em hebraico *olam*, pode ser entendido como “mundo”, dando a ideia do desejo inato, no *coração* do ser humano, de buscar compreender os mistérios da vida (CHAMPLIN, 2001, p. 2714). Também pode assumir o sentido de

¹⁴⁴ Para os que sustentam a hipótese de que o sábio rei Salomão tenha escrito este livro, a época de sua redação pode ter ocorrido entre os séculos X e IX a.C.

algo escondido como em Levítico, capítulo 20, verso 4. Além da ideia de *eternidade*, conforme consta no primeiro livro das Crônicas, capítulo 16, verso 36.

Todos estes sentidos remetem a uma mesma compreensão, isto é, a de algo que aponta para a ordem do mistério, do não revelado, daquilo que extrapola o entendimento humano. Após uma extensa explanação no capítulo 3 sobre os desígnios de Deus acerca do tempo, conforme compreendido e assimilado pelo ser humano, o autor de Eclesiastes lança-se a expor a ideia de eternidade, porém, de um modo paradoxal. Ao mesmo tempo em que o autor fornece pistas de que a eternidade pode ser entendida como da ordem do mistério, enquanto busca investigativa do ser humano por sentido, ele também se utiliza de um pessimismo filosófico para, em quase todo o livro de Eclesiastes, não criar expectativas quanto à vida após a morte. É apenas ao final do livro (Eclesiastes 12,4) que o autor resume e conclui de um modo no mínimo estranho ao restante do livro sobre a necessidade de se temer a Deus em função do juízo que recairia para todos indistintamente.

O SENSO DE ETERNIDADE COMO SENSO DE DIVINDADE

Mesmo com o pessimismo explícito do autor de Eclesiastes que leva facilmente o leitor a uma compreensão niilista dos acontecimentos da vida¹⁴⁵, a ideia de eternidade abre caminho para se pensar para além de si mesmo e das contingências e finitudes características da vivência humana. É aqui que o senso de eternidade toma a forma de senso de divindade. O teólogo e reformador francês João Calvino (1509-1564), a partir da compreensão teológica agostiniana, lançou luz a este senso de divindade – *sensus divinitatis* – como algo constitutivo da ontologia humana. Não somente Calvino, mas vários pensadores, sobretudo, teólogos e filósofos cristãos, têm se utilizado da ideia do *sensus divinitatis*, a fim de se pensar como o fenômeno religioso – a noção de divindade – acaba por marcar, ainda hoje, elevada presença mesmo nas sociedades mais avançadas do ponto de vista científico-tecnológico.

Um destes pensadores – talvez o principal pensador na atualidade a fazer uma defesa do senso de divindade presente no ser humano – é o renomado filósofo analítico americano, Alvin Plantinga (1932–). Em sua obra *Ciência, religião e naturalismo – Onde está o conflito?* – Plantinga fornece importantes elementos para se pensar o senso de divindade, em que pese:

A teologia cristã e a ciência se unem para declarar que os seres humanos têm a tendência natural de acreditar em Deus ou em algo muito parecido com ele. Segundo João Calvino, Deus nos criou dotados de um *sensus divinitatis*, uma tendência natural de formarmos a crença em Deus (PLANTINGA, 2018, p. 67, grifos do autor).

¹⁴⁵ A outra hipótese acerca do autor e do período da redação do livro de Eclesiastes, dentre outras razões, sugere que o *Pregador* estava muito mais para um Filósofo influenciado pelo epicurismo grego dos séculos III e II a.C., além do caráter niilista de suas considerações e conclusões sobre a situação do homem lançado no mundo.

Entre acreditar em nada ou em algo que forneça sentido existencial ao ser humano, certamente a segunda opção tem sido amplamente adotada pela humanidade em todos os tempos e lugares. A ideia de eternidade que a sociedade ocidental cultivava na imagem da vida após a morte, certamente possui vinculação direta com a ideia de divindade. Em outras palavras, quem crê na vida após a morte normalmente crê também em Deus ou em algo parecido. O contrário também é verdadeiro, isto é, quem não crê na ideia de eternidade, normalmente não crê em divindades preferindo ser reconhecido como ateu ou agnóstico. Obviamente, esta última condição não consiste em demérito epistemológico algum. Não se trata de quem crê está certo e quem não crê está errado, e vice-versa. Tal situação apenas demonstra como o senso de eternidade normalmente está correlacionado com o senso de divindade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A despeito da ideia iluminista de deslocamento da fé de um Ser transcendente para a própria razão humana e, mais tarde, do anúncio da “morte de Deus”, feita por Nietzsche nos aforismos 125 e 343, ambos de *A Gaia Ciência* de 1882, a humanidade continua curiosamente a desenvolver formas e esquemas de crença, ainda que customizadas, atendendo aos próprios anseios de busca por sentido. O senso de eternidade, presente no texto bíblico analisado e exposto neste trabalho, corrobora com a ideia de que *eternidade* e *divindade* são conceitos pertencentes à mesma faceta religiosa da existência humana. Um aponta para o outro e vice-versa. Isso sugere o porquê de a religião ainda continuar como campo privilegiado das investigações de ordem intelectual, além de situar-se como o principal âmbito da busca por sentido da sociedade pós-moderna. Por mais que esta sociedade seja atomizada e altamente subjetivista em sua experiência religiosa, o fato é que ela permanece religiosa. Situação que, provavelmente, mesmo com os avanços científicos, continuará a fazer parte da humanidade, seja do ponto de vista do indivíduo, seja do ponto de vista social.

REFERÊNCIAS

- BERGER, P. **Os múltiplos altares da modernidade**: rumo a um paradigma da religião numa época pluralista. Petrópolis: Vozes, 2017.
- Bíblia Arqueológica**. São Paulo: Editora Vida, 2013.
- CHAMPLIN, R. **O antigo testamento interpretado**: versículo por versículo. São Paulo: Hagnos, 2001.
- LYOTARD, J-F. **A condição pós-moderna**. 12. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2009.
- NIETZSCHE, F. W. **A gaia ciência**. São Paulo: Lafonte, 2017.
- PASCAL, B. **Pensamentos**. Edição de Brunschvicg. Trad. S. Milliet. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1961.
- PLANTINGA, A. **Ciência, religião e naturalismo**: Onde está o conflito? São Paulo: Vida Nova, 2018.

“PORQUE MELHOR ME É MORRER DO QUE VIVER” (JN 4,3): A RELAÇÃO INTERTEXTUAL ENTRE O PEDIDO DE JONAS E O DE ELIAS

LUCAS ALAMINO IGLESIAS MARTINS

Doutor em Estudos Judaicos (Bíblia Hebraica)
Centro Universitário Adventista de São Paulo (UNASP)
lucasigle@gmail.com

RESUMO: Um dos motivos do livro de Jonas se destacar na literatura profética envolve o grande número de relações intertextuais com outros textos do cânon do Antigo Testamento. Dentre os possíveis paralelos, destacam-se, por exemplo, aqueles feitos às narrativas do profeta Elias. Por exemplo, ambos os profetas se sentam à sombra de algo: Jonas de uma planta (Jn 4,6) e Elias de um zimbro (1Rs 19,4-5). Em ambas as narrativas há um diálogo entre o profeta e Deus composto de perguntas e respostas (1Rs 19,9-14; Jn 4,4-11). Por fim, ambos solicitam a morte em linguagem similar. Enquanto Elias diz, em 1Reis 19,4: “[...] toma agora, ó Senhor, a minha alma [...]”, Jonas (4,3) diz: “[...] ó Senhor, tira-me a vida [...]”. E em relação ao pedido de morte, Jonas afirma, na sequência, no mesmo verso: “[...] porque melhor me é morrer do que viver”. Embora a linguagem seja sutilmente diferente, em 1Reis 19,4, também, na sequência do pedido de morte, é usada a mesma estrutura de expressão na fala de Elias: “[...] porque melhor me é [...] do que [...]”. O presente artigo tem como objetivo analisar intertextualmente as narrativas de Jonas e Elias dando especial ênfase ao pedido de morte de ambos. Para isso adotar-se-á a metodologia da análise narrativa com especial ênfase à dimensão intertextual das histórias. Dentre os vários paralelos entre as narrativas de Jonas e Elias é possível notar que o pedido de morte é fundamental na relação entre os dois textos. O pedido dá o tom da intertextualidade fortalecendo uma comparação irônica. As reclamações de Jonas são paródicas. Enquanto Elias pede a morte por ter aparentemente falhado em sua pregação, Jonas, ironicamente, pede a morte por ter obtido êxito em sua pregação.

Palavras-chave: Jonas; Elias; Morte.

INTRODUÇÃO

Além de Jonas se destacar na literatura profética como um livro majoritariamente em prosa, sua história ecoa as sagas proféticas de Elias em 1 e 2Reis. Contudo, apesar de Jonas constituir uma narrativa profética que apresenta paralelos com as narrativas também proféticas de 1 e 2Reis, percebe-se uma diferença significativa entre elas: nas narrativas de 1 e 2Reis, sempre se enfatiza a

fidelidade dos profetas ao chamado divino, ao passo que em Jonas o profeta é retratado como aquele que foge de sua comissão (STUART, 2002, p. 435).

Sobre a relação entre Jonas e Elias especificamente, Holbert (1981, p. 64) observa que a fuga silenciosa de um profeta não possui precedentes no texto bíblico. “Elias foge, mas é em direção ao monte de Deus, não para longe dele.” Nessa associação, identifica-se a intenção de fazer ecoar outra narrativa de forma a distorcer uma figura familiar.

De acordo com Marcus (1995, p. 131-132):

[...] há tantos paralelos irônicos entre o episódio em que Elias fugiu de Jezabel para salvar sua vida (1Reis 19) e partes da história de Jonas que se pode argumentar que as ações de Jonas são simplesmente uma paródia das de Elias¹⁴⁶.

Por exemplo, ambos os profetas se sentam à sombra de algo: Jonas de uma planta [קִיקְיוֹן; *qîqāyôn* (Jn 4,6)] e Elias de um zimbro [רֹתֵם; *rōtem* (1Rs 19,4-5)]. Ambos se deitam e dormem: Elias sob o zimbro (1Rs 19,5) e Jonas no porão do navio (Jn 1,5). Além disso, em ambas as narrativas há um diálogo entre o profeta e Deus composto de perguntas e respostas (1Rs 19,9-14; Jn 4,4-11). Somado a isso, a pergunta de Deus a Elias em 1Reis 19,9 – “Que fazes aqui, Elias?” [מַה־לָּךְ פֹּה אֵלֶיָּהוּ; *ma-lěḵā pōh ’ēlīāhū*] – faz contraponto à pergunta do capitão do navio a Jonas (Jn 1,6): “Que fazes dormindo?” [מַה־לָּךְ נֹדָם; *mā-lěḵā nirdām*]. Afinal, de acordo com Magonet (1983, p. 102), o sono de Jonas vai muito além do sono de exaustão do profeta Elias (1Rs 19,9). Por fim, ambos solicitam a morte em linguagem similar. Enquanto Elias diz, em 1Reis 19,4: “[...] toma agora, ó Senhor, a minha alma [...]” [עֲתָה יְהוָה קַח נַפְשִׁי; *’atā YHWH qah nafšī*], Jonas (4,3) diz: “[...] ó Senhor, tira-me a vida [...]” [עֲתָה יְהוָה קַח־נַפְאָתִי; *wě’atā YHWH qah-nā’ et-nafšī*]. E em relação ao pedido de morte, Jonas afirma, na sequência, no mesmo verso: “[...] porque melhor me é morrer do que viver” [מִמֵּתִי מֵחַיִּי; *mimenî kî tōb môtî mēḥayāy*].

Embora a linguagem seja sutilmente diferente, em 1Reis 19,4, também na sequência do pedido de morte é usada a mesma estrutura de expressão na fala de Elias: “[...] porque melhor me é [...] do que [...]” [מֵתִי [...] מֵחַיִּי - *kî tōb [...] mîn*]. Em 1Reis 19,4, lê-se: “[...] pois não sou melhor do que meus pais” [כִּי־לֹא־טוֹב אֲנִי מֵאֲבֹתַי; *kî-lō’-tōb ’ānōkî mē’ābōtāy*].

Tendo em vista os variados diálogos intertextuais entre as narrativas dos profetas Elias e Jonas, esse estudo tem como objetivo examinar as nuances de cada pedido de morte. Adotando uma abordagem literária que toma o texto em sua forma final, analisaremos os contextos literários de cada um dos pedidos de morte.

¹⁴⁶ Paralelos não irônicos entre as duas narrativas também podem ser encontrados: os dois profetas parecem perturbados e buscam solidão (Elias em Berseba [1Rs 19,3] e Jonas fora de Nínive [4,5]). Os dois profetas esperam (Elias entra em uma caverna e espera [1Rs 19,9]; Jonas se assenta ao leste da cidade sob uma tenda e espera [4,5]). Em ambas as narrativas, Deus instrui seus profetas por meio da natureza (vento, terremoto e fogo em 1Rs 19,11-12; e vento, tempestade, mar, peixe, planta e verme no livro de Jonas).

O CONTEXTO DO PEDIDO DE ELIAS (1RS 19)

Após lermos o relato da manifestação divina no monte Carmelo em 1Rs 18, é narrado que Elias matou todos os profetas de Baal no ribeiro de Quisom (1Reis 18,40). E apesar de ter presenciado o ocorrido no Carmelo e ter visto a chuva cair novamente, tal como o profeta havia anunciado (1Reis 18,41-46), a primeira conduta do rei Acabe é contar tudo o que havia acontecido à sua esposa. Em 1Reis 19,1-2, lemos:

וַיִּגַד אַחָאָב לְאִיזָבֵל אֵת כָּל־אֲשֶׁר עָשָׂה אֱלֹהֵי וְאֵת כָּל־אֲשֶׁר הָרַג אֶת־כָּל־הַנְּבִיאִים בְּחָרֹב:
וַתִּשְׁלַח אִיזָבֵל מַלְאָךְ אֶל־אֱלִיָּהוּ לֵאמֹר כֹּה־יַעֲשׂוּן אֱלֹהִים וְכֹה יוֹסִפוּן כִּי־כַעַת מָחָר אֲשִׁים
אֶת־נַפְשְׁךָ בְּנַפְשׁ אֶחָד מֵהֶם:

Acabe fez saber a Jezabel tudo quanto Elias havia feito e como matara os profetas à espada. Então, Jezabel mandou um mensageiro a Elias a dizer-lhe: Façam-me os deuses como lhes aprouver se amanhã a estas horas não fizer eu à tua vida como fizeste a cada um deles.

A repetição tripla da palavra “tudo” (כָּל – *kol*) em hebraico enfatiza o detalhamento do relatório de Acabe (WALSH, 1996, p. 266). Jezabel reage rapidamente enviando um mensageiro para ameaçar Elias. E nesse momento, lemos sobre uma reação de Elias aparentemente oposta à sua postura no capítulo anterior.

Diferente da caracterização típica do profeta como alguém capaz de enxergar uma perspectiva diferente da realidade, no caso de Elias, a ponto de desafiar os profetas de Baal diante de todo o povo, lemos no v. 3:

וַיֵּרָא וַיִּקָּם וַיֵּלֶךְ אֶל־בֶּרֶשֶׁבָה וַיֵּבֵא בָּאֵר שִׁבְעֵה אֲשֶׁר לִיהוּדָה וַיֵּנַח אֶת־נַעֲרֹ שָׁם:

Temendo, pois, Elias, levantou-se, e, para salvar sua vida, se foi, e chegou a Berseba, que pertence a Judá; e ali deixou seu moço.

Elias temeu a ameaça de Jezabel e fugiu. O texto em hebraico reflete o pânico de Elias através de uma série de descrições breves ações iniciadas com *waw* consecutivo: “temeu, levantou, e foi”. No livro *From Carmel to Horeb: Elijah in Crisis*, Gregory (1990, p. 63) observa:

Em três breves versos, o autor mudou completamente fluxo da história. Vitória parece ter se transformado em derrota, o bravo profeta em um refugiado temeroso, e a vitória sobre a morte de Baal em uma oportunidade para a própria morte se reafirmar através do juramento de Jezabel para tirar a vida de Elias.

Apesar da quarta ação relatada ralentar a descrição inserindo a explicação “que pertence a Judá”, ironicamente observa-se que a descrição da fuga de Elias é inversamente proporcional ao trajeto percorrido. Com poucas palavras, lemos que Elias percorreu de norte a sul o reino dividido.

As seções seguintes do capítulo 19 (v. 4-8; 9-18) ampliam a mudança radical no caráter do personagem Elias. O profeta que valentemente lutou contra a morte nos capítulos 17 e 18, afirma no v. 4:

וְהוֹאִי־הָלֶךְ בַּמִּדְבָּר דֶּרֶךְ יוֹם וַיְבֹא וַיֵּשֶׁב תַּחַת רֵתֶם אָחַת וַיִּשְׂאֵל אֶת־נַפְשׁוֹ לְמוֹת וַיֹּאמְרוּ רַב
עֲתָה יְהוָה קַח נַפְשִׁי כִּי־לֹא־טוֹב אֲנִי מֵאַבְתָּי:

Ele mesmo, porém, se foi ao deserto, caminho de um dia, e veio, e se assentou debaixo de um zimbro; e pediu a morte e disse: Basta; toma agora, ó Senhor, a minha alma, pois não sou melhor do que meus pais.

O narrador relata que Elias continua sua jornada após uma série de abandonos: abandona Israel e entra em Judá; em seguida, abandona Judá e chega ao deserto (sem mais qualquer companhia humana). O fato de deixar seu servo em Berseba e continuar sua jornada ao deserto parece prenunciar o que está implícito no v. 4: Elias procura desistir de sua tarefa, renunciar seu chamado profético. Ironicamente, Elias pede a morte a Deus. Como é possível o profeta que teme a ameaça de morte e foge, fazer agora esse pedido a Deus? O *insight* psicológico presente aqui parece revelar uma dimensão mais profunda: seu senso de desesperança, de desilusão e desespero, da futilidade de qualquer esforço adicional. Na sua perspectiva, o triunfo no Carmelo não obteve efeito duradouro: a perseguição de Jezabel aos profetas continua, e Acabe aparentemente continua o mesmo. Walsh (1996, p. 268) observa:

A forma contundente do verbo no imperativo e a cláusula de motivação “não sou melhor do que meus pais” constituem uma espécie de desafio ao Senhor. Se Elias fracassou, é porque Yahweh exigiu muito dele. Elias não é um super-homem, mas Yahweh espera que ele converta o rei e todo o povo sozinho. Ao pedir a Yahweh que tire sua vida (ao invés de esperar passivamente que Jezabel fizesse isso), Elias coloca toda a situação diante de Deus. Se Yahweh aceitar a oração de Elias e permitir que ele morra, ele libera o profeta de sua tarefa de converter Israel e, implicitamente, admite que suas exigências a Elias eram excessivas. Se, por outro lado, Yahweh não concorda com o pedido de Elias, então ele deve apresentar as causas subjacentes do desespero do profeta e agir com mais intensidade para trazer Israel de volta. Em ambos os casos, Elias não mais carrega responsabilidade pelo resultado.

Tendo apresentado seu dilema, Elias não age mais. Ou melhor, suas ações exemplificam sua realidade psicológica, ele se deita e dorme (v. 5).

O CONTEXTO DO PEDIDO DE JONAS (JN 4)

O pedido de morte feito por Jonas, aparece no último capítulo do livro homônimo. No momento em que Deus se aparta de sua ira (se arrepende de destruir Nínive), Jonas manifesta a dele (Jn 4,1). Assim, em Jonas 4,2 o profeta finalmente afirma os motivos de sua tentativa de fuga:

אָנָה יְהוָה הַלּוֹאֵזָה דְּבָרִי עַד־הַיּוֹתִי עַל־אֲדָמְתִי עַל־כֵּן קִדְמַתִּי לְבָרַח תִּרְשִׁישָׁה כִּי יִדְעַתִּי כִּי
אֲתָה אֶל־חַנּוּן וְרַחוּם אַרְךָ אַפַּיִם וְרַב־חַסֵּד וְנָחָם עַל־הַרְעָה:

Ah! Senhor! Não foi isso que eu disse, estando ainda na minha terra? Por isso, me adiantei, fugindo para Târsis, pois sabia que és Deus clemente e misericordioso, e tardio em irar-se, e grande em benignidade, e que te arrependes do mal.

Aqui, Jonas cita os atributos divinos proferidos em Êxodo 34,6-7¹⁴⁷. Contudo, ironicamente, Jonas profere essas palavras com intenção completamente alheia à do Pentateuco. Em Êxodo, esses atributos estão envoltos em uma atmosfera positiva, mas Jonas tem a intenção de 431eixa431-los contra o próprio Deus, criticando-o. Quando estava no ventre do peixe, Jonas afirmou que a salvação pertencia a Deus, porém não admite, em momento algum, que essa misericórdia salvadora possa alcançar os ninivitas. Com essa afirmação e essa omissão, o narrador cria uma situação absurda na qual um profeta hebreu está irado com a misericórdia divina a ponto de desejar a morte por ter obtido sucesso em sua pregação (v. 3): “Agora, Senhor, peço que me tires a vida, porque para mim é melhor morrer do que viver”.

Em vez de abandonar a cidade à qual, até então, relutou em ir, o profeta agora não quer 431eixa-la (v. 5). Diferentemente do rei que se assenta sobre cinzas, Jonas se assenta em um lugar confortável e espera para ver o que acontecerá à cidade.

Os diálogos seguintes, somados aos do início do capítulo 4, constituem o ápice irônico de todo o livro. Da mesma forma que Deus enviou uma tempestade, no capítulo 1, agora Deus envia uma planta para cobrir a cabeça de Jonas. Contudo, logo em seguida Deus envia um verme que destrói a planta e um vento calmoso oriental para acabar com o conforto do profeta.

Aqui, como no capítulo 1, tudo obedece ao comando divino de forma instantânea. Na verdade, essa é uma ironia que permeia toda a narrativa. O narrador apresenta a terra e seus habitantes não humanos como testemunhas divinamente designadas e como agentes de juízo ao profeta. Criaturas e componentes da natureza são identificados como designados [o mesmo verbo וַיִּמַן; *wayěman*] por Deus: o peixe (Jn 2,1), a planta (Jn 4,6), o verme (Jn 4,7) e o vento (Jn 4,8). É como se criaturas não humanas servissem de profeta para ele, o profeta (DAVIS, 2014, p. 100-104).

Jonas, mais uma vez irado com sua situação, deseja a morte: “Então pediu para morrer, dizendo: Para mim é melhor morrer do que viver” (v. 8). Segundo Good (1981, p. 53), pela primeira vez Jonas está comprometido com algo. Irado com a misericórdia oferecida aos ninivitas, o profeta se alegra em extremo quando a planta nasce (Jn 4,6). Ironicamente, quando esta não é poupada, Jonas deseja a morte.

Antes, o profeta desejava morrer por causa do que percebeu ser uma falta de justiça com os ninivitas (Jn 4,2), afinal eles não merecem a misericórdia. Ironicamente, agora deseja morrer pelo que percebe ser uma falta de misericórdia da parte de Deus com a planta (Jn 4,8).

¹⁴⁷ Com algumas variações, componentes desse credo ocorrem em: Salmos 86,15; 103,8; 145,8; Neemias 9,17; Joel 2,14.

As respostas de Jonas às perguntas de Deus realçam a incongruência do profeta. Nota-se a desproporção de sentimentos do profeta em relação a Nínive (Jn 4,4) e em relação à planta (Jn 4,9).

A sequência irônica de diálogo se inicia com uma reversão da fórmula de 1,1 e 3,1. Aqui, é a palavra de Jonas que vem a Deus, contudo a palavra de destaque que compõe grande parte do teor do diálogo é טו [*tôb*; “bom”, “melhor”]. A maneira como esse termo é empregado por Deus salienta a incoerência da atitude do profeta. Em 4,3, Jonas afirma que melhor lhe é morrer do que viver, pelo fato de Deus ter poupado Nínive. Na sequência, no verso 4, utilizando a raiz de טו , Deus pergunta: “É razoável [הַיֵּטֵב ; *hahêṭēḇ*] essa tua ira?”. A resposta óbvia para a audiência à pergunta retórica de Deus seria “Não!”, mas a alternância irônica continua no verso 9. Visto que a planta havia sido destruída e o profeta ficara irado novamente, Deus pergunta: “É razoável [הַיֵּטֵב ; *hahêṭēḇ*] essa tua ira por causa da planta?”, ao que o profeta responde: “É razoável [הַיֵּטֵב ; *hêṭēḇ*] a minha ira até a morte”.

A inquirição divina reiterada parece questionar: Que direito você tem a se irar? As respostas exageradas do profeta conduzem o leitor de encontro com a palavra final divina (Jn 4,10-11). De acordo com Gunn e Fewell (1993, p. 143), a frase final é o *coup de grâce*: Jonas, que lamenta a morte da planta, sendo que não fez nenhum esforço para que ela crescesse, não compreende a misericórdia divina para com uma cidade inteira que iria ser destruída, mas que mudou seus caminhos.

CONCLUSÃO

Concluindo, apesar de serem dois pedidos de morte construídos seguindo padrões literários muito semelhantes, as reclamações de Jonas parecem ser paródicas das de Elias. Elias pede a morte por ter aparentemente falhado em sua pregação. Por outro lado, ironicamente, Jonas pede a morte por ter obtido êxito em sua pregação (GOOD, 1981, p. 51).

Reputados como personagens distintos, os profetas exibem uma percepção singular da realidade. Assim, muitas vezes em seus oráculos, a ironia irrompe como resultado de perspectivas diferentes: a comum, da audiência, e a distinta, do profeta. Contudo, esses agentes de ironia também figuram como alvos dela mesma. Em algumas situações, os profetas são ironizados por não cumprirem com as expectativas presumidas e associadas ao seu ofício. Jonas consegue elevar a quebra de expectativa em relação à figura profética em um outro patamar. Fazendo assim, com que muitos o considerem, uma sátira antiprofética.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- DAVIS, E. F. **Biblical Prophecy**: perspectives for Christian theology, discipleship, and ministry. Louisville: Westminster John Knox Press, 2014. (Interpretation).
- GOOD, E. M. **Irony in the Old Testament**. Sheffield: The Almond Press, 1981.

- GREGORY, R. "Irony and the Unmasking of Elijah". In: HAUSER, A. J.; GREGORY, R. **From Carmel to Horeb: Elijah in Crisis**. Sheffield: Almond Press, 1990. (The Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies, 85).
- GUNN, D. M.; FEWELL, D. N. **Narrative in the Hebrew Bible**. Oxford: Oxford University Press, 1993.
- HOLBERT, J. C. "'Deliverance belongs to Yahweh!': satire in the book of Jonah". **Journal for the Study of the Old Testament**, 21, p. 59-81, October 1981.
- MAGONET, J. **Form and Meaning: studies in literary techniques in the book of Jonah**. Sheffield: The Almond Press, 1983.
- MARCUS, D. **From Balaam to Jonah: anti-prophetic satire in the Hebrew Bible**. Atlanta: Scholars Press, 1995. (Brown Judaic Studies, 301).
- STUART, D. **Word Biblical Commentary: Hosea-Jonah**. Dallas: Word, Incorporated, 2002. V. 31.
- WALSH, J. T. **1Kings**. COTTER, D. W.; FRANKE, C. (Orgs.). Collegeville: The Liturgical Press, 1996. (Berit Olam Series).

JONAS, SUA RELAÇÃO COM DEUS E COM A MORTE

LUCIENE LIMA GONÇALVES

Mestra em Teologia

Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP)

lucienelima324@gmail.com

RESUMO: O livro de Jonas narra o chamado desse profeta e sua fuga da presença de Deus e a realização de sua missão. Analisa-se como essa relação conflituosa conduziu Jonas a desejar a morte, buscando o significado de morte para esse personagem e as consequências dessa decisão de morte na sua relação com Deus e com a comunidade. A análise do livro de Jonas se faz com o uso do método narrativo, visando a explorar as ações de Deus e de Jonas nessa busca pela morte. Considera-se o conceito de qualidade de vida da Organização Mundial de Saúde (OMS), que afirma ser a forma como o ser humano encara a vida com seus objetivos, expectativas, e também a vivência e a realização de valores nos quais ele acredita. Conclui-se que o distanciamento de Deus pode levar à morte e a proximidade com ele pode gerar vida tanto individualmente como comunitariamente.

Palavras-chave: Jonas; Deus; Fuga; Vida Morte.

INTRODUÇÃO

A relação de Jonas com a vida e a morte só pode ser compreendida quando ele é inserido na tradição de Israel. A existência de Israel está vinculada à sua relação com Deus. A partir desse instante, todos os âmbitos da sua vida são perpassados por essa relação. Diversos textos do livro dos Salmos apresentam a morte como consequência natural da vida. O viver está associado ao andar com Deus. Assim, aquele que não anda com Deus, escolhe o caminho da morte, ou da infelicidade, segundo o livro do Deuteronômio 30,15. Portanto, analisar Jonas e sua trajetória por esse princípio é acompanhá-lo em seu desejo constante pela morte. Cada uma das ações de Jonas desde sua fuga até o final quando se afasta de Nínive aguardando sua destruição revelam essa busca pela morte e sua desistência da vida.

O SIGNIFICADO DA VIDA E DA MORTE NO ANTIGO TESTAMENTO

Para iniciar a tratar do tema da vida e da morte em Jonas, é necessário um mergulho no universo cultural da tradição do povo de Israel para acompanhar como esse conceito foi construído. É preciso ter presente a própria consciência de si do povo, como eles se compreenderam e se relacionaram com o mundo a sua volta para que se alcance o que esses termos vida e morte significam nessa cultura.

É essencial ter claro que a existência de Israel como grupo e, posteriormente, como povo se deu através de sua relação com Deus. É imprescindível considerar que esse acontecimento marcante se torna o fundamento da constituição de Israel como comunidade religiosa que, a partir desse fato, terá que organizar sua vida e suas relações. O que constitui Israel, sua identidade, sua organização, suas leis é a consciência de que tudo é perpassado pela certeza de ser um povo que recebeu de Deus uma revelação que mudou o curso da sua existência, tornando sua história singular em meio aos povos vizinhos.

A vida e a morte são instâncias que devem ser refletidas juntas, pois a compreensão de Israel as vinculava. Nos dois relatos da criação presentes em Gn 1,1-2,4 e Gn 2,5-25, Deus é o doador da vida, é ele que, no relato javista, modela o ser humano do barro e lhe insufla o sopro da vida; no relato sacerdotal, ele cria pela palavra à sua imagem e à sua semelhança.

A morte é vista como um fim natural, a vida se acaba pela morte, as duas estão entrelaçadas. Com a morte cessa a vida, portanto uma vida feliz está associada a uma vida longa, com uma extensa prole, cercada de bens. Todas as realizações humanas estão restritas à dimensão da vida terrestre. Quando o ser humano morre vai para a morada dos mortos, o *sheol*. Alguns salmos refletem sobre a situação do morto nesse lugar, onde não se poderá mais louvar a Deus (Sl 6,6; 30,10; 88,11; 115,17; Is 38,18). A relação do ser humano com Deus se dá enquanto esse vive, a plenitude da vida e a felicidade significam o relacionamento com Deus (MCKENZIE, 2005, p. 633). Apesar da morte o salmista expressa a confiança plena em YHWH (Sl 71,20; 73,23s).

Outra maneira de encarar a morte é como prova ou maldição, especialmente se for uma morte prematura ou súbita. Alguns salmos atestam uma ligação desse tipo de morte como abandono de Deus (Sl 16,10). O mais intrigante para Israel é o sofrimento e a morte precoce do justo, não é fácil aceitar tal situação, ela permanece um enigma para Israel. Aqui, recordamos a morte do justo Abel por seu irmão Caim (Gn 4,8).

O livro do Gênesis afirma que a expulsão do primeiro casal do jardim do Éden foi uma das consequências de sua desobediência. A expulsão representa a quebra da relação com Deus, significando a morte do ser humano, mas, não a morte física e sim espiritual (GEFFRÉ, 2014, p. 1195). Afastar-se de Deus, romper com ele significa escolher a morte como bem indica Dt 30,15: “Eis que hoje estou colocando diante de ti a vida e a felicidade, a morte e a infelicidade.” Na perspectiva de que o Deus de Israel é o doador da vida (Dt 32,39) e que Israel só passa a existir como povo quando do encontro com ele, o afastamento de Deus gera a morte para o crente. A vida se finda quando não é mais possível louvar a Deus (Is 38,18s).

ANÁLISE NARRATIVA DE JONAS

Pensar o significado da vida e da morte partindo de Dt 30,15 pode nos ajudar a refletir sobre esses conceitos no livro de Jonas. A história parece bem simples. Jonas é chamado por Deus para ir profetizar a destruição em uma cidade estrangeira,

Nínive, caso ela não se arrependesse. Ele foge para o lugar mais distante, o outro extremo, Társis, desobedecendo a voz de Deus.

Na Bíblia, esse livro está localizado entre os profetas, no entanto, ele não se enquadra no gênero profético. Os estudiosos se dividem quanto à sua caracterização, qualificam-no como narrativa didática, novela, conto, sátira, ou, ainda, como parábola sobre a universalização da salvação. A obra representa uma grande mudança de mentalidade do povo judeu acerca da abertura da salvação aos povos pagãos. Acompanha-se através dos quatro capítulos do livro a tentativa de fuga de Jonas da presença de Deus. Posteriormente, observa-se o significado dessas ações na vida de Jonas e na sua relação com Deus.

No primeiro capítulo, o personagem é chamado por Deus a ir até Nínive e anunciar sua destruição. Ele é convocado a levantar-se, no entanto, empreende o deslocamento contrário, afasta-se, segue até o navio onde inicia um movimento de descida, ao fundo do navio, em seguida ao fundo do mar, situação final. O clímax se dá na revelação de sua fuga da presença do Senhor, quando Deus envia uma grande tempestade sobre o navio. Jonas é descoberto como culpado, é lançado ao mar como forma de acalmar a tempestade (FERNANDES, 2010, p. 26).

Os personagens presentes, nesse capítulo, são: Deus, Jonas e os marinheiros. Deus comanda todas as ações: convoca Jonas e o envia em missão; quando percebe sua fuga, envia uma tempestade ao mar e sabota seu plano. Jonas não emite uma palavra diante de Deus, apenas ocupa-se em contrariar sua vontade. No navio, também permanece calado até ser inquirido pelos marinheiros, após a sorte ser lançada e recair sobre ele, como causa daquela tempestade. Indagado sobre sua missão, ele responde com uma profissão de fé: “Sou hebreu e venero a Iahweh, o deus do céu, que fez o mar e a terra”. Mais uma vez, a ironia permeia o relato (ALTER; KERMODE, 1997, p. 254). Será que ele venera mesmo o Deus criador, aquele que tem domínio sobre terra e céu? São os marinheiros que irão invocar a IHWH e oferecer sacrifícios, além, é claro, de lançar Jonas ao mar.

A situação inicial do segundo capítulo é a determinação de IHWH que surgisse um peixe grande que engolisse Jonas, a situação final é a ordem dada ao animal que vomite Jonas sobre a terra firme (FERNANDES, 2010, p. 27). O clímax desse quadro é o pedido de Jonas pela libertação de sua vida, por meio de um salmo de ação de graças que surge no meio da narrativa. O salmo traz relatos dos sofrimentos passados e o clamor por libertação das profundezas dos mares.

Deus, o peixe e Jonas são personagens desse capítulo. Deus continua dirigindo os acontecimentos através de suas ações: envia um grande peixe para engolir Jonas e depois determina que o vomite. O peixe aparece mais como um cenário no qual Jonas profere o salmo de ação de graças. Jonas, por sua vez, sai da indolência e passa a orar a Deus, clamando por sua vida (ALTER; KERMODE, 1997, p. 255).

No desfecho, há a revogação da destruição da cidade de Nínive. O clímax desse quadro se dá no momento em que toda a população – incluindo o rei, sua corte, homens e animais – faz jejum e penitência. Arrependimento e conversão sem precedentes na tradição profética de Israel. Mais uma vez, o narrador coloca seus leitores diante de acontecimentos fantásticos, povos pagãos que aderem à fé israelita

sem pestanejar. O mais estranho é que mesmo em Israel, com toda a sua tradição profética, nunca se deu tal fenômeno (ALTER; KERMODE, 1997, p. 256).

Os personagens, se ampliam, além de Deus e de Jonas, os habitantes de Nínive, o rei e os animais da cidade também são ativos na narrativa. Deus dirige a palavra a Jonas, revoga o decreto contra os ninivitas. Jonas prega na cidade. Os habitantes crêem em Deus, o rei adere a Deus, e os animais participam de todo o processo de conversão da grande cidade de Nínive.

No último capítulo, a situação inicial traz o desgosto e a ira de Jonas pela atitude tomada por Deus. A situação final traz uma interrogação aos leitores sobre a resposta de Deus em relação ao motivo de não ter destruído a grande cidade de Nínive. Aqui é esclarecida a razão da fuga de Jonas e o pedido explícito pela sua morte por três vezes. Jonas não responde aos argumentos de Deus, a narrativa finaliza sem o conhecimento dos leitores da opinião de Jonas após a justificativa divina (SKA; SONNET; WÉNIN, 2001, p. 48).

Os personagens que seguem até o fim do relato são Deus e Jonas. Deus continua um ser de ação, vai ao encontro de Jonas, questiona sua revolta, explicita suas razões e tenta dissuadi-lo a mudar de atitude. Jonas revela, finalmente, o motivo de sua fuga: a bondade e a misericórdia divina. Por isso, instala-se a leste da cidade e pede a morte, mostra-se teimoso e intransigente na discussão com Deus.

A VIDA E A MORTE EM JONAS

O que se observa desde o primeiro capítulo é uma tentativa de fugir da presença de Deus. Lemos Jonas na perspectiva de Deuteronômio que apresenta diante do povo, antes de entrar na terra prometida, dois caminhos, um que leva à vida, e conseqüentemente à felicidade, e outro que leva à infelicidade culminando na morte. Desse modo, afastar-se de Deus é buscar a morte, exatamente o que revela trajetória de Jonas, em seu desejo de morte desde o primeiro capítulo até o último.

No primeiro capítulo, Jonas foge da presença de Deus, iniciando um movimento de descida. Vale lembrar que morrer, na Bíblia, equivale a descer à mansão dos mortos, ao *sheol*. Na concepção bíblica morrer é dormir, sendo assim, Jonas decidiu pela morte (MORA, 1981, p. 7-9) porque além de descer até o porão do navio, lá ele dorme, totalmente alheio ao que se passa a sua volta.

Na segunda cena, após ser expulso do navio, ele é engolido por um grande animal marinho. Isso significa ser tragado pela morte. O tempo que ele permanece no interior desse animal, é um tempo de morte (Sl 69,2-4). Ele será resgatado por Deus quando ordena que o animal o vomite. Nesse momento, Jonas clama pela salvação de sua vida e é atendido. Deus não permite que ele morra e o traz de volta (MORA, 1981, p. 12).

Após ser salvo por Deus, Jonas é convocado a realizar sua missão. De volta à vida deve restabelecer sua relação com Deus. Ele anuncia a palavra que Deus o encarregou e novamente após o sucesso de sua missão foge da presença de Deus. Jonas resolve construir uma cabana num lugar afastado e esperar a destruição da cidade. Ele se afasta de Deus e aqui ele explicita diante de Deus seu desejo de morte.

Até esse momento, todos os seus gestos e ações demonstravam essa obstinação, mas, agora fica claro, ele decidiu pela morte e não quer dialogar com Deus. Sua fuga culmina com uma afirmação resoluta de rejeição da oferta de Deus de manter um relacionamento próximo. Através das ações de Jonas sua decisão é pela morte, pela rejeição da presença e intimidade com Deus, por três vezes, ele clama por sua morte (4,3.8.9).

A decisão de Jonas de fugir de Deus acarreta graves consequências para ele e para as pessoas com as quais ele se depara. Ao entrar no navio, ele coloca em risco a vida de toda a tripulação. Todos são salvos quando ele é lançado ao mar. Ao pregar para a população de Nínive, eles são salvos, recebem então a vida e ele pede a morte. É interessante observar esse jogo de vida e morte presente a cada ação de Jonas e de Deus. Enquanto ele busca a morte, Deus procura salvar a vida dele, dos tripulantes do navio, da população de Nínive e de todos os animais. A morte da planta é utilizada para fazê-lo entender a salvação desse povo estrangeiro.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A organização Mundial de Saúde (OMS) define saúde como um estado de completo bem-estar, físico, mental e social, ou seja, não é somente estar livre de doenças. A vida saudável consiste em bem-estar físico, estar livre de doenças e manter relações verdadeiras e equilibradas com Deus e com os seus semelhantes. Jonas, personagem aqui tratado, parece não se apresentar como uma pessoa saudável, pois seu bem-estar mental e social apresenta-se alterado devido às tensões e turbulências em suas relações sociais e religiosas. A sua incompreensão das ações de Deus o levou a um afastamento do mesmo, culminando numa angústia e desespero humanos que o fazem desistir de viver. Na tradição religiosa de Israel, não se pode viver distante de Deus, isso significa deixar de existir. A vida e a morte no livro de Jonas estão intimamente ligadas à sua relação com Deus, romper esse laço é morrer. Jonas foge, pois ele sabe que essa distância representa estar morto. Escolhe, pois, a vida é o que diz o Deuteronômio, mas a teimosia de Jonas, sua não aceitação do diferente, seu desejo de manipular a Deus, sua obstinação na eliminação do estrangeiro, fazem com que ele escolha o caminho da morte.

REFERÊNCIAS

ALTER, Robert; KERMODE, Frank (orgs.). **Guia literário da Bíblia**. São Paulo: Editora Unesp, 1997.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2000. 9ª impressão.

FERNANDES, Leonardo Agostini. **Jonas**. São Paulo: Paulinas, 2010 (Coleção Comentário Bíblico Paulinas).

GEFFRÉ, Claude. Morte In: LACOSTE, Jean-Yves. **Dicionário crítico de Teologia**. São Paulo: Loyola; Paulinas, 2014, p. 1195-1199.

MCKENZIE, John L. **Dicionário bíblico**. São Paulo: Paulus, 2005.

MORA, Vincent. **Jonas**. Navarra: Verbo Divino, 1981. (Cuadernos Bíblicos).

SKA, Jean-Louis; SONNET, Jean-Pierre; WÉNIN, André. **Análisis narrativo de relatos Del Antiguo Testamento**. Navarra: Verbo Divino, 2001 (Cuadernos Bíblicos).

ST 11 - SUICÍDIO E RELIGIÃO

Dr. Diego Lopes da Silva (UnB) - Coordenador
Drando. Alexandre de Siqueira Campos Coelho (UNIEURO)
Drando. Hamilton Castro da Silva (PUC Goiás)

O suicídio é um fenômeno social em tela hoje. Segundo dados do Ministério da Saúde e da Associação Brasileira de Psiquiatria, no Brasil ocorrem 9 mil casos de suicídio por ano, cerca de 24 por dia. Compreender o sentido que os pretensos suicidas dão às suas experiências vividas e identificar os possíveis indicadores de riscos, de proteção e de prevenção do suicídio é a discussão desta Sessão Temática. A problemática da pesquisa é responder a indagação: em que medida a religião interfere no sentido das experiências vividas pelos pretensos suicidas? Desde os estudos de Durkheim, os pesquisadores vêm investigando a relação social da religião com o suicídio. Os estudiosos oscilam entre cosmovisões extremistas e religiões que exaltam a vida humana. O diálogo interdisciplinar revela a urgência do tema do contexto da modernidade, do pluralismo, da crise de sentidos e identidades. Partindo do pressuposto de que “o suicídio depende de um grande número de causas, psicossociais, culturais, políticas e também biológicas, e deve ser analisado a partir de pontos de vista, muito diferentes” a proposta desta Sessão Temática é investigar as estruturas sociais, os esquemas cognitivos, os significados e os símbolos disponíveis de forma distinta no tempo e no espaço geográfico. Dessa forma, propõe-se discutir o caráter pluralista da Ciência da Religião, no sentido de uma abordagem polimetodológica e intradisciplinar, em busca de saber mais completo e profundo sobre a relação suicídio e religião.

OS DIÁLOGOS E EMBATES ENTRE RELIGIÃO E CIÊNCIA NA ANÁLISE SOCIOESPACIAL EM TEMPOS DE COVID-19

DIEGO LOPES DA SILVA

Doutor em Geografia

Universidade de Brasília (UnB)

diegolph@hotmail.com

RESUMO: O tema explorado nesta comunicação diz respeito tem por base retratar as diferentes formas de relacionar ciência e religião, sendo estas categorizadas por Ian Barbour em *Ways of Relating Science and Religion*, utilizando como fundamentos para sua classificação os pressupostos científicos de objetividade e racionalidade que estão intrinsecamente ligados ao processo de observação do mundo e dos seus habitantes, enquanto a subjetividade e caráter emocional estão ligados aos segmentos religiosos que tem como fundamento sua tradição. Barbour discorre na sua narrativa sobre dois tipos ideais para as relações entre conhecimento científico e a religião; conflito e diálogo. Na relação conflituosa, Barbour coloca como os extremos da relação entre ciência e religião, o materialismo científico e o literalismo bíblico, respectivamente, observando que mesmo tecnicamente distantes, existem características comuns entre essas escolas, tendo em vista o uso errôneo da ciência feita por ambos os movimentos. Tal afirmativa é justificada pelo entendimento de que ambas desrespeitam os limites de atuação e entendimento de suas respectivas disciplinas, este opinando a respeito de assuntos científicos que estão além dos limites de compreensão da religião, e aquele por buscar fazer avaliações filosóficas de conteúdos não filosóficos. Na visão de Barbour, aqueles que defendem o materialismo científico tendem a buscar a autoridade da ciência para temas e ideias que não são próprias do conhecimento científico, sendo considerada falsa e incorreta toda e qualquer realidade que não seja considerada natural. Desta forma, uma visão científica do mundo não permite uma interpretação filosófica dos pressupostos científicos, sendo assim toda publicação tratando de assuntos relacionados às ciências naturais, ditas “ciências duras”, “não passariam de um sistema de crenças alternativas, cada uma delas pretendendo representar a sua e exclusiva realidade como um todo”. Considerando que ambas trazem consigo uma pretensão de estatuto da verdade, o confronto entre ciência e religião poderia ser evitado se religião e ciência fossem consideradas como esferas distintas da realidade, com metodologias que pudessem ser justificadas em seus próprios termos, e não com termos universais e generalistas. Esta independência, além de evitar conflitos totalmente desnecessários, permitiria as escolas que tivessem a livre expressão do modo de entender e compreender sua área de investigação. Tanto a religião quanto a ciência são aspectos fundamentais para a compreensão da vida social, e o uso do diálogo e a conciliação em suas teorias propiciam um melhor desenvolvimento para ambas no

intuito de “aliviar” o fardo e as complicações inerentes a natureza física e humana; sendo conceitos como evolução e seleção natural aceitos pela religião e a concepção da existência de Deus menos conflituosa para a ciência.

Palavras-Chave: Religião; Ciência; Socioespacial; Embates; Diálogos.

A presente comunicação tem por base retratar as diferentes formas de relacionar ciência e religião, sendo estas categorizadas por Ian Barbour em *Ways of Relating Science and Religion*¹⁴⁸, utilizando como fundamentos para sua classificação os pressupostos científicos de objetividade e racionalidade que estão intrinsecamente ligados ao processo de observação do mundo e dos seus habitantes, enquanto a subjetividade e caráter emocional estão ligados aos segmentos religiosos que tem como fundamento sua tradição. Barbour discorre na sua narrativa sobre quatro tipos ideais para as relações entre conhecimento científico e a religião; conflito, diálogo, independência e integração.

Na relação conflituosa, Barbour coloca como os extremos da relação entre ciência e religião, o materialismo científico e o literalismo bíblico, respectivamente, observando que mesmo tecnicamente distantes, existem características comuns entre essas escolas, tendo em vista o uso errôneo da ciência feita por ambos os movimentos. Tal afirmativa é justificada pelo entendimento de que ambas desrespeitam os limites de atuação e entendimento de suas respectivas disciplinas, este opinando a respeito de assuntos científicos que estão além dos limites de compreensão da religião, e aquele por buscar fazer avaliações filosóficas de conteúdos não filosóficos.

Na visão de Barbour, aqueles que defendem o materialismo científico tendem a buscar a autoridade da ciência para temas e idéias que não são próprias do conhecimento científico, sendo considerada falsa e incorreta toda e qualquer realidade que não seja considerada natural. Desta forma, uma visão científica do mundo não permite uma interpretação filosófica dos pressupostos científicos, sendo assim toda publicação tratando de assuntos relacionados às ciências naturais, ditas “ciências duras”, “não passariam de um sistema de crenças alternativas, cada uma delas pretendendo representar a sua e exclusiva realidade como um todo”.

Outro ponto possível de polarização entre religião e ciência seria as possíveis apropriações de hipóteses científicas por meio de teorias filosóficas, trazendo o problema do fundamentalismo pseudocientífico, isto é, a transformação da ciência em religião. Do outro lado poderia ocasionar uma transformação de religião em ciência quando se aborda assuntos que não estão na ordem religiosa, embora sejam postos em debate pela religião, por exemplo, a questão do *status* legal da teoria criacionista, classificando-a como ciência¹⁴⁹.

¹⁴⁸ BARBOUR, Ian. “Ways of Relating Science and Religion”. In *Religion and Science - Historical and Contemporary Issues*. London: SCM Press, 1998. Pp. 77-105.

¹⁴⁹ Barbour, afirma que, do mesmo modo que as interpretações alegóricas de passagens controversas da Bíblia vêm sendo oferecidas desde a Antiguidade, constata-se que os reformadores João Calvino e Martinho Lutero também seguiram, pelo menos no início, essa tradição, não menos verdadeira é a constatação que grupos

Considerando que ambas trazem consigo uma pretensão de estatuto da verdade, o confronto entre ciência e religião poderia ser evitado se religião e ciência fossem consideradas como esferas distintas da realidade, com metodologias que pudessem ser justificadas em seus próprios termos, e não com termos universais e generalistas. Esta independência, além de evitar conflitos totalmente desnecessários, permitiria as escolas que tivessem a livre expressão do modo de entender e compreender sua área de investigação. Esse tipo de relacionamento proposto por Barbour não parece, contudo, verossímil, pois, a impossibilidade de se ter um diálogo construtivo entre as partes, impediria uma visão unificada do mundo, e uma relação de distanciamento não seria construtiva para nenhum das esferas do saber humano.

Na outra esfera a adoção de um modelo que permitisse um diálogo a partir das novas perspectivas de observar e entender o mundo oferecidas pela ciência, provavelmente diminuiria de forma mais eficiente suas tensões com a religião, oferecendo a esta subsídios para debates teológicos.

Os problemas envolvendo o relacionamento entre a autoridade religiosa e os assuntos relacionados à ciência já havia sido expostos na Antiguidade por aqueles que não encontravam nas Escrituras respostas satisfatórias para suas dúvidas, o texto de Jó 38 mostra exatamente essas questões. A resposta dada pelo próprio Deus mostra a incapacidade do homem em entender fatos relativos ao seu mundo físico discorrendo sobre as leis naturais, o desenvolvimento da vida humana e a reação do homem frente aos fatos cotidianos, sendo assim diante da sua incapacidade em saber de eventos tipicamente humano e presentes no seu cotidiano, jamais conseguirá entender o conhecimento de Deus, outro texto que descreve essa situação em escala diferente é o *Testamento de Jó*, um típico texto da literatura sapiencial judaica:

Por onde se divide o relâmpago, ou se difunde o vento leste sobre a terra? Quem abriu um canal para o aguaceiro e o caminho para o relâmpago e o trovão, para que chova em terras despovoadas, na estepe inabitada pelo homem, para que se sacie o deserto desolado e brote erva na estepe? Terá pai a chuva? Quem gera as gotas de orvalho? De que seio saiu o gelo? Quem deu à luz a geada do céu, quando as águas desaparecem, petrificando-se, e se torna compacta a superfície do abismo? Podes atar os laços da das Plêiades, ou desatar as cordas de Órion? Podes fazer sair a seu tempo a Coroa ou guiar a Ursa com seus filhos? Conheces as leis dos céus, determinas o seu mapa na terra? Consegues elevar a voz até as nuvens, e a massa das águas te obedece.¹⁵⁰

Baldas: ... *E eu novamente te pergunto, por que nós vemos o sol nascendo no leste e se pondo no oeste, e quando acordamos no dia seguinte novamente encontramos o mesmo sol nascendo no leste?*

fundamentalistas, especialmente nos EUA, mantêm até os dias de hoje uma fé inabalável na interpretação literal das Escrituras.

¹⁵⁰ Trecho do livro de Jó 38:24-34

Jó: ... *Quem somos nós para nos ocupar com os assuntos celestiais, sabendo que somos matéria e temos muito de pó e de cinzas? Assim, ouça o que te pergunto: tanto a água como os alimentos são engolidos pela boca e passam pela mesma garganta, mas são eliminados do nosso corpo de modo diferente. Quem os separa?*

Baldas: *Eu não sei a resposta.*

Jó: *Se és incapaz de entender o funcionamento de seu próprio corpo, como queres entender as coisas do céu?*

A crença que vontade divina não seria a resposta para todos os questionamentos do homem só veio a ser verdadeiramente desafiada a partir do séc. XV, quando o modelo heliocêntrico desenvolvido por Copérnico deu início a novas maneiras de compreender os fenômenos naturais. A partir do Renascimento cultural e científico o debate entre a ciência e religião se torna mais acentuado, tendo no filósofo Bertrand Russell (1872-1970) um dos observadores dos debates acalorados entre ciência e religião. Russell vê que a religião possui um tripé estrutural fundamental baseada em uma igreja una, um credo comum e um código de conduta pessoal, cuja importância foi vital durante os séculos, embora alterando relativamente cada um deles ao longo do tempo e do espaço. Para Russell, o questionamento de um credo religioso pela ciência não deve ser avaliado como a uma simples questão teórica, mas como uma questão política e moral, com todas as conseqüências que essa colocação acarreta - a diminuição da autoridade eclesiástica, no caso da primeira e um relaxamento da moralidade, no da segunda¹⁵¹. Na visão de Russell o epicentro do confronto entre religião e ciência está na configuração dos credos e sua função reguladora da mentalidade humana.

Russell redigiu suas principais idéias em um pequeno volume¹⁵², onde afirma que “entre a religião e a ciência houve um prolongado conflito, do qual, até os últimos poucos anos, a ciência sempre se saiu vitoriosa”. Russell afirma que o modelo desenvolvido por Copérnico representava a revitalização das ações racionais humanas que passaram a ser protagonista dos fenômenos naturais, uma teoria proposta por Aristarco de Samos¹⁵³ há mais de 2.000 (dois mil) anos, mostrando que os questionamentos acerca do deslocamento da Terra (do centro para periferia do Sistema Solar), sofreu forte oposição da igreja somente por diminuir a importância da divindade como controladora do sistema e dos humanos, até então o centro da teologia cristã. Não se constituiu em surpresa, portanto, a inclusão dos textos de Copérnico - e daqueles que o seguiram, como Kepler e Galileu - no *Index* da Igreja e a proibição da divulgação de suas teses até meados do século XIX.

Russell faz, contudo, questão de enfatizar que esse confronto não se limitou apenas a Igreja Católica. Na sua visão a oposição não teria sido menor nos países protestantes, mas a falta de uma Inquisição e os próprios questionamentos dos

¹⁵¹ RUSSELL, Bertrand. *Religion y Ciencia*. Cidade do México: Fondo de Cultura Econômica, 2000.

¹⁵² RUSSELL, Bertrand. *Op. cit.* Pp. 9-10.

¹⁵³ Astrônomo de origem grega que viveu em Alexandria a maior parte de sua vida (310 a.C.-230 a.C.), autor *Da Magnitude e da Distância do Sol e da Lua*.

reformistas teria impedido uma ação mais repressora da Igreja e conseqüentemente, permitido um avanço maior da ciência naquelas regiões.

Bertrand Russell enfatiza a tese de conflito ao expor que a teologia medievalista, que pretendia ser um sistema lógico imutável, não passava de uma “ignorância tecnicamente organizada e que perpetuava erros antigos”¹⁵⁴. Manifestações de fenômenos naturais que não obedecessem às leis de regularidade, como aparição de cometas ou erupções vulcânicas, maremotos, abalos sísmicos, por exemplo, eram de difícil explicação para a mentalidade medieval e invariavelmente atribuídas à vontade divina.

O progresso da ciência contra a mentalidade religiosa teria se processado do mundo p, mais distante, para o mundo pp, mais próximo ao ser humano. Kant e Laplace, foram os primeiros a elaborar uma teoria científica que explicasse o desenvolvimento gradual do sistema solar, desafiando de maneira frontal a tese aristotélica da imutabilidade do mundo supralunar¹⁵⁵.

No caso dos organismos vivos - com suas incríveis capacidades de mutação, adaptação e elevados graus de complexidade, são, no entanto, muito mais complexos que os relógios. Os indícios da existência de um projeto de tamanha magnitude seriam excelentes demais para serem ignorados e, portanto, somente um projetista inteligente poderia tê-los criado, da mesma forma que somente um relojoeiro experiente seria capaz de montar um relógio de qualidade. Para o projeto de criação e desenvolvimento das espécies teríamos um projetista, e este projetista seria Deus.

O problema biológico só receberia uma proposta de solução cientificamente aceitável em meados do século XIX, sugerida por Charles Darwin (1809-1882). Russell observar que os postulados darwinianos, sob muitos aspectos, não passavam de uma extensão do liberalismo econômico vigente. Compreensivelmente, a teoria da evolução das espécies por meio da “sobrevivência do mais apto”, eliminava a tese de uma criação divina provocando assim uma enorme ira na Igreja, e constrangimento à teologia cristã, o que de certa forma perdura, em algumas denominações fundamentalistas, especialmente nos EUA¹⁵⁶.

Um grande número de pesquisadores (filósofos, historiadores e geógrafos da religião) acreditam que alguma forma de diálogo entre elas poderia representar uma melhor solução para aqueles conflitos, uma vez que o verdadeiro dilema estaria em encontrar um espaço de acomodação (onde haja um dialogo moderado) para ambas. Afinal, o próprio Russell menciona que essa disputa sempre foi mais intensa entre a teologia dogmática e a ciência, e muito menos conflituosa em relação aos próprios cientistas - esses em grande parte homens bastante religiosos - que buscavam evitar de todas as formas possíveis o conflito. Tem-se vários exemplos desses eventos podem ser descritos; a fé que Newton expressava na parousia¹⁵⁷, Copérnico dedica seu livro ao Papa e Galileu quando se retrata diante do tribunal inquisitorial que o julgou.

¹⁵⁴ RUSSELL, Bertrand. *Op. cit.* P. 33.

¹⁵⁵ RUSSELL, Bertrand. *Op. cit.* P. 43.

¹⁵⁶ RUSSELL, Bertrand. *Op. cit.* P. 52.

¹⁵⁷ Palavra grega que representa a volta de Jesus Cristo para resgatar os puros do mundo perverso

A conduta assumida pelos protestantes tradicionais não diferiu muito da dos católicos. Tendo em vista que os reformadores reconheciam que a leitura da Bíblia acomodava diferentes interpretações sobre temas periféricos (não os doutrinários), e sim os dogmáticos e tradicionalistas, o que deixou, em última análise, eventuais dificuldades na relação entre darwinismo e cristianismo basicamente restrita aos grupos cristãos fundamentalistas como os Quakers e os Mórmons.

Observa-se que os pontos de vista discutidos neste artigo demonstram que os obstáculos ao desenvolvimento da ciência em função de divergências na resolução de problemas que religião entendia já haver encontrado respostas plausíveis parecem ter sido superados em grande parte na contemporaneidade, em que pese a atuação crescente de grupos fundamentalistas cristão pautados no literalismo bíblico. Mas os múltiplos enfrentamentos e as numerosas tentativas de conciliação - que deixaram marcas profundas em ambos os lados - deixaram frutos de diálogo e compreensão pautados na conquista da liberdade intelectual científica que está diretamente ligada ao processo de “esquecimento” por parte da Igreja de uma herança medieval negativa, o que acabara por fortalecer os aspectos centrais a religião cristã que são seus valores morais e a conduta ética.

Tanto a religião quanto a ciência são aspectos fundamentais para a compreensão da vida social, e o uso do diálogo e a conciliação em suas teorias propiciam um melhor desenvolvimento para ambas no intuito de “aliviar” o fardo e as complicações inerentes a natureza física e humana; sendo conceitos como evolução e seleção natural aceitos pela religião e a concepção da existência de Deus menos conflituosa para a ciência.

REFERÊNCIAS

- BARBOUR, Ian. “Ways of Relating Science and Religion”. In **Religion and Science - Historical and Contemporary Issues**. London: SCM Press, 1998
- DAWKINS, Richard. **O Relojoeiro Cego**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- GRUENWALD, Ithamar. **Apocalyptic and Merkavah Mysticism**. Leiden / Köln: E. J. Brill, 1980.
- HOOPYKAAS, R. **A Religião e o Desenvolvimento da Ciência**. Brasília: Editora UnB, 1972.
- RUSSELL, Bertrand. **Religion y Ciencia**. Cidade do México: Fondo de Cultura Econômica, 2000.
- SWINBURNE, Richard. **Faith and Reason**. New York: Oxford University Press, 2005.

ESPIRITUALIDADE, RESILIÊNCIA E DEPRESSÃO

ROSANA MARIA FERREIRA BORGES

Mestranda em Ciências da Religião
Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC Goiás)
rosanamfborges@gmail.com

RESUMO: O homem contemporâneo é um indivíduo que participa das transformações sociais profundas de nossos tempos, um tempo que vê agravar-se o problema da depressão e do suicídio. O homem deste século é um indivíduo, descentrado, fragmentado que sofre uma crise de desvinculação em escala global. A busca de sentido de vida é uma busca essencial e permanente dos indivíduos e o vazio existencial surge quando não se encontra sentido, significado para a vida. O vazio existencial é uma das causas da depressão e a espiritualidade pode ser considerada um fator de resiliência na medida que pode ajudar o homem na busca de significados, de sentido existencial e de ordenação subjetiva.

Palavras-chaves: Espiritualidade; Resiliência; Depressão.

INTRODUÇÃO

Ao longo do último século, foi muitas vezes predito que a religião desapareceria com o avanço da ciência e da razão (WEBER, 1982). No entanto, essa 'profecia' tem sido questionada por uma série de estudos recentes em relação ao tema. Segundo Koenig (2012), em revisão sistemática incluindo 3300 estudos publicados sobre religiosidade e saúde, do ano de 1982 ao ano de 2010, 80% dos estudos tratavam das relações entre espiritualidade e saúde mental. Deste total, 454 discutiam a religiosidade como estratégia de *coping* ou resiliência. Os dados estatísticos revelam que, no Brasil, 95% dos brasileiros declaram ter religião, 83% consideram religião muito importante para suas vidas e 37% frequentam um serviço religioso pelo menos uma vez por semana. Ao contrário do que se imagina, o nível educacional, a renda e a raça não se associam de modo independente a indicadores de religiosidade. Em linha com o sincretismo brasileiro, 10% frequentam mais de uma religião (MOREIRA ALMEIDA, 2010).

A investigação ora apresentada busca uma melhor compreensão na relação entre espiritualidade, resiliência e depressão, procurando tecer elementos que possam auxiliar na prevenção ou melhora da depressão, doença que ocupa o primeiro lugar no rol das doenças incapacitantes.

DESENVOLVIMENTO

A modernidade tardia (GIDDENS, 1991), a pós modernidade, (HALL, 2006), ou modernidade líquida (BAUMAN, 2007), situa-se na segunda metade do século XX, quando movimentos sociais e intelectuais trouxeram em seu bojo um novo homem, um sujeito que deixa de ter uma identidade fixa e estável. O indivíduo foi descentrado, trazendo como resultado identidades contraditórias, inacabadas e fragmentadas, com efeitos profundamente desestabilizadores. Para Hall (2006, p. 12, 32), o sujeito pós-moderno “É um indivíduo isolado, exilado ou alienado”, não tem uma “identidade fixa, essencial ou permanente”.

Em meio a tantas transformações individuais e coletivas, globais ou localizadas o homem do século 21 vê agravar-se o problema da depressão e do suicídio. Qual o significado da vida para a sociedade pós moderna? Buscamos a felicidade, porém, segundo Crema (2019), o obstáculo à felicidade é a fragmentação, um flagelo que caracteriza os tempos sombrios que estamos testemunhando, que se traduz por uma crise de dissociação e de desvinculação em escala global. As relações não se caracterizam mais pela presença, o lugar do encontro não é mais concreto. A incessante mudança, característica de nossos tempos, apresenta um homem descentrado, pois o mundo não tem mais centro, lugar comum; fragmentado, em constante mutação, sem previsibilidade, e a vida um desafio de busca de sentido.

Victor Frankl (2008) considera que o ser humano se move em busca de um sentido para sua vida, é seu interesse primeiro, sua principal força motriz. A vontade do sentido é uma motivação primária do ser humano e não somente racionalização secundária de impulsos instintivos. Para que a felicidade seja efetiva é preciso que se ancore no sentido de vida, pois não se encontra na satisfação material, na satisfação do sexual ou do poder, desta forma se opõem ao niilismo moderno.

Para Berger a busca do sentido é uma característica perene do ser humano:

O impulso religioso, a busca de um sentido que transcenda o espaço limitado da existência empírica neste mundo, tem sido uma característica perene da humanidade. [...] Seria necessário algo como uma mutação de espécie para suprimir para sempre esse impulso. (BERGER, 2000, p. 19).

Viver com sentido significa pôr-se a serviço de algo, com engajamento, com emoção, com vontade utilizando todas as suas aptidões, é viver com propósito. Frankl (2008), destaca que a realização de sentido se efetiva através dos valores: valores experienciais – uma experiência que seja positiva em si, ou amar alguém; valores criativos – criar uma obra ou se dedicar a um trabalho criativo, com motivação; e, assumir atitude diante de um sofrimento inevitável - valores atitudinais.

O número dos que lamentam da falta de sentido da vida aumenta exponencialmente, trazendo à tona a falta de objetivos, de tarefas e envolvimento criativos que caracterizam o nosso tempo. A depressão surge também como

consequência do vazio existencial, quando o sentido da vida se frustra. Importante lembrar, porém, que nem todo caso de depressão pode ser atribuído à falta de sentido. Tampouco o suicídio, a que as vezes a depressão leva, é sempre resultado de um vazio existencial.

O vazio existencial, se verifica quando as pessoas não conseguem mais encontrar o sentido para as suas vidas; este vazio se manifesta, principalmente, num estado de tédio existencial. As frustrações existências são uma das características de nossos tempos. Porém, a frustração existencial, ou a frustração de vontade de sentido, não é patológico. O anseio humano de uma existência plena pode e deve ser mobilizado terapeuticamente. Neste sentido Frankl (2008, p. 164) narra uma experiência de um estudo específico de depressão:

Havia diagnosticado em casos de pacientes jovens sofrendo do que eu chamava de "neurose de desemprego". E consegui demonstrar que esta neurose tinha realmente a sua origem numa dupla identificação errônea: estar sem emprego era considerado o mesmo que ser inútil, e ser inútil era considerado o mesmo que levar uma vida sem sentido. Consequentemente, sempre que eu conseguia persuadir os pacientes a trabalhar voluntariamente em organizações de jovens, educação de adultos, bibliotecas públicas e atividades similares - em outras palavras, quando preenchiam o seu abundante tempo livre com alguma atividade não remunerada mas significativa e portadora de um sentido - a sua depressão desaparecia, embora a sua situação econômica não houvesse mudado e a sua fome continuasse a mesma. A verdade é que o ser humano não vive apenas de bem-estar.

As causas da depressão são múltiplas. Podem ser genéticas, estima-se que esse componente represente 40% da suscetibilidade para desenvolver depressão. A bioquímica cerebral pode igualmente ser reconhecida como uma das causas, e, da mesma forma, os chamados eventos vitais participam do rol de causas possíveis da depressão. Assim sendo, o conhecimento de fatores que podem promover a resiliência ao estresse prevenindo a depressão é importante ação de prevenção e terapêutica. Surge desta forma, um tema importante no tratamento da depressão: a resiliência.

A resiliência deve ser pensada como um processo, não inato, não natural, não fixo, não estático. Segundo YUNES, 2006; WALSH, 2005; WALLER, 2001 (*apud* BRANDÃO, 2009, p. 74), a resiliência se transforma se as circunstâncias mudam. Ela é processual e dinâmica. Cada processo de enfrentamento de adversidades acontece de uma determinada forma que dependerá de quem enfrenta, do que se enfrenta e de quais circunstâncias envolvem o processo. Cada pessoa pode apresentar resiliência de uma maneira diferente. Os mesmos sujeitos podem apresentar o processo de resiliência de formas diversas em situações diferentes, podendo usar de mecanismos de enfrentamento diferentes, podendo sofrer mais ou menos em cada

situação. E até adversidades semelhantes os sujeitos podem não enfrentar da mesma forma

Como alguns enfrentam os problemas e crescem enquanto outros sucumbem? Como e por que alguns demonstram resiliência perante as dificuldades da vida e outros não? A espiritualidade, pode ser considerada um fator de resiliência? O sagrado pode ajudar o homem na busca de identidade, de significados, de sentido existencial, de ordenação subjetiva?

Para Eliade (1992, p.88), as grandes descobertas do século 20 dizem respeito à relação do homem com o sagrado, “a importância essencial que o sagrado tem em toda a existência humana”.

O Sagrado é uma proteção ao caos e à anomia. “A anomia é intolerável até o ponto em que o indivíduo pode lhe preferir a morte” (BERGER, 1985, p. 35).

Para Victor Frankl (2008, p. 63), o estudo da adversidade e sentido existencial, aproxima a espiritualidade à resiliência, “o tamanho do sofrimento humano, é algo bem relativo”. Importa ressaltar que Frankl (2017, p. 73) considera a religião como um fenômeno humano, e evidencia “os efeitos profiláticos ou psicoterapêuticos quando a pessoa experimenta alívio psicológico ao considerar sua transcendência, ao encontrar o sentido último da vida em Deus ou ao sentir-se ancorada no absoluto”.

O homem pós-moderno busca uma experiência pessoal, de interioridade com o sagrado, com o transcendente. Afirma Victor Frankl (2008, p. 79), que estamos caminhando para uma “religiosidade pessoal, profundamente personalizada, uma religiosidade a partir da qual cada um encontrará sua linguagem muitíssimo pessoal, sua linguagem própria, mais originalmente sua, ao voltar-se para Deus”.

Para Roof, Lesser, (apud GIORDAN, 2004), o termo espiritualidade parece dar conta de caracterizar com mais justeza a busca do homem contemporâneo por uma relação mais pessoal com o sagrado, traçando caminhos próprios em busca do bem estar, do auto aperfeiçoamento e do eu profundo. No presente artigo toma-se a espiritualidade como uma categoria na relação do indivíduo com o sagrado, uma forma de ser e de acreditar característico do homem moderno. A espiritualidade destaca caminhos pessoais de busca de sentidos, mesmo dentro de sua tradição religiosa o homem constrói o sistema de significados que lhe atendem e lhe garantem sentido, propósito de vida (FRANKL, 2016). Portanto, no presente trabalho, o conceito de espiritualidade não é sinônimo de religiosidade. Ao fazermos esta opção levamos em conta os estudos de Foucault e dos pós estruturalistas (ESPERANDIO, 2020) que nos demonstram que os discursos de verdade são sempre datados e localizados.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A título de conclusão, evidencia-se a importância da espiritualidade na construção de um mundo ordenado e com significado. Em momentos de crise (FRANKL, 2003, 2008, 2017; PIEDMONT *apud* CATRÉ 2016) a espiritualidade pode se apresentar como um refúgio de segurança e bem-estar social para as pessoas. O transcendente pode trazer motivação e significado para a vida.

Para Frankl (2008), quando o homem está sobre o chão firme da fé religiosa, não se pode objetar ao uso do efeito terapêutico das suas convicções religiosas e, assim, ao aproveitamento de seus recursos espirituais. A espiritualidade, compreendida como uma experiência pessoal de encontro com o sagrado, o transcendente, ocorre dentro do indivíduo e o auxilia a dar nomos e significado a sua vida. Difere de pessoa para pessoa, e varia conforme as circunstâncias em que estamos inseridos.

O tema espiritualidade, resiliência e depressão abre extenso campo de pesquisa interdisciplinar. Atual, urgente e relevante, merece atenção por parte daqueles que trabalham pelo bem-estar de indivíduos e da sociedade.

REFERÊNCIAS

- BAUMAN, Zygmunt. **Tempos líquidos**. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007
- BERGER, Peter. **A dessecularização do mundo**: uma visão global. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 21(1): 9-24, 2000.
- BERGER, Peter. **O dossel sagrado**: elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Ed. Paulinas, 1985.
- BRANDÃO, Juliana Mendanha. **Resiliência: de que se trata?** O conceito e suas imprecisões. Dissertação (Mestrado). Universidade Federal de Minas Gerais, 2009. Disponível em: <https://repositorio.ufmg.br/handle/1843/TMCB-7WYN7C>. Acesso em: 10 de dez. 2019. 10:30:05
- CATRÉ, M. N. C.; FERREIRA, J. A.; PESSOA, T.; CATRÉ, A.; CATRÉ, M. C.; **Espiritualidade: contributos para uma clarificação dos conceitos**. *Análise Psicológica*, v. 34, n. 1, Lisboa, março de 2016. p. 31-46. Disponível em: http://www.scielo.pt/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0870-82312016000100003
- CREMA, Roberto. Felicidade plena e o desafio do encontro. In: LEMOS, Carolina Teles (Org.). **Felicidade e espiritualidade**: Desafios e valores do século XXI. Goiânia: Espaço Acadêmico, 2019.
- ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**: A essência das Religiões. Lisboa: Livros do Brasil, 1992.
- ESPERANDIO, Mary. **Espiritualidade e saúde**: a emergência de um campo de pesquisa interdisciplinar. REVER – Revista de Estudos da Religião. 2020. <https://revistas.pucsp.br/index.php/rever/article/view/50676>
- FRANKL, Victor. **Em busca de sentido**: um psicólogo no campo de concentração. 36. ed. Petropolis: Vozes, 2008
- FRANKL, Victor. **Sede de sentido**. São Paulo: Editora Quadrante, 2016.
- GIDDENS, Antony. **As consequências da modernidade**. Trad. Raul Fiker. 5. ed. São Paulo: UNESP, 1991.
- GIORDAN, Giuseppe. **Dalla religione alla spiritualità**: una nuova legittimazione del sacro?. In. *Quaderni di Sociologia*, v. 35, 2004. p. 105-117. Disponível em: <https://journals.openedition.org/qds/1117>

HALL, Stuart. **A identidade Cultural na Pós Modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

Koenig, H., King, D., & Carson, V., B. (2012). **Handbook Of Religion and Health**. New York: Oxford University Press.

MOREIRA-ALMEIDA, A.; PINSKY, I.; ZALESKI, M.; LARANJEIRA, R. "Religious involvement and sociodemographic factors: a Brazilian national survey". **Rev. Psiquiatr. Clín**, v. 37, p.12-15, 2010. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-82712019000400699. Acesso em: 15 nov. 2019.

WEBER, Max. **A Ciência como vocação**: Ensaios de Sociologia. Rio de Janeiro: LTC, 1982.

“O CACO ENTRE OS CACOS”: A SAÚDE MENTAL, ENTRE OS LIMITES DA CIÊNCIA E DA RELIGIÃO NA ERA DO CORONAVÍRUS

ROSA MARIA PEREIRA DE MELO

Mestranda em Ciências da Religião

Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP)

rosamariapsi2011@hotmail.com

RESUMO: A depressão que está ligada a um profundo sentimento de vazio, frustração e perda, tem encontrado um ambiente apropriado nesta era do coronavírus, lançando seus tentáculos na sociedade capitalista globalizada, que é obrigada a reduzir seu consumo, narcisismo e gozo. O suicídio vem como golpe fatal ao ego que se sente incapaz de lidar com os cortes e dores existenciais, e tem aumentado segundo a Organização Mundial da Saúde. A falta de fé, contato social saudável e afetividade muito colabora para os adoecimentos psíquicos. Pretende-se mostrar como a ciência racional mesmo com seu arcabouço tecnológico e metodologias capazes de antever crises sociais e doenças graves, mostrou-se frágil diante do poderio do coronavírus, levando a pessimismos extremos, ambiente propício para doenças psicossomáticas (hipocondria, agorafobia/transtorno do pânico) e radicalismos; em contrapartida, a fé, orações individualizadas, exercem um papel terapêutico, “de efeito ansiolítico”, apesar de crescente pluralismo. Este trabalho fundamenta-se na pesquisa bibliográfica e documental, com base nas hermenêuticas fenomenológica existencial e psicanalítica. Durante muito tempo a religião foi castrada e rechaçada, em grandes modelos teóricos modernos. Contrapondo a esse “pensamento moderno”, como ponto de partida buscou-se embasamento teórico em Carl Gustav Jung, pois nele se abre para pesquisa psicológica da dimensão religiosa. A resiliência, alteridade, inclusão e transcendência têm sido os conteúdos mais fortes no âmbito da Teologia Cristã, essenciais para saúde mental. A fé como crença otimista, transcendente e resiliente, vem a oferecer um conforto mesmo diante do caos imprevisível da saúde, das turbulências climáticas, desemprego, exclusão digital e escolar; tornando a situação de desespero menos aterrorizante. Oração individualizadas, encontro em *lives*, pregações, louvores, têm sido um refúgio nas crises existenciais, agem como antídoto terapêutico, apesar da presença dos fiéis nos templos ter sido restringida e da problemática pluralista e secular no âmbito religioso. Portanto, é necessário um olhar para o ser humano integral, uma abertura da intervenção psicológica para o fenômeno religioso, buscando seu discernimento e suas implicações narrativas; que pode vir estar como ponte de possibilidade de vida sobre vazios e angústias existenciais em tempos sombrios. “O caco entre os cacos” (metáfora bíblica), pode

representar a espiritualidade (elo Divino), aglutinante, reparador, entre as dimensões humanas frágeis: emocional, social e corporal, dilaceradas pelo tecnicismo científico e individualismo de modelos teóricos (filosóficos) da modernidade, que transforma o ser humano em coisa.

Palavras-chave: Coronavírus; Depressão; Cristianismo; Resiliência.

INTRODUÇÃO

Estamos vivendo momentos intensos, de muitas incertezas, desafios, perdas, dores, mortes e lutos, devido a pandemia do coronavírus que se manifestou, devastadora, no ano 2020. Há uma grande expectativa para que as coisas voltem à normalidade e em meio ao caos é possível ver esforços conjuntos, mas há ainda quem somente queira tirar vantagem financeira com egocentrismo e corrupção.

A *internet* foi uma grande facilitadora da comunicação, mas junto com a TV, tem sido a grande propagadora da avalanche de notícias ruins e ininterruptas. “O transtorno do pânico é um dos transtornos psicológicos mais comuns e incapacitantes nos ambientes de atendimento de saúde mental e clínica geral, (...) vem se mantendo entre os 10 transtornos mais comuns encontrados nos pront-socorros psiquiátricos” (WAYNE, 1966; GOLDENBERG, 1983 *apud* DATTILIO, 2004, p. 63). A solidão, o abandono e o medo de morrer, são as situações muito temidas neste momento.

O depressivo tem uma imensa dificuldade de ter resiliência, capacidade de lidar com as frustrações, perdas e dor; seu ego encontra-se fragilizado pelos traumas, pelas lutas, dores existenciais. “A era do vazio. [...] em particular, falando de um individualismo e de um narcisismo pós-modernos” (NEUTZLING, 2009, p. 59). O ódio a si e a vingança a quem quer chamar a atenção, ou fuga da realidade interna, são soluções dolorosas imediatas que encontra.

“No mundo inteiro, o suicídio está entre as cinco maiores causas de morte na faixa etária de 15 a 19 anos. Em vários países ele fica como a primeira ou segunda causa de morte entre meninos e meninas nessa mesma faixa etária” (OMS, 2000. p. 6). O suicídio é uma tentativa desesperada, ignorante, do ego fragilizado de salvar-se, pois não se sente capaz na vida de superar as investidas contra sua psique (e não será na morte), por isso reúne forças que têm (subestimadas para o bem), tramando sua própria ruína. “O acompanhamento das tendência demográficas do risco do suicídio e do suicídio mostra a necessidade de enfrentamento direto desse problema. Ele afeta a qualidade de vida das pessoas e da família e é tanto um problema de saúde quanto um problema social” (TAVARES, 2013, p. 45).

O perdão é um referencial cristão de transcendência (espiritual, divino) que ajuda o ego a exercer o sentimento de alteridade, desconstruindo o narcisismo: ideal de perfeição que o eu patológico traz, responsável por tantas intolerâncias e violências contra si e contra o outro. De acordo com Arendt (2007, p. 249): “Se não fôssemos perdoados, eximidos das consequências daquilo que fizemos, nossa

capacidade de agir ficaria, por assim dizer, limitada a um único ato do qual jamais nos recuperaríamos; seríamos sempre vítimas de suas consequências.”

OS EFEITOS DEVASTADORES DA PANDEMIA: EXCLUSÃO SOCIAL, PÂNICO, DEPRESSÃO, SUICÍDIO E ESQUIZOFRENIA

Os efeitos do coronavírus têm sido devastador para a saúde, educação e economia mundial. As pessoas se viram privadas de sua liberdade: separadas de parentes, destituídas de afeto, ilhadas, restringidas de frequentar seu lugar de devoção (templo), *shopping*, trabalho e lazer. “A mudança social do paradigma da produção para o consumo, a mutação correlativa do superego e a dimensão social das patologias tornam-se, assim, principal campo de problematização” (SAFATLE, 2005 *apud* DUNKER, 2015, p. 184). O comércio, as escolas, universidades e igrejas foram desafiadas, colocadas à beira de um colapso, obrigadas pelas circunstâncias a se recriarem e inventarem metodologias para alcançarem seu público.

O caos de informações e desejos que se instalam na psique humana formam subjetividades confusas, cheias de enigmas. A diversidade de acontecimentos desalojadores na atualidade (pornografia, parafilias, desafios da Baleia Azul, relacionamento virtual, *The Haters*, desafios do *Bird Box*) somados a diferentes explicações religiosas sobre diferentes fenômenos, exige uma abertura maior na compreensão da constituição psíquica do indivíduo pelos profissionais que lidam com saúde mental. Para Hillman (2009, p. 61): “A Psicologia profunda é a pedra que os construtores da academia rejeitaram.”

O ego da pessoa deprimida ao mesmo tempo que se encontra fragilizado por algum trauma que a atingiu profundamente e gerou na alma uma ferida, coloca-se numa posição egocêntrica, não consegue vislumbrar mais nada a não ser sua própria ferida. “(...) os estudos sobre a noção de gozo parecem ter se desdobrado em um crescente interesse pelo tema corpo, seja na psicose, seja em suas relações com linguagem, seja ainda na retomada dos estudos em psicossomática” (FIGUEIREDO, 2006; LEITE, 2006, RAMIREZ, 2011 *apud* DUNKER, 2015, p. 184).

“Na modalidade chamada de *cutting*, o sujeito corta-se com lâminas e a visão de sangue escorrendo sobre a pele geralmente ocupa uma função erótica característica, há uma absoluta predominância de mulheres” (RAMIREZ, 2011, p. 218). A violência contra o corpo pode ser também pelo uso de substâncias tóxicas.

A desinstitucionalização é um desafio, uma vez que essas pessoas carecem de um apoio psicoterapêutico e farmacológico num espaço que a proteja e viabilize a estabilização da produção sináptica. É fato que tem crescido os casos de suicídio e surtos psicóticos que tem resultado em mortes violentas. As redes substitutas ao hospital psiquiátrico não têm sido o suficiente para conter a problemática social do transtorno mental, que tende a crescer em períodos de pandemias e de desastres naturais: que causam muitas perdas, dores, desemprego, incertezas e conflitos. “Alcoolismo e doença afetiva são dois problemas psiquiátricos com alta prevalência. Para entender a relação entre essas duas entidades, deve-se distinguir entre beber, problemas relacionados com o álcool e alcoolismo de um lado; e tristeza, luto e

doença afetiva do outro lado” (SCHUCKIT, 1985 *apud* FORTES, 1991, p. 256). Sabemos que um grande gatilho para os sofrimentos e transtornos psíquicos são as drogas.

A FAMÍLIA E O CUIDADO DE PESSOAS COM SOFRIMENTOS PSÍQUICOS PROFUNDOS

A família e a religião em parte são as barreiras que protegem a sociedade de fatores agravantes. Há ainda os desafios para aqueles que não possuem família ou são excluídos pela mesma, no caso os pacientes e egressos psiquiátricos. O sofrimento psíquico deixa as pessoas fragilizadas, muitas vezes é causado por estigmas, *bullying* e outras formas de exclusão, que provocam desestabilização emocional. A família tem um papel importante contribuindo para amenizar ou agravar mais a situação de desespero da pessoa que sofre psiquicamente. As pessoas próximas e a família, são importantes para captar sinais de quando as coisas não vão bem com o indivíduo. Para Neutzling (2009, p. 63) “[...] indivíduo hipermoderno é inseguro e frágil”. A depressão e ideação suicida é uma distorção do pensamento, uma falsa crença de que a solução para a culpa, perda, golpe, corte existencial fatal, seria a morte. O ego que é o centro da consciência que distorce a realidade, obnubilado, fragilizado não responde com coerência.

A condição primeira para que o bebê se transforme em sujeito é a renúncia do narcisismo ou gozo narcísico, quando há entrada no mundo do limite, da castração e da morte. Para Amy (2001) a estrutura psíquica autística, por exemplo, caracteriza-se por um funcionamento próximo daquele do inconsciente, parcelado, estilhaçado, partido e sob certas condições, inoperante.

DA NEGAÇÃO DA EFICÁCIA DA RELIGIÃO EM FREUD A IMPORTÂNCIA DA RELIGIOSIDADE EM CARL GUSTAV JUNG

Enquanto Freud via a religião como ilusão e como a responsável pelos adoecimentos psíquicos, por colocar no indivíduo grande carga de culpa, gerando neuroses e psicoses, Jung vai ver a religiosidade positivamente, como um campo de estudo para compreensão da psique, que segundo ele viabilizaria um possível tratamento, a partir da harmonização de elementos psíquicos, forças inconscientes, instintuais. Segundo M. Palmer (2001, p. 160-161): “Dada a correlação anterior que Jung estabelece entre os arquétipos e os instintos, podemos mesmo falar aqui de um ‘instinto de Deus’. [...] emana do inconsciente coletivo e manifesta-se nos fenômenos visíveis e multifários da religião.”

Sendo a religiosidade uma dimensão humana, constitutiva da psique, e que tem sido bastante expressiva em sua pluralidade, a Psicologia não pode tratar o indivíduo sobretudo na clínica ou no hospital sem considerar seu discurso religioso, cultural. Sobretudo quando o discurso religioso é motivo de patologias ou quando a religiosidade contribui de maneira libertadora.

A AÇÃO TERAPÊUTICA DAS PRÁTICAS CRISTÃS NA PANDEMIA: A MENSAGEM BÍBLICA, O PERDÃO E ORAÇÃO COMO FERRAMENTAS DE RESILIÊNCIA DOS TRANSTORNOS PSÍQUICOS

A oração ajuda a controlar a ansiedade, aprende-se a aguardar humildemente uma resposta e também interpelar pelos outros. A oração tem a função de trabalhar essas dores existenciais, removê-las ou amenizar, superá-las. Somente quando desenvolvemos a capacidade de dominar as dores psíquicas é que podemos estar preparados para os desafios da vida e o inesperado que pode vir em menor ou maior intensidade. Com experiências de vida superadas temos a capacidade de enfrentar as dores que vêm e podemos ajudar os que estão combalidos em combate.

A oração como sendo o ato de falar, de narrar, expor sentimentos, é uma demonstração de fé, tem sido outra ferramenta importante e age na reorganização dos pensamentos e sentimentos. “Ao lado de teorias acadêmicas, há teorias religiosas da parte dos fiéis. Cristãos, por exemplo, também concebem a oração como uma comunicação com Deus, um diálogo entre um “eu” e um “Tu” (GRESCHAT, 2005, p. 147-148).

A mensagem das pregações de resiliência e de advertência segue numa direção de fortalecimento do ego no sentido de torná-lo maduro, seguro, mediante as situações desconcertantes, pois a capacidade de transcendência que os seres humanos têm, facilita a superação. A fé em Deus tem demonstrado ser um poderoso antídoto diante das situações deprimentes e insolúveis, age como um descondicionante das mensagens de morte armazenadas na memória do deprimido.

CONCLUSÃO

A saúde mental é o estado em que o indivíduo consegue adaptar-se as diversas situações estressantes da vida de maneira resiliente. A mesma pulsão de morte pode ser transformada em pulsão de vida, em projetos criativos e prazerosos. A espiritualidade, vem a funcionar como imã ajustador do caos existencial. Deus pode ser visto como Pai, Amigo, Esposo como o que se deseja e necessita, facilitando o enfrentamento dos desafios da vida.

O Cristianismo na sua essência é uma religião que exprime o sentimento Divino de amor pela humanidade mesmo após a queda desta, traz uma mensagem de resiliência e alteridade, que se encaixa perfeitamente a qualquer classe, grupo, indivíduo. Sua mensagem alcança a todas as pessoas de forma afetiva, inclusive àqueles aos quais são reputados por indignos, os inimigos. Os referenciais cristãos como respeito, justiça, perdão e amor, são importantes para resiliência afetiva na reorganização e integração dos “cacos” do eu, ou fragmentação causada pelas angústias existenciais insuportáveis na relação com o outro.

A Psicologia ainda fala pelos “marginalizados” mas estes permanecem sem voz, falta protagonismo, ficam sem interesses representados de maneira diversa, mais ampla e profunda, não se ouve a alma. Os preconceitos são latentes

principalmente quando o tema não é do interesse dominante, assumindo uma postura autocrática, a exemplo de quando evita-se o tema espiritualidade.

REFERÊNCIAS

- AMY, Marie Dominique. **Enfrentando o autismo**: a criança autista, seus pais e a relação terapêutica; tradução de Sérgio Tolipan. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.
- ARENDR, Hannah. **A condição humana**. Tradução de Roberto Raposo. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.
- FIGUEIREDO, Ana Cristina (2006); LEITE, Nina Virgínia de A. *et al* (2006), RAMIREZ, Heloísa Aragão (Org.) 2011 *apud* DUNKER, Christian Ingo Lenz. **Mal-estar, sofrimento e sintoma**: uma psicopatologia do Brasil entre muros. São Paulo: Boitempo, 2015, p. 184.
- GRESCHAT, Hans-Jürgen. **O que é ciência da religião?** Tradução Frank Usarski. São Paulo: Paulinas, 2005.
- HILLMAN, James. **Suicídio e alma**; tradução de Sônia Maria Caiuby Labate. 3 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.
- NEUTZLING, Inácio; BINGEMER, Maria Clara; YUNES, Eliana (Org.). **O futuro da autonomia**: uma sociedade de indivíduos? Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio; São Leopoldo: Editora Unisinos, 2009.
- ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DA SAÚDE. **Prevenção do suicídio**: manual para professores e educadores. Genebra: OMS, 2000.
- PALMER, Michael. **Freud e Jung**: sobre religião; tradução de Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Edições Loyola, 2001.
- RAMIREZ, Eloísa Helena Aragão e, (Org.). **A pele como litoral**: fenômeno psicossomático e psicanálise. São Paulo: Annablume, 2011.
- SAFATLE, Vladimir, 2005 *apud* DUNKER, Christian Ingo Lenz. **Mal-estar, sofrimento e sintoma**: uma psicopatologia do Brasil entre muros. São Paulo: Boitempo, 2015, p. 184.
- SCHUCKIT, M. A. 1985 *apud* FORTES, José Roberto de Albuquerque. **Alcoolismo**: diagnóstico e tratamento. São Paulo: Sarvier, 1991, p. 256.
- TAVARES, Marcelo da Silva Araújo (Org.). Suicídio: o luto dos sobreviventes. In: CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA. **O suicídio e os desafios para a Psicologia**. Brasília: CFP, 2013, p. 45.
- WAYNE, G. J. (1966); GOLDENBERG, H. (1983) *apud* DATTILIO, Frank M. *et al*. **Estratégias cognitivo-comportamentais de intervenção em situações de crise**. Porto Alegre: Artmed, 2004, p. 63.

ST 12 - ESCRAVIDÃO NA BÍBLIA E A BUSCA DO VIVER INTEGRAL

Dr. Joel Antônio Ferreira (PUC Goiás) – Coordenador

Dra. Rosemary Francisca Neves Silva (PUC Goiás)

Dr. Samuel de Jesus Duarte (IFMT)

A ST propõe acolher pesquisadores da Literatura Sagrada que estão trabalhando a temática “escravidão” tanto no Antigo como no Novo Testamento. Dois exemplos: a) Em Isaías com o exílio da Babilônia alguns israelitas foram levados para a escravidão (Is 49). “Por meio da análise da categoria escravidão, é possível afirmar que os exilados do exílio da Babilônia eram escravos porque estavam vivendo em outra nação, longe de seu templo, e de suas raízes. A pesquisa mostra a figura do Servo/escravo que é apresentado nos quatro Cantos do Servo de YHWH tendo como referencial teórico para comprovar a hipótese, a história da pesquisa dos quatro Cantos do Servo de YHWH, o método histórico-crítico e a leitura conflitual (dialética) que possibilita uma melhor compreensão das perícopes propostas (Is 42, 1-4; Is 49,1-6; Is 50,4-9 e Is 52,13-53,12)” (SILVA, 2014, p. 6). (b) Em Gálatas (Gl3,28b) é frisado que a partir de Jesus Cristo “Não há mais escravos nem livres”. Esse projeto foi efetivado no bilhete a Filemon: o escravo Onésimo foi libertado. “O ex-homem da ‘margem’, Onésimo, acolhido e assumido pela ‘casa’ de Filemon tornou-se, na liberdade, um missionário [...] porque em Jesus a pessoa humana se torna livre” (FERREIRA, 2019, p. 61). Essa Sessão Temática receberá as contribuições bíblicas que abordarem o tema sobre a escravidão e a busca da liberdade. A metodologia parte da análise da exegese e hermenêutica dos textos sagrados.

ESCRavidÃO: UMA EXPERIÊNCIA NO EXÍLIO DA BABILÔNIA¹⁵⁸

KARINE MARQUES RODRIGUES TEIXEIRA

Doutoranda em Ciências da Religião
Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC Goiás)
karinemrt@yahoo.com.br

ROSEMARY FRANCISCA NEVES SILVA

Doutora em Ciências da Religião
Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC Goiás)
rosemarynf@gmail.com

RESUMO: O artigo tem como objeto de estudo a análise da perícópe de Isaías 49,1-6, o Segundo Canto do Servo de Yhwh, que narra a missão profética do Servo de reunir o povo de Deus no contexto do exílio babilônico, em que a opressão, o sofrimento e a dor eram presentes. Mas não somente! A condição de escravos em terra estrangeira intensificava o sofrimento e, neste contexto, o povo de Deus sonhava com a libertação/salvação. Neste estudo, com base na perícópe mencionada, a partir do método histórico-crítico e da leitura conflitual, demonstraremos que o Servo, um profeta anônimo, descrito pelo Dêutero-Isaías, tem a missão de proclamar a libertação/salvação do povo de Deus por meio da justiça, da solidariedade e da mística, considerando, sobretudo a sua própria experiência de sofrimento, de servo e de escravo, portanto, de alguém que conhecia a dor do outro não somente de ouvir dizer, mas de experimentar. Um profeta que nasce em meio ao sofrimento do povo escravo. Esse profeta anônimo surgira no contexto do exílio Babilônico e recebeu a alcunha de profeta-servo (SILVA, 2007) e profeta-escravo (SILVA, 2014), cuja origem da sua vocação tem início no “seio, no ventre de minha mãe” (Is 49,1), lugar de aconchego, segurança, de sentir-se amado e amar. É deste lugar íntimo, que Deus chama e modela o seu profeta-servo/profeta-escravo. De forma que profeta-servo (SILVA, 2007) e profeta-escravo (SILVA, 2014) são duas categorias, cunhadas pela exegese bíblica, que contribuem, significativamente, para a hermenêutica do texto sagrado, a partir da análise da perícópe.

Palavras-chave: Profeta-servo; Profeta-escravo; Justiça; Solidariedade; mística.

¹⁵⁸ Parte do trabalho aqui apresentado já foi publicado como artigos de revistas e de livro nos anos de 2007, 2014 e 2020.

A EXPERIÊNCIA DO PROFETA

A experiência que o profeta fazia de Deus era sempre relacionada com o Deus de seus pais, que trazia consigo a lembrança de tudo o que fez no passado e oferecia olhos para entender e atualizar o seu sentido. O profeta, nesse contexto, tornou-se a memória do povo, que lhes recordava as coisas que incomodava, o que o povo sofrido, oprimido, escravizado, o povo escolhido do Deus de Israel, gostaria de nunca se lembrar, como, por exemplo, o Êxodo (Ex 22,20). Faziam memória também da presença carinhosa do Deus libertador que conduziu o povo para uma nova terra, que fez, com eles, Aliança (Dt 32,10-11). Essas memórias que o profeta trazia consigo eram as que ajudavam o povo a identificar, se de fato, era um verdadeiro ou um falso profeta.

Esse profeta, por meio da experiência de Deus, tornou-se o defensor da Aliança, alguém que cobrava do povo um compromisso, uma postura de fidelidade a esse pacto. Ele encarnava as exigências da Aliança ou da Santidade de Deus, exigia fidelidade e pedia a observância prática da Lei de Deus.

A experiência feita pelo profeta era norteadada pela Santidade de Deus, pois experienciava aquilo que o povo deveria ser e não era. Por meio dessa experiência, o profeta percebia quando o povo agia contra a Aliança e, deles, exigia uma mudança de vida. Foi a partir dessa experiência do Deus do Povo e do Povo de Deus que nasceu, no profeta, a consciência de sua missão. Nesse momento, ele começou a gritar e a anunciar a profecia de Deus, denunciando as injustiças, anunciando o amor e o apelo à conversão.

A realidade era a fonte de onde os profetas retiravam os elementos que comporiam o seu discurso. As mensagens dos profetas sempre eram endereçadas a seus contemporâneos, homens e mulheres da sua própria geração, neste caso, o povo escravizado, e o conteúdo de seus discursos relacionavam-se com os acontecimentos que os rodeava com a preocupação final de denunciar a precariedade de vida imposta à sociedade (ROSSI, 2008).

A interpretação da história que eles apresentam não era inventada por um processo de pensamento, e sim algo que possibilitava expor o sentido que eles experimentavam no evento vivido. Pode-se dizer que os profetas tinham a mente aberta para Deus e também para os eventos externos (ROSSI, 2008, p. 34).

O povo, no convívio com o profeta que nascia no meio deles, e fazia a experiência de Deus, a partir de sua realidade de sofrimento, identificava-se com esse profeta, pois reconhecia nele o ideal que carregava dentro de si. Era o povo que, por meio da fé, reconhecia o verdadeiro profeta (CRB, 1994, p. 20-1).

Profetas eram pessoas que viviam uma grande experiência de Deus e não se apoderavam dessa experiência para o bem próprio, mas faziam dela uma doação de sua vida à vontade de Deus. Os profetas, ao anunciarem a profecia de Deus, faziam-

no a partir da experiência que tinham de Deus no convívio com o sofrimento e as injustiças vividas pelo povo.

Rossi (2008) afirma que os profetas de Israel devem ser compreendidos como pessoas inseridas no contexto social a partir do qual profetizavam, portanto, conhecedores da realidade social, política, econômica e cultural da sociedade. Desse modo, não “apenas imaginavam profeticamente seus discursos”, inventando sua mensagem. Ao contrário, “os profetas tinham hora e local” e “interpretavam os sinais dos tempos que atingiam a si mesmos bem como ao seu povo. Profeta bíblico algum vivia sua vocação profética alienado da realidade” (p. 34).

O PROFETA-SERVO/PROFETA-ESCRAVO DE DEUTERO-ISAÍAS

O profeta-servo/profeta-escravo no período exílico (séc. VI a.C.) da Babilônia também fez a experiência de Deus no meio do povo sofrido, pois tornou-se sofredor com os sofredores. O profeta-servo/profeta-escravo foi chamado do meio do povo para anunciar a libertação e a esperança que Deus reservou àqueles escravizados em terra estrangeira.

Foi através da convivência com os escravos e escravas na Babilônia que o profeta-servo/profeta-escravo experienciou a dor e a humilhação que o povo de Deus estava vivendo. Com essa experiência de injustiça e de dor, o povo de Deus fez a experiência do Deus pai-mãe ao seu lado, pois viu no profeta-servo/profeta-escravo a presença do Deus libertador (NAKANOSE; PEDRO, 2004, p. 43).

Por meio da experiência de dor, mas, também, do carinho paterno-materno de Deus, na pessoa do profeta-servo/profeta-escravo, o povo sofrido acreditou no anúncio profético de restauração da Aliança de Deus consigo. Acreditou também que a unção do Espírito Santo não era exclusividade do rei, mas pertencia ao povo e sempre vinha acompanhada da promessa de vida: “E assim diz Deus, YHWH, que criou os céus e os estendeu, e fez a imensidão da terra e tudo o que dela brota, que deu o alento aos que a povoam e o sopro da vida aos que se movem sobre ela” (Is 42,5) (NAKANOSE; PEDRO 2004, p. 45).

Nesse sentido, o profeta-servo/profeta-escravo, ao fazer a experiência do Deus libertador no meio do povo sofrido e anunciar essa libertação, despertava nesse povo a experiência carinhosa de um Deus que declara seu amor e os chama pelo nome (NAKANOSE; PEDRO, 2004, p. 45).

Afirmamos, então, que o profeta-servo/profeta-escravo da comunidade do Dêutero-Isaías era usado por Deus para refazer a Aliança que outrora firmou com os pobres, oprimidos e escravizados pelo rei Nabucodonosor no exílio da Babilônia. Foi com esse povo e com esse profeta-servo/profeta-escravo que Deus contou para dar cumprimento à sua vontade na realização do projeto de salvação.

O profeta, portanto, era aquele que anunciava um deus e a sua vontade. Por isso, em virtude do encargo divino, ele exigia a obediência como dever ético. O profeta pode também ser um homem ou uma mulher que, com seu exemplo, mostra o caminho para a salvação religiosa (WEBER, 1991, p. 305-6).

Nesse sentido, a missão do profeta estava vinculada à gratuidade e não era exercida como uma profissão. Era simplesmente o colocar-se a serviço de Deus, atender ao chamado divino, para a realização de sua missão que se concretizava no anúncio da profecia por meio de três caminhos, que se encontram interligados: da justiça, da solidariedade e da mística (CRB, 1994, p. 21-5).

A JUSTIÇA

O caminho da justiça acontecia quando tudo respondia à vontade de Deus. Nesse caso o profeta tinha como missão manter o povo organizado conforme a Aliança proposta por YHWH. Esse profeta denunciava bem claramente as injustiças, e ainda ousava apresentar as causas das injustiças. Os profetas são verdadeiramente fiéis à mensagem de Deus (CRB, 1994, p. 22).

Ao denunciarem as injustiças, criavam normas que favoreciam a vida do povo e a melhor observância da Aliança. Uma das leis criadas pelos profetas foi a do Ano Jubilar ou Sabático (Lv 25; Dt 15), que tinha como objetivo criar uma estrutura agrária justa.

A luta pela justiça sempre levava o profeta ao confronto com o rei, porque aquele cobrava deste a observância da Aliança, que devia ser cumprida dentro do território que lhe fora confiado, como a realização do Projeto de Deus.

O profeta do exílio tinha como missão anunciar a prática da justiça. A justiça para a comunidade do Dêutero-Isaías, relatada no Segundo Canto do Servo de YHWH (Is 49,1-6), do Servo Sofredor, envolvia a organização do povo sofrido e escravizado; deveria ser vivida pelos líderes do povo e expressa na realização de um projeto que propusesse uma nova sociedade, na qual a justiça, os direitos e a igualdade fossem a prioridade.

Foi a partir dessa concepção de missão profética que o profeta-servo/profeta-escravo tentou reunir o povo disperso com o sofrimento vivido no exílio. Ele levou a comunidade a perceber que a catástrofe que os levara àquela situação não podia ser resolvida sem que eles se organizassem na prática da justiça. Esse profeta foi mais além, apontou os erros cometidos pelos reis. Ele conseguiu reunir o povo, sendo luz para aquela nação (Is 49, 1-6) (NAKANOSE; PEDRO, 2004, p. 47).

SOLIDARIEDADE

Tendo o profeta a missão de anunciar a justiça e apontar caminhos para sua efetivação, concretizou-a por meio da solidariedade e da partilha com os membros da comunidade que estavam mais próximos. Essa prática da solidariedade surgiu no meio da comunidade organizada pelo profeta com base na prática da justiça (CRB, 1994, p. 22). O surgimento dessa solidariedade nasceu com o compromisso de vida entre os irmãos e irmãs. Nesse contexto, mais uma vez, Deus mostrou para o povo-sofrido que o seu compromisso foi com eles e não com os príncipes e reis dos palácios (NAKANOSE; PEDRO, 2004, p. 47).

A experiência que o profeta-servo/profeta-escravo do exílio fez da vivência da ternura de Deus junto com os oprimidos, pobres e escravizados despertou nessa comunidade a prática da compreensão e da solidariedade. O profeta mostrou, com seu testemunho, que a comunidade era capaz de viver unida e se ajudar com a partilha de seus dons.

E o profeta, mais uma vez compreendeu, na realidade dessa comunidade, qual era sua missão naquele exílio: apontar caminhos para a realização da solidariedade no meio do povo. O povo aprendia com o testemunho do profeta, o ser solidário, o partilhar o dom da vida, as alegrias e os sofrimentos.

Com o anúncio do profeta, aprendia-se que a comunidade do povo de Deus deveria ser uma amostra do que Deus queria para todos. A comunidade deveria ser a Aliança de Deus com os homens e mulheres no acolhimento do pobre, do marginalizado, na luta pela justiça. O anúncio do profeta deveria ser permeado pela prática da solidariedade (CRB, 1994, p. 22).

MÍSTICA

A ação do profeta não se limitava em apenas denunciar as injustiças e os erros, nem só estimular o povo para a solidariedade, mas também, e, sobretudo, anunciava o cerne da fé: o Deus que estava no meio do povo! O Deus que ouvia o grito do povo e que o escutava! Desse modo, o profeta contribuiu para que aparecesse no meio do povo uma nova consciência que já não dependia dos dominadores, mas que nascia diretamente da fonte da vida: do amor de Deus (CRB, 1994, p. 23).

Orar é inserir mais na realidade plena: a do ambiente de Deus e a do ambiente dos estrangulados. Ambas estão unidíssimas. A oração revela a vida nua e cruamente, clareada por Deus. Rezando, vê-se melhor a situação concreta. É neste contexto que vemos a mística impressionante dos perseguidos. Apesar da dor, vêem a Deus do lado deles. É por isso que a Igreja perseguida, na oração anterior, pediu ao Senhor vingança pelo sangue dos mártires. Os opressores precisam sumir para que a vida surja (FERREIRA, 2009, p. 218).

O profeta do exílio foi aquele que rezava com a comunidade, uma oração encarnada, de viver a dor do outro, que buscava a libertação e o sentido de ser comunidade, de partilhar e de festejar. Esse era de fato o verdadeiro profeta chamado por Deus, do meio do povo, para experimentar seu amor através do sofrimento desse povo escravizado.

Para anunciar a justiça e a solidariedade, o profeta foi perseguido, maltratado, humilhado e até torturado por seus inimigos. Esse profeta-servo/profeta-escravo suportou todas as perseguições, humilhações, encontrando forças no Deus libertador e ao mesmo tempo anunciando a construção do reino de liberdade, de fraternidade, igualdade, paz e comunhão (NAKANOSE; PEDRO, 2004, p. 50).

Nesse contexto, a justiça e a solidariedade eram resultados de uma prática mística de fé encarnada, que precisava estar intimamente ligada com a profecia e a revelação como meio de transformação social (CRB, 1994, p. 24).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A ação profética no Segundo Canto do Servo de Yhwh, protagonizada pelo profeta-servo/profeta-escravo, é corajosa e ousada na medida em que este profeta ouve e obedece ao chamado de Deus e se torna porta-voz deste Deus denunciando o sofrimento, a dor e a condição de escravidão do povo, mas também, proclamando a libertação/salvação deste povo.

O Servo, um profeta anônimo, descrito pelo Dêutero-Isaías, teve a missão de proclamar a libertação/salvação do povo de Deus por meio da justiça, da solidariedade e da mística, considerando, sobretudo a sua própria experiência de sofrimento, de servo e de escravo, portanto, de alguém que conhecia a dor do outro não somente de ouvir dizer, mas de experimentar.

O profeta-servo/profeta-escravo proclamou a libertação/salvação para o povo de Deus pelo anúncio profético interligando os três caminhos mencionados: da justiça, da solidariedade e da mística, sendo que a fé encarnada gerou a justiça e a solidariedade.

REFERÊNCIAS

- BÍBLIA DE JERUSALÉM – Nova edição revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2001.
- CRB NACIONAL. **A leitura profética da história**. São Paulo: Loyola, 1994.
- FERREIRA, Joel Antonio. **Paulo, Jesus e os marginalizados**: leitura conflitual do novo testamento. Goiânia: Ed. Da UCG, Ed. América, 2009.
- NAKANOSE, Shigeyuki; PEDRO, Enilda de Paula. **Como ler o Segundo Isaías 40-55**. Da semente esmagada brota nova vida. São Paulo: Paulus, 2004.
- ROSSI, Luiz Alexandre Solano. **Cultura militar e de violência no mundo antigo**. Israel, Assíria, Babilônia, Pérsia e Grécia. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2008.
- SILVA, Rosemary Francisca Neves. Missão profética: uma experiência de libertação e esperança no exílio da Babilônia a partir do Segundo Canto do Servo de YHWH (Is 49,1-6). **Dissertação** (Mestrado) - Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2007.
- SILVA, Rosemary Francisca Neves. Análise do Segundo Canto de Servo de YHWH. **Caminhos**, Goiânia, v. 11, n. 1, p. 85-106, 2013. Acesso: <http://seer.pucgoias.edu.br/index.php/caminhos/article/view/2470>.
- SILVA, Rosemary Francisca Neves. O servo de YHWH solidário com o povo escravo da Babilônia. **Tese** (Doutorado) - Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2014.
- WEBER, Max. **Economia e sociedade**. Tradução Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. Brasília: UNB, 1991.

APÓSTOLO PAULO *IN*: “E TU, QUE DIZEIS QUEM EU SOU?”

JOSÉ FREDERICO SARDINHA FRANCO

Doutorando em Ciências da Religião
Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC Goiás)
fredericofranco@hotmail.com

RESUMO: O título sugestivo “Apóstolo Paulo *in*: e tu, que dizeis quem eu sou?” propõe, através do presente artigo, descrever algumas características identitárias atribuídas ao apóstolo Paulo descritas nos textos bíblicos. Paulo é detentor de um extenso curriculum vitae onde não faltam suas habilitações e os aspectos relacionados aos seus atributos de origem nacionalista (grega e romana), religiosa (judaica e cristã) e social (Saulo e Paulo). O objetivo desta pesquisa é entender as diversas formas de identidade utilizadas por apóstolo Paulo, em um período de opressão social. A escravidão praticada pelos romanos e o modelo de exclusão promovido pelos judeus, contribuem para a construção identitária de Saulo, àquele que perseguia e encarcerava os cristãos (At 8,1-3). Já a sabedoria grega excluía as mulheres, os pobres e escravos em ouvir as retóricas filosóficas dos gregos, e dos discursos religiosos. O cosmopolita Paulo está situado dentro de um contexto multicultural, cercado por diversas culturas e religiões, contribuindo para a construção e manutenção de uma identidade que se adeque aos seus ensejos. A pesquisa foi realizada tendo como aparato crítico a pesquisa bibliográfica desenvolvida com base em materiais já publicados, que ajudará a entender a pessoa do apóstolo Paulo e sua relação com as diversidades religiões e povos da antiguidade bíblica do período do primeiro século. Nota-se que existem duas composições bem diferentes entre o modelo de identidade atribuído ao apóstolo Paulo. A primeira, se constrói seguindo o modelo escravagista proposto por Roma, e da estrutura separatista idealizada pelos judeus do primeiro século, ajudando a construir a personalidade de Saulo, o fariseu. A segunda, estabelece uma ampla ligação entre Paulo e o modelo cosmopolita de cidadania apresentado pela Grécia antiga, que lhe dava condições suficientes para alcançar tanto judeus quanto gentios no novo modelo de cidadania cristã (Fl 3,20), que visava promover a união entre os indivíduos. Todas as características de Saulo contribuem para o surgimento de sua identidade, como judeu e romano e de Paulo como grego e cristão.

Palavras-Chave: Apóstolo Paulo; Grego; Romano; Judeu; Cristão.

A CONSTRUÇÃO IDENTITÁRIA DO APÓSTOLO PAULO/SAULO: GREGO E ROMANO, JUDEU E CRISTÃO?

Este artigo trabalhará aspectos importantes acerca da forma identitária desenvolvida pelo apóstolo Paulo durante o período do primeiro século. A nossa proposta se desenvolve na possibilidade de entender a recorrência constante de Paulo pelas buscas identitárias, e de suas aplicações no âmbito sócio religioso da antiguidade bíblica.

Algumas diferentes formas de identidade podem ser encontradas em Paulo, como a nacionalista (grega e romana), a religiosa (judaica e cristã) e a social (Saulo ou Paulo). Existem outras características identitárias que acompanham a vida cotidiana do apóstolo Paulo, como a sua autoafirmação apostólica (Rm¹⁵⁹ 1,1; 1Co 1,1) a sua condição de fariseu (At 23,6), e a humilde forma apresentada como escravo de Cristo (Rm 1,1). Goffman (1988, p. 58) afirma que para construir uma identificação pessoal de um indivíduo, deverá ser utilizado aspectos de sua identidade social, junto com tudo o mais que possa estar associado a ele.

Por ser filho de judeus da diáspora, da tribo de Benjamim na qual se originou o rei Saul, é que surge o nome Saulo. Segundo Ramos (2012, p. 144,145) possuir um nome romano mesmo sendo um judeu elevaria o seu status de cidadão romano, desconhecendo, portanto, algum fato que justifique a utilização de um nome romano como cognome de um judeu. Já na cultura helênica, o nome Saulo possui muita semelhança com a palavra grega *Saulósch*, que significa “o que se move com lentidão, o efeminado”, e, que, portanto, não traria muita credibilidade junto a comunidade grega da antiguidade bíblica. Bosch (1997, p. 20,21) afirma que em suas cartas ele sempre é chamado de Paulo, uma forma grega do latim *Paulus*, da contração grega *Paululus*, e que significa “pequenino”.

Já que a identidade resgatada por Paulo através da titularidade judaica não obteve êxito, nada mais justo do que recorrer ao modelo de identidade que busca se firmar no poder do império romano. Ser judeu, não eximiria Paulo dos açoites realizado pelos romanos (At 16,23-24), tampouco legitimaria o discurso aos de Jerusalém (At 21,40; 22,1-22). Segundo Direito (2014, p. 188) ser um cidadão do império romano lhe renderia certos privilégios. O cidadão romano tinha capacidade jurídica plena isto é, estava livre (*status libertatis*), era cidadão (*status civitatis*) e tinha ampla independência do pátrio poder de alguém (*status familiare*).

Paulo ao se auto proclamar romano (At 22,27-28) se colocava no mesmo patamar de igualdade do sistema imperialista que escravizava, que oprimia e que matava os mais fracos, se sujeitando ao modelo de injustiça social promovido por Roma. Ser romano, era ter consciência da condição assumida de perseguidor da comunidade cristã promovida por Roma a partir dos anos 50 d.C., contribuindo para o aparecimento de Saulo na perspectiva identitária Paulina.

¹⁵⁹ O termo “cristão” foi utilizado pela primeira vez na cidade de Antioquia, como nos relata o livro de Atos dos apóstolos 11,26.

Mas, o que se vê nos escritos paulinos, é uma forte rejeição de Paulo ao sistema imperialista romano. O apóstolo Paulo afirma que não passa de ilusão a mensagem de “paz” e “segurança” promovida por Roma (1 Ts 5,3). O embate entre Paulo e o império romano se acentua quando ele afirma que somente Cristo pode ser objeto de adoração (Fl 2,10), pois Ele é o verdadeiro Senhor (Kyrios)¹⁶⁰ e não o imperador romano (Ef 4,5). De acordo com (HORSLEY, 2004, p. 9) o apóstolo Paulo desafia o império romano ao chamar a Igreja de *ekklesiai* ἐκκλησίαι, nome dado a assembleia de homens ricos que controlavam a cidade (Rm 16,4-5.16; 1Co 1,2; 2Co 1,1; Gl 1,2; 1Ts 1,1; 2Ts 1,1). Ele também recomendou que os cristãos não se utilizassem do injusto sistema imperialista romano, como também aconselhava às virgens ao celibato (1Co 7,25-40) se contrapondo as Leis romanas que incentivava a reprodução humana para o aumento de sua população (BROWN, 1990, p. 16-17).

Portanto, para Paulo, a cidadania romana serviria como fator preponderante de poder na árdua tarefa de propagação do evangelho de Cristo, pois lhe dava o direito de transitar livremente em todo o território do império romano, como em Filipos (At 16,16-24), em Corinto (At 18,12-17) e em Jerusalém (At 22,25) (MAZZAROLO, 2019, p. 2). A identidade romana resgatada por Paulo, lhe dava o direito de se defender das armadilhas provocadas pela comunidade de Jerusalém, além de o livrar dos grandes golpes sofridos durante suas viagens missionárias. Sua alegria não se pautava no privilégio de possuir uma cidadania romana, mas de ser um cristão (Fl 1,27).

Já o helenismo se desenvolveu através das conquistas promovidas por Alexandre Magno (336-323 a.C.) que difundiu a cultura grega entre os povos da antiguidade, contribuindo para a construção da Biblioteca de Alexandria e da tradução dos escritos do Antigo Testamento para a língua grega (septuaginta LXX). Isto foi essencial para que os judeus da diáspora, que em sua maioria não falavam e tampouco compreendiam a língua hebraica e aramaica, pudessem ler os escritos sagrados do Antigo Testamento, agora traduzidos para a língua universal grega.

Vasconcelos (2019, p. 8) afirma que a cultura grega ajudou sobremaneira na evangelização de Paulo (At 17,23) que se utilizou de certos elementos grego como a língua, a cultura e a religiosidade pagã, contribuindo para o crescimento do cristianismo. O helenismo já não fazia distinções entre nações, e todos passaram a serem considerados uma só sociedade, como um só mundo; um só rebanho. (ASSMANN, 1994, p. 30-32).

A língua grega passa a ser utilizada em todas as sinagogas. É através destes novos movimentos que Paulo busca a formação das novas comunidades cristãs, integrando classes e categorias diferentes, sem nenhum tipo de preconceito (Gl 3,28; Rm 10,12; Cl 3,11). Jaeger (1994) vê o cristianismo como um processo contínuo de tradução das fontes hebraicas, tendo a preocupação de oferecer aos gentios uma reinterpretação mais adequada de seu conteúdo.

A humanidade, já não se dividia em nações, cidades, burgos, mas todos os homens considerados conacionais e concidadãos: uma só sociedade, como um só

¹⁶⁰ *Kyrios* κύριος é um título que poderia ser utilizado somente ao imperador romano.

mundo; todos os povos constituem um só rebanho, que se apascenta no mesmo campo. Em suma, a polis deixa de ser o ideal. O novo ideal é a felicidade do indivíduo, que não reside na capacidade de dominar os outros (são poucos e afastados os governantes), mas de dominar a si mesmo (ASSMANN. 1994, p. 30-32).

A nacionalidade grega não se pautava em nacionais e estrangeiros, mas em sábios σοφία *sofia* e ignorantes (bárbaros). Mesmo o estrangeiro, tanto homem, quanto mulher, que fossem letrados e possuidores de uma boa erudição, eram considerados cidadãos gregos. Tudo se baseava na *paideia*¹⁶¹ παιδεία (educação). Ser grego era ser cosmopolita, cidadão da *polis* πόλις (cidade) e do mundo¹⁶².

Paulo tentar pregar o Cristo crucificado no Areópago em Atenas (At 17,15-34) com toda a sua retórica e sabedoria helênica, mas logo percebe que o seu discurso não fora bem receptivo. A sabedoria σοφία *sofia* grega excluía as mulheres, os pobres e escravos por não terem tido acesso à educação grega *paideia*¹⁶³ παιδεία. Paulo, portanto, vê no pobre, no humilde e no marginalizado (mulher e escravos) a oportunidade de propagação do evangelho de Cristo. “[...] Graças te dou, ó Pai, Senhor do céu e da terra, que ocultaste estas coisas aos sábios e entendidos, e as revelaste aos pequeninos (Mt 11,25).

O judaísmo da antiguidade considerava um judeu¹⁶⁴ a partir da descendência patrilinear, e somente no segundo século da era cristã é que esta prática mudou passando para a filiação materna (GALINKIN, 2008, p. 90). A partir do período do exílio babilônico e da expatriação dos judeus pelos romanos, o judaísmo passou a não ser mais considerada uma religião nacional, e tanto a Torá como o Pentateuco, tornaram-se símbolos da fé judaica (JOHNSON, 1989 *apud* GALINKIN, 2008, p. 93). Antes do exílio babilônico, a religião judaica não poderia ser chamada de judaísmo (MARIANO, 2011, p. 111). A identidade judaica¹⁶⁵ se fundamentava muito mais em aspectos religiosos do que nacionalistas. Schlesinger (2011, p. 72,74) afirma que durante o período bíblico, converter-se¹⁶⁶ ao judaísmo significava unir-se a um povo ou se tornar cidadão de um Estado e que podia ser realizada somente através da

¹⁶¹ A *paideia* παιδεία (educação) era a maior virtude para os cínicos; segundo Diógenes, a educação é a graça para o jovem, consolo para o ancião, abundância para o pobre e ornamento para o rico (Diógenes, Laertius, VI, 68). Monimus afirmava que era melhor ser cego do que não educado (MAZZAROLO, 2019, p. 16).

¹⁶² Assim, nascem contemporaneamente o indivíduo e o cosmopolita. O ser humano já não é o ser da cidade (o ateniense já não é de Atenas...), mas um cidadão do mundo. E, como tal, eis um novo dogma que se anuncia: todos os homens são iguais, irmãos, pois todos estão sob o mesmo logos, e isso - insista-se - nasce antes do cristianismo, embora depois se fortaleça com ele, com outra fundamentação. Esta é a matriz, helenista e cristã, da igualdade moderna (ASSMANN. 1994, p. 30).

¹⁶³ A *paideia* παιδεία (educação) era a maior virtude para os cínicos; segundo Diógenes, a educação é a graça para o jovem, consolo para o ancião, abundância para o pobre e ornamento para o rico (Diógenes, Laertius, VI, 68). Monimus afirmava que era melhor ser cego do que não educado (MAZZAROLO, 2019, p. 16).

¹⁶⁴ O questionamento e o contraditório sempre fizeram parte da chamada identidade judaica. O que é ser judeu? Quem define o que é ser judeu? Parece evidente que existem várias formas de ser judeu. Para muitos, ser judeu é se sentir judeu e viver dentro dos valores éticos propostos pelo judaísmo (ASNIS, 2015, p. 77).

¹⁶⁵ Segundo a tradição legal do judaísmo, são considerados judeus todos aqueles nascidos de mães judias ou que tenham se convertido ao judaísmo através de um ritual próprio (GALINKIN, 2008, p. 90).

¹⁶⁶ O período helênico marcou o início das atividades de conversão. Os judeus se mudaram para muitos lugares fora da Judeia em decorrência das conquistas de Alexandre o Grande. Houve muitos casos de judeus que se casaram com mulheres gentias que decidiram aceitar a religião de seus maridos (SCHLESINGER, 2011, p. 73).

circuncisão do sujeito masculino. Em relação as mulheres, a nacionalidade judaica poderia ser adquirida através do casamento com um marido judeu.

Encontravam-se entre os sábios judeus dois entendimentos acerca da conversão de gentios ao judaísmo rabínico. Existiam um grupo que considerava a presença deles uma honra por terem renunciaram tudo que possuíam para se tornarem judeus, e outro grupo que desaprovava a conversão de gentios ao judaísmo por entenderem que somente eles eram o povo escolhido por Yahweh. Segundo Klein (1992 *apud* SCHLESINGER, 2011, p. 78) muitos judeus gentios, desistiam de sua nacionalidade quando se sentiam ameaçados ou perseguidos, alguns, abandonavam e retornavam às suas religiões de origem, já outros, trabalhavam como informantes em momentos de dificuldade.

Paulo era judeu mesmo tendo nascido fora dos domínios de Israel na cidade de Tarso da província da Cecília (At 22,3) porque seus pais eram judeus (Rm 11,1; Fl 3,5). Após ser acusado de ensinar uma doutrina que ia contra os princípios da Lei judaica, e provavelmente de ter inserido um gentio de nome Trófimo no Templo de Jerusalém¹⁶⁷ (At 21,27-28), Paulo é arrastado para fora do santuário e quase linchado. É neste momento que ele se utiliza da sua identidade judaica com objetivo de se livrar das mãos destes malfeitores: “Eu sou mesmo um homem judeu, de Tarso, cidadão de uma não obscura cidade da Cecília” (At 21, 39). Paulo é puramente instintivo.

Paulo manipula a sua identidade de acordo com seus próprios interesses. Ao mesmo tempo que se diz judeu, ele parece rejeitar o judaísmo rabínico ao se contrapor as “obras da lei”, que propunha o alcance da salvação através da meritocracia e pelo egoísmo separatista existente entre judeus e gentios, a quem o evangelho está sendo pregado (Gl 3,28) (LOPES, 2006, p. 86). Ele se opunha ao rito da circuncisão e ao sistema patriarcalista judaico que discriminava as mulheres, considerando-as como um animal, um bem do seu senhor (baal), um *res*. Ser judeu para Paulo, era acreditar na existência de um só Deus, Yahweh.

O cristianismo nasce dentro do judaísmo, e até meados do V século d.C. era considerado como um braço do judaísmo pelo império romano, e que a partir desta data, passou a sofrer forte perseguição por parte de Roma. Ser cristão passou a ser símbolo de sofrimento e de perseguição. Paulo se orgulhava de sua identidade cristã, uma cidadania celestial: “Mas nós somos cidadãos¹⁶⁸ do céu e estamos esperando ansiosamente o nosso Salvador, o Senhor Jesus Cristo, que virá de lá” (Fl 3,20).

Após os anos 50 d.C. o cristianismo começou a se desvincular do judaísmo recebendo contornos próprios de sua identidade pelo império romano. Enquanto os judeus tinham isenção e certos privilégios junto ao imperador romano (cultos, rituais religiosos e construção de sinagogas), os cristãos eram acusados de terem ateado fogo em Roma, uma prática realizada pelo próprio imperador Nero (64 d.C.).

¹⁶⁷ É que, naquele mesmo dia, tinham-no visto na cidade com Trófimo, gentio de Éfeso, julgando que Paulo o tivesse levado ao templo (At 21,27).

¹⁶⁸ No contexto de Filemon 3,20, a palavra “cidade” aparece como tradução do termo grego *politeuma*. Todavia, em língua portuguesa, não significa exatamente cidade, mas “comunidade de cidadãos”, pessoas que pertence à polis grega (LARA, 2019, p. 131).

Isto contribuiu para que alguns cristãos gentílicos procurassem em adotar práticas e costumes judaicos para que pudessem ser chamados de judeus, a fim de evitar o martírio e a perseguição promovida por Roma aos novos cristãos: “Conheço as tuas obras, e tribulação, e pobreza (mas tu és rico), e a blasfêmia dos que se dizem judeus, e não o são, mas são a sinagoga de Satanás” (Ap. 2,9). “Eis que eu farei aos da sinagoga de Satanás, aos que se dizem judeus, e não são, mas mentem eis que eu farei que venham, e adorem prostrados a teus pés, e saibam que eu te amo” (Ap. 3,9).

Paulo não estava preocupado em perder a sua cidadania Romana nem tampouco de não ser considerado mais um judeu.

Mas o que para mim era lucro, passei a considerar perda, por causa de Cristo. Mais do que isso, considero tudo como perda, comparado com a suprema grandeza do conhecimento de Cristo Jesus, meu Senhor, por cuja causa perdi todas as coisas. Eu as considero como esterco para poder ganhar a Cristo (Fl 3,7-8).

Para Paulo, o jogo de identidades utilizado por ele durante o seu período evangelístico, serviu para que ele pudesse levar o evangelho de Cristo aos gentios sem que houvesse algum tipo de interferência por parte dos romanos, dos gregos ou dos judeus.

O apóstolo Paulo não se intimida com tais aflições, e via no cristianismo a sua cidadania através do evangelho de Cristo: “Não importa o que aconteça, exerçam a sua cidadania de maneira digna do evangelho de Cristo [...] (Fl 1,27). A maior de todas as formas identitárias de Paulo, é sem sombra de dúvidas a cristã, que dava a ele uma cidadania eterna, celestial: “Mas a nossa pátria está no céu, de onde também aguardamos um Salvador, o Senhor Jesus Cristo (Fl 3,20).

REFERÊNCIAS

- ASNIS, Nelson. A prática da circuncisão no Judaísmo em questão. **WebMosaica**, v. 7, n. 1, p. 76-85, 2015.
- ASSMANN, Selvino José. Estoicismo e helenização do cristianismo. **Revista de Ciências Humanas**, v. 11, n. 15, p. 24-38, 1994.
- BÍBLIA SAGRADA: **Antigo e Novo Testamento**. Traduzida por João Ferreira de Almeida. 2. ed. rev. atual. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.
- BOSCH, Jordi Sánchez. **Nascido a tempo: vida de Paulo, o apóstolo**. São Paulo: Ave Maria, 1997.
- BROWN, Peter. **Corpo e Sociedade: O homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo**. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.
- DIREITO, Carlos Gustavo Vianna. Roma e o imperium-Rome and imperium. **Revista da SJRJ**, v. 21, n. 40, p. 183-192, 2014.
- FERREIRA, Joel Antônio. Cristianismos originários a partir da perspectiva bíblica. **Interações**, v. 5, n. 8, p. 23-43, 2010.

- GALINKIN, Ana Lúcia. Judaísmo e identidade judaica. **Interações: Cultura e Comunidade**, v. 3, n. 4, p. 87-97, 2008.
- GOFFMAN, Erving. Estigma: notas sobre a manipulação da identidade. **Tradução: Mathias Lambert**, v. 4, n. 1, p. 3-124, 1988.
- GONÇALVES, Miguel M.; GONÇALVES, Óscar F. Funções políticas do conceito de identidade: A psicologia, o self e o poder. **Análise Psicológica**, v. 13, n. 1, p. 395-403, 1995.
- HORSLEY, Richard A. **Paulo e o império: religião e poder na sociedade imperial romana**. São Paulo: Paulus, 2004.
- JAEGER, W. W. Paidéia: **A Formação do Homem grego**. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes. 1994
- LARA, Valter Luiz. Cidadania Romana na Epístola aos Filipenses: um diálogo com José Comblin. **Revista de Cultura Teológica**, ano XXVII, n. especial, p. 126-142, 2019.
- LOPES, Augustus Nicodemus. A Nova Perspectiva sobre Paulo: Um estudo sobre as obras da Lei em Gálatas. **Fides Reformata**, v. 11, n. 1, p. 83-94, 2006.
- MARIANO, Lília Dias. Impureza: Sexualidade e saúde pública no judaísmo do período Persa. **Revista Vértices**, n. 11, p. 110-130, 2011.
- MAZZAROLO, Isidoro. A importância do helenismo no pensamento do Apóstolo Paulo. **Theologica Xaveriana**, v. 69, n. 188, p. 1-24, 2019.
- RAMOS, José Augusto et al. **Paulo de Tarso: grego e romano, judeu e cristão**. Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 1ª. Edição, 2012.
- SCHLESINGER, Michel. Judeus por opção: a conversão ao judaísmo desde os tempos bíblicos até nossos dias. **WebMosaica**, v. 3, n. 2, p. 71-96, 2011.
- VASCONCELOS, Paulo Sérgio Dantas. Helenismo e cristianismo primitivo: encontros e desencontros. **Revista Ideação**, v.1, n. 40, p. 6-15, 2019.

ST 13 - NOVOS MOVIMENTOS RELIGIOSOS E ESPIRITUALIDADES LAICAS

Dr. Clóvis Ecco (PUC Goiás) – Coordenador
Dr. Silas Guerriero (PUC SP) – Coordenador
Dra. Daniela Cordovil Corrêa dos Santos (UEPA)
Dr. Flávio Augusto Senra (PUC Minas)
Dr. Fábio L. Stern (PUC-SP)
Dr. Omar Lucas Fortes de Sales (PUC-Goiás)

Esta ST tem como objetivo acolher trabalhos que busquem compreender as características assumidas pela religião na sociedade contemporânea, a partir de diferentes perspectivas teóricas no âmbito da Ciência da Religião. Almeja lançar luzes sobre as bricolagens e interlocuções feitas pelos novos modos de lidar com a espiritualidade, as denominadas espiritualidades laicas– entre as quais o advento dos sem religião, nova era e dos novos movimentos religiosos - e os processos de privatização da religião. Pretende-se reunir tanto trabalhos que lidam com dados empíricos, como também aqueles que levantam questões teóricas pertinentes, suscitando o diálogo com outras ciências. Serão aceitas comunicações frutos de pesquisa sobre as novas formas de espiritualidade, os “novos movimentos religiosos” e as transformações, arranjos, rearranjos, diálogos e interlocuções feitas no âmbito das espiritualidades não religiosas com vistas à constituição de sentido.

DISTANCIAMENTO SOCIAL E APROXIMAÇÕES INDIVIDUAIS: ESPIRITUALIDADE CRISTÃ EM CONTEXTO DE PANDEMIA GLOBAL

FABIANE BEHLING LUCKOW

Doutoranda em Teologia pela Faculdade EST/São Leopoldo-RS,

Mestre em Música pela UFRS.

fabianebl@gmail.com

RESUMO: O termo “novo normal” tem sido naturalizado em nossos dias. As mudanças trazidas pela pandemia da Covid-19 invadiram todas as esferas da vida social e do indivíduo. Ainda aguardamos quais delas assumirão caráter permanente e passarão a constituir a vida pós-pandemia. Uma dessas esferas é a experiência ou a vivenciada espiritualidade pelo indivíduo, seja a partir de uma proposta religiosa instituída ou nas assim denominadas espiritualidade laicas. Nesta comunicação, trago algumas reflexões sobre as novas formas de viver uma espiritualidade cristã protestante, a partir da observação deste contexto em redes sociais e de minha inserção no contexto luterano. Procuo localizar essas reflexões em relação ao conceito de religião vivida, que busca compreender vida e religião para além dos cenários tradicionais da religião. Na teologia prática, esse conceito é empregado para abordar experiências de conotação religiosa, associadas ou não a formas tradicionais de religião. Busco trazer alguns possíveis desdobramentos que poderão surgir diante das novas dinâmicas de vivência espiritual e religiosa, a partir das restrições impostas pelo distanciamento social na vida comunitária, e também das novas propostas eclesiológicas que, por força das circunstâncias, têm surgido nesse contexto. Quando a pandemia se instalou globalmente, o cenário religioso mundial já se caracterizava como um ambiente de pluralismo religioso, no qual a bricolagem das referências religiosas e a fluidez dos processos de identidade do indivíduo se fazem presentes. A “virtualização” da experiência religiosa, ao mesmo tempo que ampliou o alcance das propostas, também lhe impôs novas dinâmicas, possibilitando que, mesmo indivíduos que tenham alguma espécie de afiliação religiosa ou denominacional, possam vivenciar sua espiritualidade a partir, em paralelo ou mesmo apesar da instituição. A aproximação de diferentes propostas religiosas com propostas não-religiosas, como o minimalismo, o veganismo, as técnicas de *mindfulness*, entre outras, apontam o fato de que os modelos religiosos tradicionais nem sempre conseguem responder a diversa gama de demandas que surgem a partir da experiência humana em sua busca por sentido, especialmente em tempos de angústia, confinamento, luto, doença e incerteza em relação ao futuro. Mesmo indivíduos que se encontram vinculados, de alguma maneira, às formas tradicionais de religião, “montam” uma versão individualizada de sua vivência da espiritualidade nesse contexto de múltiplas ofertas,

fazendo uma bricolagem entre aspectos da espiritualidade religiosa bem como da espiritualidade laica. Temos uma sobreposição dessas propostas. Uma serve para reforçar a outra, na busca por sentido e bem-estar. A necessidade premente do contexto, de manter uma boa saúde tanto física quanto emocional, leva as pessoas a busca por práticas que ajudem a integrar esses os diferentes aspectos do cotidiano, agora bastante limitado na circulação pelos espaços de sociabilidade e no contato físico entre pessoas. Podemos, portanto, inferir uma permeabilidade ainda maior entre as propostas de espiritualidade e, ainda que provavelmente a pessoa cristã evangélica vinculada à uma instituição religiosa tradicional não a abandone, sua identificação religiosa e espiritual se tornará ainda mais plural e ampla.

Palavras-chave: Religião vivida; Pandemia; Espiritualidade; Virtualização da fé.

O termo “novo normal” tem sido naturalizado em nossos dias e muitas pessoas já não querem nem mais ouvir essa expressão. As mudanças causadas pela pandemia do Covid-19 invadiram e afetaram as dinâmicas de todas as esferas da vida social e do indivíduo. Ainda aguardamos para saber quais delas assumirão caráter permanente e passarão a constituir a vida pós-pandemia. Uma dessas esferas, como não podia deixar de ser, é a experiência ou a vivência da espiritualidade pelo indivíduo, seja a partir de uma proposta religiosa instituída ou nas assim denominadas espiritualidade laicas. Afinal, frente a uma pandemia global, o que todos e todas buscamos é bem-estar, esperança, sentido, uma razão para continuar existindo, apesar das limitações impostas.

Trago aqui, portanto, algumas reflexões sobre as novas formas de viver uma espiritualidade cristã protestante, a partir da observação deste contexto em redes sociais e de minha inserção no contexto luterano. Ressalto que, depois de escrever e submeter o resumo ao congresso, passei a participar de grupos de Whatsapp com jovens adultos brasileiros de diferentes denominações cristãs e de diferentes lugares do país e do exterior, que possibilitaram, a partir das reflexões e trocas, aumentar o escopo dessa pesquisa. De qualquer maneira, pretendo aqui localizar essas reflexões a partir do conceito de **religião vivida**, que busca compreender vida e religião para além dos cenários tradicionais da religião.

Na teologia prática, o conceito da **religião vivida** é empregado para abordar experiências de conotação religiosa, associadas ou não a formas tradicionais de religião. A hermenêutica da religião vivenciada, como também é conhecida, pode ser entendida como uma “forma de **observar** e **ler** o contexto da vida e da religião fora do âmbito estritamente institucional, normativo, tradicional e dogmático da Igreja” (ADAM, 2019, p. 312). Posto que, em nosso contexto pós-moderno, a religiosidade e espiritualidade não se encontram mais, necessariamente, atreladas a um sistema religioso institucionalizado, a religião vivida busca ampliar a compreensão desses fenômenos de forma mais abrangente. Importante talvez seja pontuar que essa abordagem não pretende desprezar ou minimizar o papel da instituição, mas compreender a vivência da espiritual-religiosa para além dos modelos tradicionais. A

questão que se impõem é de que, em curso dessas mudanças culturais e sociais, “os modelos tradicionais e institucionais da religião não conseguem responder de forma plena, segura e efetiva aos permanentes anseios humanos pela razão da existência” (ADAM, 2019, p. 315). Se esse processo já se encontrava a pleno vapor antes da pandemia, as limitações e, ao mesmo tempo, as oportunidades que surgem da crise sugerem uma aceleração desse processo. Surgem novas dinâmicas de vivência espiritual e religiosa, bem como novas propostas eclesiológicas que buscam responder ao contexto presente. Pretendo, aqui, fazer algumas observações preliminares sobre essas dinâmicas. Ressalto que são preliminares pois o processo está em curso e o ritmo das mudanças é muito rápido. Ao que tudo indica, continuaremos com as sociabilidades restritas até que uma vacina se torne viável e o desafio será acompanhar as mudanças que se mostram a cada dia, a medida que esse percurso vai se colocando diante de nós.

Quando a pandemia se instalou globalmente, o cenário religioso mundial já se caracterizava como um ambiente de pluralismo religioso, no qual a bricolagem das referências religiosas e a fluidez dos processos de identidade do indivíduo se fazem presentes e, até mesmo, caracterizam o cenário. A “virtualização” da experiência religiosa, ao mesmo tempo que ampliou o alcance das propostas, também lhe impôs novas dinâmicas, possibilitando que, mesmo indivíduos que tenham alguma espécie de afiliação religiosa ou denominacional, possam vivenciar sua espiritualidade a partir, em paralelo ou mesmo apesar da instituição. Esses diferentes direcionamentos buscam, de alguma forma, encontrar caminhos e respostas para que fiéis/crentes possam lidar, da melhor forma possível, com a situação presente. Moisés Sbardelotto, ao abordar a religiosidade online, já em 2012, já apontava que

Conforme [Brenda] Brasher (2004), para que o sagrado tenha substância e corresponda às necessidades de cada época, todas as gerações articulam ideias do divino que devem ser críveis e significativas ao seu próprio período histórico. (SBARDELOTTO, 2012, p. 21)

Para que a fé possa ser vivenciada a partir de recursos virtuais, o desafio vai além do conteúdo a ser compartilhado em redes sociais, sites ou plataformas de encontros virtuais. Os diferentes direcionamentos na vivência da religião e/ou da espiritualidade, buscados pelas pessoas em tempos de pandemia, intencionam articular ideias do divino que não somente sejam significativas e façam sentido dentro desse contexto, mas que de alguma forma **proporcionem** esse sentido, orientem diante das incertezas do cenário mundial, que lhes confirmem esperança e propósito. E, uma vez que isso não mais pode ser feito na presença física e no amparo da comunidade, o processo tende a tornar-se ainda mais individualizado e centrado na experiência individual, conferindo maior agência e autonomia à pessoa, para optar e direcionar sua própria trajetória.

Nesse sentido, os meios de comunicação e mídia se fortalecem como novos *ambientes*, que facilitam e estruturam a interação e a comunicação humanas. Geram

não necessariamente um novo tipo de fé, mas uma nova situação social e cultural na qual ela é definida e praticada.

A pluralização das vozes religiosas na Internet não apenas desafia a autoridade das religiões organizadas, como propicia o desenvolvimento de práticas de comunicação religiosa mais individualizadas e interconectadas, inspiradas pela cultura geral da Internet. (HJARVARD, 2014, p. 140)

Hjarvard apontava, em 2014, a forma como os ambientes virtuais, ao se configurarem como ambientes culturais, passaram a assumir algumas das funções da religião, oferecendo orientação espiritual e moral, bem como a ampliação do conceito de comunidade pelas redes sociais (HJARVARD, 2014, p. 165). Essa “transferência” se impôs em 2020, por conta de todo o cenário que vivemos.

Cabe ressaltar aqui que, mesmo aquela pessoa que vai para a internet buscando conteúdo “para a alma” não necessariamente acessará apenas conteúdos religiosos. Há uma infinidade de material que pode ser acessado para esse fim. De certa forma, nesses últimos meses, a vida como um todo passou a ser ainda mais mediada pelas telas de celulares, tablets e computadores do que já era até então.

A aproximação de diferentes propostas religiosas com propostas não-religiosas, como o minimalismo, o veganismo, as técnicas de *mindfulness*, um incremento na preocupação com o consumo consciente, a diminuição da produção de lixo, atividades artísticas (tendo a disposição tutoriais e cursos on-line), entre outras, apontam o fato de que os modelos religiosos tradicionais nem sempre conseguem responder a diversa gama de demandas que surgem a partir da experiência humana em sua busca por sentido, especialmente em tempos de angústia, confinamento, luto, doença e incerteza em relação ao futuro.

Mesmo indivíduos que se encontram vinculados, de alguma maneira, às formas tradicionais de religião, “montam” uma versão individualizada de sua vivência da espiritualidade nesse contexto de múltiplas ofertas, fazendo uma bricolagem entre aspectos da espiritualidade religiosa com aqueles da espiritualidade laica. Temos uma sobreposição dessas propostas. Uma serve para reforçar a outra, na busca por sentido e bem-estar. A necessidade premente do contexto, de manter uma boa saúde tanto física quanto emocional, leva as pessoas a buscar práticas que ajudem a integrar os diferentes aspectos do cotidiano, agora bastante limitado na circulação pelos espaços de sociabilidade e no contato físico entre pessoas.

Essas práticas, em si, não apresentam necessariamente uma novidade. Creio que o diferencial aqui está na sua “ritualização”, a incorporação “quase religiosa” de rotinas, de “liturgias” que integrem o bem-estar psicológico-emocional-espiritual com o corpo físico, com seu espaço de habitação doméstico bem como com o planeta como um todo.

Podemos, portanto, inferir uma permeabilidade ainda maior entre as propostas de espiritualidade e, ainda que provavelmente a pessoa cristã evangélica vinculada à uma instituição religiosa tradicional não a abandone, sua identificação religiosa e espiritual pode se tornar ainda mais plural, ampla e centrada na agência do

indivíduo, ou seja, de suas escolhas pessoais. Se essas escolhas são orientadas por tendências ou algoritmos, é um assunto ainda a ser estudado e os dados e indícios dessa influência começaram a ser sentidos, pressentidos e descobertos nos últimos meses. Esse é um importante fator a ser considerado, que entretanto, não será possível aprofundar nesse texto.

O horizonte de possibilidades para as vivências religiosas e/ou espirituais, ao invés de se reduzir nesse momento, parece estar em constante ampliação. No caso da igreja luterana, conversando com ministros e ministras sobre o futuro próximo, com a volta progressiva das celebrações presenciais, alguns/algumas afirmaram seus planos de continuar com programações dirigidas e produzidas exclusivamente para o ambiente digital. Ou seja, não pretendem necessariamente transmitir cultos presenciais pela internet, mas continuar produzindo material e conteúdo para as redes sociais e de streaming, engendrando em um novo paradigma eclesial, que ainda não sabemos se constituem um alargamento das propostas de igreja existentes ou uma nova igreja, 100% digital em suas programações.

O peso de uma maior individualização da fé não será demasiado?

Quando voltarmos, se voltarmos, (e me parece ser ponto pacífico que as coisas não serão, ou já não são mais as mesmas), quais serão os desdobramentos das práticas religiosas online sobre aquelas que acontecem/acontecerão offline? E quais serão os deslocamentos que esse novo contexto irá até mesmo impor sobre a experiência religiosa como a conhecíamos até então?

Este texto propõe mais perguntas do que respostas, não apenas por estarmos vivendo ainda a pandemia em grande intensidade, mas também pela velocidade das mudanças. No contexto da religião em ambiente virtual, tenho acompanhado as mudanças e desenvolvimento nas dinâmicas de cultos e celebrações ao longo desses meses e, provavelmente por conta da saturação, percebo que igrejas e instituições estão constantemente reavaliando, revendo e readaptando suas propostas. Vimos aqui alguns caminhos que parecem se abrir, como uma maior agência do indivíduo sobre sua prática espiritual-religiosa, a aderência a propostas mais holísticas de bem-estar emocional e espiritual, a virtualização da religião. Esses novos caminhos podem vir a servir de material de reflexão para que igrejas pensem e repensem seu papel na sociedade e na vida do indivíduo. Para tal, contam com o auxílio da hermenêutica da religião vivida, que pode indicar possibilidades de inserção e atuação a partir das mudanças que se impõem com a pandemia, tanto no contexto cultural e social, quanto no comportamento, bem como o futuro pós-pandemia.

REFERÊNCIAS

- ADAM, Júlio César. *Religião vivida e Teologia Prática: possibilidades de relacionamento no contexto brasileiro. Perspectiva Teológica*, 2019-2.
- HJARVARD, Stig. *A midiatização da cultura e da sociedade*. São Leopoldo: Unisinos, 2014.

SBARDELOTTO, Moisés. **E o verbo se fez bit**: A comunicação e a experiência religiosa na internet. Aparecida: Santuário, 2012.

A REALIDADE CONTEMPORÂNEA DAS TECNOEXPERIÊNCIAS RELIGIOSAS: OS SENTIDOS DE RELIGIÃO NO USO DAS TECNOLOGIAS DIGITAIS EM PERÍODOS DE PANDEMIA

WALLACE THIMOTEO DA SILVA

Mestrando em Ciência da Informação pelo IBICT e ECO-UFRJ,
Formado em Teologia pela Faculdade Batista do Rio de Janeiro.

contato@wallacethimoteo.com

RESUMO: A partir de um novo padrão de sociabilidade baseado na mediação por computadores, significativa parte das religiões passou a se servir das tecnologias digitais para melhor difusão da fé no final do século XX. Tal fenômeno tem propiciado diferentes modos de vivenciar a espiritualidade, que propomos chamar neste trabalho de “tecnoexperiências religiosas”. Além disso, a Pandemia de Coronavírus (2020) trouxe ao mundo maior imersão das instituições nos processos de midiatização, pois como alternativa para vivência da fé com saúde, diversas lideranças fizeram uso de transmissões ao vivo pela internet (*lives*) ou de gravações de vídeos, por exemplo, para realização de práticas religiosas remotas. Diante desta conjuntura, é realizada a discussão teórica do conceito clássico de “igreja” na Sociologia, tomado como principal recorte de pesquisa, acerca da atual condição de relações sociais tecidas sob aparatos tecnológicos, com objetivo de analisar a religião a partir da perspectiva da midiatização. São também pensados os aspectos que refletem as novas formas de religiosidade acompanhadas de dimensões técnicas, cujas noções materiais e espaçotemporais são bastante distintas das grandes tradições religiosas. Para dar conta das questões propostas foi empregada pesquisa bibliográfica na fundamentação dos estudos da religião, assim como da mídia. E com intuito de situar o problema levantado com dados empíricos, utilizou-se como fonte documental diversas matérias jornalísticas sobre a repercussão da atuação religiosa por mediações tecnológicas durante o momento inicial da pandemia de COVID-19 no Brasil, sendo empregada para aferição o método de análise de conteúdo. Verificou-se com isso que a presença das tecnologias digitais na concretização da experiência tem grande potencial de reafirmar um modo de individuação e subjetivação da espiritualidade ao dispensar a vivência coletiva nos moldes convencionais. Assim são assumidas duas posturas conclusivas para os dilemas apresentados: criticar o esvaziamento simbólico induzido pela realidade das tecnologias, sendo necessário resgatar ações de fortalecimento dos valores tradicionais religiosos; ou incorporar os novos modos de interação social on-line, admitindo a redefinição das fronteiras e significados das instituições na nova realidade contemporânea.

Palavras-chave: Espiritualidade; Midiatização; Religião; Sociabilidade; Tecnologia.

INTRODUÇÃO

Esta é uma investigação sobre as novas e atualizadas manifestações de religiosidade a partir do contexto de migração das experiências humanas para o ambiente das tecnologias digitais. Pode-se apontar como exemplo: as trocas de mensagens pessoais por aplicativos, relacionamentos por meio de sites de redes sociais, reuniões por softwares de transmissão de imagem e voz em tempo real etc., todos estes dispositivos utilizados como mediadores dos saberes, dos afetos e da espiritualidade. Assim, ao tratarmos de sociabilidade na contemporaneidade, estamos lidando não apenas com o reconhecimento de diferentes formas de interações humanas na formação das coletividades (VANDENBERGHE, 2005), mas também da conjuntura tecnológica que assume expressiva importância nas relações sociais.

É também na Modernidade que ocorre uma crescente ruptura dos papéis referenciais das instituições, sobretudo pelos aspectos de subjetivação e individualismo, e uma nova condição simbólica é construída baseada agora na autonomia humana. Assim a responsabilização de estabelecer explicações sobre a vida se enfraquece no âmbito institucional, afinal o movimento iluminista trouxe a emancipação permanente do espírito das “antigas estruturas” (BERGER; LUCKMANN, 2004). Em meio ao racionalismo científico, diversas inovações tecnológicas surgem no século XX como extratos do progresso humano e envoltas por proposições de estabelecer outras bases de segurança simbólica, à medida que são apropriadas na condição de organizar, mediar e conferir novos sentidos à vida.

Propõe-se abordar neste trabalho o potencial cenário de novas formas de religiosidade, com objetivo de levantar questões teóricas sobre até que ponto estas imbricações entre *religare* e *communicare* se encontram com a clássica noção sociológica de “igreja”, no que diz respeito a coletividades organizadas em torno de crenças e ritos em comum. Afinal a utilização das tecnologias digitais permite que a representação e a vivência da religiosidade sejam apropriadas por uma realidade com dinâmicas e linguagens próprias (das técnicas). Sendo assim, a veiculação midiática da experiência passa a reconfigurar não apenas o sentido prático da fé, mas também da própria religião a partir de concepções de materialidades, temporalidades e espacialidades distintas das grandes tradições religiosas.

Como percurso de análise, pretende-se observar por meio de pesquisa bibliográfica a religião sob a perspectiva da midiaticização para pensar a acentuação do advento de novas formas de religiosidade. Foi selecionado também como parte do *corpus* um conjunto de matérias jornalísticas de portais, sites e blogs durante os seis primeiros meses da Pandemia de Coronavírus. Os dados coletados foram submetidos à análise de conteúdo através de categorização em nível semântico das ocorrências sobre os ritos religiosos realizados por mediações tecnológicas. O interesse de pesquisa neste sentido está em observar, na repercussão midiática, o relato sobre as alternativas adotadas pelas religiões no Brasil para vivenciar a espiritualidade com saúde, a fim de problematizá-las com base no aporte teórico levantado.

PANDEMIA COMO MARCO DA IMERSÃO TECNOLÓGICA DAS RELIGIÕES

Como uma das consequências do combate ao COVID-19¹⁶⁹ foram suspensas cerimônias religiosas, eventos desportivos, espetáculos, apresentações culturais, conferências científicas e qualquer tipo de situação que promovesse aglomeração de pessoas. E uma das mais emblemáticas situações no campo da espiritualidade foi a proibição da presença popular nas missas da Semana Santa de 2020, tanto em Roma como nos demais locais do mundo. A recomendação oferecida pelo Vaticano era que os fiéis católicos fizessem suas celebrações litúrgicas acompanhando a programação pela internet, televisão e rádio. Tal posicionamento foi bastante aclamado, uma vez que a Itália passava pela magnitude da doença infecciosa, sendo considerada uma das regiões mais afetadas pelo coronavírus na Europa.¹⁷⁰

Para contornar a situação, houve uma verdadeira explosão de usuários fazendo uso das tecnologias digitais para atuação remota como alternativa diante da crise sanitária. A utilização da transmissão ao vivo pela internet (*live*), comuns às empresas para modalidade de trabalho *home office*, teve um exponencial crescimento nas esferas sociais para além dos setores da atividade econômica¹⁷¹, afinal diversos outros segmentos precisaram se adaptar ao cenário de isolamento, revelando com isso novas oportunidades de contato com seus públicos. Acompanhando esta tendência, diversas religiões no Brasil recorreram à opção de realizar suas atividades on-line, convidando assim seus fiéis para uma maior imersão nesta diferente forma de experimentar a fé através de mediações tecnológicas.

Com base no levantamento realizado por meio de *clipping digital*¹⁷² para este trabalho, foram selecionadas 293 matérias com referências à utilização de tecnologias digitais pelas religiões durante a Pandemia, do período de março a agosto de 2020. E para dar conta da pesquisa, utilizou-se como ferramenta de busca o site agregador de notícias e aplicativo Google Notícias¹⁷³, a fim de possibilitar o melhor acompanhamento do fluxo de informações sobre o tema pretendido com base nas palavras-chave de maior relevância¹⁷⁴. O total dos resultados obtidos apontam em

¹⁶⁹ Cf. O GLOBO. OMS decreta pandemia mundial por novo coronavírus. **O Globo**, Rio de Janeiro, 11 mar. 2020. Disponível em: <https://oglobo.globo.com>. Acesso em: 1 maio 2020.

¹⁷⁰ Cf. VATICANO anuncia que celebrações da Semana Santa serão realizadas sem fiéis na Praça São Pedro. **G1**, Rio de Janeiro, 15 mar. 2020. Disponível em: <https://g1.globo.com>. Acesso em 1 ago. 2020.

¹⁷¹ Cf. MICROSOFT diz que número de usuários do Skype aumentou 70% em meio à pandemia. **Estadão**, São Paulo, 31 mar. 2020. Disponível em: <https://estadao.com.br>. Acesso em: 31 mai. 2020.

¹⁷² O *clipping* ou *press clipping* trata-se de uma atividade característica no jornalismo moderno e que consiste no trabalho de pesquisar, selecionar, reunir e fornecer recortes de publicações de jornais, revistas ou outras publicações periódicas sobre um determinado tipo de assunto para um cliente ou assinante. Com o avanço das tecnologias no cenário global e uma maior consolidação do jornalismo no ambiente da internet, tornou-se comum os termos *e-clipping* (*eletronic clipping*) ou *clipping* digital.

¹⁷³ Trata-se de um mecanismo baseado em um motor de buscas, que reúne manchetes e editoriais de diferentes portais, sites e blogs de notícias. Diferente do Google Busca (google.com), o Google Notícias recupera páginas prestadoras de informações qualificadas com base em uma criteriosa política estabelecida por organizações de checagem de fatos. Cf. COMO as matérias do Google Notícias são selecionadas. **Ajuda do Google News**. Disponível: <https://support.google.com>. Acesso em: 6 jul. 2020.

¹⁷⁴ A dedução lógica para escolha das palavras-chave foi considerar os termos abrangentes sobre religião, portanto, adotou-se na pesquisa: “fé” e “religião”. E para acompanhar estas primeiras palavras utilizou-se

porcentagem que as matérias fazem menção ao Catolicismo (55,9%), Evangelicalismo (25,8%), Afro-brasileiras (4,4%), Espiritismo (3,9%), Budismo (3,4%), Judaísmo (2,9%), Testemunhas de Jeová (1,8%), Islamismo (1,3%) e outras religiões (0,5%).

Se considerarmos a imprensa como o recurso social que viabiliza o uso público da razão e a autopercepção da sociedade por meio da participação e das discussões populares expressas nas transmissões de informações (HABERMAS, 1984), a pesquisa realizada, portanto, pode ser tomada como bastante representativa da realidade.¹⁷⁵ Observa-se com isso que o isolamento social acelerou o desenvolvimento dos processos de convergência midiática com as instituições, também chamado de midiatização (SODRÉ, 2014), porquanto as duas maiores instituições religiosas são indicadas como as mais adeptas às tecnologias digitais. Com base nestes dados de que a experiência da fé passa a ser tratada através de uma mutação sociocultural por meios técnicos, que trataremos as possíveis implicações desta realidade.

DISCUSSÕES ACERCA DAS TECNOEXPERIÊNCIAS RELIGIOSAS

Um dos princípios elementares que se coloca para discussão diante da presença de tecnologias digitais nas práticas religiosas é a noção sociológica de “igreja”, pois o conceito mostra-se para além de: “[...] indivíduos que compõem [uma] *coletividade* [e] sentem-se *ligados uns aos outros* pelo simples fato de terem uma *fé comum*” (DURKHEIM, 1996, p. 28, grifo nosso). A ideia de comunidade virtual, por exemplo, supera em muito a noção tradicional de territorialidade, uma vez que as interações on-line provocam uma ressignificação nos processos sociais. Afinal, a internet trouxe a possibilidade de transpor limites de velocidade e mobilidade, evocando uma condição de leveza e liquidez nos relacionamentos, que independem atualmente dos lugares geográficos e das coincidências temporais (BAUMAN, 2001).

Contemporaneamente, Michel Maffesoli por sua vez observa que as novas tecnologias digitais permitem a manutenção de laços fracos nas relações sociais, de modo que a característica principal deste tipo de sociabilidade é a superficialidade. E a partir disso desdobra o conceito de “tribo”, trabalhado por Émile Durkheim, ao afirmar que vivenciamos uma forma de neotribalismo “caracterizado pela fluidez, pelos ajuntamentos pontuais e pela dispersão” (MAFFESOLI, 1998, p. 107). Sendo assim, os relacionamentos contemporâneos furtam-se de qualquer forma de obediência ou padronização, pois com o enfraquecimento das instituições houve uma desintegração das hierarquias, maiores ênfases na individualização e no relativismo, favorecendo com isso a multiplicidade dos muitos pontos de vista sobre a fé e novas religiosidades.

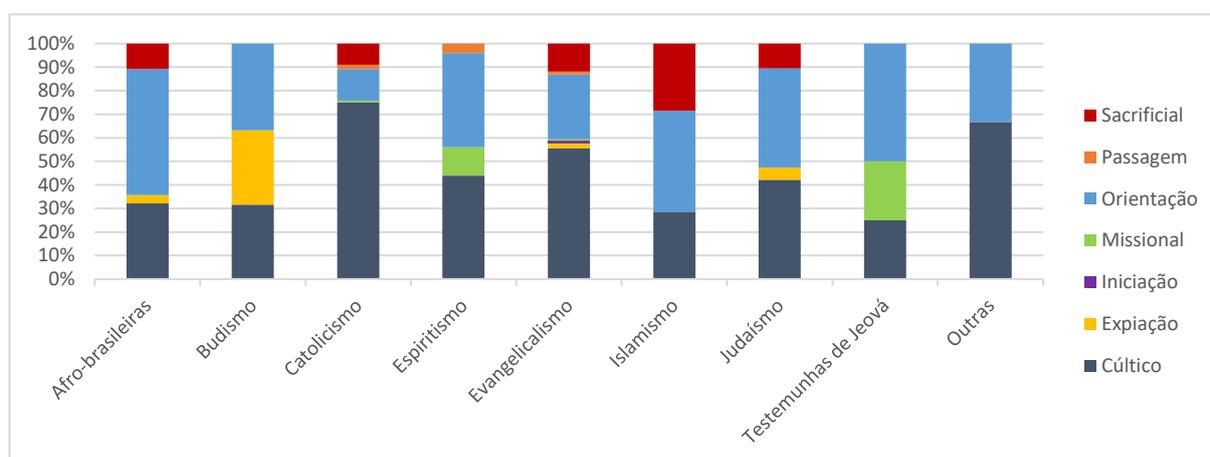
termos de contextualização da temática de interesse: “on-line”, “tecnologia”, “internet”, “pandemia”, “coronavírus” e “COVID-19”. A combinação resultou em 12 variações (ex.: fé on-line, fé tecnologia etc.), sendo coletados todos os resultados possíveis de cada busca realizada na plataforma.

¹⁷⁵ A pesquisa Datafolha sobre diversidade dos grupos religiosos no Brasil (2019) indica que 81% dos entrevistados se declaram católicos ou evangélicos, seguidos pelos espíritas e pelos adeptos das religiões afro-brasileiras. O que também corrobora proporcionalmente com os resultados obtidos. Cf. DATAFOLHA: 50% dos brasileiros são católicos, 31%, evangélicos e 10% não têm religião. **O Globo**, Rio de Janeiro, 13 jan. 2020. Disponível em: <https://oglobo.globo.com>. Acesso em: 19 out. 2020.

Além das dificuldades de se reconhecer as noções de uma coletividade determinada, uma vinculação forte entre membros e uma representação comum do sagrado, o ambiente das redes de computadores, chamado também de ciberespaço, é constituído pela característica de desmaterialização das coisas (LÉVY, 1999). Neste sentido, a virtualidade faz referência à principal propriedade da informação digital, que por se tratar da conversão de algo em códigos de computador (bits) são inacessíveis de forma tátil. O ciberespaço, portanto, carrega consigo a característica de simulação (representação) da realidade, pois com os signos produzidos no imaginário social a partir dos novos dispositivos é fomentada toda uma cultura imagética, pertencente ao que se pode chamar de simulacro “hiper-real” (BAUDRILLARD, 1991, p. 20).

Embora as tecnologias digitais consigam aproximar os membros religiosos de modo virtual, principalmente em períodos de pandemia, é preciso discutir os graus de compatibilidade entre os dois mundos. Neste sentido as matérias coletadas com menções sobre as religiões e os tipos de ritos realizados remotamente, conforme classificação em unidades de registro temáticas¹⁷⁶, demonstram a seguinte realidade:

Gráfico 1 – Utilização de tecnologias digitais pelas religiões classificada em ritos



Demonstrativo em percentual do total de 554 menções presentes nas 293 matérias selecionadas (dentre as 2.439 coletadas) com referências claras aos ritos religiosos realizados por mediações tecnológicas durante o início da Pandemia (março a agosto de 2020), cuja distribuição das ocorrências são de: Afro-brasileiras (28), Budismo (20), Catolicismo (277), Espiritismo (25), Evangelicalismo (160), Islamismo (7), Judaísmo (22), Testemunhas de Jeová (12), outras (3). Fonte: Elaborado pelos autores.

Os resultados aferidos sobre as viabilidades técnicas dentro do universo de

¹⁷⁶ Embora seja complexa uma classificação universal, buscou-se considerar os critérios de finalidade dos ritos (CROATTO, 2010) diante das ocorrências encontradas, portanto: cúltico (celebração, comunhão, oração); expiação (meditação, purificação, introspecção); iniciação (agregação, batismo, consagração) orientação (aconselhamento, ensino, exortação); missional (agregação, conversão, doutrinação) passagem (maturação, matrimônio, fúnebre); e sacrifício (beneficência, oferta, penitência).

ritos por religião apresentam que as tecnologias acabam atendendo melhor ao formato cúltico no Catolicismo (75,1%) e no Evangelicalismo (55,6%), possivelmente, pela racionalidade e subjetivação envolvidas na religiosidade cristã. Neste aspecto, o padre Carlos André Câmara afirma que: “Nós somos uma Igreja unida, mesmo com cada fiel dentro de sua casa”¹⁷⁷. Já nas religiões afro-brasileiras houve um melhor aproveitamento nos ritos de orientação (53,6%), enquanto se tem no tipo cúltico (32,1%), pois conforme o Pai Guimarães diz em uma das matérias: “As religiões de matriz africana e indígena têm tido dificuldades, pois o atendimento depende de um contato presencial, em que se procura entender aquela energia específica”¹⁷⁸.

A mediação técnica, portanto, sintetiza e comprime os signos envolvidos na interatividade ao virtualizar pessoas e coisas. E na situação da experiência de fé, chamada neste trabalho de “tecnoexperiência religiosa”, estamos tratando sobre a capacidade de traduzir em códigos computacionais uma realidade que seria intraduzível e não mediatizável. Sendo assim, é preciso discutir a diferenciação do assombro e do fascínio tecnológico daquilo que é precedente da sensação do *mysterium tremendum* defendido por Rudolf Otto (2007, p. 44) como uma disposição do profundo sentimento de espiritualidade. Afinal a relação com o sagrado produz um discurso *sui generis* e, portanto, o mistério da experiência religiosa seria irredutível em palavras (PANIKKAR, 2007) e talvez muito menos em informações digitais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante dos dilemas apresentados sobre as tecnoexperiências religiosas é possível concebermos pelo menos duas posturas conclusivas para lidar com o tema. Uma primeira visão é baseada na observação crítica ao esvaziamento que a realidade das tecnologias digitais traria sobre o jogo de símbolos da religião e sobre o que José Mardones (2006, p. 173) chama de “iniciadores ao mistério”, a exemplo dos mitos e ritos. A partir desta perspectiva seriam necessárias ações para fortalecer novamente os valores religiosos, robustecer o ordenamento litúrgico e despertar o senso coletivo na experiência da tradição ou “*Erfahrung*” (BENJAMIN, 2009, p. 9). Neste caminho é possível admitir relativamente a presença tecnológica, porém com o olhar atento para as afetações possíveis, ponderando sempre os modos tradicionais de viver a fé.

Por outro lado, uma segunda forma de tratar a questão é baseada na compreensão do processo comum de revitalização das linguagens de expressão da religião. Sendo assim, a capacidade de renovação periódica dos mitos – e consequentemente dos símbolos e ritos – pelas transformações sociais ao longo do tempo é tomada como uma característica comum, pois segundo Mircea Eliade (1972, p. 29) estes seriam reatualizados numa espécie de “*le mythe de l'éternel retour*”. Portanto, diante do cenário de atravessamento tecnológico, as ideias e os

¹⁷⁷ VILARDAGA, Vicente. A fé resiste. **IstoÉ**, São Paulo, 22 maio 2020. Disponível em: <https://istoe.com.br>. Acesso em: 21 ago. 2020.

¹⁷⁸ Cf. CORRÊA, Júlia. Como a pandemia afeta a relação das pessoas com a fé e as práticas religiosas. **Estadão**, São Paulo, 22 maio 2020. Disponível em: <https://estadao.com.br>. Acesso em: 20 ago. 2020.

sentimentos de religiosidade podem ser tomados como parte das concepções advindas do desenvolvimento social e intelectual das sociedades, concretizando-se mesmo sob mutação dos novos aspectos sociotécnicos contemporâneos.

Qualquer das possibilidades requer maior aprofundamento sobre os importantes aspectos que constituem a religião, seja para um posicionamento de preservação daquilo que seria considerado inegociável flexibilizar ou de revitalização dos elementos constitutivos da fé na conjuntura de novas agências tecnológicas envolvidas. É esperado que ambas as posturas convivam nas próximas décadas, servindo de inspiração para a decisão de como responder aos novos movimentos religiosos surgidos e aos que ainda se formarão. Por fim, é preciso não perder de vista que as questões abordadas neste trabalho se mostram embrionárias e que muitas outras estão surgindo e precisam ser discutidas no contexto desta imbricada realidade de mediatização e religiosidade na contemporaneidade.

REFERÊNCIAS

- BAUDRILLARD, Jean. **Simulacros e Simulação**. Lisboa: Relógio d'Água, 1991.
- BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade Líquida**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- BENJAMIN, Walter. **Passagens**. Belo Horizonte: Editora UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2009.
- BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. **Modernidade, Pluralismo e Crise de Sentido: A Orientação do Homem Moderno**. Petrópolis: Vozes, 2004.
- CROATTO, José. **As Linguagens da Experiência Religiosa: Uma Introdução à Fenomenologia da Religião**. São Paulo: Paulinas, 2010.
- DURKHEIM, Émile. **As Formas Elementares de Vida Religiosa: O Sistema Totêmico na Austrália**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- HABERMAS, Jürgen. **Mudança Estrutural da Esfera Pública: Investigações quanto a uma Categoria da Sociedade Burguesa**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.
- LÉVY, Pierre. **Cibercultura**. São Paulo: Editora 34, 1999.
- MAFFESOLI, Michel. **O Tempo das Tribos: O Declínio do Individualismo nas Sociedades de Massa**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1998.
- MARDONES, José. **A Vida do Símbolo: A Dimensão Simbólica da Religião**. São Paulo: Editora Paulinas, 2006.
- MIRCEA, Eliade. **Mito e Realidade**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1972.
- OTTO, Rudolf. **O Sagrado: Os Aspectos Irracionais na Noção do Divino e Sua Relação com o Racional**. Petrópolis: Vozes, 2007.
- PANIKKAR, Raimon. **Ícones do Mistério: A Experiência de Deus**. São Paulo: Paulinas, 2007.
- SODRÉ, Muniz. **A Ciência do Comum: Notas para o Método Comunicacional**. Petrópolis: Vozes, 2014.
- VANDENBERGHE, Frédéric. **As Sociologias de Georg Simmel**. Bauru: Edusc; Belém: EDUPFA, 2005.

ESPIRITUALIDADE E SAÚDE: REFLEXÕES, DESAFIOS E POSSIBILIDADES

LORENA ISABELLA LOUREIRO FREIRE CALVACANTI

Pós-Graduanda em Gestalt-terapia pela UNIFACOL,
Formada em Psicologia pela Faculdade FAFIRE – Recife.
lorenaloreiro.psi@gmail.com

MARCOS LUCENA DA FONSECA

Doutorando em Ciência da Religião pela
Universidade Católica de Pernambuco-UNICAP,
Mestre em Educação pela Universidade de Pernambuco.
fonsecalucena@hotmail.com

SERGIO SEZINO DOUETS VASCONCELOS

Doutor em Teologia pela Westfälische Wilhelms Universität Munster.
douets@uol.com.br

RESUMO: O objetivo desta pesquisa foi refletir sobre a espiritualidade e saúde na perspectiva da gestalt-terapia. A partir da definição de saúde da Organização Mundial de Saúde (OMS), que vem aprofundando as investigações sobre essa dimensão humana, incluindo-a no conceito multidimensional de saúde. O objetivo foi investigar acerca da relação entre saúde e espiritualidade, devido a uma lacuna que vem tendo nos cursos psicologia. Trata-se de uma pesquisa qualitativa, de caráter bibliográfico. Como resultado da pesquisa, tivemos que o profissional de psicologia necessita de um saber que não permita a fragmentação do conhecimento, mas possibilite a integração gerada pela boa confluência entre o aprofundamento e a horizontalização dos saberes; que o conceito de Saúde, proposto pela gestalt-terapia, antes rechaçar, pressupõe a espiritualidade. Que a formação em Psicologia não deve relegar a espiritualidade, como elemento fundamental para a saúde integral da pessoa humana. Ela compreendida como possibilidade de uma pessoa mergulhar em si mesma, na relação com valores, significados e o sentido da vida, que independe de pertencer ou não a uma religião, ser teísta, ateu ou agnóstico, crer num só ou vários deuses. Ao mesmo tempo em que se diferencia de Religião, enquanto um conjunto de ritos, dogmas e de religiosidade, enquanto o modo subjetivo como cada pessoa vivencia e interpreta a religião que segue. A pesquisa mostrou que quanto mais um profissional da psicologia tem consciência e desenvolvido sua dimensão espiritual, mais ele pode facilitar o processo de saúde do consulente (cliente), de forma individual ou grupal. A pesquisa indicou que a espiritualidade permite ao ser humano abertura, capacidade dialógica, autonomia, conscientização, protagonismo e desmonte de atitudes preconceituosas. Nossa inferência é que a espiritualidade

possibilita ao profissional de psicologia realizar uma psicoterapia que vise o ser humano em sua totalidade, facilitando um movimento libertário e inclusivo. Portanto, no conceito de saúde, que não é só ausência de doença, mas presença de promoção e prevenção de saúde, a espiritualidade precisa estar inclusa.

Palavras-chave: Espiritualidade; Saúde; Formação do psicólogo.

INTRODUÇÃO

Na sociedade contemporânea é inegável o papel que as vivências religiosas, nas suas múltiplas performances, institucionais ou para além delas, possuem na construção de sentido e, conseqüentemente no cotidiano da vida das pessoas. As crenças religiosas estão profundamente relacionadas com estruturas de sentido, pessoal e coletivas nas sociedades (BERGER, LUCKMANN, 2004). Se na cultura contemporânea, marcada pelos processos de secularização, as religiões, enquanto sistemas, passam por uma profunda crise de legitimação (HERVIEU-LÉGER, 2008), é inegável o papel que a religiosidade e a espiritualidade têm na vida dos indivíduos.

Provavelmente por conta de certas leituras reducionistas das teorias freudianas sobre a origem e o papel da religião na vida dos indivíduos (MORANO, 2014), os temas religião, religiosidade e espiritualidade não encontram cidadania nas formações dos profissionais de psicologia, mesmo, como sabemos, sendo grande parte do material apresentado no processo terapêutico, de ordem religiosa implícito ou explicitamente. Os temas são vistos, quase, como um tabu, na formação profissional.

O presente texto quer contribuir na discussão sobre a necessidade, se partirmos de uma concepção integral do ser humano e de uma concepção ampla de saúde, desses temas para a formação profissional e humana daqueles e daquelas que estão no processo formativo para clinicarem na área de psicologia.

Partiremos do esclarecimento de alguns conceitos fundamentais, a partir da perspectiva da Gestalt-terapia, para, em seguida, problematizarmos alguns aspectos importantes na formação profissional e humana dos que terão que se confrontar com essa demanda no atendimento psicológico.

SAÚDE E DOENÇA E O PAPEL DA ESPIRITUALIDADE NA PERSPECTIVA DA GESTALT-TERAPIA

Seguindo a esteira da pesquisa de Toniol (2017), a espiritualidade é um tema que está presente nos documentos oficiais da Organização Mundial da Saúde (OMS), desde que foi fundada em 1948. Toniol evidencia a definição de saúde da OMS, ao afirmar que: “saúde é um estado dinâmico de completo bem-estar físico, mental, espiritual e social, e não meramente a ausência de doença ou enfermidade” (TONIOL, 2017, p.267).

Inicialmente é importante ressaltar uma distinção fundamental, feita por Pinto (2009), entre religiosidade e espiritualidade. Segundo ele, o termo religiosidade tem a

ver com a relação do ser humano com um ser transcendente, ao passo que, espiritualidade, não significa ligação nenhuma com um ser superior. Ela quer afirmar sobre a possibilidade de uma pessoa mergulhar em si mesma, de toda vivência que pode produzir mudança profunda no seu interior, levando-a à integração pessoal e com outros seres humanos. Sendo assim, espiritualidade implica valores e significados. É a dimensão que permite ao humano fazer a experiência da profundidade, da captação do simbólico, de mostrar que o que move a vida é um sentido para a sua existência.

Dito isso, ressaltamos o que afirma Antony:

A Gestalt- Terapia (GT) tem uma visão holística do homem e mundo que enfoca o indivíduo como um ser total inserido em múltiplos todos relacionais que estão em constantes trocas entre si. Dá ênfase à influência mútua existente entre indivíduo e ambiente que formam uma unidade integrada e inseparável, responsável pelo surgimento dos fenômenos biológicos, psicológicos e sociais da condição humana (ANTONY, 2014, p. 25).

A Gestalt- terapia (GT) é uma abordagem humanista, que acredita no potencial do indivíduo, bem como na sua capacidade de fazer escolhas, de assumir a responsabilidade pela própria vida, visando tornar-se um ser humano autoapoiado e autorregulado. “A ideia da Gestalt-terapia é transformar pessoas de papel em pessoas reais, fazer o homem vir à vida e ensiná-lo a usar seu potencial inato para ser” (PERLS, 1988, p.131). Sempre foi o objetivo da GT promover o encontro de uma “boa forma”, uma configuração estável e ordenada para o organismo viver da melhor maneira possível. Para esse objetivo ser atingido, visa-se promover a *awareness* do sujeito, ou seja, desenvolver sua capacidade de perceber o seu interior e exterior, bem como todas as suas dimensões (física, mental, espiritual e social) e essa percepção se dá através do contato. Segundo Frazão (2015, p.67-68) “o contato se dá por meio daquilo que em Gestalt-terapia chamamos de funções de contato: visão, audição, olfato, tato, fala e movimento. É pelas funções de contato que nossa percepção se organiza e nossos sentimentos adquirem significado”.

Quando algum evento ameaça esse equilíbrio ou quando identificamos uma necessidade emergente, acredita-se na capacidade de reorganização, em que a pessoa busca, no meio, novos mecanismos de ajustamento para adaptar-se a essa nova situação. Esses ajustamentos podem ser funcionais, quando conseguimos priorizar e hierarquizar as necessidades, ou disfuncionais, quando não conseguimos entrar em contato e compreender nossas reais necessidades, como por exemplo o surgimento de um sintoma. Em outras palavras, a GT acredita que a doença pode ser um ajuste não funcional para lidar com determinada situação, ou seja, não é apenas um aspecto negativo, ela pode ser entendida como um esforço que a pessoa emprega para encontrar um equilíbrio diante de uma situação perturbadora. (FRAZÃO, 2015).

Nesse cenário, a proposta da GT é promover um olhar humano para o indivíduo, acreditando que ele não se resume a uma doença, diagnóstico ou dificuldade apresentada. Assim, parte do princípio de que cada pessoa tem um potencial a ser desenvolvido, defendendo, também, que cada ser humano é único. Então, para GT a patologia pode ser entendida como a maneira disfuncional que determinada pessoa, tida como anormal, se ajusta a determinadas situações e faz parte do processo de crescimento de cada um, podendo, até, ser vista como um aspecto funcional e saudável no sentido de única maneira que aquele ser humano encontrou de lidar com suas questões. Já saudável é quando a pessoa tem uma interação plena de si. Portanto, saúde e doença é um processo dinâmico, não estático: saudável para GT é quando interajo com o ambiente de forma flexível, já o modo doente é quando a interação é de modo cristalizado (PERLS, 1988).

ESPIRITUALIDADE, SAÚDE MENTAL E A FORMAÇÃO DO PSICÓLOGO

Amatuzzi (2005) aponta que a espiritualidade é um tema fundamental em nossos dias. Está relacionado com o equilíbrio psicológico e a maturidade humana. A psicologia não pode se furtar ao estudo dessa dimensão da experiência humana. A sua proposta é de que é preciso discutir e entender a importância da espiritualidade para um movimento de emancipação na psicologia, em um contexto interdisciplinar. Credo ou não em deus, a espiritualidade é uma dimensão humana e deve-se levar em conta.

Gandelman afirmar:

Embora eu soubesse da influência da subjetividade do profissional de Psicologia no atendimento psicológico, e conseqüentemente de sua religiosidade e de sua espiritualidade, ela se mostrou mais concretamente nas análises das entrevistas. [...] Trabalhar com estas questões durante a graduação propicia experiências de maior abertura e leva a compreender que é necessário um novo olhar sobre a formação profissional, que contemple a importância do debate de questões religiosas e espirituais capazes de pautar a conduta dos futuros psicólogos e reduzir suas dúvidas e conflitos nos atendimentos psicológicos, tendo como foco o desenvolvimento bio-psico-social-cultural-espiritual dos pacientes. A sugestão que decorre desta pesquisa é a de que a inclusão destes temas no curso conduzirá a um atendimento mais integrado e a uma prática psicológica mais consistente (GANDELMAN, 2013, p.70).

O que traz Gandelman (2013) é que a espiritualidade na formação do profissional de Psicologia não deve ser um tema transversal ou de segunda ordem. Pesquisas veem mostrando o quanto, não só a religiosidade, mas, sobretudo, a espiritualidade, enquanto dimensão do humano, necessita serem levadas em conta com a sua devida importância. A citada autora faz uma pesquisa densa sobre o assunto, e pontua que há uma necessidade de distinção entre a religiosidade e

espiritualidade tanto do consulente (cliente\paciente), quanto por parte do profissional de Psicologia; bem como urge o tema da religiosidade e da espiritualidade na formação acadêmica em Psicologia. Pautada num levantamento bibliográfico sobre religiosidade e espiritualidade, evidenciou-se que há necessidade de um olhar aprofundado sobre a inserção desses temas na matriz curricular dos cursos de Psicologia, como forma de contribuir para o desenvolvimento pessoal e profissional dos formandos da área.

As autoras mostram que há, sim, uma necessidade de revisão e de reformulação dos paradigmas norteadores da ciência psicológica, apontando que há uma negligência no que tange à dimensão inerente ao humano, que interfere na saúde psíquica: a espiritualidade. O processo de formação do profissional de Psicologia, no Rio Grande do Sul, traz um dado, no mínimo lamentável, que “a formação acadêmica em Psicologia parece estar contribuindo para o embotamento da espiritualidade dos próprios psicólogos, ao adotarem religiosamente suas doutrinas psicológicas (CAVALHEIRO E FALCKE, 2014, p. 43). Diante disso, as autoras sugerem que a relação entre formação acadêmica e espiritualidade não fique na “grave contradição e dissociação entre a espiritualidade do psicólogo e a espiritualidade dos demais seres humanos” (CAVALHEIRO E FALCKE, 2014, p. 43).

Pereira e Holanda (2019), apontam que estudantes de psicologia tendem a apresentar índices menores de bem-estar espiritual quando comparados a outros estudantes universitários. Os formandos de diferentes regiões do país mencionam sentir dificuldade e insegurança quando o assunto se apresenta na clínica e questionam sobre a postura ética adequada, bem como sentem medo de influenciar a pessoa que está sendo atendida, se ela disser qual a religião pessoal e não sabem lidar com suas próprias crenças. De modo geral, os formandos chegam a admitir a falta de conhecimento, manejo teórico-clínico e a dificuldade ou impedimento de abordar tais questões, com professores e supervisores de estágio.

Campos e Ribeiro (2017), em uma investigação de como o processo psicoterapêutico pode ser beneficiado com a inclusão de conteúdos de espiritualidade, partindo da GT para fazer pontes com pesquisas no campo da psicologia contemporânea, enfatizam a visão de ser humano como um todo, sinalizando que autores da GT foram pioneiros em descrever a espiritualidade como uma das dimensões desta totalidade humana e em ressaltar sua conexão e importância à psicoterapia. Dizem que, “gestaltistas indicaram habilidades e atitudes do terapeuta, como a empatia, presença, não-julgamento e capacidade de abordar respeitosamente as crenças dos clientes, mesmo quando não estão em consonância com as suas, assim como em trabalhos estudados” (CAMPOS e RIBEIRO, 2017, p. 218).

PARA NÃO CONCLUIR

Foi possível observar que, tanto os conhecimentos psicológicos, teóricos e técnicos, quanto as experiências vividas ao longo da formação e os modelos profissionais com os quais profissionais de Psicologia se identificaram, influenciaram

em seu crescimento pessoal, em seu futuro profissional e no modo como eles manejam as questões religiosas e espirituais na prática profissional. Neste caminho, é importante que formandos\as adquiram uma postura crítica quanto à própria religiosidade, à espiritualidade, e aos valores que as norteiam, condição necessária para a superação do preconceito e a aceitação do outro.

Diante disso, fazer tal pesquisa, levou-nos a perceber que a forma como nos colocamos na presença do outro é fundamental, quando queremos compreendê-lo. A pesquisa nos possibilitou perceber o quanto formandos\as de Psicologia necessitam de compreensão e acolhimento em sua formação, esperando que seus professores e supervisores os ajudem a interpretar suas próprias experiências religiosas e espirituais, a compreenderem os mistérios que envolvem estas questões e as suas relações com o mundo, com os outros e, sobretudo, consigo mesmos. Mais que isso, urge, que as graduações de Psicologia mudem políticas e conteúdos programáticos, validando e dando a devida relevância a uma dimensão que não é um “apêndice” no ser humano, mas uma de suas dimensões mais profundas, tão relevante quanto a física, a psíquica e a social.

Longe de colocar um ponto final em tal assunto, que precisa ser discutido entre a ciência psicológica e a academia, demos aqui uma modesta contribuição ao debate.

REFERÊNCIAS

- AMATUZZI, Mauro Martins. **Psicologia e espiritualidade**. São Paulo: Paulos, 2005.
- ANTONY, Sheila Maria da Rocha. **Gestalt-Terapia – Cuidando de crianças: teoria e arte**. Ed. Juruá, 2014.
- BERGER, Pieter; LUCKMANN, Thomas. **A construção social da realidade**. Tratado de Sociologia do Conhecimento. Petrópolis: Vozes, 2004.
- CAMPOS, Aline Ferreira; RIBEIRO, Jorge Ponciano. Psicoterapia e espiritualidade: da gestalt-terapia à pesquisa contemporânea. In: **Revista da Abordagem Gestáltica: Phenomenological Studies**, v. 23, n. 2, p. 211-218, 2017.
- DE FREITAS, Marta Helena; PIASSON, Douglas Leite. Religião, religiosidade e espiritualidade: repercussão na mídia e formação profissional em psicologia. In: **Esferas**, v. 1, n. 8, 2017.
- FRAZÃO, L.M.; FUKUMMITSU, K.O. **A clínica, a relação terapêutica e o manejo em Gestalt-terapia**. São Paulo: Summus, 2015.
- GANDELMAN, Terezinha Carmen. A Religiosidade e Espiritualidade dos Alunos no Curso de Formação de Psicólogo. **Dissertação (Mestrado) - Mestrado em Psicologia Clínica**, PUC-SP.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. **O peregrino e o convertido**. A religião em movimento. Petrópolis: Vozes, 2008.
- MORANO, Carlos Dominguez. **Crer depois de Freud**. São Paulo: Editora Loyola, 2014.

PEREIRA, Karine Costa Lima; HOLANDA, Adriano Furtado. Espiritualidade e religiosidade para estudantes de psicologia: Ambivalências e expressões do vivido. In: **Revista Pistis & Praxis: Teologia e Pastoral**, v. 8, n. 2, p. 385-413, 2016.

PEREIRA, Karine Costa Lima; HOLANDA, Adriano Furtado. Religião e espiritualidade no curso de psicologia: revisão sistemática de estudos empíricos. In: **Interação em Psicologia**, v. 23, n. 2, 2019.

PERLS, Fritz. **A abordagem gestáltica e testemunha ocular da terapia**. Rio de Janeiro: LTC, 1988.

PINTO, Ênio Brito. Espiritualidade e Religiosidade: Articulações. In: **REVER: Revista de Estudos da Religião**, v. 9, 2009.

A FUNÇÃO DA ESPIRITUALIDADE E DA RELIGIÃO NA RESSOCIALIZAÇÃO DOS RECUPERANDOS DA ASSOCIAÇÃO DE PROTEÇÃO E ASSISTÊNCIA AOS CONDENADOS DE PARACATU-MG

RENATO PAULINO BORGES

Doutorando em Ciências da Religião pela PUC Goiás e Bolsista CAPES,
Mestre em Direito das Relações Econômico-Empresariais pela
Universidade de Franca-SP.
renatoborges@iftm.edu.br

RESUMO: Esta comunicação tem como objetivo identificar, ressaltar e analisar a importância da espiritualidade e da religião para a ressocialização dos reclusos da Associação de Proteção e Assistência aos Condenados (APAC) do centro de ressocialização de Paracatu-MG. A APAC de Paracatu originou-se do conjunto de esforços da comunidade civil organizada, da Justiça estadual mineira, da maçonaria, das igrejas cristãs, notadamente da Igreja Católica (Diocese de Paracatu), visando construir um centro de ressocialização de reclusos com base na metodologia fundada pelo jornalista e jurista Mário Ottoboni em notável expansão no Brasil e no exterior. Essa metodologia apaqueana tem como base, dentre outras características, a espiritualidade e a religião e possui relevância na queda drástica de reincidência criminal dos recuperandos egressos. Vale salientar que todos os internos da APAC possuem uma religião ou exercem alguma espiritualidade de uma forma ou de outra durante o período de reclusão ou detenção tendo em vista que, para adentrar na APAC, o recluso, por meio de seus advogados, assinam consentimento e requerimento ao juiz de execuções penais de que possuem e/ou exercerão a religião ou a espiritualidade dentro da APAC. Metodologicamente far-se-á pesquisa de campo exploratório-descritiva utilizando entrevistas, por meio de questionários semiestruturados, visando identificar os fatos e os fenômenos religiosos apaqueanos, bem como seus reflexos e importâncias na ressocialização dos internos dentro do método fenomenológico. Certamente que diálogos com a educação, a psicologia, a antropologia e a sociologia da religião serão utilizadas. Entre os resultados da pesquisa mostrar-se-á a taxonomia dos fenômenos religiosos apaqueanos, bem como do método APAC para a recuperação e ressocialização dos internos evidenciando, de forma conclusiva, o relevante e imanente campo para as ciências da religião e a indicação de caminhos para a solução de problemas do sistema penitenciário brasileiro.

Palavras-chave: Sistema prisional brasileiro; Religião; Ressocialização.

INTRODUÇÃO

Em seguimento aos trabalhos apresentados por Ribeiro (2018), Santos Júnior (2018), principalmente de Silva Junior (2018) nos anais do IX Congresso Internacional em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC Goiás), guardadas as respectivas perspectivas, bem como apresentando um novo campo de estudo para a Antropologia, História, Psicologia e a Sociologia da Religião, o estudo do papel da religião na recuperação, ressocialização e reinserção de pessoas apenadas pela Justiça Criminal brasileira por meio da chamada metodologia APAC nos diversos centros de recuperação social (CRS) inaugurados no Brasil e no mundo, principalmente no CRS de Paracatu-MG, mostra-se fundamental para a resolução dos graves problemas apostos no sistema penitenciário brasileiro.

Vale dizer que outros países como os Estados Unidos da América (EUA), Peru e Chile também inauguraram centros de recuperação com ambientes cristãos acrescidos de sucesso na recuperação de apenados com a metodologia APAC desenvolvida por Mario Ottoboni e companheiros, bem como por Valdeci Antônio Ferreira nos tempos atuais onde esse método passou a receber reconhecimento e vários prêmios de organismos internacionais e nacionais brasileiros mostrando a eficácia dessa metodologia no cumprimento de pena e baixa reincidência criminal de participantes apenados, dentre outros aspectos.

As Associações de Apoio aos Presos e Condenados (APAC's) inauguradas em mais de 130 (cento e trinta) unidades, no Brasil, são prisões com ambiente religioso cristão e estão presentes em alguns estados brasileiros como Maranhão, Ceará, Rio Grande do Norte, Espírito Santo, Mato Grosso, São Paulo, Paraná e Rio Grande do Sul. Ademais, no Estado de Minas Gerais nota-se a criação, funcionamento e a multiplicação exacerbada de unidades apaqueanas. Entretanto, vários outros estados da República Federativa do Brasil, como o estado de Goiás, por exemplo, ainda não possuem unidades dessas instituições.

Desta feita, as Ciências da Religião, além de apontar a existência, crescimento e pulverização dessas unidades prisionais com base nas espiritualidades e na religião, também têm o papel de verificar como a religião atua na recuperação dos chamados apaqueanos e quais os reflexos essas prisões, com base na religião e nas espiritualidades, possuem nas diversas áreas, setores e estudos que fazem parte dos campos sociais, sociais religiosos e públicos também visando evoluir e melhorar o método APAC.

A ONTOGÊNESE DA ASSOCIAÇÃO DE PROTEÇÃO E APOIO AOS CONDENADOS E DA LITERATURA APAQUEANA

A inspiração para a criação das APAC's veio da tentativa de diminuir as desolações da população carcerária das prisões da cidade de São José dos Campos que refletiam em rebeliões, dentre outros problemas graves no ano de 1972 (OTTOBONI, 2006, p. 23). Ottoboni (2006, p. 34) afirma que existe uma espécie de círculo vicioso na Justiça criminal, bem como na execução de penas restritivas de

liberdade, no Brasil onde o Poder Judiciário prende, não existem tratamentos para os condenados, os alvarás de soltura são expedidos, o criminoso reincide na prática criminal e novamente ocorrem as prisões sem a solução no que se refere à dimensão social da pena exacerbadamente defendida pelo Direito Penal brasileiro. Em várias fontes das chamadas literaturas apaqueanas, conta-se que em uma tentativa de fuga por parte de presos na cidade de Jacareí-SP, em 1981, o próprio jurista Mario Ottoboni (1932-2019), bem como o seu companheiro Franz de Castros Holzwarth (1942-1981), ardentes defensores dos Direitos Humanos, colocaram-se como escudos humanos para evitarem mortes em motim deflagrado, à época, sendo que após o disparo de armas de fogo contra o comboio fugitivo, houve a morte de Holzwarth, bem como de vários presos tendo, Ottoboni, sobrevivido. Esse fato, além de criar, com base em uma perspectiva sociológico-religiosa, um mito de derramamento de sangue ou martírio por parte do ato heroico de Holzwarth, também conferiu a Ottoboni uma liderança para a criação das APAC's com a nomenclatura inicial "Amarás ao Próximo, Amarás a Cristo", migrando, posteriormente para Associação de Proteção e Apoio aos Condenados.

Desta feita, Ottoboni e Holzwarth são apontados como principais fundadores do método APAC que teve suas primeiras unidades em São José dos Campos-SP e Itaúna-MG, multiplicando-se nos estados e municípios acima apostos.

Os livros de Mario Ottoboni são de suma importância para entender a taxonomia do método APAC dentre os quais destacamos: *Vamos matar o criminoso?* (2006)¹⁷⁹ e *Ninguém é irrecuperável: APAC, a revolução do sistema penitenciário* (1997)¹⁸⁰.

A FBAC¹⁸¹ (2019), no portal <http://www.fbac.org.br>, no link sobre os elementos fundamentais do método APAC, disponível em <http://www.fbac.org.br/index.php/pt/metodo-apac>, acessado em 14/11/2020, traz em um quadro demonstrativo os doze elementos da metodologia APAC, a saber:

¹⁷⁹ *Vamos matar o criminoso?*, publicada em 2001, é a obra em que o autor traz uma abordagem pática e didática mostrando a valorização humana interdisciplinarmente com a mensagem do evangelho cristão visando proporcionar ao apenado tanto o pagamento de pena à Justiça, quanto sua recuperação frente ao crime.

¹⁸⁰ *Ninguém é irrecuperável: APAC, a revolução do sistema penitenciário*, de 1997, o autor aponta que o ser humano é maior do que o erro (crime) que cometeu e, por conseguinte, tem total condições de reerguer-se também por meio da religião.

¹⁸¹ FBAC (Fraternidade Brasileira de Apoio aos Condenados) é outra entidade que presta assistência e consultoria administrativa, pedagógica, social e jurídica para as diversas unidades apaqueanas no Brasil e tem sede em Itaúna-MG. Atualmente, a FBAC é presidida por Valdeci Antônio Ferreira, um dos principais colaboradores contemporâneos do método APAC.



RECUPERAR O PRESO / PROTEGER A SOCIEDADE / PROMOVER A JUSTIÇA / SOCORRER A VÍTIMA

Fonte: <http://www.fbac.org.br/index.php/pt/metodo-apac>

Pela observância do quadro, acima apostado, citamos a presença da religião e das espiritualidades especialmente nos elementos fundamentais: Espiritualidade (A importância de se fazer a experiência de Deus) e Jornada de Libertação com Cristo. O que faz das unidades da APAC, ambientes essencialmente religiosos interferindo no comportamento dos parceiros, voluntário e principalmente, dos presos apaqueanos, chamados recuperandos, trazendo, por conseguinte, a fonte primordial da presente pesquisa empírica visando analisar como a religião atua na recuperação dos apenados do método APAC.

A RELIGIÃO E AS ESPIRITUALIDADES NA APAC DE PARACATU-MG

A FBAC, ainda no portal <http://www.fbac.org.br>, agora em outro link sobre as espiritualidades e a religião no método APAC, disponível em <http://www.fbac.org.br/index.php/pt/metodo-apac/religiao>, acessado em 14/11/2020, dispõe que

A espiritualidade é fundamental para a recuperação do preso; a experiência de amar e ser amado desde que pautada pela ética, e dentro de um conjunto de propostas onde a reciclagem dos próprios valores leve o recuperando a concluir que Deus é o grande companheiro, o amigo que não falha. Então Deus surge como uma necessidade, que nasce espontaneamente no coração de recuperando para que essa experiência seja permanente e

duradoura.

O Método APAC proclama a necessidade imperiosa do recuperando fazer a experiência de Deus, ter uma religião, amar e ser amado, não lhe impondo este ou aquele credo (FBAC, 2015).

Desta feita, evidencia-se o presente estudo tanto na perspectiva funcionalista ou funcionalista estrutural de David Émile Durkheim (1858-1917) que aponta a origem de solidariedade a partir de uma consciência coletiva criada também pela religião, dentre outros neofuncionalistas, bem como pela perspectiva de Maximilian Karl Emil Weber (1864-1920) que em sua sociologia compreensiva traz bases para a análise do ambiente social em sua estrutura tanto a nível macro, quanto a nível micro sociológico.

Especificadamente, a nível micro sociológico, outros autores serão chamados ao diálogo acadêmico, na presente pesquisa, como o escritor canadense Erving Goffman (1922-1982), principalmente em sua obra *Manicômios, prisões e conventos* (1974)¹⁸² que traz uma relação entre pessoas não estigmatizadas (normais) e estigmatizadas (marginalizadas por grupos sociais ou pela sociedade em uma visão mais ampla) onde, por sua alçada ocasionam um sentimento de falta de importância e autoconfiança nos indivíduos apenados, por exemplo. Não se pode esquecer, por acréscimo, da obra *Mind, Self and Society* (1934) de George Herbert Mead (1863-1931). Classificado como sendo teórico do chamado “pragmatismo” norte americano, foi influenciado por Goffman com relação a identidades dos indivíduos e grupos sociais. Ressalta-se que autores e teorias serão trazidas ao trabalho mediante a análise qualitativa dos dizeres dos recuperandos entrevistados.

A literatura científica sobre a APAC, com base nas Ciências da Religião, é praticamente nula justificando-se a iniciativa do presente trabalho para a captação do papel da religião na recuperação dos apenados, na visão deles para que também o método APAC possa evoluir. Mostra-se relevante a partir do momento em que a dignidade da pessoa humana, defendida pelos Direitos Humanos, nos presídios, é desvalorizada, bem como a reincidência criminal é alta por parte dos egressos do sistema penitenciário comum¹⁸³ brasileiro.

O presente estudo consiste em pesquisa de caráter exploratório-descritivo, que visa identificar qual é a função da religião na recuperação dos recuperandos da APAC de Paracatu-MG. Os resultados serão apresentados de forma qualitativa e quantitativa, a partir da coleta de informações de fontes primárias e secundárias. A planificação da pesquisa inclui, em primeiro lugar, o levantamento dos dados secundários, para posterior contato com as fontes primárias, a fim de promover a coleta de dados em campo. Será aplicado um questionário semiestruturado, com

¹⁸² A obra *Manicômios, prisões e conventos*, de Erving Goffman publicado em 1961, apresenta aspectos de identidade virtual e real dos indivíduos conceituando, ademais, estigmas que trazem reflexos com a ordem social também apontado nos estudos de Durkheim.

¹⁸³ Sistema penitenciário comum é classificado pela FBAC (Fraternidade Brasileira de Apoio aos Condenados), bem como pelas unidades do método APAC (Centros de Ressocialização ou Reintegração apaqueanos) como sendo unidades prisionais que não possuem o método APAC como forma de cumprimento de pena restritiva de liberdade no sistema penitenciário brasileiro.

amostragem definida por tempo de conveniência dos apaqueanos junto ao método APAC (sendo que serão entrevistados aproximadamente 25 recuperandos, mediante sorteio, com mais de um ano cumprindo pena na APAC paracatuense). O instrumento de pesquisa terá 05 (cinco) perguntas abertas, que buscarão evidenciar o papel da religião, pelo método APAC, na recuperação dos entrevistados. Vale dizer que todos os entrevistados são do sexo masculino tendo em vista que o município de Paracatu-MG ainda não possui unidade de APAC feminina. Existe muita rotatividade na APAC de Paracatu-MG. Daí a escolha de apaqueanos que tenham contato com o método APAC por mais de um ano, em regime fechado e semiaberto. Dados como a espécie de crimes praticados, bem como outros dados pessoais e penitenciários sobre os recuperandos como o tempo de pena, serão fornecidos pela direção da APAC de Paracatu-MG que, por sua vez, já subscreveu carta de anuência que será submetida ao juízo de execuções penais de Paracatu-MG, bem como ao Conselho de Ética da PUC Goiás com os devidos cuidados de segredo de justiça, observância e cumprimento das normatizações da Resolução 466/2012, bem como da Resolução 510/2016 do Conselho Nacional de Saúde, do Conselho Nacional de Ética em Pesquisa e do Ministério da Saúde brasileiros.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Indubitavelmente, as APAC's e, notadamente a APAC de Paracatu-MG, apresenta-se como um novo campo religioso contendo tanto fatos como fenômenos religiosos que são fundamentais para a recuperação de condenados no sistema penitenciário brasileiro.

Efetivamente sob a ótica de Pierre Bourdieu (1930-2002), as estruturas das APAC's seriam estudadas como processos sociais impessoais, como outra perspectiva da noção de "habitus" e como uma nova gênese de estrutura de campo religioso nos tempos contemporâneos.

O estudo da APAC de Paracatu-MG, bem como das APAC's, no Brasil e no mundo, por conseguinte, abrirá caminhos para o estudo de uma instituição híbrida de caráter privado, mas que presta serviços públicos na execução de pena de condenados no sistema penitenciário brasileiro, mostrando-se como um novo campo de estudo para as diversas ciências interdisciplinares com o estudo da religião em aspectos e culturas diversas, locais e regionais, que podem trazer soluções para problemas humanitários como os ocorridos nas prisões brasileiras.

REFERÊNCIAS

- BOURDIEU, P. **A economia das trocas simbólicas**. 7. ed. São Paulo: Perspectiva, 2011. 214 p.
- DURKHEIM, David Émile. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- GOFFMAN, Erwing. **Manicômios, prisões e conventos**. São Paulo: Perspectiva, 1974.
- MEAD, George Herbert. *Espiritu, persona y sociedad: desde el punto de vista del*

conductismo social. Buenos Aires: *Paidós*, 1972.

OTTOBONI, Mario. Vamos matar o criminoso? Método APAC. São Paulo: **Paulinas**, 2006, 329 p.

RIBEIRO JUNIOR, Eurípedes Clementino. A necessidade do evangelho no sistema carcerário para viabilizar a real ressocialização. In: **IX Congresso Internacional em Ciências da Religião**, 2018, GOIÂNIA, p. 154-158.

SANTOS JUNIOR, Clodoaldo Moreira. Paulo de Tarso e as suas palavras de salvação aos presos. In: IX Congresso Internacional em Ciências da Religião, 2018, GOIÂNIA, p. 74-79. **Anais**.

SILVA JUNIOR, Luiz Antônio. Pastoral carcerária: fé e luta em prol dos Direitos Humanos e contra a prática de tortura. In: IX Congresso Internacional em Ciências da Religião, 2018, GOIÂNIA, p. 347-354. **Anais**.

WEBER, Max. **Economia e Sociedade**: fundamentos da sociologia compreensiva. Tradução Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa; revisão técnica Gabriel Cohn. Brasília, DF: UnB: São Paulo: Imprensa Oficial

ESPIRITUALIDADE NAS ORGANIZAÇÕES BRASILEIRAS: RELIGIOSA OU NÃO RELIGIOSA? UM CAMPO DE PESQUISA POUCO EXPLORADO

JONATHAN FÉLIX DE SOUZA

Doutorando em Ciências da Religião pela PUC-Minas e Bolsista CAPES,
Mestre em Ciências da Religião pela PUC Minas.

jonathanfelixadm@gmail.com

RESUMO: O tema espiritualidade nos últimos anos tem despertado o interesse da administração contemporânea. Pretende-se, nesta comunicação, apresentar parte do resultado da pesquisa de mestrado “INTELIGÊNCIA ESPIRITUAL: um estudo sobre o despertar de uma espiritualidade não religiosa como qualidade humana profunda nas organizações” realizada no Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião (PPGCR) da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC Minas). O caminho proposto foi o de levantamento de publicações na base de dados da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Administração (ANPAD), buscando compreender como essa espiritualidade tem sido abordada dentro das organizações. É uma espiritualidade religiosa ou não religiosa? Qual são os/as principais autores/as e embasamento teórico das/os pesquisadoras/es? Para a análise utilizou-se a teoria da Epistemologia Axiológica (EA) de Corbí, como forma de perceber se a teoria em construção está vinculada a uma perspectiva mítica ou não mítica. Apresentara-se-ar nessa comunicação, algumas definições, conceitos, palavras-chave e principais autores encontrados na pesquisa. Constatou-se que a discussão sobre o tema espiritualidade nas publicações no campo das ciências administrativas tem crescido na última década, porém ainda é incipiente. Conclui-se que o modelo de espiritualidade nas organizações apresenta um misto de uma Epistemologia Mítica (EM) e de uma Epistemologia não Mítica (EnM).

Palavras-Chave: Espiritualidade nas Organizações; Epistemologia Mítica; Epistemologia não mítica.

O tema espiritualidade nos últimos anos tem despertado o interesse da administração contemporânea. Esse movimento pode ser observado no aumento de literaturas, seminários, *workshops*, programas corporativos de educação espiritual, retiros (BELL; TAYLOR, 2004). Diante desse cenário, realizou-se uma análise da presença dessa temática na produção de conhecimento dentro da área das ciências administrativas no Brasil. Para isso, prezou-se pela *Spell*, base de dados da Associação

Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Administração (ANPAD) que abrange mais de cem programas associados.

Considerou-se o período de publicação de 1996-2005 e 2006-2019. Cabe esclarecer que a delimitação da busca se deu pelo título das publicações, considerando o título uma estratégia de articulação textual, que demonstra diretamente o assunto principal que os/as autores/as pretendem apresentar. As palavras pesquisadas foram *espiritualidade* e *espiritual*, levando em conta que ambas são oriundas da mesma raiz.

No período de 1996 a 2005 não houve nenhuma publicação, porém, entre os anos de 1996-2005 a área saiu de 0 (zero) publicação para 8 (oito) publicações. Contudo, esse número duplica, em menos de três anos, considerando-se o período de 2016-2019, com um total de 8 (oito) publicações. Em percentual, isso representa um crescimento de 375%. Esses dados nos conduzem a uma segunda observação: em um curto espaço de tempo (2017-2019), o número de publicações duplicou, o que demonstra um interesse em ascensão por pesquisadores/as no campo das ciências administrativas. Porém ainda muito incipiente, considerando o número de programas de pós-graduação em administração no Brasil.

Esse crescente interesse em temas ligados à espiritualidade nas organizações também é apontado por outros autores como Carneiro, Serafim e Tezza (2018), que realizaram um levantamento de artigos publicados em revistas científicas em bases internacionais: *EBSCO Host*, *Scopus* e *Web of Science*. Os autores sistematizam as publicações que demonstram uma relação entre ética e espiritualidade/religiosidade nas organizações, buscando compreender os fatores que influenciam as decisões éticas. O estudo apresenta um levantamento de 347 artigos nos últimos dez anos (2005-2015). Os autores concluem que o tema possui relevância internacional, apesar de sua incipiência no Brasil, e chama a atenção para a ausência de universidades latino-americanas na amostra.

Partindo para o segundo bloco de análises, apresentamos o título das dezesseis publicações do período analisado: (1) Espiritualidade nas organizações e comprometimento organizacional; (2) Contribuições da liderança espiritual para o desempenho organizacional sustentável; (3) Capital espiritual e as relações econômicas: empreendedorismo em organizações religiosas; (4) Do 'relho' à 'reza': a espiritualidade como estratégia de controle nas organizações; (5) Espiritualidade na formação do administrador sob a ótica dos professores: um estudo de caso na Faculdade Gamma; (6) Espiritualidade corporativa: realidade ou mito na visão do profissional de secretariado; (7) The spiritually-based organization: a theoretical review and its potential role in the third millennium; (8) Spirituality in organizations?; (9) Espiritualidade e decisão de compra no mercado de planos de saúde; (10) Relações entre práticas de espiritualidade e valores organizacionais sob a percepção de jovens trabalhadores brasileiros; (11) Práticas de espiritualidade: um caminho para o bem-estar de jovens trabalhadores; (12) Espiritualidade no ambiente de trabalho: estudo bibliométrico da produção acadêmica nacional 2010-2014; (13) The scope and implications of spirituality: a dual approach; (14) Espiritualidade nas organizações e criação de conhecimento; (15) Uma análise bibliométrica da relação entre ética e

espiritualidade/religiosidade nas organizações; (16) Espiritualidade, convicção moral e quebra de regras pró-sociais na área da saúde.

Podemos perceber, a partir dos títulos, que todos os artigos tratam diretamente sobre a temática espiritualidade dentro das organizações. Além do título, fizemos o levantamento das palavras-chave que mais se repetiram nos dezesseis artigos. Considerando a palavra espiritualidade, ela aparece dezoito vezes com a seguinte delimitação *Espiritualidade* (8 vezes), *Espiritualidade nas organizações* (6 vezes), *Espiritualidade no ambiente de trabalho* (2 vezes), *Espiritualidade Corporativa* (1 vez) e *Espiritualidade na formação do Administrador* (1 vez). Isso demonstra que a preocupação principal dos artigos é compreender a espiritualidade e sua incidência no ambiente organizacional.

As demais palavras têm relação com a tentativa de entender o fenômeno dentro das organizações. Nessa análise, identificamos um movimento de compreensão da espiritualidade como uma capacidade. Podemos ver essa presença nas palavras *Necessidades Espirituais* (1 vez), *Capacidade Espiritual* (1 vez) e *Liderança Espiritual* (1 vez). Além dessas, palavras-chave como *Transformação Espiritual* (1 vez), *Religiosidade* (1 vez), *Religião* (1 vez), *Deus* (1 vez), *Doutrina Espírita* (1 vez) representam um desafio metodológico e epistemológico para o entendimento do que seja a espiritualidade e religião.

Para analisarmos o modelo de espiritualidade apresentado nas empresas, utilizou-se a proposta epistemológica de Marià Corbí. Merece ressaltar que Corbí (2017) compreende a epistemologia não apenas como uma disciplina teórica, mas também uma forma coletiva de pensar e de sentir, que muda ao longo do tempo. Ao criar uma categoria de análise, que ele nomeia de epistemologia axiológica, Corbí define que uma Epistemologia Mítica (EM) é aquela apoiada em mitos, teorias e palavras como descrição da realidade. Nesse modelo, apoiado em um padrão fixo/recebido, as pessoas interpretavam a espiritualidade como revelação divina ou legado dos nossos antepassados. Já na Sociedade de Conhecimento, que está fundada em um paradigma de mudança contínua, um caminho para a compreensão de uma espiritualidade não religiosa precisa passar por uma Epistemologia não Mítica (EnM), um caminho com padrões construídos e sustentados por nós mesmos, pois toda a construção e interpretação da realidade é modelação humana de um ser vivente necessitado.

Apresentamos algumas definições encontradas sobre espiritualidade nas organizações. Tecchio, Cunha e Santos (2016) apontam que a espiritualidade nas organizações é para suprir a necessidade de quatro fatores: *a procura de significado no trabalho*, que pode ser identificado nas formas que os colaboradores expressam seus comportamentos nas organizações; *para melhorar o desempenho organizacional*, acreditando que um trabalho humanizado gera uma situação de ganha-ganha entre empregado e empregador, gerando também comportamento ético e satisfação no ambiente organizacional; *para reagir à ganância corporativa*, um alinhamento entre a busca por ganho financeiro e os valores pessoais/organizacionais; e necessidade de se conectar com outras pessoas.

É preciso frisar que a adesão aos temas de humanização no campo da administração vem sofrendo críticas nas últimas décadas principalmente no que tange ao seu caráter de instrumentalização, que está no cerne dos diversos modelos de gestão. Para Bell e Taylor (2004, p. 74), esse caminho é “uma forma de se conviver com o capitalismo por meio do consumo consciencioso e do amor ao ‘eu’”. Contudo, existem contrapontos que enxergam possibilidades de humanização do ambiente de trabalho. Já Emmons (1999, p. 91, tradução nossa) define a espiritualidade como uma “tentativa de identificar o que é sagrado e digno de devoção”. Outros apresentam que o conceito espiritualidade é “também a crença de que existe um poder ou deus superior” (MITROFF; DENTON, 1999, p. 46).

Em outro artigo, Vasconcelos (2015, p. 186) explica que “se as pessoas são a obra-prima da criação de Deus neste planeta, não faz sentido zombar de suas necessidades”. O autor explica que, nas sociedades anteriores, nossos ancestrais “estavam essencialmente se conectando com um poder superior e encenando uma espécie de ritual espiritual” (VASCONCELOS, 2017, p. 602). Para outros a espiritualidade é o medo que é sentido na presença “do transcendental, o sagrado em tudo, no cotidiano; um profundo sentimento de interconexão com tudo; paz interior e calma; uma fonte inesgotável de poder e compromisso; é a essência final”. (TECCHIO; CUNHA; SANTOS, 2016, p. 595).

Podemos analisar, nessas citações, expressões que se apoiam em um sistema de crenças religiosas, uma compreensão que podemos afirmar que passa por uma EM. Esses indicadores aparecem nos seguintes elementos: sagrado, devoção, poder superior, alma, vida corpórea, Deus, presença do transcendental. Percepções que passam também por Briskin (1997), Goertzen e Barbuto (2001), Karakas (2010), Fry e Slocum Jr. (2008). Contudo, alguns autores explicam o fenômeno com uma característica humana, que independe da religião. Afirmam que

[...] o homem vive e constrói significados sobre seu cotidiano considerando uma espécie de cálculo utilitário de consequências. Ou seja, a forma como os sujeitos se organizam na sociedade representa uma lógica que deixou de centrar-se na religião (como acontecia no período da antiguidade) e passou a buscar explicações com base na lógica da razão. (SILVA; DURANTE; BISCOLI, 2017, p. 7).

Autores como Tecchio, Cunha e Santos (2016, p. 598), mesmo apresentando elementos de uma EM, afirmam que a espiritualidade contempla três aspectos: “1) reconhecimento e aceitação da responsabilidade que cada indivíduo tem em relação ao bem comum; 2) compreender a interconexão entre vários aspectos da vida; 3) prestação de serviços à humanidade e ao planeta.”

Em alguma medida, essas duas citações apresentam um modelo de espiritualidade a partir da vivência do cotidiano, que não depende da religião institucional, ideias comungadas de certa forma por Ashmos e Duchon (2000), Milliman, Czaplewski e Fergusson (2003), Giacalone e Jurkiewicz (2003), Cavanagh

(1999), Rego, Cunha e Souto (2007), Mitroff e Denton (1999), Zohar e Marshall (2006), Bradley e Kauanui (2003), Souza, Gerhard e Pinto (2017).

O que podemos inferir é que a espiritualidade nos artigos, aparecem como um elemento que está para além do espaço institucional religioso, e o seu cultivo não depende dele. Porém, isso não quer dizer que está desvinculada do religioso. É preciso ressaltar que o desafio conceitual e a delimitação do que seja espiritualidade não é consensual nem mesmo na teologia e nas ciências da religião. Segundo Calvani (2014), o termo é vago e impreciso, invoca diferentes situações e carece de uma reflexão teórica capaz de apontar sua formação histórica, forma de desenvolvimento e aplicações.

Em nossa análise, podemos identificar que mesmo com a tentativa de separar religião e espiritualidade, o modelo de espiritualidade organizacional vem com uma roupagem mítica numa tentativa de não ser mítica. Outra questão levantada na pesquisa foi sobre o interesse/intencionalidade pela temática dentro das organizações. Percebemos que são diversos, dentre eles o reconhecimento de uma vida interior, que é alimentada pela realização de um trabalho com significado. A espiritualidade é uma forma de dar significado ao que se faz, gerando um laço afetivo mais forte, lealdade e mais produtividade; valorizando o colaborador não como um recurso, mas como pessoa humana. (REGO; CUNHA; SOUTO, 2007).

Outros autores pontuam que a espiritualidade estimula a criatividade e a inovação, bem-estar, e a eficácia nas tarefas (JULIÃO; NASCIMENTO-SANTOS; PAIVA, 2017). Salientam que a dimensão da espiritualidade (senso de comunidade, trabalho com significado e vida interior) é influenciadora na criação de conhecimento, contribuindo diretamente na eficácia organizacional (TECCHIO; CUNHA; BRAND, 2018).

Aqui gostaríamos de inferir que essa discussão colabora com a compreensão do que seja uma espiritualidade não religiosa, como um “modo alternativo de manter o que se entende por espiritualidade desvinculando-a das formas institucionalizadas de religião” (CALVANI, 2014, p. 676). Conforme se pôde constatar, a discussão sobre o tema espiritualidade está presente nas publicações no campo das ciências administrativas e tem crescido na última década.

REFERÊNCIAS

- ASHMOS, D.P.; DUCHON, D. Spirituality at work: A conceptualization and measure. **Journal of Management Inquiry**, California, v. 9, n. 2, p. 134-145, jun. 2000.
- BELL, Emma; TAYLOR, Scott. A exaltação do trabalho: o poder pastoral e a ética do trabalho na nova era. **RAE**, São Paulo, v. 44, n. 2, abr./jun. 2004.
- BRADLEY, J.; KAUANUI, S. K. Comparing spirituality on three southern California college campuses. **Journal of Organizational Change Management**, [S. l.], v.16, n. 4, 448-462, aug. 2003.
- BRISKIN, Alan. **A riqueza espiritual no ambiente de trabalho: quando o sucesso dos negócios depende do seu bem-estar**. São Paulo: Futura, 1997.

- CALVANI, C. E. B. Espiritualidades não religiosas: desafios conceituais. **Horizonte: revista de estudos de Teologia e Ciências da Religião**, Belo Horizonte, v. 12, n. 35, p. 658-687, set. 2014.
- CAVANAGH, G. F. Spirituality for managers: Context and critique. **Journal of Organizational Change Management**, [S. l.], v. 12, p. 186-199, 1999.
- CORBÍ, Marià. **Las sociedades de conocimiento y la calidad de vida**. Principios de Epistemología Axiológica 5. Barcelona: Bubok, 2017.
- EMMONS, Robert A. **The psychology of ultimate concerns**. New York: The Guilford Press, 1999.
- FRY, Louis W.; SLOCUM JR., John W. Maximizing the triple bottom line through spiritual leadership. **Organizational dynamics**, [S. l.], v. 37, n. 1, p. 86-96, Dec. 2008.
- GIACALONE, R. A.; JURKIEWICZ, C. L. **Handbook of workplace spirituality and organizational performance**. London: Me Sharpe, 2003.
- GOERTZEN, B. J.; BARBUTO, J. E. Individual spirituality: a review of the literature. **Paper presented at annual institute for Behavioral and Applied Management**, Reno, v. 16, p. 625-653, 2001.
- JULIÃO, Elisângela; NASCIMENTO-SANTOS, Jair; PAIVA, Kely Cesar Martins. Relações entre práticas de espiritualidade e valores organizacionais sob a percepção de jovens trabalhadores brasileiros. **Revista Ciências Administrativas**, Fortaleza, v. 23, n. 2, p. 351-366, maio/ago. 2017.
- KARAKAS, F. Spirituality and performance in organizations: a literature review. **Journal of Business Ethics**, [S. l.], v. 94, 2010.
- MARTINS, Gisely Jussyla Tonello; PEREIRA, Maurício Fernandes. Contribuições da liderança espiritual para o desempenho organizacional sustentável. **Revista de Administração FACES Journal**, Belo Horizonte, v. 8, n. 1, p. 87-106, jan./mar. 2009.
- MILLIMAN, John; CZAPLEWSKI, Andrew J.; FERGUSON, Jeffery. Workplace spirituality and employee work attitudes: An exploratory empirical assessment. **Journal of organizational change management**, [S. l.], v. 16, n. 4, p. 426-447, Aug. 2003.
- MITROFF, Ian; DENTON, E. A study of spirituality in the workplace. **Sloan Management Review**, [S. l.], v. 40, n. 4, p. 83-92, Jul. 1999.
- REGO, Arménio; CUNHA, Miguel Pina; SOUTO, Solange. Espiritualidade nas organizações e comprometimento organizacional. Estudo de caso com um grupo de líderes de agências do Bando do Brasil na cidade de Recife. **RAE Eletrônica**, São Paulo, v. 6, n. 2, art. 12, jul./dez. 2007.
- SILVA, Ana Célia Carneiro da; DURANTE, Daniela Giaretta; BISCOLI, Fabiana Regina Veloso. Espiritualidade no ambiente de trabalho: estudo bibliométrico da produção acadêmica nacional 2010-2014. **Revista de Gestão e Secretariado - GeSec**, São Paulo, v. 8, n. 2, p. 1-19, maio/ago. 2017.
- SOUZA, Lucas Lopes Ferreira; GERHARD, Felipe; PINTO, Francisco Roberto. Espiritualidade e decisão de compra no mercado de planos de saúde. **Revista Ciências Administrativas**, Fortaleza, v. 23, n. 2, p. 336-350, maio/ago. 2017.
- TECCHIO, Edivandro Luiz; CUNHA, Cristiano José Castro de Almeida; SANTOS, Fabiana Besen. Spirituality in organizations? **O&S**, Salvador, v. 23, n. 79, p. 590-608, out./dez. 2016.

TECCHIO, Edivandro Luiz; CUNHA, Cristiano José Castro de Almeida; BRAND, Josiane Luisa. Espiritualidade nas organizações e criação de conhecimento. **Organizações em contexto**, São Bernardo do Campo, v.14, n. 27, jan./jun. 2018.

VASCONCELOS, Anselmo Ferreira. The scope and implications of spirituality: a dual approach. **O&S**, Salvador, v. 24, n. 83, p. 600-617, out./dez. 2017.

VASCONCELOS, Anselmo Ferreira. The spiritually-based organization: a theoretical review and its potential role in the Third Millennium. **Cadernos EBAPE.BR**, Rio de Janeiro, v. 13, n. 1, jan./mar. 2015.

ZOHAR, Danah; MARSHAL, Ian. **Capital espiritual**: usando as inteligências racional, emocional e espiritual para realizar transformações pessoais e profissionais. Tradução de Evelyn Kay Massaro. Rio de Janeiro: Best Seller, 2006.

O JOVEM UNIVERSITÁRIO E SUA EXPERIÊNCIA DE ESPIRITUALIDADE NA CONTEMPORANEIDADE

DÊNIS NUNES DE ARAÚJO

Mestrando em Ciências da Religião
Universidade Metodista de São Paulo (UMESP) e Bolsista CAPES
padredenis@yahoo.com.br

RESUMO: Esta pesquisa visa trazer uma reflexão hermenêutica da caracterização da espiritualidade da juventude universitária brasileira, a qual está inserida em um ambiente do predomínio da cultura contemporânea secular. A universidade é o ambiente que predomina as fontes principais da busca do conhecimento científico. Este é um contexto de predominância da secularização ocorre em toda a sociedade, o qual traz consigo as marcas do pluralismo que intensificam, como a crise das instituições, o indiferentismo religioso, a crise de fé, a dessacralização, os “sem religião” e o trânsito religioso, aspectos que podem ser verificados em dados coletados pelo IBGE e em trabalhos acadêmicos realizados em ambiente universitário. Este estudo tem sido objeto de pesquisas para muitos escritores e pesquisadores no Brasil, existem em alguns trabalhos acadêmicos que buscam compreender o perfil da juventude atual e suas experiências. Diante da cultura de predominância do pluralismo religioso, a caracterização da Juventude e sua espiritualidade se dão de forma plural. Na cultura atual é impossível caracterizar a juventude universitária e sua espiritualidade de forma homogênea, mas sim de forma heterogênea. A cultura atual deu ao jovem uma liberdade de suas escolhas, inclusive a liberdade de nada escolher, dentre estas escolhas destaca-se a espiritualidade, ela não é mais regida por uma doutrina ou instituição que regulamente. O jovem universitário pós-moderno está inserido em uma cultura de secularização. O ambiente universitário é propício para o conhecimento científico e conseqüentemente é o maior propagador do secularismo, o qual não define o fim da religião, mas coloca todas as opções de espiritualidade religiosa como destaque para as escolhas individuais. Objetiva-se a buscar o entendimento da categorização sobre juventude, bem como, o termo espiritualidade através de levantamento bibliográfico e pesquisas empíricas já realizadas no meio acadêmico, com análises e apontamentos que possam colaborar para a busca da vivência da alteridade e do diálogo em uma realidade marcada pelo pluralismo. O presente trabalho é descritivo-analítico e pretende verificar a existência da pluralidade em torno da conceituação sobre juventude e espiritualidade. Portanto, após essa compreensão de um contexto marcado por transformações profundas com novos paradigmas de perspectivas culturais, religiosas, sociais e políticas, será possível a resolução do problema sobre o que caracteriza a espiritualidade da juventude universitária brasileira. Entre os

trabalhos empíricos publicados, há uma caracterização da espiritualidade da juventude universitária e, essa vivência é uma abertura para o diálogo é uma experiência de espiritualidade dialogal de libertação.

Palavras-chave: Juventude; Espiritualidade; Universidade; Diálogo; Modernidade.

Esta pesquisa tem objetivo de verificar a relação da juventude universitária e suas experiências de espiritualidade, em um ambiente universitário marcado pela predominância do conhecimento científico, há necessidade de verificar esse perfil. Ao percorrer essas reflexões, esta pesquisa pretende analisar a espiritualidade da juventude universitária, inserida no ambiente amplamente científico e acadêmico, para definir a relação com a sociedade, a abertura ao diálogo em um ambiente acadêmico e cultural totalmente em um contexto de pluralismo religioso, este seria capaz de levar a um diálogo de construção, na experiência com o outro, a uma experiência de alteridade. Este trabalho pretende demonstrar que o pluralismo na juventude universitária tem potencialidade de abertura para o outro, a alteridade, desta forma, torna-se possível analisar a existência de uma realidade de espiritualidade dialogal, uma experiência de alteridade entre a juventude universitária, uma espiritualidade de libertação.

As definições do que é ser jovem tem mudado ao longo do tempo, há varias observações que se fazem necessárias para a compreensão, tanto em âmbito político quanto o cultural, “lembrar que ‘juventude’ é um conceito construído histórica e culturalmente já é lugar-comum. As definições sobre ‘o que é ser jovem?’, ‘quem e até quando pode ser jovem?’ tem mudado no tempo e são sempre diferentes nas diversas culturas e espaços sociais” (NOVAES In: ALMEIDA, 2006, p.105). Existem vários segmentos juvenis, os quais tem voz ativa diante da sociedade para com seu grupo delimitado por parcelas da juventude, mas não conseguem uma unicidade por todos aqueles que fazem parte desta mesma faixa etária. O limite de idade para definir a juventude não daria conta de corresponder a todos, definir que são aqueles nascidos há 14 ou 24 anos, não englobariam aqueles que muitas vezes não são alcançados pelas estatísticas do mercado de trabalho, outros alargam a juventude até os 30 anos, “qualquer que seja a faixa etária estabelecida, jovens com idades iguais vivem juventudes desiguais” (NOVAES In: ALMEIDA, 2006, p.105). Juventude é uma palavra polissêmica, é cheia de experimentação, é algo que está em construção, “em nossa modernidade avançada, a juventude não está mais circunscrita a uma compreensão dicionária, biológica ou etária, mas é percebida como cruzamento de múltiplas determinações: culturais, econômicas e biográficas” (RIBEIRO, 2009, p. 109). A juventude é o período da abertura e do distanciamento de ambientes mais elaborados, “os múltiplos arranjos daí resultantes evocam a pluralidade, pois não há, na prática, ‘uma’ juventude e sim ‘juventudes’, com histórias, potencialidades e crises diferentes. Realidade polissêmica, a juventude é um enigma, uma experimentação, uma construção” (PERRETTI, 2015, p. 430).

Não se deve ater somente ao termo juventude no singular, mas sim juventudes, no plural, pois existe uma multiplicidade de identidades, posições e vivências de um mundo globalizado, marcado por rápidas mudanças nos padrões de sociabilidade e também no modo de vivência do espaço público. A juventude moderna é marcada pela diversidade, várias são as formações de grupos, como grupos culturais, grupos religiosos, grupos de afirmação sexual entre outros; “desta forma, para além das desigualdades e diversidades presentes entre os/as jovens, torna-se possível pensar juventudes, no plural, sem abrir mão de buscar sua singularidade” (NOVAES, 2009, p.19). A diversidade da categoria juvenil se forma com a transição do momento histórico, social e econômico que são responsáveis pela mudança do modo de viver do ser humano, que, segundo Tavares e Camurça, há um “alargamento” da ideia de juventude “uma intensificação da comunicação de identidades, realidades sociais e culturais e experiências geracionais, tornando bastante complexo o fenômeno da(s) juventude(s) na interface com a(s) religião(ões)” (TAVARES; CAMURÇA, 2004, p.23).

O pluralismo é a marca fundamental da secularização, especificamente o pluralismo religioso, que “falar em pluralismo religioso, hoje é o mesmo que falar de compreensão da religião que ultrapassa os limites da tradição”. (SANCHES, 2010, p. 37). O sujeito passa a ser o centro, com isso as expressões religiosas precisam fazer recortes que muitas das vezes não são vinculados às grandes tradições religiosas. Nesta compreensão o meio universitário expressa essa pluralidade de concepções sobre a questão religiosa.

A Universidade busca levar e aprofundar a pessoa no conhecimento e na busca das verdades científicas, é missão descobri-las e comunicá-las, muitas das vezes o conhecimento científico está inserido em uma pluralidade de sentidos, “essa busca da verdade implica uma pluralidade de conhecimentos, ela está de forma inalienável comprometida com a busca da verdade acerca da natureza humana, a fim de mostrar o significado da existência humana” (FRIZZO, 2012, p. 39). A sociedade está marcada pela razão, como um fator instrumental, por isso a universidade é produtora de ciência e tecnologia, em algumas vezes se torna indiferente àquilo que se refere a questões de ameaças à dignidade do ser humano e à destruição do planeta, “a universidade é o lugar da pergunta, da reflexão e da busca de sentido. É o espaço privilegiado para a descoberta e a vivência da vocação profissional” (CNBB 102, 2013, n. 04).

O contexto cultural e social tem um peso muito grande na definição da religiosidade da juventude, “o perfil de uma juventude plurirreligiosa, urbana, secularizada, hipercrítica da cultura atual, moderna e globalizada pesa na transformação da experiência religiosa e de fé dos jovens” (PERRETTI, 2015, p. 431), a pluralidade de cosmovisões é a base para que a juventude na contemporaneidade possa experimentar e definir a sua experiência religiosa, uma visão acelerada de vários fatores e acontecimentos sociais são as características fortes deste momento, uma diversidade de visões em vários âmbitos da sociedade, a visão tradicional da religião não é mais heterogênea, há uma transformação acelerada em fatores políticos, econômicos, sociais, históricos e culturais, “diante deste tema tão vasto e

rico, as representações do transcendente são as mais variadas e a vivência do sagrado não só se fecunda dentro da religião, mas em todos os âmbitos da vida com uma diversidade de possibilidade de manifestação” (PERRETTI, 2015, p. 431). Na atualidade pode estar surgindo uma nova configuração, em que a pessoa deixa a sua fase de juventude para assumir a suas responsabilidades de adulto, uma nova caracterização da transição desta fase, “podemos estar mesmo falando de um novo modelo cultural de transição para a idade adulta, em que (inclusive pelas razões econômicas) o fim da juventude não implica independência financeira dos pais” (ABRAMO, 2011, p. 60), e para a maioria da população nesta fase da juventude, a família é o lugar em que se faz necessário para experimentar as variadas situações humanas, é uma estrutura importante para as tomadas de decisões no decorrer do processo da vida humana, o jovem tem a família “como referência afetiva, como referência ética e comportamental e para o próprio processo de amadurecimento” (ABRAMO, 2011, p. 60).

O termo espiritualidade é polissêmico. A definição ocorre somente por aproximações, não há definição única. O termo espiritualidade é carregado de uma conotação de pluralidade, o qual pode, até mesmo, ser usado no plural: *espiritualidades*. Muitas são as tentativas de definir a espiritualidade, mas ela se pauta na busca de cada indivíduo por respostas aos seus anseios mais profundos, são necessidades humanas, vinculadas à realidade de cada indivíduo. A espiritualidade encontra o seu fundamento no espírito, que é a realidade mais profunda da personalidade humana, é onde ocorrem os sentimentos humanos. As atitudes humanas e pessoais marcam essa profundidade. O ser humano retira desta transformação algo que pode modificar a sua vida e, o meio onde está inserido.

Especificamente o centro desta pesquisa é definir qual o tipo de espiritualidade que a juventude universitária traz consigo, na atualidade, chamada de “pós-modernidade”, quais seriam as características de espiritualidade que a juventude universitária tem em suas experiências com o transcendente? Definir o que é espiritualidade em tempos de pós-modernidade, se faz necessário, para uma melhor compreensão desta dimensão desta vivência universitária, “a espiritualidade é aquela atitude que põe a vida no centro, que defende e promove a vida contra todos os mecanismos de diminuição, de estancamento e de morte” (BOFF, 2009, p. 84), de acordo com esta caracterização, o que opõe ao espírito não é o corpo, mas sim a morte. A espiritualidade se refere ao que vem de Espírito. Várias são as visões sobre espírito e matéria, como a visão grega que faz esse contraponto, é uma espiritualidade que afirma a dimensão da alma em oposição ao mundo do corpo, a matéria; na tradição semita, a dimensão da espiritualidade afeta o ser humano por inteiro, como “corporeidade, sexualidade, sensibilidade, espiritualidade, envolvendo o pelo mundo divino. Fala-se então de espiritualidade unitária, criatural” (LIBÂNIO, 2011, p. 361). Na contemporaneidade, a chamada pós-modernidade, surge novas interpretações e propostas para a definição do termo espiritualidade, não há uma distinção entre matéria e espírito, é a chamada espiritualidade teocósmica, surge a influência da Nova Era, “ela responde à sede de espiritualidade que a sociedade consumista, materialista, violenta, competitiva, hedonista, destruidora da natureza

tem provocado” (LIBÂNIO, 2011, p. 362). Nessa perspectiva, surge a vivência religiosa da chamada Nova Era (New Age), “não se trata somente da superação do Cristianismo por meio de uma nova religião universal, mas vive-se uma efervescência mística muito mais ampla que o projeto de uma religião única” (LIBÂNIO, 1997, p. 15).

Nenhuma religião tem o monopólio da espiritualidade, pois ela é o caminho codificado por cada ser humano, é a capacidade que o ser humano tem de diálogo consigo, com o outro e com o espiritual, “essa dimensão espiritual que cada um de nós tem se revela pela capacidade de diálogo consigo mesmo e com o próprio coração, se traduz pelo amor, pela compaixão, pela escuta do outro, pela responsabilidade e pelo cuidado como atitude fundamental” (BOFF, 2001, p. 80). A espiritualidade é oposta ao sentido dominante que sempre imperou em várias culturas e contextos diferentes, inclusive na contemporaneidade o que prevalece é o espírito do mercado, que é marcado fortemente pelas relações de consumo, pela concorrência e pelo negócio visando interesses e lucros, numa luta desenfreada do individualismo. No ambiente plural e diverso que é a universidade, percebe-se que há vertentes da religiosidade crente e secular entre os universitários. O jovem contemporâneo está imerso em um mundo secular, em uma fase de busca por conhecimento e de busca de sentido para a existência que enfrentará na fase adulta, por isso busca firmar estes sentidos em ambientes que lhes proporcione segurança, como a família e a religião; a religiosidade pode ser uma base de busca que a juventude faz para “guiar-se por alguma direção para tomar decisões estratégicas que serão determinantes para o resto de sua vida” (RIBEIRO, 2009, p. 110).

Historicamente, há uma predominância do sincretismo religioso, desde o início da colonização do país, houve várias metamorfoses referentes às crenças religiosas, como a sincretização de crenças indígenas, africanas ao catolicismo oficial, mais tarde o princípio da laicidade norteou a instauração da República brasileira, “ficamos intrigados com o crescimento dos ‘sem religião’ e, ao mesmo tempo, do espiritismo; com o vigor e as combinações dos pentecostalismos cristãos, além das crises e renovações do catolicismo” (PANASIEWICZ, 2015, p. 1861), entre os jovens a categoria “sem religião” é um destaque, ela se dá de forma mais abrangente que em outras faixas etárias.

Muitos jovens que se declaram “sem Deus”, “sem Religião”, desenvolvem, talvez, seu ateísmo ou seu agnosticismo como uma rejeição, não especificamente contra Deus, e sim contra as crenças que foram herdadas e as práticas das quais participavam anteriormente como pertença familiar. Há um resíduo de crença em algumas frases pronunciadas pelos jovens universitários pesquisados, “‘percebo Deus como um ser pessoal’, ‘ter fé é mais importante que ter crenças e religiões’, ‘uma crença ou ritual são verdadeiros se produzem efeito positivo em minha vida’” (RIBEIRO, 2009, p. 162).

Na pós-modernidade a espiritualidade ganhou uma dimensão de libertadora de qualquer realidade de aprisionamento, dentre elas a institucional. Ela busca a liberdade até mesmo da realidade que a secularização impôs, a qual houve a substituição do Deus transcendente institucionalizado por um deus imanente como a

ciência, o consumo e o mercado, a espiritualidade da pós-modernidade busca a libertação de todos esses domínios.

Diante de toda essa realidade encontra-se a juventude universitária, a qual pode-se perceber a sua desvinculação de pertença institucional, mas há uma grande busca por aquilo que transcende a sua realidade. O jovem universitário está inserido em um ambiente acadêmico científico, um ambiente onde a reflexão está vinculada a todos os aspectos da secularização e das características da pós-modernidade, com isso é possível compreender que os jovens universitários buscam valores espirituais, mas estes, na sua maioria das vezes, desvinculados de quaisquer instituição religiosa ou, provindos de uma autoridade religiosa. É a valorização pessoal e individual em detrimento da relação institucional. As instituições não são valorizadas como norteadoras e reguladoras da conduta humana. Há uma maior valorização da forma de crer, e para isto o jovem não precisa se firmar em uma instituição religiosa, ou acadêmica para justificar o que ele acredita, de forma individual. Para os universitários, as instituições religiosas não são portadoras exclusivas da verdade religiosa, é uma justificação que nas reflexões acadêmicas os jovens universitários colocam em questão as decisões institucionais, sentem-se livres para criarem conceitos que são até mesmo contrários às doutrinas e posições religiosas. A juventude universitária está em busca de aprofundar o conhecimento científico, não tem preocupação primordial em buscar uma religião ou espiritualidade. O jovem pós-moderno tem a liberdade para fazer as escolhas que mais lhe convém. É uma liberdade na qual ele não precisa se sentir vinculado às suas escolhas. Ele não está obrigado a pertencer aquele grupo religioso no qual fez alguma experiência de espiritualidade, ele pode buscar em diversos grupos religiosos e espiritualidades para formar a sua espiritualidade diversa e plural, e/ou após essa procura chegar à conclusão que não quer seguir nenhuma delas, os jovens se sentem autônomos em suas escolhas pessoais, principalmente no que se refere à sua espiritualidade.

REFERÊNCIAS

- ABRAMO, Helena Wendel. **Condição juvenil no Brasil contemporâneo**. In: ABRAMO, H.; BRANCO, P. (Orgs.). Retratos da juventude brasileira: análise de uma pesquisa nacional. São Paulo: Editora Perseu Abramo, 2011.
- BOFF, Leonardo. **Espiritualidade um caminho de transformação**. Rio de Janeiro: Sextante, 2001.
- BOFF, Leonardo. **Ética da vida, a nova centralidade**. Rio de Janeiro: Editora Record, 2009.
- CNBB. **O seguimento de Jesus Cristo e a ação evangelizadora no âmbito universitário**. Brasília: Edições CNBB, 2013. (ESTUDOS DA CNBB, 102).
- FRIZZO, Edson Roberto. (dissertação). **A religião e a religiosidade dos universitários da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul**. Porto Alegre, 2012.
- LIBÂNIO, João Batista. A identidade e a espiritualidade do presbítero no processo de mudança de época. **Perspectiva teológica**, Belo Horizonte, ano 43, n. 121, p. 353-388, set./dez. 2011.

- NOVAES, R. Notas sobre a invenção social de um singular sujeito de direitos juvenude, **Revista de ciências sociais**, ano XXII, n.25, p. 10-20, jul. 2009.
- NOVAES, Regina. **Os jovens de hoje: contextos, diferenças e trajetórias**. In: ALMEIDA, Maria Isabel M; EUGENIO, Fernanda (Orgs.). *Culturas juvenis: novos mapas do afeto*. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.
- PANASIEWICZ, Roberlei; ARAGÃO, Gilbraz. Novas fronteiras do pluralismo religioso sobre o pós-religional e o transreligioso. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 13, n. 40, p. 1841-1869, out./dez. 2015.
- PERRETTI, Clélia. Religiosidade e protagonismo das juventudes universitárias. **Paralellus**, Recife, v. 6, n. 13, p. 429-444, jul./dez. 2015.
- RIBEIRO, Jorge Cláudio. **Religiosidade jovem: pesquisa entre universitários**. São Paulo: Loyola: Olho d'água, 2009.
- SANCHES, Wagner Lopes. **Pluralismo religioso: as religiões no mundo atual**. 2ª ed. São Paulo: Paulinas, 2010.
- TAVARES, F.R.G.; CAMURÇA, M.A. "Juventudes" e religião no Brasil: uma revisão bibliográfica. **Numen: revista de estudos e pesquisa da religião**. Juiz de Fora, v.7, n.1, 2004.

ECOLOGIA E ESPIRITUALIDADE UMA INTERDEPENDÊNCIA A SER RESGATADA

DÉBORA MENEZES SILVA FERREIRA

Mestranda em Ciências da Religião
Pontifícia Universidade Católica de Goiás
profdeborafilo@outlook.com

RESUMO: A presente comunicação propõe analisar as novas perspectivas de compreensão da ecologia e como assemelha-se com conceitos da espiritualidade. A partir da fragilidade da presença do homem em harmonia com a natureza, faz-se relevante questionar uma busca de sentido existencial que envolva uma consciência mais unificadora, global e uma percepção integral entre todos os seres vivos. Ao analisar as categorias, busca-se pontos de contatos entre os seres humanos e a natureza e supostas possibilidades de integração, que se constroem em uma relação que integra o ser humano consigo mesmo, com seu meio e os seres vivos. A pesquisa tem como objetivo, perceber noções de integração entre as categorias, cujo contato é a concepção de uma íntima relação do ser humano e a natureza. Esse fator cria contextos em que os seres humanos possam interagir, considerando as novas concepções que buscam um despertar de consciência e novas projeções para contemporaneidade. A pesquisa se ampara pelo método da revisão de literatura, por autores se empenharem em discorrer sobre as categorias levantadas. A proposta da revisão é reunir e sintetizar as evidências disponíveis na literatura, buscando perceber a integralidade do tema proposto, a partir da compreensão e supostos questionamentos. Para tanto nota-se que as categorias Espiritualidade e Ecologia são percebidas para além de um perfil sociológico de relação entre ser humano e natureza, como também ela está além de uma dimensão ética e religiosa, a relação pode estar associada ao um desenvolvimento da Espiritualidade, com novas aspirações de ser, que buscam ajustes na maneira de estar, como uma nova escolha de vida.

Palavras-chave: Ecologia; Espiritualidade; Integração.

Percebe-se que a ciência ecológica desde a criação de seu termo em 1869, pelo biólogo alemão Ernst Haeckel (1834-1919), vem sendo desenvolvida a partir de suas raízes biológicas, encontrando abertura para novas percepções, que integram as ciências naturais e sociais. Segundo Giardina (*apud* VATTIMO 2015, p.26), em suas reflexões sobre o caminho da ecologia, esclarece que até a metade do século XX, a ecologia era uma ciência empírica dependente da biologia e fundamentada pelo seu

criador. Os fenômenos naturais eram analisados em seus sistemas a partir de seus respectivos habitats.

A partir do avanço da ciência biológica, novas percepções foram transformando a visão do habitat como processo de integralidade, desde o maior ao menor ecossistema. Assim, compreender a ecologia enquanto sua etimologia grega, composta pelas palavras: *oikos*, que significa casa, e *logos*, que sugere reflexão ou estudo, nos conduz para uma análise a respeito das condições e as relações que formam o habitat dos seres vivos.

Na perspectiva do pensador Capra (2006) o conceito de ecossistema foi ampliando suas percepções de sistema para sistêmicos. Ou seja, o estudo dos seres vivos passa por novas percepções, demonstrando que tudo está interligado e é interdependente. Neste mesmo sentido Boff (2008, p.21) define ecologia, compreendendo o todo em si, que se constitui em conexões por todos os lados. Assim, falar em ecologia não se limita em abordar uma ecologia natural, mas uma relação que envolve a cultura e a sociedade.

A física favoreceu com grandiosas contribuições a percepção do pensamento sistêmico. Segundo Boff (2008, p.56), a física abriu novas compreensões para se repensar a nova percepção da biologia sobre a vida, obtendo ajuda da física quântica, proporcionando assim uma nova visão dos organismos vivos e o cosmos.

Para tanto Boff (2008, p. 56,57) buscou exemplificar esta contribuição da física a partir de vários critérios, primeiramente a questão da não linearidade (não existe a simples relação de causa e efeito, o que existe é a teia simultânea e permanente de relações globais), em segundo a questão da dinâmica (todas as partes de um sistema estão em permanente movimento, ou seja, o organismo não encontra sua estabilidade pela fixação de suas leis, mas pela capacidade de adaptação e equilíbrio dinâmico).

Em terceiro é o caráter cíclico (o crescimento não é linear. Degradação e morte pertencem à vida. A morte é uma invenção da vida, e não do indivíduo. A natureza não é biocêntrica, mas encocêntrica, pois ela visa ao equilíbrio entre vida e morte numa perspectiva de manutenção do todo), em quarto a ordem estruturada (cada sistema compõe-se de subsistemas, e todos são parte de um sistema ainda maior. O ser humano é parte do sistema humanidade. A humanidade é parte do sistema animal, vegetal, enfim, do organismo Terra).

Em quinto a autonomia e integração (cada sistema é autônomo e ao mesmo tempo relacionado – portanto, possui identidade própria, mas é aberto de tal forma que sempre se encontra num processo de integração com todos os elementos do meio).

E por último, a sexta questão que se refere a auto-organização e a criatividade (cada sistema complexo, como o sistema nervoso central, tem a propriedade de estruturar a si mesmo. À medida que funciona, também se estrutura, num processo contínuo de aprendizado e decisão).

Portanto na perspectiva de Boff (2008, p.57) a criatividade é intrínseca aos seres vivos, e o sentido da evolução é propiciar cada vez mais capacidade de criação. O ser humano é, por excelência, um ser criativo. Para tanto, se faz necessário

repensar suas próprias criações, que no decorrer do tempo se transformaram em reflexos que são espelhados nas crises ambientais.

Isto posto, percebe-se que a ecologia levou o ser humano a questionar sua posição diante da natureza, por sentir necessidade de reavaliar o consumo, o trabalho, o lazer, a saúde, em razão das grandes catástrofes ambientais que condenam a vida, necessitando assim de um olhar ecológico mais “profundo”.

Pode-se dizer que as crises, tanto as ecológicas quanto sociais, têm uma mesma origem – a desconexão do ser humano consigo mesmo e com o ambiente em que vive. Neste sentido, refletir sobre a “casa”, tentando desvendar à função original do habitat, em

uma dimensão ecológica profunda, seria buscar o sentido mais profundo de como relacionamos com ela. A intenção da ecologia profunda é justamente reconectar o que a ciência moderna¹⁸⁴ separou.

Portanto é nesta perspectiva que a ecologia profunda, busca desenvolver-se, de maneira mais sensível e significativa, propiciando uma mudança fundamental da compreensão humana, o que pode implicar, em linhas gerais, uma extraordinária – embora ainda não muito bem sentida e/ou pouco avaliada – transformação cultural.

Mas em que contexto a espiritualidade se conecta com a ecologia? E o que é espiritualidade? Na perspectiva de Jean Claude Betron (*apud* BERGERON, 1999, p.1) a espiritualidade é como um empreendimento pelo qual o ser humano tende a unificar sua experiência de vida, favorecendo o autodesenvolvimento. Sendo que esta experiência pode estar ou não ligada a uma religião. Nesta perspectiva, o autor Bergeron (1999, p.2) busca um olhar atento, para perceber o prenúncio da espiritualidade neste terceiro milênio.

Primeiramente Bergeron (1999,p.2) prenuncia que a espiritualidade do futuro deverá estar ciente das grandezas e misérias da cultura e condições de vida e ao mesmo tempo revela a possibilidade um novo ser humano, um “homo noeticus¹⁸⁵, consciente de sua própria subjetividade, que reconhece sua dimensão religiosa e o divino dentro de si mesmo.

Este novo ser humano, tende a ser crítico o suficiente em relação a modernidade tecnológica, à razão instrumental e funcional, e ao mesmo tempo será simpático com as abordagens intuitivas, será mais pluralista e planetário. Neste contexto, Bergeron (1999, p.6) afirma que a espiritualidade do futuro será conhecida numa perspectiva antropológica. Assim, para falar do homem de amanhã, ela deve

¹⁸⁴ O nascimento da ciência moderna foi precedido e acompanhado por um desenvolvimento do pensamento filosófico que deu origem a uma formulação extrema do dualismo espírito/matéria. Essa formulação veio à tona no século XVII, através da filosofia de René Descartes. Para este filósofo, a visão de natureza derivava de uma divisão fundamental em dois reinos separados e independentes: o da mente (*res cogitans*) e o da matéria (*res extensa*). A divisão cartesiana permitiu os cientistas tratar a matéria como algo morto e inteiramente apartado de si mesmos, vendo o mundo material como uma vasta quantidade de objetos reunidos numa máquina de grandes proporções (CAPRA, 2011, p. 35).

¹⁸⁵ Homo Noeticus é um conceito que resume uma profecia antropológica apoiada por Pierre Teilhard Chardin, que vê o Homo Noeticus como o ponto de chegada (“novo homem”) do futuro processo evolutivo da espécie humana. O termo *Homo noeticus* foi usado por alguns expoentes das correntes da Nova Era para se referir a um estágio evolutivo futuro da humanidade.

apresentar-se como uma opção fundamental da vida e um horizonte que dá sentido à existência.

Logo, para Bergeron (1999,p.5) a espiritualidade não pretende definir a relação do humano com Deus, mas a relação do ser humano consigo mesmo, ela se ocupa principalmente deste relacionamento, assim, falar de espiritualidade, não é falar de algo fora de nós, é falar de um relatório para o mundo que é seu.

Portanto, esta experiência humana, assim compreendida, contribui para que o ser humano saiba contornar as adversidades da vida, a tornando um compromisso perante o mundo. Para Bergeron (1999, p.6) caso a espiritualidade não assuma esta experiência, ela se torna fuga do mundo sob pretexto de dedicar à contemplação, ao exercício espiritual.

A espiritualidade segundo Bergeron (1999, p.7) não é proposta de maneira imaterial e etérea, e sim, ela propõe redefinir a relação do ser humano com o mundo. Em qualquer lugar, seja no escritório, universidade, laboratório, oratório, natureza etc., são lugares onde deve desabrochar a vida espiritual.

Neste contexto, o ser humano precisa habitar a ação, é na consciência de seus atos que a espiritualidade aflora. Um dos primeiros efeitos da espiritualidade do futuro, alegados por Bergeron (1999, p.11) surgem primeiramente de um ponto de vista epistemológico, pois a espiritualidade do futuro é chamada a repensar a dualidade (sujeito e objeto) ao buscar o conhecimento. Esta nova procura por uma harmonia cósmica, supõe um modo de conhecimento que resulta pela comunicação entre o sujeito e objeto, desse modo, Bergeron (1999,p. 12) introduz a subjetividade no ato de conhecer, buscando dissolver, as antíteses entre fé e razão, mito e conceito, ciência e consciência, morte e vida.

O segundo efeito da espiritualidade ressaltado por Bergeron (1999, p.13), diz o quanto a relação da natureza e a espiritualidade, deverá superar a distinção entre o ser humano e a natureza pela qual provocou uma crise ecológica. A nova espiritualidade tente a ressignificar esta relação, saindo do espírito de dominação para harmonia, da exploração ao respeito, da destruição à comunhão, de uma concepção mecanicista do mundo a uma visão orgânica. Em suma, a nova espiritualidade que virá, será capaz de reintegrar o ser humano na natureza, no âmbito de uma reinterpretação global do mundo.

Dessa maneira, para Bergeron (1999, p.16) a nova espiritualidade desperta uma dimensão profunda do ser humano, pois o ser humano é mais que um ser que produz, funciona, projeta. O ser humano significa também saber ouvir os mistérios das coisas, contemplar a realidade, se reencontrar com a natureza e consigo mesmo, refletir sobre o sentido da existência.

Neste aspecto levantado, a nova espiritualidade, a espiritualidade do terceiro milênio em toda dimensão apresentada por Bergeron (1999), se revela com pontos semelhantes da ecologia profunda, mas como aspectos e qualidades destinado a uma minoria diante das massas sociais.

REFERÊNCIAS

- ALVIM, R. G. **Ecologia Humana: da visão acadêmica aos temas atuais**. Maceió-Alagoas: Edufal, 2012.
- ALTIMICKS. Alfons Heinrich. **Principais paradigmas da pesquisa em educação realizada no Brasil**. Universidade Católica de Salvador (UCSAL). Salvador – BA. 2014. Disponível em: <<https://siaiap32.univali.br/seer/index.php/rc/article/view/4654/3275>>. Acesso dia 14/05/2020.
- BERNARDO J.M. A natureza, a ideologia, o sagrado. *In*: Veríssimo Serrão A. (ed.) **Filosofia e Arquitectura Paisagista-Intervenções**, 143-162. Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Lisboa, 2013.
- BERGERON, Richard. **Pour une spiritualité du troisième millénaire**. Religiologiques, 1999.
- BOFF, Leonardo. **Ecologia, Mundialização, Espiritualidade**. Ed. Ática. São Paulo.2008.
- CAPRA, Fritjof. **A teia da vida**. Uma nova compreensão científica dos sistemas vivos.Ed. Cultrix.São Paulo. 2006.
- _____. **O tao da física**. Uma análise dos paralelos entre Física Moderna e Misticismo Oriental. Ed. Cultrix. São Paulo.2013.
- CHARDIN, De P. Teilhard. **O lugar do homem na natureza: Estrutura e direções evolutivas**. Ed. Instituto Piaget. 1900.
- LAGO, Antônio; PÁDUA, Augusto, José. **O que é ecologia?**. Ed. Brasiliense. São Paulo.1984.
- MENDES KDS, SILVEIRA RCCP, GALVÃO CM. **Revisão Integrativa: Método de Pesquisa para a incorporação de evidências na saúde e na enfermagem**. Florianópolis, 2008.
- MOREIRA, Walter. **Revisão de Literatura e Desenvolvimento Científico: conceitos e estratégias para confecção**. São Paulo.2004.
- MORIN, Edgar. **Ciência com consciência**. 6ª edição. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil; 2002.
- ODUM, Eugene Pleasants. **Fundamentos de Ecologia**. Fundação Calouste Gulbenkian. Lisboa.1997.
- VATTIMO, Gianni.GIARDINA, Mónica. **POBIERZYM, Ricardo P. Heidegger y la cuestion ecológica**. Ed. Ciudad Autónoma de Bueno Aires: Prometeo Libros, 2015.
- VEGA, Pena Alfredo. NASCIMENTO, Elimar Pinheiro. **O Pensar Complexo: Edgar Morin e a crise da modernidade**. Rio de Janeiro: Garamond, 1999.
- ZOHAR, Danah. **O ser quântico. Uma visão revolucionária da natureza humana e da consciência, baseada na nova física**. Ed. Best Seller. 1990.

A FILOSOFIA COMO EXERCÍCIO ESPIRITUAL NO PENSAMENTO DE PIRRE HADOT

MARCELO GABRIEL DE FREITAS VELOSO

Mestrando em Ciências da Religião
Pontifícia Universidade Católica de Goiás
yosihing@gmail.com

RESUMO: Pretende-se nesta comunicação abordar e discutir o tema A Filosofia como exercício espiritual no pensamento de Pierre Hadot. Como ponto de partida, trata-se de estabelecer, por meio do que ele denomina Exercícios Espirituais, uma certa distinção entre filosofia antiga e moderna. Aquela, definida, principalmente por constituir uma “maneira de viver”. O intuito é recolocar a discussão conceitual sobre o conflito existente entre duas concepções distintas acerca da própria Filosofia. De um lado, a Filosofia enquanto exercício espiritual. De outro, a chamada Filosofia acadêmica, focada numa leitura histórica. Esta, por ser uma atividade técnica de interpretação de textos e que de acordo com Hadot, domínio de especialistas – os professores de filosofia – no interior de uma instituição que para ele é a universidade. Assim, o objetivo é também mostrar que os Exercícios Espirituais não estão desaparecidos. Eles estão presentes, mas que de certa forma, à margem. Uma sombra da atividade filosófica. Contudo, de vez em quando retorna. Com seu trabalho minucioso, Hadot aponta por exemplo a necessidade de pensar a perspectiva “Exercício Espiritual” e o embaraço que o termo “espiritual” causa. Mediante a tal necessidade, juntamente com o autor, propõe-se como sendo uma atividade que mobiliza, igualmente o *logos*, a imaginação e sensibilidade. Para tanto, o texto presente será realizado por intermédio da releitura de fragmentos do autor em questão, com o objetivo de promover o debate sobre o significado originário de Filosofia, a saber: como exercício e formação.

Palavras-chave: Filosofia; Exercício espiritual; Pierre Hadot.

Abordar este tema é, inicialmente, uma projeção. Uma proposta embrionária ainda em curso, pois, trata-se de uma pesquisa que se inicia, mas que já alçou voo. Nesse sentido, esperamos contribuir e, da mesma importância, receber prontamente as também contribuições daqueles que se dispuseram à leitura. Pretende-se nesta exposição abordar e discutir o tema *A Filosofia como exercício espiritual* no pensamento do filósofo francês Pierre Hadot (1922-2010).

Enquanto elemento essencial, a proposta é debater mediante ao pensamento de Hadot, o que ele denomina Exercícios Espirituais, definida, principalmente por

constituir uma “maneira de viver”. O intuito é recolocar a discussão conceitual acerca deste fenômeno e como ele se apresenta no escopo da história do pensamento filosófico podendo ser percebido de forma bastante expressiva no âmbito do período pensamento greco-romano. Trata-se de evidenciar as seguintes problematizações acerca deste tema: a relação entre vida e filosofia; ação e discurso e filosofia como maneira de viver.

Nascido em 21 de fevereiro de 1921 em Paris, Pierre Hadot teve uma formação católica, que o levou a adotar uma vida religiosa ordenando-se sacerdote. Ofício que abandona em 1952. Seu interesse pelo tema da espiritualidade o provoca aprofundamento no pensamento do filósofo neoplatônico, Plotino, concentrando-se, portanto, nas relações entre helenismo e cristianismo, em seguida, também se dedicando à crítica da mística neoplatônica, mas não somente.

Por ser também filólogo, Pierre Hadot seja talvez um daqueles pensadores que nos adverte para o cuidado aos termos oriundos de uma tradição. Neste caso, a filosófica. Neste mesmo movimento, procura despertar, quem sabe, uma questão possivelmente já velha: o que é a Filosofia enquanto ela mesma, seu lugar diante, por exemplo, da história, da literatura, da ciência. Atento a tal necessidade para repensar o significado de Filosofia e como ela repercutiu dentro da história do pensamento ocidental, este filósofo/filólogo executa o papel de historiador acerca da Antiguidade. Mais precisamente, evoca a função de se fazer uma filosofia da história da Filosofia, conforme ele mesmo afirma.

Mais adiante, seus estudos direcionaram para uma descrição mais minuciosa do fenômeno espiritual que a filosofia representa. Em 1980¹⁸⁶, Hadot foi indicado por Foucault para compor a cadeira “História do pensamento helenístico e romano” do *College de France*, devido à sua compreensão acerca do pensamento na filosofia antiga. Tal indicação não significa uma autenticação ou uma assinatura – via Foucault – mas, trata-se do reconhecimento de um pesquisador que nos provoca, por exemplo, a pensar questões ainda necessárias acerca da filosofia, como por exemplo, a filosofia como exercício espiritual.

A escolha de Hadot do termo “exercícios espirituais” passa a ser caracterizada por um projeto de transformação e mudança da própria maneira de viver. Os exercícios espirituais não se restringem a atividades do pensamento, mas referem-se à capacidade de elevação do indivíduo à vida em conexão com o Todo. Conforme Vieira (2019), o fenômeno da filosofia na Antiguidade pode ser entendido, a partir da distinção entre a prática vivida e o discurso filosófico. Hadot argumenta que “[...] a teoria por ela mesma não é considerada como um fim em si” (HADOT, 2014, p. 246). Dessa feita, é necessário que ela seja utilizada em função da prática (HADOT, 2014). Suas pesquisas exegéticas da filosofia antiga e, em especial, do estoicismo, alimentam a maneira como ele entende e percebe a filosofia em questão (VIEIRA, 2019). Este acontecimento pode ser verificado muito nitidamente a partir do fenômeno da

¹⁸⁶ A sugestão do nome de Hadot feita por Foucault ocorre em 1980, mas a eleição para concorrer à cadeira no *College de France* acontece em 1982.

filosofia na Antiguidade, que conforme este filósofo, pode ser entendido a partir da distinção entre o discurso filosófico e a prática vivida. São, portanto, exercícios.

Os exercícios espirituais são exercícios práticos, como os diálogos, na escola platônica, ou a revisão dos atos diários e antecipação dos males, no estoicismo, que põem em prática a escolha de vida, permitindo ao discípulo aprender como viver e levar adiante aquilo que cada escola propõe. Eles também validam e fundamentam as teses expostas pelos textos dos fundadores de cada escola ou movimento

Nesse sentido, há, mediante ao fundamento de cada escola proposta, uma perspectiva de formação, obedecendo critérios que irão contribuir na vida diretamente daquele que o pratica. Os exercícios espirituais praticados não ficam à margem da conotação impressa pela importância dos textos. Trata-se, sobretudo, de confirmar esse caráter validador oriundo das teses desenvolvidas pela teoria. Vejamos como Hadot os compreende a partir do seu estudo da Antiguidade e ainda a complexidade em defini-los levando em consideração o sentido do significado do termo espiritual:

Primeiramente, não é mais de muito bom tom, hoje, empregar a palavra “espiritual”. É preciso, porém, resignar-se a empregar esse termo, porque os outros adjetivos ou qualificativos possíveis: “moral”, “ético”, “intelectual”, “de pensamento”, “da alma” não recobrem todos os aspectos da realidade que queremos descrever. [...] A palavra “espiritual” permite entender bem que esses exercícios são obra não somente do pensamento, mas de todo o psiquismo do indivíduo e, sobretudo, ela revela as verdadeiras dimensões desses exercícios: graças a eles, o indivíduo se eleva à vida do Espírito objetivo, isto é, recoloca-se na perspectiva do Todo (“Eternizar-se ultrapassando-se”). (HADOT, 2014, p. 20)

Hadot identifica inúmeras experiências de uma vida filosófica em constante atividade, de maneira significativa, que acontecem a partir dos exercícios “espirituais”, presentes e recorrentes na tradição helenística-romana.

Assim, conforme este filósofo, a filosofia na Antiguidade é uma maneira de viver. Uma forma deliberada associada ao modo como se pensa e como se vive. A escolha desse modo é uma atividade racional que se relaciona entre a tensão exigente entre ação e discurso. Trata-se da execução das teorias e seus dogmas destinadas à prática daqueles que o executam. É uma transformação do olhar. Uma conversão no sentido estrutural do termo, salientado por Hadot, como um giro em si mesmo, portanto, “[...] o exercício espiritual como uma prática voluntária, pessoal, destinada a operar uma transformação do indivíduo, uma transformação de si” (Hadot, 2016, p. 115-116).

Sobretudo, conforme Hadot:

[...] não se trata de opor e separar, de um lado, a filosofia como modo de vida e, de outro, um discurso filosófico que será, de algum modo exterior à filosofia. Ao contrário, trata-se de mostrar que o

discurso filosófico participa do modo de vida. [...] a escolha de vida do filósofo determina seu discurso. (Hadot, 2014, p. 21)

Trata-se, de uma mudança radical no modo como se vive. É uma experiência na qual o posicionamento do indivíduo se determina pelos exercícios que pratica em consonância à maneira como são elaborados, teoricamente. É a transformação intensa de si mesmo pois “[...] quem pratica concretamente esse exercício vê o universo com olhos novos, como se o visse pela primeira vez, ele descobre, no gozo do presente puro, o mistério e o esplendor da existência” (Hadot, 2014, p. 299). O movimento filosófico da Antiguidade comungava de uma conflitiva maneira acerca da existência. Por mais que houvesse várias escolas compostas por ensinamentos, dogmas e arcabouço teórico, assumindo um modo de vida, buscavam uma realização de um ideal de sabedoria. Por isso, os exercícios. Hadot esclarece que:

[...] ao longo de nosso estudo, de um lado, a existência de uma vida filosófica, mais precisamente de um modo de vida que se pode caracterizar como filosófico e se opõe radicalmente ao modo de vida dos não filósofos, e, de outro, a existência de um discurso filosófico que justifica, motiva e influencia essa escolha de vida. (HADOT, 2014, p. 249)

Hadot reitera que por meio dos exercícios espirituais, há uma transformação integral da maneira de viver do indivíduo. Trata-se “[...] de um esforço na direção da tomada de consciência vivaz da totalidade” (Hadot, 2014a, p. 281). Esta perspectiva percebida no pensamento helênico e, essencialmente, no estoicismo. A teoria à serviço da vida filosófica eclodindo num só modo de viver. Sobre este modo estoico, Hadot salienta que:

Segundo os estoicos, as partes da filosofia, isto é, a física, a ética e a lógica eram, de fato, não partes da própria filosofia, mas partes do discurso filosófico. Eles queriam dizer com isso que, quando se trata de ensinar filosofia, é preciso propor uma teoria da lógica, uma teoria da física, uma teoria da ética. As exigências do discurso, ao mesmo tempo lógicas e pedagógicas, obrigam a fazer essas distinções. Mas a própria filosofia, isto é, o modo de vida filosófico, não é mais uma teoria dividida em partes, mas um ato único que consiste em viver a lógica, a física e a ética. O discurso sobre a filosofia não é a filosofia. (HADOT, 2014b, p. 264)

Nesse sentido, a lógica, a física a ética, são, conforme Hadot, elementos basilares da formação do discurso filosófico, em especial, para o estoicismo. São partes da teoria filosófica como preparação do discurso filosófico. Mas não, Filosofia. Esta é vivenciada e não discursiva. O homem estoico, por exemplo, como aquele dotado de *logos* (sentido), prática sua fala. O fundamental não é “o quê” se fala, mas, “aquele que fala”. Ou seja, trata-se de uma relação direta com a conotação objetiva

do *logos*. Assim, conforme Hadot, o filósofo estoico não é aquele que discursa sobre os *logos*, mas, fala, vive no e enquanto *logos*.

De acordo com Hadot, a vida, a reflexão filosófica, bem como a elaboração dos discursos estão estreitamente ligados aos exercícios e estes estavam presentes em diversos materiais como os diálogos, anotações e cartas, por exemplo, com a característica fundamental de ser uma prática filosófica, na qual um dos principais objetivos era conhecer e curar os males da alma. O filósofo francês destaca que tal prática contempla desde a tradição greco-romana até o âmbito do pensamento filosófico moderno (final do século XVII, início do século XVIII) e contemporâneo (a partir do século XIX), mesmo que, de certa maneira com menos intensidade.

Nestes dois últimos períodos citados acima – moderno e contemporâneo, Hadot ressalta nomes expressivos no âmbito da história da filosofia como Descartes (1596 -1650), Nietzsche (1844 -1900), Montaigne (1533-1592), Bergson (1859 -1941) e Wittgenstein (1889 -1951), para citar alguns. Há, com bastante intensidade o destaque ainda para a produção do poeta alemão Johann Wolfgang Von Goethe (1749-1832) como um representante expressivo dos exercícios espirituais, principalmente, a partir da perspectiva estética da natureza. Para estes pensadores, filósofos e também os da Antiguidade, a atividade filosófica enquanto exercício espiritual é uma prática exercitada, na qual se faz constantemente no conflito necessário, mas não excludente, entre ação e discurso. É, portanto, como reitera Hadot, para:

[...] libertarmo-nos de nossas preocupações, voltar a nós mesmos, deixar de lado nossas buscas por sutilezas e originalidade, meditar calmamente, ruminar, deixar que os textos falem a nós. [...] pois há verdades das quais as gerações humanas não chegam a esgotar o sentido. [...] é preciso vive-las, é preciso, sem cessar, refazer a experiência delas. (HADOT, 2014a, p. 66)

Experiência esta que Hadot destaca, a partir da tradição do pensamento ocidental e filosófico, que é executada por diversas formas, desde Sócrates, que para Hadot é a personificação da atividade dos exercícios espirituais, principalmente na utilização do diálogo, passando pela filosofia helênica que é o período mais expressivo desses exercícios, até Wittgenstein uma vez que, conforme Hadot, a linguagem é um dos modos essenciais enquanto prática dos exercícios espirituais. Quais são as estruturas destas práticas que atravessam desde a antiguidade até a contemporaneidade? Hadot destaca quatro eixos que permitem compreender a composição para a prática destes exercícios: Vieira (2019) esclarece que:

Se nos exercícios espirituais há uma proposta (mesmo que plural) de encontro com a filosofia e nesse encontro se fazem presentes as dimensões essenciais que constituem a possibilidade humana de compreender sua condição e seu existir, então, assim como Hadot (2014), entende-se que essa atividade – a filosofia – deve-se ater, antes de tudo, a aprendizados que indicam a arte do viver.

No entanto, cabe compreender qual perspectiva Hadot apresenta ao tratar dos aprendizados que são experimentados nos exercícios espirituais. “[...]Os quatro eixos pensados por Hadot sobre os exercícios espirituais são: (i) o aprender a viver; (ii) o aprender a dialogar; (iii) o aprender a morrer; e (iv) o aprender a ler” (VIEIRA, 2019, p.41). Dessas quatro, destaco como forma de exemplificação o aprender a viver. Hadot (2014), concebe uma filosofia, a partir da proposta estoica, que conduza “[...] a alma das preocupações da vida à simples alegria de existir”. Nesse sentido, o autor destaca a importância de:

[...] exercitar-se a “viver”, isto é, a viver consciente e livremente: conscientemente, ultrapassando os limites da individualidade para se reconhecer como parte de um cosmos animado pela razão; livremente, renunciando a desejar o que não depende de nós e que nos escapam para se ater apenas ao que depende de nós – a ação reta conforme a razão. (HADOT, 2014a, p. 31)

Esta perspectiva destacada por Hadot diz respeito à atenção ao presente. Uma relação consigo e concentração do eu, muito intensamente praticada na filosofia estoica. Pois é “[...] na tensão do espírito ou na descontração e serenidade” (Hadot, 2014a, p. 34) que a experiência de vida única acontece e que este exercitar-se consciente e livremente responde para abertura ao Todo, portanto, vivendo como uma arte. Destaca-se também o aprender a morrer.

De acordo com Hadot, a filosofia como exercício para a morte é bastante contemplada na Antiguidade. Todavia, tal prática espiritual não significa um exercício de morte, mas, sobretudo, a prática consciente da vida, que a resignifica em seus modos do viver. O autor ressalta que “[...] exercitar-se para a morte é exercitar-se para a morte de sua individualidade, de suas paixões, para ver as coisas na perspectiva da universalidade e da objetividade”. Hadot (2014, p. 45).

Por fim, o que, a partir de uma vasta e complexa herança de pesquisa, o que Hadot nos diz, a nós contemporâneos? Seria a transposição dos exercícios espirituais praticados na Antiguidade em nosso contexto? Certamente, não. Hadot quando “retorna” à cultura greco-romana descortinando-a enquanto filólogo e filósofo, adverte que havia uma filosofia que é, essencialmente uma prática, um exercício de perspectiva espiritual e que fundamentalmente, não estava vinculada ao aspecto religioso e nos alerta para a forma como herdamos e lemos a filosofia.

Destaca o filósofo francês que herdamos um olhar da filosofia da Antiguidade que, ao pertencer de forma intensificada ao aspecto de perspectiva acadêmica e professoral ocasionou como resultado mais professores de filosofia ou, profissionais de filosofia. Uma filosofia mais informativa do que formativa ocupando-se não com o espírito, mas, sobretudo com o discurso teórico. Como dito anteriormente, Hadot não propõe uma espécie de atualização dos exercícios espirituais a partir da modernidade filosófica, mas, enxerga na filosofia ou na expressão da literatura, – a

partir deste período – uma forma vivaz de filosofia que se ocupa com uma prática, como exercício espiritual.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, F. F. de. Pierre Hadot e os exercícios espirituais: a filosofia entre a ação e o discurso. **Revista de Filosofia Aurora**. Curitiba: PUC-Paraná, v. 3, n. 32, pp. 99-111, jan/jun, 2011. Disponível em: <<https://periodicos.pucpr.br/index.php/aurora/article/view/1750/1657>>. Acesso em: 10 set 2019.

HADOT, P. **A filosofia como maneira de viver: entrevistas de Jeannie Carlier e Arnold Davidson**. Tradução de Lara Christina de Malimpensa. São Paulo: É Realizações, 2016.

HADOT, P. **Exercícios espirituais e filosofia antiga**. Tradução de Flávio Fontenelle Loque e Loraine Oliveira. São Paulo: É Realizações, 2014.

HADOT, P. **O véu de Ísis: ensaio sobre a história da ideia de natureza**. São Paulo: Edições Loyola, 2006

VIEIRA, FAZANARO VIEIRA E. S. **O ensino de filosofia como arte da existência: um estudo com estudantes do Ensino Médio em escolas do município de Campinas/SP**. Sérgio Eduardo Fazanaro Vieira – Campinas: PUC-Campinas, 2020.

IGREJA: ENTRE A INSTITUIÇÃO E A AUTONOMIA

DANILO KAMMERS

Mestrando em História das Teologias de Religiões
pela Faculdade EST – São Leopoldo/RS e Bolsista CAPES
danilokammers@hotmail.com

RESUMO: Às vezes parece que a igreja está sempre um passo atrás, respondendo perguntas que não se fazem mais, investindo em mídias já ultrapassadas, menosprezando a individualidade como se houvesse um descompasso entre o indivíduo religioso com sua experiência de fé e a instituição religiosa. Como a igreja cristã pode ser “Corpo de Cristo” se não se compreende como “organismo vivo”, mas apenas como “organização”? A presente comunicação pretende refletir a relação entre a igreja institucional e experiência pessoal: como compreender a religião em movimento? A vida humana que flui entre as instituições eclesiais nem sempre se submete a ordem estabelecida pela estrutura cristalizada nas normas. O ser humano busca na experiência pessoal com Deus sentido para a própria existência no mundo. Poderemos verificar já no Antigo Testamento a relação entre a autonomia humana da experiência de Deus e o posterior estabelecimento em espaços sagrados. A revelação de Deus (hierofania) e a legitimação do espaço sagrado de culto, e o templo de Jerusalém como local central de contato com o divino. Um povo que é nômade tem um Deus que “caminha junto”, porém ao se estabelecer percebe um Deus que “mora junto”. Já a experiência da cristandade tem Jesus Cristo como a revelação plena de Deus, o Emanuel, Deus não está mais distante da vida humana porque Ele mesmo se faz presente nesta história. Nesta correlação entre autonomia humana e instituição religiosa, organismo e organização, Deus revelado e Deus oculto, sagrado e profano a humanidade peregrina busca em suas experiências pessoais de fé repouso e fortalecimento diante de suas mazelas.

Palavras-chave: Igreja; Instituição; Autonomia; Experiência de Deus.

INTRODUÇÃO

Na história religiosa a figura do religioso peregrino precede a praticante que vaga entre uma e outra experiência institucionalizada da fé (HERVIEU-LÉGER, 2008, p.87). Há uma dinâmica anterior às institucionalizações das experiências de Deus. Esta pode ser percebida em relatos bíblicos no Antigo Testamento e na compreensão divina da presença de Cristo no mundo.

As experiências de Deus são vivências de significação de um povo ou de uma pessoa. No deserto, quando o povo peregrina testemunha de um Deus que caminha,

quando se estabelece territorialmente constrói também uma casa para Deus. No exílio encontra conforto no anúncio de que seu Deus vai junto.

Atualmente o deserto do peregrino ganha novas significações, mas suas experiências de fé sobressaem espaços ou instituições preestabelecidas, isso porque a autonomia humana precede a instituição eclesial em qualquer tempo.

EXPERIÊNCIAS DE DEUS E “CASA DE DEUS”

Os relatos bíblicos das experiências com o sagrado no Antigo Testamento nos permitem valorizar o espaço da revelação. Deus não estava preso inicialmente ao templo de Jerusalém, no tabernáculo ou no santo dos santos, onde apenas os sacerdotes poderiam entrar (LOHSE, 2000, p. 142). A manifestação do sagrado no princípio era *livre*, quando na revelação ao seu povo (ou ao líder do povo) os orientava no caminho, como se o próprio Deus caminhasse com eles.

Ao lermos o Antigo Testamento encontraremos alguns relatos da revelação de Deus, quer seja por meio de algum elemento da natureza, por sonho ou por intermédio de algum anjo (mensageiro). Dos relatos bíblicos em que Deus se revela por meio do sonho lembramos Gênesis 28 (Gn 28), quando Jacó na sua fuga adormece e tem a visão da escada. Deus se revela/manifesta por meio de uma experiência, através do sonho Ele se comunica.

Gn 28 é uma *lenda do santuário*, que legitima um determinado lugar como santo, como ambiente sagrado de culto, “como local de peregrinação, contando de uma revelação ocorrida naquele local e mostrando desta maneira o caráter sacro do lugar” (SCHIMDT, 1994, p. 70). “*Quão temível é este lugar! É a Casa de Deus, a porta dos céus*” (Gn 28.17). A reação da pessoa que recebe esta revelação é de construir um altar fundando um culto (SCHIMDT, 1994, p. 60) e dando nome àquele “ponto fixo” da revelação.

Jacó denomina *Betel* o lugar da revelação, e todos os que posteriormente passarem por ali saberão que aquele é um lugar sagrado, “Casa do Senhor”. Somente mais tarde estas lendas passaram a ser usadas não mais para justificar o que já era existente, mas para motivar o povo de Israel para a esperança futura na promessa de Deus. O “ponto fixo” torna-se antes uma orientação na peregrinação do que uma indicação pontual da revelação.¹⁸⁷

Deus parece partilhar da vida dos nômades, junto do povo peregrino. Ao “caminhar” com seu povo Deus se manifesta como ajudador, aquele que na relação com o clã atua como provedor e assistente. Percebemos claramente esta relação, nos capítulos 16 e 17 do livro de Êxodo, quando o povo hebreu caminha pelo deserto e é amparado por Deus com alimento e água (GUNNEWEG, 2005, p. 59).

¹⁸⁷ O altar edificado durante o caminho, na peregrinação do povo ou do indivíduo, quando estes tem uma experiência com Deus, representa a multiplicidade de ambientes aonde o povo poderia legitimar a revelação. Lugar de lembrança, primeiramente, de que Deus está antes em relação com o povo, do que vinculado rigidamente a um determinado lugar. Este é um traço da essência divina, a fé baseada na proximidade (SCHIMDT, 2004, p. 49-50)

Quando o povo deixa de peregrinar, se estabelece perto de locais sagrados, próximo aos santuários, onde Deus anteriormente já havia se revelado. Nestes arredores o povo se estabelece e ocupa um pedaço de terra, cumprindo a promessa (SCHIMDT, 2004, p. 52). Quando o povo abandona os costumes seminômades, também o seu Deus que antes caminhava, agora passa a morar em um local fixo¹⁸⁸.

A apropriação do sagrado ao templo transferiu a centralidade cultural à Jerusalém, e mais tarde quando o povo estava exilado (exílio babilônico 586-538) entre estrangeiros, distantes de “casa” e de Deus, ficou desorientado, pois estava “*longe da terra prometida e do local da presença divina*” (GUNNEWEG, 2005, p. 212).

Neste contexto surge a profecia consoladora de Ezequiel, que também fora deportado. Este profeta anuncia a aceitação do tempo presente por parte do povo, pois Deus “*serve de santuário*” para o seu povo (Ez 11. 16), mesmo em terras estrangeiras. A “*glória do Senhor*” saiu do templo e está com o povo no exílio. Assim desenvolveram-se novas formas de culto não vinculadas à terra santa, como a observância do sábado e a circuncisão, que desde o exílio são sinais de pertença ao povo, tornando-se parte da confissão de fé. O resultado disso foi de uma crescente individualização religiosa, pela perda de vínculos referenciais na terra, povo e Estado (GUNNEWEG, 2005, p. 213).

Esta é uma constante dinâmica da relação do povo ou do indivíduo com Deus, a experiência que gradativamente vai ocupando espaços muito privados. O Sagrado parece ser adaptável às necessidades humanas, quando o povo caminha Deus está com ele, quando o povo constrói uma casa Deus mora com ele, e assim o divino se revela no cotidiano da vida humana, em meio às dificuldades e alegrias.

DEUS CONOSCO

Jesus Cristo, o Emanuel, Deus conosco, é “o mistério primeiro vindo à terra, expressado, incorporado ao processo da natureza e história, alcançando sua completa articulação no sentido e no destino” (ROBINSON, 1977. p. 19) da humanidade. Agora o próprio Deus limitado a existência carnal humana, caminha com o povo, orienta e cuida daqueles que sofrem. O “verbo se fez carne e habitou entre nós” (cf. Jo 1.14) e o mistério do logos foi pleno na existência de Cristo.

O Deus crucificado é “encontrado *no meio* onde estão as pessoas” (ROBINSON, 1977, p. 25), ou seja, é antes vitalidade humana de popularidade divina de um Jesus modernizado. Modernizado enquanto discurso e tendência de “oferta” de Cristo ao mundo como resposta para todas as perguntas existenciais modernas, deslocando-o da sua própria época.

¹⁸⁸ Por volta do ano 1000 a.C., foi instituída a monarquia de Israel, primeiramente com Saul (1Sm 28.31), depois com Davi. No seu reinado, Davi expandiu o seu poder quanto às ocupações territoriais, o que foi importante também para a fé de Israel. Davi fixou moradia em Jerusalém (2Sm 5.6ss) e no mesmo período levou a arca da aliança (2Sm 6), transformando a cidade no centro cúltilo da fé do povo e capital política do reinado (SCHIMDT, 1994, p. 26-28).

Deus ao se fazer história desperta a permanente inquietação da fé e da esperança, aviva em nós a percepção de que não somos possuidores da verdade, mas somos dominados por ela no caminho (FORTE, 1985, p. 35). Quando na constante peregrinação o povo é orientado pela verdade que o domina numa relação dinâmica (do simultaneamente revelado e oculto) e pessoal (na experiência).

O SAGRADO E O PROFANO

A questão de nossa reflexão é: quem é realmente o agente da experiência religiosa? E como denominá-lo? Alguns pesquisadores respondem esta pergunta com a expressão *sagrado*. Este é o equivalente adotado pelo sociólogo francês Durkheim, pois para ele o conceito *deus* era ocidental demais para responder a este questionamento, seria um conceito ausente em outras tradições religiosas. Também Durkheim compreendia o sagrado apenas em contraposição a algo que precisava de uma definição antônima de “um tudo que é sagrado, outro tudo que é profano” (DURKHEIM, 1989, p. 68), portanto, este elemento sacral só seria compreendido com a existência do *profano* (BORTOLLETO FILHO, 2008, p. 897).

Durkheim procurou encontrar nos seus estudos a religião em sua origem fundante ou primitiva, não pretendia desvendar a complexidade da religião contemporânea, mas perceber sua essência. Outro nome de destaque nesta linha de estudo foi o romeno Mircea Eliade que se dedicou à pesquisa do sagrado em suas diferentes manifestações, comparando diversas religiões.

Eliade depois de haver definido o sagrado em si, procurou analisar o seu lugar de manifestação ou revelação. O que acontece no tempo, no espaço e na vida das pessoas. O sagrado é normalmente reconhecido em um espaço, que para a pessoa religiosa é o *lugar* de contato com o divino. O “espaço sagrado” é significativo na experiência religiosa, por ser *santo*, a exemplo de Êxodo 3.5 onde Moisés diante da sarça ardente teve de tirar as sandálias, pois estava em solo santo.

Este lugar da revelação de Deus a um povo ou a alguém tem caráter existencial para a pessoa, o sentido de ser e estar no mundo são centrais no contato com o divino. A experiência como tal significa o próprio lugar, que deixa de ser profano para ser “ponto fixo” de verdadeira orientação diária.

A espacialidade é definida no termo *cosmos*, quando ainda não manifesto a presença do sagrado. Somente após a *hierofania* passa a denominar-se finalmente *mundo*, o lugar central em meio ao caos, lugar da experiência. Quando o sagrado se manifesta no cosmos, o “real” se revela e “o mundo passa a existir” (ELIADE, 2011, p. 25-61).

Mesmo a pessoa que não se reconhece como religiosa atribui a alguns lugares do mundo significações de experiências de vida num espaço por assim dizer, profano. Como lugares que visitou na juventude, a primeira impressão ao desembarcar em outro país, o colégio primário, todos estes espaços falam de experiências significativas para a vida de alguém (ELIADE, 2011, p. 28).

Uma experiência religiosa primária que precede qualquer reflexão sobre o mundo revela uma realidade absoluta, um “ponto fixo”, ponto de partida de toda

reflexão futura. A revelação é orientação no caos, já a experiência não-religiosa não reconhece esta orientação, pois não há mundo, mas somente fragmentos do universo numa infinidade de “lugares” por onde o indivíduo já transitou.

A PORTA E A AUTONOMIA

A entrada do templo religioso é a fronteira entre dois modos de ser, o que Eliane define como o *limiar* entre o sagrado e o profano (ELIADE, 2011, p. 28-29). A porta é o que separa e também distancia as maneiras do ser profano (na rua) e religioso (na igreja). A igreja é diferente do ambiente externo, as pessoas que lá se reúnem são transformadas pelo “espaço sagrado” que ocupam no momento de culto. Lá elas exercem um papel que se difere de outros ambientes, como em casa, por exemplo. Neste sentido poderíamos afirmar que a porta é o lugar da transformação humana.

A porta é também o *limiar* entre o espaço público e o privado, nestes ambientes exercemos funções distintas, papéis diferentes influenciados pelo lugar onde estamos. A casa assim como a igreja faz parte do rol de ambientes privados, é “ponto fixo” significativo pelas experiências que lá ocorrem, mesmo assim estes espaços são às vezes tão relacionais que nos parece difícil distingui-los.

O ambiente urbanizado moderno se identifica pela perda dos centros¹⁸⁹. Pode-se estar rapidamente em qualquer centro. A praça, ambiente público, pode invadir o espaço privado da casa através do noticiário, a religião (rito, missa ou pregação) que antes estava no templo agora pode, através dos meios de comunicação, também fazer parte da casa. Assim, o espaço deixa de representar um lugar meramente físico, mas ganha outras dimensões, da representação social coletiva de interesse. Os espaços são tão difundidos quanto o interesse humano, pois não há mais o movimento tradicional no espaço da casa, do trabalho e do templo. Vivemos a fragmentação do espaço segundo interesses pessoais, e a vida do povo gira agora em torno do status, da posse, da vitrine e da estética, da lógica de mercado (LIBANIO, 2001, p. 32).

O resultado desta ruptura levou as pessoas a buscarem a criação de espaços isolados e privados também na experiência com o sagrado. O que proporcionou autonomia para as pessoas trouxe consigo a possibilidade de criação de um mundo particular, que independentemente das condições é fonte de orgulho, mesmo que em sentido material. Poder dizer ser dona de um “espaço” (casa) enaltece o senso de propriedade. Quando no âmbito religioso esta autonomia proporciona o deslocamento do “ponto fixo”, ou seja, o mundo ordenado pelo cosmos da experiência com o sagrado pode ser encontrado também do outro lado da *porta* da própria casa.

¹⁸⁹ As revoluções (tecnológica, política e religiosa) e a crescente urbanização nos trouxeram uma nova compreensão espacial. O povo que uma vez foi peregrino de repente se organiza em aldeias fixas. A aldeia vive do que planta e colhe, e o espaço daquele povo se configura entre a casa, o trabalho e o templo. Os lugares parecem bem definidos: o lugar da habitação; do labor e da religião. O centro deste espaço é a vida do povo em seu cotidiano. cf. LIBANIO, 2001, p. 27-31.

O povo peregrino vaga pelo tempo, e está “à procura do reino da eternidade” (Santo Agostinho *apud* BAUMAN, 2011, p. 115). A verdade do peregrino está em outro lugar, pois o seu destino está num horizonte ainda não alcançado. Se a experiência com Deus se deu inicialmente no caminho, numa peregrinação - como foi para Jacó no Antigo Testamento, quando no sonho da escada teve acesso a *porta* do céu - como compreender um peregrino numa cidade moderna? Este talvez só fosse compreendido nas ruas, pois a casa ou a igreja seriam apenas “lugar de repouso”, para temporariamente descansar ou adiar o destino desejado (BAUMAN, 2011, p. 116).

Como a experiência de Deus teve início no deserto, o peregrino moderno e solitário desenvolve uma peregrinação sem sair de casa: “O mundo de suas vidas cotidianas foi se tornando mais e mais ‘como o deserto’. E como o deserto, o mundo ficou sem lugares” (BAUMAN, 2011, p. 117). O deserto se estende até a porta das cidades e a peregrinação é inventada numa nova forma, como numa inversão de espaços o deserto é trazido até o outro lado da porta, para os vazios da casa, lugar de repouso do povo que caminha.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Percebemos que a dinâmica da experiência de Deus está totalmente vinculada a vida humana e sua autonomia. Há uma constante correlação entre organismo e organização, Deus revelado e Deus oculto, sagrado e profano.

A humanidade peregrina busca em suas experiências pessoais de fé por repouso e fortalecimento diante de suas mazelas, e este se dá no mistério. Que é mais experiência do que compreensão. Não é revelado em plenitude, antes é experimentado e sentido na dúvida que *repousa* no próprio mistério, fascinante e tremendo (OTTO, 1985, p.17).

A existência humana que é “balançada” e que treme diante da manifestação divina, precede qualquer instituição religiosa estabelecida.

REFERÊNCIAS

- A BÍBLIA Sagrada.** Tradução de João Ferreira de Almeida. Ed. rev. e atual. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 2003.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. **O peregrino e o convertido:** a religião em movimento. Petrópolis: Vozes, 2008.
- LOHSE, Eduard. **Contexto e Ambiente do Novo Testamento.** São Paulo: Paulinas, 2000.
- SCHIMDT, Werner H. **Introdução ao Antigo Testamento.** São Leopoldo: Sinodal, 1994.
- SCHIMDT, Werner H. **A fé do Antigo testamento.** São Leopoldo: Sinodal, 2004.
- GUNNEWEG, Antonius H. J. **História de Israel:** dos primórdios até Bar Kochba e de Theodor Herzl até os nossos dias. São Paulo: Teológica, Loyola, 2005.
- ROBINSON, John A. T. **A face humana de Deus.** Petrópolis: Vozes, 1977.

FORTE, Bruno. **Jesus de Nazaré, história de Deus, Deus da história:** ensaio de uma cristologia como história. São Paulo: Paulinas, 1985.

DURKHEIM, Émile. **As formas Elementares da Vida Religiosa.** São Paulo: Paulinas, 1989.

BORTOLLETO FILHO, Fernando (Org.). **Dicionário Brasileiro de Teologia.** São Paulo, SP: ASTE, 2008.

ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano:** A essência das religiões. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

LIBANIO, João Batista. **As lógicas da cidade:** o impacto sobre a fé e sob o impacto da fé. São Paulo, SP: Loyola, 2001.

BAUMAN, Zygmunt. **Vida em fragmentos:** sobre a ética pós-moderna. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

OTTO, Rudolf. **O Sagrado:** um estudo do elemento não-racional na ideia do divino e a sua relação com o racional. São Bernardo do Campo: Imprensa Metodis.

PENSANDO A RELIGIÃO E A CONTEMPORANEIDADE: ASPECTOS MILENARISTAS E O TRANSMANISMO

ADELAIDE DE FARIA PIMENTA

Doutoranda em Ciências da Religião pela PUC Minas
e Bolsista CAPES,
Mestre em Ciências da Religião pela PUC Minas.
adepimenta@gmail.com

RESUMO: Este trabalho é parte da pesquisa de doutorado em andamento, e se propõe a pensar, de modo preliminar, as relações entre a religião e a contemporaneidade, abordando para tanto o Transumanismo – movimento que adota o uso da tecnologia para melhoramento do humano e também a imortalidade. Percebe-se a existência de desafios na atualidade que tocam o âmbito da religião, que, no entanto, se apresentam de forma secularizada. O movimento transumanista, por exemplo, parece trazer à tona as questões do milenarismo e da escatologia judaico-cristãos, como uma busca de realização secularizada do paraíso na terra, com elementos encontrados no âmbito mítico e religioso, apesar de, aparentemente, suas ideias inovadoras não se apresentarem com tal proximidade; no entanto, aspectos milenaristas começam a despontar ao olhar mais atento. Como recorte teórico, se abordará os desafios da contemporaneidade à luz do tema milenarista do paraíso cristão e o apocalipse, tendo em vista o conceito de ambivalência de Zygmunt Bauman, que afirma que a ambivalência é a possibilidade de ter diferentes categorias atribuídas a um mesmo objeto. Na tentativa de classificar, definir, trazer uma ordem ao caos, a modernidade assume a tarefa impossível de alcançar a ordem, a certeza, a harmonia, e saber qual o rumo tomar, ou o *fim da história*. Buscar-se-á, portanto, uma correlação com os ideais transumanistas, com o milenarismo ocidental e a ambivalência. Para se tentar compreender de forma mais ampla esse tema do ponto de vista das ciências, as Ciências da Religião propiciam um campo epistemológico e metodológico generoso. Abordando os temas milenaristas, as questões da pós-modernidade e o conceito de ambivalência de Bauman, bem como as premissas transumanistas, objetiva-se pesquisar os aspectos de uma possível conexão, como uma hipótese que poderá ou não ser comprovada.

Palavras-chave: Religião; Contemporaneidade; Transumanismo; Milenarismo; Escatologia.

INTRODUÇÃO

Este texto, parte da pesquisa de doutorado em andamento, tem como objetivo o enfoque nas relações entre a religião e a contemporaneidade, abordando-se

aspectos do Transumanismo¹⁹⁰ – movimento intelectual que envolve um projeto de alcance mundial que visa a melhoria da humanidade em todos os aspectos –, e uma possível vinculação aos temas milenaristas da tradição judaico-cristã.

Utilizando-se de pesquisa bibliográfica, como recorte teórico serão abordados em um primeiro momento, os desafios da contemporaneidade e secularização da Religião; em um segundo, o tema milenarista do paraíso cristão e Apocalipse; em um terceiro momento, o conceito de *ambivalência* de Zygmunt Bauman, e finalmente, as propostas transumanistas. Como conclusão preliminar, buscar-se-á apresentar algumas possíveis correlações entre os ideais transumanistas e o milenarismo ocidental, em diálogo com o citado conceito de Bauman.

DESAFIOS DO MUNDO CONTEMPORÂNEO E A SECULARIZAÇÃO DA RELIGIÃO

O mundo contemporâneo traz desafios que tocam o âmbito da religião, e em alguns casos, é possível observar que inúmeros de seus movimentos tomam perspectivas religiosas, secularizando-as à sua maneira.

Para o filósofo e cientista político Eric Voegelin (1901-1985), o Cristianismo ocupava-se da função de representação da verdade da alma, e como fator civilizacional, ocupou-se também de uma função de *teologia civil*. Com o fim do Império Romano, e o crescimento da civilização em termos de laicidade e separação entre a esfera religiosa e política, o que esse autor denomina “imanentização do *eschaton* cristão” (VOEGELIN, 1982, p. 119) – ou a realização do céu, na terra – proporcionou um novo significado à sociedade, que passou a buscar a anterior salvação da alma pela religião, na moderna salvação pela transformação do mundo, feita com as próprias mãos.

O tema da salvação da alma, por sua vez, está bem representado nos movimentos e seitas milenaristas judaico-cristãos, que a partir das revelações do último livro da Bíblia, o Apocalipse, se tornaram difundidas principalmente no período medieval, e retomam fôlego nos dias atuais, em filmes, na literatura, em revistas em quadrinhos, em canais de TV e YouTube, anunciando o fim dos tempos em versões tecnológicas. Baseadas nos livros canônicos cristãos ou secularizados em versões ficcionais, a catástrofe final, o tema do salvador ou nação salvadora, os eleitos *versus* os ímpios, o bem *versus* o mal, batalhas que ao final levam a um paraíso tecnológico ou à bem-aventurança e à imortalidade, com novas formas de *seres* – avatares, ciborgues, computadores neurais –, os aspectos ligados ao universo do tema religioso são trazidos para o presente, com perfume milenarista.

¹⁹⁰ Por se tratar de uma tradução da palavra original em inglês - *transhumanism* - e ainda não constar efetivamente no dicionário de português, observam-se controvérsias em relação ao Novo Acordo Ortográfico para o correto uso do termo, se *transhumanismo* ou *transumanismo*. No entanto, a palavra “transumano” já está no dicionário, conforme o *Dicionário Priberam da Língua Portuguesa*, onde se encontram os vocábulos: “*transumanar* |z| v. tr. Dar natureza humana a; humanizar.” e “*transumano* |z| adj. Que vai além do humano.”. Portanto, optou-se aqui por adotar a forma *transumanismo* (TRANSUMANO, 2020).

A QUESTÃO MILENARISTA: APOCALIPSE E PARAÍSO

O milenarismo cristão tem origem judaica, estando presente no Novo Testamento e nas primeiras comunidades cristãs. Relaciona-se aos escritos do último livro do Novo Testamento da Bíblia cristã, o Apocalipse, atribuído ao apóstolo João (APOCALIPSE, 2020), a partir da revelação divina.

O texto contém os relatos de antes, durante e após o retorno do Messias – a *Parousia* ou a Segunda Vinda de Cristo –, que se dará em futuro próximo, e sobre as atribuições que se seguirão para a limpeza do mal no mundo, bem como do confronto com o Anticristo. A partir de então se inaugurará um tempo de mil anos de felicidade terrena, o milênio de alegrias e bençãos, ou *Idade de Ouro*, ao fim da qual haverá o juízo final e início do reino celeste (DELUMEAU, 1997). Chama-se a atenção para o fato de que será um tempo em que não haverá mais morte, nem dor, que se estenderá por mil anos, a partir da Segunda Vinda do Messias.

Antecipar a criação desse paraíso na terra parece ter sido o que moveu mais de uma revolução ao longo da história. No entanto, ao se tentar criar *uma nova ordem*, depara-se com novos problemas que emergem da própria busca por novas soluções, como as questões de *ambivalência*, citadas por Zygmunt Bauman.

PÓS-MODERNIDADE E AMBIVALÊNCIA

O sociólogo polonês Zygmunt Bauman (1925-2017) afirma que a *ambivalência* é a “possibilidade de conferir a um objeto ou evento mais de uma categoria” (BAUMAN, 1999, p. 9). Ou seja, a tentativa humana de classificar e definir, busca trazer uma ordem ao caos: a modernidade seria um tempo em que se reflete sobre a ordem “[...] do mundo, do habitat humano, do eu humano e da conexão entre os três.” (BAUMAN, 1999, p. 9). No entanto, faz parte da modernidade a possibilidade de pensar o caos e a ordem. Sem um, não haveria o outro. Em outras palavras, essa capacidade de refletir sobre a dualidade e conter ambas alternativas é característica da modernidade. Daí decorre que estar em uma existência *não ordenada*, que se pode chamar de *natureza*, traz ansiedade, e se torna algo que precisa ser

[...] dominado, subordinado, remodelado de forma a se ajustar às necessidades humanas. [...] Viver de acordo com a natureza requer um bocado de planejamento, esforço organizado, e vigilante monitoramento. Nada é mais artificial que a naturalidade; nada é menos natural do que se lançar ao sabor das leis da natureza. O poder, a repressão e a ação propositada se colocam entre a natureza e essa ordem socialmente produzida na qual a artificialidade é natural. [...] A existência é moderna na medida em que é administrada por *agentes capazes (isto é, que possuem conhecimento, habilidade e tecnologia) e soberanos*. (BAUMAN, 1999, p. 15, grifo nosso)

Dessa forma, as ações modernas – sejam intelectuais, políticas – buscam colocar um termo à ambivalência, e o que resulta disso é a intolerância, mesmo que velada em políticas de tolerância, indicando, na verdade, apenas o adiamento de um acerto de contas ao final, ao que ele denominou *modernidade dura* (BAUMAN, 1999).

Para Bauman (2015), a modernidade assume a tarefa impossível de alcançar a ordem, a certeza, a harmonia, e saber qual o rumo tomar, ou o *fim da história*:

“Ser moderno” significa estar em estado de perpétua modernização: a modernidade é, por assim dizer, a era de “novos começos”, e de “novos começos” eternamente novos, do dismantelamento de velhas estruturas e da construção de outras a partir do zero. (BAUMAN, 2015, s.p)

Dando sequência à sua reflexão, segue denominando *modernidade líquida*, aos tempos contemporâneos, ou “era líquido-moderna” (BAUMAN, 2015, s.p.) por considerar o termo *pós-modernidade* um conceito ideológico. Para além das características da modernidade e sua necessidade de *administrar*, inclui-se a analogia ao estado *líquido* da matéria por ser o que mais se transforma, incluindo a incerteza, a fluidez, a velocidade de transformação (das relações, da economia, dos padrões sociais).

Para o autor, as relações *escorrem pelos dedos*, tornando-se frágeis, sendo substituídas pela matéria: “O mundo humano jamais será novamente como foi antes da ascensão da tecnologia. Se a mudança produz maior felicidade ou miséria mais funda é questão discutível e fadada a continuar a sê-lo.” (BAUMAN, 1999, p. 239).

De produtores, passa-se a consumidores. Vorazes, onde o “descarte de sucessivos obstáculos ‘sólidos’ que limitam o voo livre da fantasia e reduzem o ‘princípio do prazer’ ao tamanho ditado pelo ‘princípio da realidade’.” (BAUMAN, 2001, p. 89) é uma das características marcantes. Essa percepção parece se conectar com as características do movimento transumanista, como será visto a seguir.

O TRANSUMANISMO

Considera-se que a fundação do movimento transumanista teve início em 1957 com o biólogo eugenista Julian Huxley (1887-1975),¹⁹¹ que enfatiza a possibilidade de *melhoramento* do humano, não apenas para a melhoria de doenças, mas também, e prioritariamente, para o aprimoramento do ser humano, tornando-o mais inteligente, mais forte, mais capaz. Para Huxley, o ser humano, ou melhor, a humanidade inteira, pode transcender a si mesma, e um nome adequado para essa *nova crença*, como a ela se refere, seria *transumanismo*: “Precisamos de um nome para essa nova crença. Talvez o *transumanismo* possa servir: o homem permanecendo o homem, mas transcendendo a si mesmo, realizando novas

¹⁹¹ Sir Julian Sorell Huxley vinha de família de intelectuais. Seu avô foi o biólogo evolucionista Thomas Henry Huxley, defensor das ideias de Charles Darwin. Era irmão do escritor Aldous Huxley, e meio-irmão do também biólogo e Prêmio Nobel de Fisiologia ou Medicina (1963), Andrew Huxley. Foi nomeado Cavaleiro da Coroa Britânica em 1958, sendo o primeiro diretor-geral da UNESCO.

possibilidades de, e para, sua natureza humana” (HUXLEY, 1957, p. 13, tradução nossa).¹⁹²

Nos anos 1990, Max More (1964 -), filósofo britânico, delineou os princípios do transumanismo, para quem se constitui uma *nova filosofia de vida* (HUMANITY +, 2016-2020), e em 2003, Nick Bostrom, PhD em Filosofia, Mestrado em Filosofia e Física com tese em Neurociência computacional, Professor da *University of Oxford*, e diretor do *Future of Humanity Institute*, acrescenta, sobre o Transumanismo:

[...] *tem raízes no pensamento humanista secular*, mas é mais radical na medida em que promove não só os meios tradicionais de melhorar a natureza humana, como educação e refinamento cultural, mas também a aplicação direta da medicina e da tecnologia para superar alguns dos nossos limites biológicos básicos. (BOSTROM, 2003-2005, grifo nosso).

Como um dos atuantes defensores do movimento, Bostrom encabeça a linha de frente contra os bioconservadores – avessos ao uso da tecnologia da maneira proposta, por considerarem infringir questões éticas, bioéticas, políticas. O movimento quer proporcionar a transferência da consciência humana para um computador, e no bilionário projeto *2045 Initiative* (cf. 2045, 2020), fundado pelo russo Dimitry Itskov, o objetivo é, até o ano de 2045, transferi-la para avatares holográficos.

Mais que reparar, corrigir, ou suprir faltas, quer sejam identificadas no âmbito físico, intelectual, emocional, ou moral, o foco transumanista é o *melhoramento* – no inglês, *enhancement* – ou aumento das capacidades humanas. Portanto, essa corrente busca promover a evolução da raça humana, de modo a ir além das suas limitações corpóreas, mentais, até mesmo psicológicas, com o auxílio da tecnologia.

Muito dinheiro está sendo investido no avanço *exponencial* – para usar um dos termos associados ao movimento – de construção de tecnologia. Muito mais do que melhorar a qualidade de vida ou do corpo, busca-se vencer a fronteira final: a morte do corpo físico. Qualquer semelhança com a promessa de vida eterna no âmbito religioso não parece ser mera coincidência.

CONCLUSÕES PRÉVIAS

Muito se tem falado sobre o Transumanismo nas diversas áreas do conhecimento. Porém, no âmbito das Ciências da Religião, ainda é pouco explorado, mas constitui-se um campo fecundo para a pesquisa.

Percebe-se como hipótese uma ligação entre os ideais transumanistas e certas temáticas milenaristas: esses ideais podem ser compreendidos como uma possibilidade de culminação do processo que leva à realização secularizada do paraíso na terra, da vida eterna e do *novo homem*; e as temáticas milenaristas,

¹⁹² *We need a name for this new belief. Perhaps transhumanism will serve: man remaining man, but transcending himself, by realizing new possibilities of and for his human nature.*

profetizadas nas tradições apocalípticas dos apóstolos João e Daniel, sugerem que alguns aspectos milenaristas estejam sendo manifestados, aqui e agora, com as próprias mãos humanas, como tentativa de antecipação da era de mil anos de benesses, em termos contemporâneos e culturais.

Em diálogo com o conceito de *ambivalência* proposto por Bauman, a necessidade de administrar as inseguranças trazidas por uma modernidade líquida e dura, pode favorecer com que se busque administrar a vida e a morte, acabar com as incertezas e determinar o fim da história, com o apoio da ferramenta tecnológica.

Portanto, mais que estar restrito à Antiguidade, quando nasce o fenômeno *stricto sensu*, a investigação do tema milenarista-escatológico se torna atual e profícuo a fim de buscar-se respostas sobre certas dimensões das relações entre religião e contemporaneidade à medida em que as propostas transumanistas parecem retomar, de forma secularizada, as questões de felicidade milenar e imortalidade percebidas no antigo movimento cristão. Ainda em pesquisa, esse trabalho pode oferecer apenas reflexões iniciais, que podem ou não ser confirmadas.

REFERÊNCIAS

2045. 2045 Avatar project milestones. *In: 2045 Strategic Social Initiative*. Disponível em: <http://2045.com>. Acesso em 20 out. 2020.

APOCALIPSE. *In: Bíblia Online*. Disponível em: <https://www.bibliaonline.com.br/acf/ap?q=apocalipse>. Acesso em: 20 out. 2020.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade e ambivalência**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1999.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade líquida**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

BAUMAN, Zygmunt. **Bauman sobre Bauman**. Rio de Janeiro: Zahar, 2015. Versão Epub.

BOSTROM, Nick. **Transhumanist values**. 2003-2005. Disponível em:

<https://nickbostrom.com/ethics/values.html>. Acesso em: 22 out. 2020.

DELUMEAU, Jean. **Mil anos de felicidade: uma história do Paraíso**. Tradução: Paulo Neves. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 1997.

HUMANITY +. **Transhumanist FAQ**. 2016-2020. Disponível em: <https://humanityplus.org/philosophy/transhumanist-faq/>. Acesso em: 20 out. 2020.

HUXLEY, Julian. **New bottles for a new wine: essays by Julian Huxley**. London: Chatto e Windus, 1957.

TRANSUMANO. *In: Priberam Informática S.A. Dicionário Priberam da Língua Portuguesa* [em linha]. Porto, 2008-2020. Disponível em: <https://dicionario.priberam.org/transumano>. Acesso em: 20 out. 2020.

VOEGELIN, Eric. **A nova ciência da política**. 2. ed. Tradução de José Viegas Filho. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982.

O ETHOS DA NOVA ERA NAS RELIGIÕES TRADICIONAIS: O CASO DO COACHING EVANGÉLICO

FÁBIO L. STERN,

Doutor em Ciência da Religião
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
flstern@pucsp.br

SILAS GUERRIERO,

Doutor em Ciências Sociais
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
silasg@pucsp.br

RESUMO: A Nova Era deixou de ser visível apenas entre grupos exclusivistas. Seus valores começaram a ser disseminados na cultura mais ampla naquilo que foi chamado de *ethos* da Nova Era. Esta pesquisa mostrará como esses valores são vistos até mesmo no pentecostalismo brasileiro. Para isso, adotamos o coaching como objeto. Retornamos brevemente à história do coaching e sua relação com a Nova Era. Explicamos, então, como a difusão do *ethos* da Nova Era na sociedade em geral levou à incorporação de práticas da Nova Era em formas mais tradicionais de religião. Finalmente, discutimos como o coaching foi incorporado à pletora de bens religiosos também oferecidos pelos pentecostais brasileiros, e como o coaching evangélico mantém grande parte da lógica religiosa da própria Nova Era.

Palavras-chave: Neopentecostalismo; Pentecostalismo; Coaching; Desenvolvimento espiritual; Ethos Nova Era.

INTRODUÇÃO

Pesquisar a Nova Era no século XXI está muito diferente do que costumava ser em momentos anteriores. Embora grupos e práticas de outrora, como comunidades hippies e cultos a extraterrestres, continuem a existir, não se trata mais de focarmos apenas os grupos milenaristas específicos. Precisamos agora nos ater em como os valores da Nova Era, introduzidos desde a década de 1960, se difundiram na cultura dominante.

Isso se deu pela característica econômica do Ocidente, o berço da Nova Era. Embora a Contracultura de 1960 se opusesse ao consumismo, o capitalismo tem a capacidade de se apropriar também de ideias a ele opostas (p. ex., ambientalismo, diversidade cultural, medicinais tradicionais), convertendo tais ideais em mais uma *commodity*. Mas ao passo que transforma algo em bem de consumo, o capitalismo

também buscar expandir o mercado para maximizar lucros, transcendendo o núcleo consumidor do qual tais valores se originaram.

No caso de um bem religioso comodificado, isso implicaria que valores de uma minoria religiosa podem ser vendidos a adeptos das grandes religiões. Nessa pesquisa, mostramos como uma religião fora do círculo da Nova Era incorpora uma prática novaerista. Hoje o *coaching*, uma prática típica da Nova Era, está sendo adotado por vários setores, inclusive entre religiosos pentecostais. Até mesmo a Assembleia de Deus, grupo que permaneceu focado no “tradicional” e no “conservadorismo” desde seu início, também tem incorporado práticas de *coaching*.

COACHING E NOVA ERA

Segundo Berni (2008, pp. 88-89), por muitos anos a palavra *coaching* em inglês foi usada quase que exclusivamente para se referir a treinadores físicos. Com a difusão do *ethos* da Nova Era, porém, seu papel se expandiu. Hoje, *coach* é alguém que ajuda seus clientes a descobrirem seus potenciais e resolverem problemas.

Foi na década 1980, de acordo com Reis (2014, p. 27), que o *coaching* começou a ser visto dessa forma. Inicialmente os *coaches* se concentraram em garantir o sucesso profissional de seus clientes, mas logo começaram também a ajudar em suas conquistas pessoais e espirituais. Como a busca pela elevação espiritual é central à Nova Era, o *coaching* foi adotado pelos novaeristas como uma ferramenta essencial.

Berni (2008, pp. 30-43) atesta a relação entre *coaching* e Nova Era, argumentando que a transdisciplinaridade e o Movimento do Potencial Humano são suas bases. Durante as décadas de 1970 e 1980, tais movimentos influenciaram diversas áreas do conhecimento. Dentro da psicologia, eles levaram ao desenvolvimento da psicologia humanista, que enfatiza o lado saudável do paciente, adotando uma perspectiva de que todos temos uma tendência natural ao bem-estar. Segundo Hanegraaff (1996), a psicologia humanista serviu de trampolim para a emergência de um ramo psicológico mais amplo: a psicologia transpessoal, que se baseia na transdisciplinaridade e tem fortes influências da cosmologia novaerista.

Tais movimentos influenciaram mudanças na concepção do que é ser um líder. A partir do *ethos* da Nova Era, o líder se tornou aquele que inspira seus subordinados, e não apenas alguém responsável por eles. No típico orientalismo novaerista, grandes figuras espirituais da Ásia inspiraram involuntariamente este novo conceito de liderança (p. ex. Gandhi e Dalai Lama). Como explica Berni (2008, pp. 82-83), o bom líder passou a ser visto como aquele que ouve sua “voz interior”. Em outras palavras, alguém que busca o poder dentro de si.

Na década de 1970, muitos manuais de como conseguir “ouvir” tal “voz interior” foram vendidos. Como demonstrou Hanegraaff (1996), a cultura da autoajuda foi central à Nova Era. Ações afirmativas e métodos de ampliação da consciência estavam em voga na literatura novaerista, visando o sucesso e o autodesenvolvimento. A cosmologia da Nova Era considera que uma pessoa cria sua própria realidade de acordo com a vibração de seus padrões mentais. Logo, a

prosperidade só pode ser alcançada como fruto do desenvolvimento espiritual. Para os defensores desta corrente, um sistema injusto ou relações abusivas entre as classes sociais não são razão da desigualdade, mas sim a “pobreza espiritual”.

O *coaching* é, em grande parte, a personificação desta cultura novaerista de autoajuda, que não é mais vendida na forma de livro, mas como um serviço. Forsey (2015, pp. 62-63) e Hornborg (2010, pp. 403-404) identificam algumas características no *coaching* que também são centrais à autoajuda da Nova Era. Algumas delas são: (1) a crença de que algo poderoso está adormecido dentro de cada pessoa; (2) a crença de que esse poder pode ser liberado; (3) a crença de que todos podem usar esse poder para atingir bens materiais; (4) ritualista centrada no indivíduo; (5) autoconfiança; (6) líderes autoproclamados; (7) transformação através de experiências emocionais intensas; e (8) comercialização.

COACHING EVANGÉLICO

Com a sociedade atual focada no posicionamento profissional, o coaching ganhou um espaço considerável. A população média considera o *coaching* uma forma nova de aconselhamento, consultoria pessoal ou psicoterapia. Os *coaches* acabam realizando uma mistura superficial disso tudo sem necessariamente se identificarem com qualquer um desses conhecimentos. É assim que o *coaching* se tornou parte das igrejas pentecostais. Não é uma prática que os evangélicos veem como algo religioso. Eles acham que é uma forma de terapia ou aconselhamento para ajudar as pessoas a enfrentar suas demandas religiosas, por um lado, e as vicissitudes da vida moderna, por outro.

Nas últimas décadas, as igrejas evangélicas têm procurado fazer o que tem sido chamado emicamente de “psicologia cristã”. Além do aconselhamento pastoral, muitos psicólogos evangélicos defendem a existência de um campo próprio da ciência da psicologia que atue baseado no cristianismo. Tal atitude enfrenta muita resistência nos conselhos de classe da psicologia, e alguns “psicólogos cristãos” tiveram suas licenças de psicologia suspensas no Brasil (OTONI, 2015). Isto ocorre, em grande parte, por três razões: (1) o CFP proíbe o exercício da psicologia associada a qualquer prática religiosa; (2) os autoproclamados “psicólogos cristãos” utilizam o discurso bíblico para naturalizar desigualdades de gênero e a submissão da esposa mesmo em casos de violência doméstica, dificultando o trabalho da psicologia social; e (3) os “psicólogos cristãos” consideram campanhas públicas de abstinência sexual mais válidas do que a educação sexual para adolescentes.

Se, por um lado, a psicologia é uma profissão regulamentada e tem a Justiça ao seu lado, os pentecostais, por outro, encontraram no *coaching* uma abertura legal para evitar problemas. O brasileiro médio não compreende a diferença entre *coaching* e psicologia. Ao perceberem isto, muitos evangélicos que querem oferecer uma psicoterapia baseada em valores cristãos começaram a atuar como *coaches*. Afinal de contas, *coaches* não precisam de treinamento superior nem de registro profissional. Esta discussão inicial é essencial porque seria ingênuo considerar que toda prática de *coaching* evangélico reflete o *ethos* da Nova Era. Em alguns casos, o

coaching evangélico é apenas a “psicologia cristã” travestida. Nesse sentido, identificamos que serão necessárias mais pesquisas para uma distinção mais segura entre o *coaching* evangélico que emula o *coaching* da Nova Era e o *coaching* evangélico que é “psicologia cristã” disfarçada.

Para aumentar a complexidade, observamos que existem formas de *coaching* evangélico que são as duas coisas ao mesmo tempo. Ou seja, casos que são “psicologia cristã” e são, também, absorções do *ethos* da Nova Era. Um exemplo de destaque ocorre na Assembleia de Deus. Silas Malafaia, um de seus expoentes mais famosos, reconhece a importância do *coaching* evangélico. Malafaia é bacharel em psicologia e há muitos que usam seu título acadêmico para autolegitimar sua pregação religiosa sobre a eficácia das terapias de conversão gay. Um sobrinho-neto gay de Malafaia declarou publicamente que foi forçado a se submeter a estas terapias quando tinha 15 anos (ROHEN, 2019). Entretanto, é um equívoco reduzir o *coaching* de Malafaia apenas ao espectro de tentar disfarçar a “psicologia cristã” de outra coisa. Malafaia define o *coaching* evangélico como um ensinamento bíblico sobre como focalizar no propósito (MAZZA, 2019). Como o responsável pelas aulas de liderança do ministério Vitória em Cristo, ele inclui várias das técnicas discursivas encontradas no *ethos* da Nova Era para treinar futuros sacerdotes evangélicos. Para isso, ele liga a teologia da prosperidade a noções de crescimento pessoal e de desenvolvimento do potencial humano. Neste sentido, o trabalho de Malafaia é mais do que uma tentativa de passar socialmente as terapias de conversão gay, mas também uma apropriação de elementos da Nova Era.

Na Igreja Renascer em Cristo, a prática do *coaching* assume todas as características típicas do *coaching* da Nova Era. Desde 2018, a Renascer tem promovido um programa chamado *Prosperity Coaching*, um projeto focado no desenvolvimento profissional e financeiro criado por Estevam Hernandes, quem foi diretor de *marketing* de uma multinacional antes de se dedicar ao evangelho. Hernandes é um dos fundadores e o principal líder da Igreja Renascer. Os principais palestrantes do programa são ele próprio, sua esposa, sua filha, e o ministro Tiago Brunet. A Renascer utiliza o Facebook como meio de divulgação, e o próprio programa tem um canal no YouTube. Um de seus sites proclama que eles convidam palestrantes para compartilhar sua vasta experiência como empreendedores de sucesso e para dar dicas sobre comportamento e gestão pessoal e financeira (iGOSPEL, 2018). A única diferença significativa entre o *Prosperity Coaching* e o *coaching* da Nova Era é que os discursos do *Prosperity Coaching* usam simbolismo bíblico, enquanto os *coaches* novaeristas preferem a física quântica e o esoterismo.

Em relação à Brunet, embora seja um nome comum no projeto *Prosperity Coaching*, ele é um ministro independente. Brunet tem milhões de seguidores em seus canais YouTube, Instagram e Facebook. Suas mensagens não têm objetivos tradicionalmente religiosos. Seus seguidores não estão em busca da salvação, graça, libertação ou verdade eterna. As pessoas buscam Brunet pelo sucesso profissional e para enriquecimento. Entretanto, a linguagem utilizada por ele é religiosa, cheia de passagens bíblicas e outras referências teológicas (ROSÁRIO, 2019). Existe uma simbiose entre as técnicas novaeristas de sucesso profissional e a vida evangélica

cotidiana nas obras da Brunet. Seus seguidores vêm de diferentes denominações cristãs pentecostais e carismáticas, e seu discurso evita entrar em conflito com qualquer uma delas, permitindo-lhe alcançar uma vasta audiência. Brunet emula, enquanto evangélico, o perfil dos buscadores espirituais da Nova Era: não pertencendo a qualquer afiliação, transita entre diferentes grupos pentecostais, estabelecendo intercâmbios de acordo com sua conveniência.

Porém, é nas pequenas denominações cristãs e entre ministros autônomos que o *coaching* evangélico ganha maior expressão. *Coaches* como Geralda Luciana, empresária negra focada no crescimento pessoal e profissional através de *coaching* e programação neurolinguística, acaba sendo convidada a dar palestras em pequenas igrejas neopentecostais. Os evangélicos brasileiros recebem as frases prontas de Luciana (p. ex. “quem age tem poder”, “da senzala ao sucesso” etc.) com grande abertura (cf. IGREJA TEMPLO FORMOSA, 2019). O fato dela ser negra também tem grande impacto simbólico, já que a maioria dos evangélicos brasileiros são negros. Ao lhes dizer que eles podem superar sua luta econômica com o poder do pensamento e do trabalho duro, Luciana fornece ao meio evangélico muito do *ethos* da Nova Era no que diz respeito à prosperidade, ao mesmo tempo em que agrada a seus líderes religiosos, que pregam pela meritocracia.

Sites evangélicos brasileiros também promovem o uso de *coaching* entre os pentecostais. O portal evangélico *Soma*, por exemplo, tem vários textos que estimulam o *coaching* entre os cristãos e apresentam o *coach* como um profissional qualificado. Em um desses textos, o teólogo Leonildo Medeiros incentiva o uso de ferramentas de *coaching* para ministros de diferentes denominações pentecostais. Segundo ele, “quanto mais ferramentas de coaching para atender as pessoas que procuram um pastor ou líder cristão para ser ajudado, mais resultados espirituais serão possíveis” (MEDEIROS, 2019, § 10).

RESISTÊNCIAS

O *coaching* evangélico também encontra resistência e críticas entre teólogos pentecostais, já que eles também clamam por espaço entre a congregação. Alguns pastores temem que o uso do *coaching* possa corromper a própria igreja, classificando-a como uma tendência que fere os princípios religiosos cristãos.

Samuel Gonçalves (2019), ministro da Assembleia de Deus, afirma que cabe à igreja proclamar o evangelho e consagrar os santos, mas que há sempre modismos entrando pelas portas dos templos para corroborar a perversão dos ensinamentos eclesiásticos e afastar os cristãos do cristianismo bíblico, do que a escritura apresenta como verdade insubstituível.

Pedro Pamplona (2016), teólogo e sacerdote evangélico que publica suas opiniões em um *blog*êmico, também considera que a teologia da prosperidade está dando lugar à teologia do *coaching*. Desde os anos 1970 a teologia da prosperidade vem crescendo nos círculos evangélicos brasileiros, notadamente entre o pentecostalismo e o cristianismo carismático. Para Pamplona (2016), muitos evangélicos são críticos às propostas da teologia da prosperidade porque ele se reduz

exclusivamente a uma meta de ganho material. Entretanto, ele é crítico em relação à nova alternativa. Para ele, o *coaching* evangélico só elimina a interferência divina em benefício material do indivíduo, mas continua sendo algo materialista.

Conclusão

Conforme pudemos perceber pelos dados apontados, a Nova Era expande seus tentáculos por vários setores da sociedade, seculares ou religiosos. No caso estudado, o *coaching*, uma apropriação novaerista, é utilizado no meio evangélico, não apenas como forma de diversificação da atuação das igrejas, mas como forma de escapar das legislações impostas sobre a atuação profissional da área da psicologia. Controverso em termos teológicos no próprio seio das igrejas, ganha cada vez mais espaço em algumas de suas mais tradicionais representantes.

REFERÊNCIAS

- BERNI, L. E. V. **Self-empowerment, jornada de transformação**. Tese (Doutorado em Psicologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.
- FORSEY, C. A. **How to become an advice guru**. Tese (Doutorado em Sociologia). University of British Columbia, Vancouver, 2015.
- HANEGRAFF, W. J. **New Age religion and Western culture**. Leiden: Brill: 1996.
- HORNBORG, A. C. Designing rites to re-enchant secularized society: New varieties of spiritualized therapy in contemporary Sweden. **Journal of Religion and Health**, 51, 402-418, 2010.
- REIS, F. P. Uma história do coaching. **Revista Científica Brasileira de Coaching**, 1(3), 23-30, 2014.
- Gonçales, S. (2019). “Teologia do coaching: modismo para desvirtuar e corromper a igreja.” **Gospel Prime**. Retrieved from <https://www.gospelprime.com.br/teologia-do-coaching-modismo-para-desvirtuar-e-corromper-a-igreja> (accessed January 20, 2020).
- iGospel (2018). “Congresso é marcado por palestras inspiradoras.” **iGospel**. Retrieved from: <https://www.igospel.org.br/br/noticia.php?m=*7DBB7CFAE0876135CF6CD3CF93DE87C97B177210> (accessed January, 20, 2020).
- Igreja Templo Formosa (2019). **Master Coach Geralda na Conferência de Mulheres**. Retrieved from <https://igrejatemploformosa.com.br/post-read/Master-Coach---Geralda#> (accessed January 17, 2020).
- Mazza, L. (2019). “O coach evangelico: aulas de liderança com o pastor Silas Malafaia.” **Revista Piauí**, 153.
- Medeiros, L. (2019). “Ferramentas de coaching para pastores e líderes evangélicos?” **Agência Soma. Cristianismo, comunicação e cidadania**. Retrieved from <https://www.soma.org.br/liderancacrista/4328-ferramentas-coaching-pastores-lideres-evangelicos> (accessed January 20, 2020).
- Otoni, I. (2014). “Especialistas opinam sobre a ‘psicologia cristã’, defendida por Marisa Lobo.” **Revista Fórum**. Retrieved from

<https://revistaforum.com.br/noticias/especialistas-opinam-sobre-psicologia-crista> (accessed January 20, 2020).

Pamplona, P. (2016). **Teologia do coaching, a substituta da teologia da prosperidade.** Retrieved from

<https://pamplonapedro.wordpress.com/2016/12/28/teologia-do-coaching-a-substituta-da-teologia-da-prosperidade> (accessed January 17, 2020).

Prosperity Coaching Facebook page. Retrieved from

<https://www.facebook.com/OficialProsperityCoaching> (accessed January 20, 2020).

Rohen, B. (2019). "Sobrino-neto de Malafaia diz que família o mandou para cura gay: 'um terror psicológico.'" **Extra.** Retrieved from

<https://extra.globo.com/famosos/sobrinho-neto-de-malafaia-diz-que-familia-mandou-para-cura-gay-um-terror-psicologico-24027151.html> (accessed January 23, 2020).

Rosario, M. (2018). "Pastor e coach: Tiago Brunet acumula milhões de seguidores."

Veja São Paulo. Retrieved from <https://vejasp.abril.com.br/cidades/tiago-brunet-coaching> (accessed January 17, 2020).

A “FÉ” DOS NOVOS ATEUS

JOÃO PAULO REIS BRAGA

Doutorando pela PUC Goiás e Bolsista CAPES/PROSUC,

Mestre em Ciências da Religião pela UNICAP.

jpreisbraga@yahoo.com.br

RESUMO: O presente artigo é uma síntese da dissertação: “A Fé dos Novos Ateus: Uma análise sobre o discurso neoateísta e sua influência na academia”, defendida e aprovada em janeiro de 2020 pela Universidade Católica de Pernambuco. Após os ataques de 11 de setembro de 2001, ressurgiu no mundo um ateísmo mais agressivo e radical, que passa a ser chamado de “neoateísmo”. Para conhecer esse fenômeno, o estudo traçou três objetivos: a) conhecer a origem e o desenvolvimento do discurso neoateísta; b) averiguar o embasamento científico desse discurso sob a perspectiva da genética; e c) compreender a influência desse discurso, o modo como ele mantém sua hegemonia e algumas de suas consequências sociais. Nossa análise utilizou o método foucaultiano que busca a “perspectiva genealógica” e a “perspectiva crítica” de um determinado discurso, na primeira e na terceira parte do estudo. Mas na segunda parte o método foi o de revisão bibliográfica de pesquisas a respeito do código genético. Os resultados revelaram que a origem do discurso e do próprio movimento neoateísta está na segunda metade do séc. XIX, e que várias das alegações dos novos ateus já foram refutadas e podem ser consideradas como mitos científicos. Também ficou demonstrado que o discurso do novo ateísmo é mantido em função dos quatro grandes sistemas de exclusão descritos por Foucault. As conclusões da análise são de que a hegemonia do discurso do neoateísmo traz prejuízos ao desenvolvimento da ciência e que a teodiceia propagada por esse movimento é um discurso perigoso que, em função do crescimento exponencial do ateísmo no mundo, pode representar um grande risco à liberdade religiosa no futuro.

Palavras-chave: Neoateísmo; Religião; Genética; Foucault; Mito Científico.

INTRODUÇÃO

Após os ataques de 11 de setembro de 2001 em território americano, o mundo vê crescer um forte sentimento antirreligioso nos EUA e em outras partes do planeta, principalmente contra o islamismo (KAPLAN, 2006). Nesse contexto, acontece uma sucessão de publicações e reedições de livros de autores atacando não apenas o Islã, mas também toda e qualquer forma de Religião. Escritores militantes do ateísmo passaram a vender milhões de livros e entraram na lista de *best-sellers* em vários países. Esse conjunto de fatores colaborou para o ressurgimento de uma forma de

ateísmo que foi característico do séc. XIX, um ateísmo mais agressivo e radical, que atualmente tem sido chamado de “novo ateísmo” ou “neoateísmo”.

Escritores neoateus se revestem de uma aura cientificista em suas publicações, no entanto, muitas de suas alegações são rechaçadas por especialistas em genética como sendo hipóteses não comprovadas e/ou mitos científicos já descartados. A palavra “mito” vem do grego clássico (*μυθος*; transl.: *mithós*), e em seu sentido original significa “narrativa” ou “história”. Mitos científicos são histórias relacionadas com cientistas, com descobertas e experimentos científicos, ou com hipóteses e teorias que são apresentadas como comprovadas pela Ciência sem que as mesmas sejam de fato reais ou tenham sido confirmadas experimentalmente. De acordo com Douglas Allchin, mitos científicos são: “Histórias populares da Ciência que romantizam os cientistas, inflam o drama de suas descobertas e lançam os cientistas e o processo da Ciência em proporção monumental... tudo para contar uma boa história” (ALLCHIN, 2003, p.329, tradução nossa).¹⁹³

Assim, foram estabelecidos três objetivos principais para tentar compreender a gama de aspectos que estão relacionados com o discurso neoateísta, são eles: a) conhecer a origem e o desenvolvimento do discurso neoateísta; b) averiguar o embasamento científico desse discurso sob a perspectiva de descobertas no campo da Genética; e c) compreender a influência do discurso dos novos ateus e o modo como ele mantém sua hegemonia no sistema superior de ensino. Desse modo, abordamos questões que vão desde o surgimento da primeira teoria científica moderna e a gênese da teoria evolutiva, passando por questões como as leis mendelianas, as hipóteses neodarwinianas, as comparações entre genoma e as implicações da Epigenética, até chegar na análise dos sistemas de controle dos discursos descritos por Michel Foucault (1926-1984) no livro “A Ordem do Discurso” publicado em 1970. Investigando, por fim, as consequências da hegemonia das narrativas dos novos ateus para a Academia e para a sociedade de modo geral.

A ORDEM DO DISCURSO NEOATEÍSTA

A primeira parte da pesquisa revelou que o discurso neoateísta veio responder a um sentimento antirreligioso que prevalecia entre os mais influentes cientistas do séc. XIX, em especial aqueles que faziam parte do Club-X, comandados por Thomas H. Huxley (1825-1895). Após a publicação de “A Origem das Espécies” (1859), o discurso contra a religião rapidamente se tornou hegemônico na Academia e na mídia. Dois livros escritos, um por John Draper (1811-1882) e outro por Andrew White (1832-1918) fizeram grande sucesso nesse período, e foi por meio deles que se popularizou o mito de um conflito entre Ciência e Religião.

Após virem à tona os estudos de Mendel e a oposição que ele levantou contra a teoria de Darwin (MENDEL, 2009, p.39), o discurso neoateísta foi modificado, adotando novas hipóteses como o Neodarwinismo. Sobre isso, Foucault afirma que

¹⁹³ ALLCHIN: “popular histories of science that romanticize scientists, inflate the drama of their discoveries, and cast scientists and the process of science in monumental proportion. [...] all for the sake of telling a good story”.

as transformações nos paradigmas científicos do séc. XIX foram a consequência não de descobertas científicas ou de observações factuais das proposições darwinianas, antes, elas foram fruto de uma “vontade de verdade” que caracterizou esse século (FOUCAULT, 1996, p.19). Rodney Stark resume esse período da seguinte forma:

As objeções levantadas por muitos biólogos e geólogos no tempo de Darwin não eram meramente que a afirmação de Darwin de que as espécies surgissem através de éons de Seleção Natural foi oferecida sem provas de apoio, mas que a evidência disponível era esmagadoramente contrária. Infelizmente, ao invés de concluir que uma teoria da origem das espécies ainda estava para ser demonstrada, muitos cientistas insistiram para que as reivindicações de Darwin fossem abraçadas de qualquer jeito (STARK, 2004, p.42, tradução nossa).¹⁹⁴

Também ficou demonstrado como o sistema social de exclusão e controle dos discursos operou para modificar as conclusões mendelianas de modo a fazer com que elas parecessem apoiar o paradigma evolucionista e, conseqüentemente, o discurso neoateísta que já era hegemônico na época. Pudemos assim compreender a declaração de Foucault de que foi preciso o “desdobramento de todo um novo plano de objetos na Biologia para que Mendel entrasse ‘no verdadeiro’” (FOUCAULT, 1996, p.34-5). Os resultados dessa parte da análise genealógica do discurso neoateísta demonstraram como a construção e difusão de uma narrativa ateísta veio a atender aos interesses da época, que visavam substituir a cosmovisão religiosa por uma interpretação científicista da realidade.

No segundo capítulo, fazendo uso de pesquisas empíricas e de conclusões de um grande número de cientistas, demonstramos como várias das alegações utilizadas no sistema de discurso dos novos ateus já foram refutadas e hoje podem ser consideradas apenas como mitos científicos. Desse modo, pudemos entender como o movimento neoateísta age no sentido de negar as incontáveis evidências de uma diversidade biológica intencionalmente criada. E é através da reiteração sistemática desse discurso de negação que os novos ateus continuam determinando os conteúdos curriculares das Academias, recheando-os com alegações que foram experimentalmente desacreditadas.

Em outras palavras, o que ficou constatado foi que a ausência de explicações minimamente plausíveis para o surgimento e desenvolvimento dos genomas levou muitos escritores populares do novo ateísmo a utilizarem mitos científicos como forma de sustentar suas crenças e proposições. De tal modo que pudemos evidenciar como as descobertas genéticas refutaram diversos dos mitos difundidos nas narrativas neoateístas, entre eles: o mito do DNA lixo, o mito das mutações benéficas, o mito da evolução das bactérias, o mito do 1% (também conhecido como

¹⁹⁴ STARK: “The objections raised by many biologists and geologists in Darwin’s time—it was not merely that Darwin’s claim that species arise through eons of natural selection was offered without supporting evidence, but that the available evidence was overwhelmingly contrary. Unfortunately, rather than concluding that a theory of the origin of species was yet to be accomplished, many scientists urged that Darwin’s claims must be embraced, no matter what”.

semelhança genética entre humanos e símios), o mito da fusão dos cromossomos, e, finalmente, o mito da abiogênese.

Assim, concordamos com Peter Harrison quando ele afirma que “o termo ‘fundamentalista’ pode ser aplicado com alguma justiça para os mais extremados proponentes do naturalismo científico” (HARRISON, 2007, p.14). Pois, a princípio, alguém pode imaginar que o neoteísmo milita contra as religiões e contra os religiosos porque é formado por pessoas céticas, descrentes de afirmações que não possam ser comprovadas empiricamente. Entretanto, na prática, vimos que os novos ateus evidenciam ter um nível de crença bastante elevado em qualquer hipótese que não implique a existência de um Criador, ainda que tais hipóteses necessitem de “milagres”, “sorte” e “alienígenas”, e ainda que as proposições não tenham sido confirmadas em experiências controladas, ou mesmo que já tenham sido refutadas por descobertas científicas. Desse modo, justificamos o porque do nosso estudo ter recebido o título de ‘A Fé dos Novos Ateus’, no sentido de destacar que o que é propagandeado nos discursos do neoteísmo nada mais é do que um sistema de crenças, um conjunto de discursos mitológicos que não são apoiados pela Ciência.

Iniciamos a terceira e última parte de nosso estudo abordando três dos mais conhecidos mitos do evolucionismo: o pescoço das girafas, o melanismo industrial e a teoria da recapitulação de Haeckel. Nosso estudo demonstrou como e porque esses mitos científicos continuam sendo reproduzidos nas salas de aula, apesar deles já terem sido refutados há décadas. A alegação principal é de que mesmo sendo falsos, os mitos possuem a “utilidade prática” de ensinar como supostamente poderia ter ocorrido o processo evolutivo darwiniano (ROQUE, 2003, p.66).

Em seguida voltamos para Foucault, para explicar como acontece o sistema de controle dos discursos na sociedade e quais são os fatores que determinam sua prevalência. Vimos o chamado “sistema de inversão”, reconhecendo as fontes tradicionais de discursos (autor, disciplina e vontade de verdade). Observamos a questão da descontinuidade, entendendo que os discursos são práticas que podem ser ignoradas ou até mesmo excluídas de uma sociedade. Chamamos a atenção também para a especificidade do discurso neoteísta no sentido de demonstrar como ele mantém sua hegemonia ao ser imposto como prática exclusiva no meio acadêmico. Assim, o sistema foucaultiano nos permitiu fazer uma análise sociológica de casos que demonstram como a pressão exercida pelo discurso hegemônico tem força para excluir, diminuir e/ou anular a existência dos discursos contrários a paradigmas como o Evolucionismo e o ateísmo metodológico.

Os resultados revelaram ainda que para manter sua hegemonia na Academia o discurso do novo ateísmo faz uso dos quatro grandes sistemas de exclusão descritos por Foucault, são eles: a interdição da palavra; a segregação pela loucura; a rarefação do discurso do oponente; e o controle da produção de disciplinas. Assim, uma das consequências práticas da hegemonia neoteísta na Academia é a manutenção de uma censura pseudocientífica, que afirma que qualquer teoria que trabalhe com a possibilidade de existir uma origem planejada para estruturas complexas, como o código genético, deve ser automaticamente rechaçada como “não Ciência”. Essa censura, ocorre especialmente através do ateísmo metodológico, que é a mais eficaz

ferramenta institucional usada pela “polícia discursiva” para controlar a produção e a distribuição dos discursos contrários ao Evolucionismo e ao naturalismo de modo geral. Nesse contexto, também levantamos a questão da possível miopia científica que pode estar sendo causada pela adoção do ateísmo metodológico como único método aceito na Academia.

Vimos ainda que, apesar do discurso neoateísta estar num momento de expansão em seu número total de adeptos e de ele ainda manter sua hegemonia nos sistemas de educação pelo mundo, durante a segunda metade do séc. XX iniciou-se uma reação a esse discurso. Isso ocorreu através de instituições educacionais de muitos estados e países, que passaram a ensinar tanto as versões naturalistas como as versões criacionistas em sala de aula; e também com a maior abertura que algumas revistas científicas veem dando para a publicação de artigos que não tenham que necessariamente concordar com os paradigmas naturalistas vigentes. Ou seja, o que está ocorrendo é que nas próprias linhas epistemológicas que estão sendo adotadas em algumas pesquisas, os cientistas passaram a descartar as inexplicáveis hipóteses de aleatoriedade e voltaram-se para aquilo que é óbvio: planejamento (LIU, 2016, p.1).

Chamamos atenção também para o fato de que essa reação criacionista, aliada à carência de embasamento científico nas afirmações neoateístas, fez com que no início do séc. XXI o movimento dos ateus militantes fosse levado a transformar seu discurso, e passasse a exigir de seus membros uma aceitação dogmática – quase inquestionável – de suas afirmações científicas. O novo momento do neoateísmo também passou a cobrar de seus adeptos uma postura antiteísta mais ativa, que tem sido interpretada como “radical” e “fundamentalista” por vários estudiosos, e que em muitos momentos se manifesta quase como uma postura “religiosa ateia”.

Nesse cenário, destacamos algumas das consequências sociais que já estão acontecendo e que ainda podem acontecer com a propagação do discurso intransigente dos novos ateus, a saber: intolerância religiosa e o perigo de políticas antiteístas. A teodiceia pregada pelo movimento neoateísta, que alega que a eliminação da Religião será a panaceia para todos os males da humanidade, é, na verdade, um discurso muito perigoso, que pode representar um grande risco à liberdade religiosa no futuro.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Após Darwin, as respostas finais foram dadas: a vida e sua diversidade surgiram espontaneamente e evoluíram gradativamente. Assim, a partir do séc. XX coube aos pesquisadores responderem simplesmente como isso ocorreu. Mais do que um paradigma, isso foi transformado num dogma que obrigou os cientistas a sistematicamente reproduzirem esse discurso, apresentando sempre o ateísmo metodológico como único caminho que pode ser considerado como científico.

De fato, seja lá do que estivermos tratando, ou surgiu espontaneamente ou foi criado. Assim, na prática, as versões naturalistas para a origem e diversificação da vida, que foram e continuam sendo propagadas nas instituições de ensino, apesar de

não serem explicações que possuem uma ancoragem científica, elas cumprem o papel de apresentar supostas respostas naturalistas, que representam simplesmente argumentos diferentes daqueles que muitos acreditam ser a “versão religiosa”. A partir do surgimento e do suposto embasamento científico para as versões naturalista, aos poucos, os acadêmicos deixaram de se perguntar qual discurso era mais lógico? O naturalista ou o “religioso”? Qual a explicação mais cientificamente fundamentada? A Academia passou a adotar as versões que, antes de mais nada, se opunham à “versão religiosa” de criação, de planejamento. Talvez isso ocorra porque a mente humana tem uma tendência a trabalhar com dicotomias (luz-escuridão, quente-frio, esquerda-direita, amor-ódio, justo-injusto, certo-errado...). E talvez, por isso os mitos e o discurso antirreligioso concebidos no século XIX continuaram sendo reproduzidos nos séculos seguintes por escritores militantes do ateísmo e por acadêmicos científicistas.

Chega a ser chocante para um principiante em pesquisas científicas como ele não consegue encontrar provas empíricas do materialismo proposto pelo neoateísmo. E ainda mais surpreendente é ver um número incomensurável de provas de um planejamento e ordenamento do universo e da vida. E em verdade, se alguém se interessar em estudar a história dos grandes cientistas e pensadores da humanidade verá que raríssimos deles foram ateus (ou permaneceram ateus até o final da vida).

O que podemos deduzir como um dos pontos mais relevantes desse nosso amplo estudo é a necessidade patente de que haja uma nova abertura para metodologias e premissas que possam conceber algo além de concepções materialistas. Com isso, não se pretende esclarecer os fenômenos em sua totalidade, oferecendo uma resposta definitiva para eles, antes disso, trata-se de pleitear a possibilidade de usarmos uma explicação mais racional para a origem do que vemos, tocamos e medimos. Talvez, com o olhar renovado, possamos compreender melhor aquilo que está à nossa volta, superando esse aparente momento de estagnação científica, onde temos mais desenvolvimento tecnológico e menos reflexão sobre a origem da vida e do Universo.

É válido destacar que o presente estudo não teve como objetivo refutar o paradigma da Evolução. Não obstante, o que acreditamos ter sido demonstrado nessa pesquisa foi como ocorreu a hegemonia desse paradigma na Academia, como a Genética não apoia o Darwinismo (e nem mesmo o Neodarwinismo), e como o sistema de controle social do discurso garante a adesão contínua ao evolucionismo darwiniano, mesmo que as descobertas genéticas já o tenham desacreditado.

Evidentemente que as mais de duzentas e trinta páginas que compõem essa dissertação (dais quais, quinze são só de referências bibliográficas) não poderiam ser detalhadas no número limitado de laudas permitido nesse artigo, por isso convido a todos os leitores a conhecer a pesquisa completa para que façam seus próprios estudos nos assuntos que aqui abordamos. Verão que nada do que foi apresentado é novidade, e que as conclusões desse estudo não são discurso religioso disfarçado de Ciência. O que foi explanado aqui atendeu todos os rigores científicos exigidos.

Por fim, entendemos que o corolário de todas essas análises e conclusões é fonte geradora de muitas outras questões e reflexões, o que indica a necessidade de dilatação desse campo de debates, pois ele se revela significativamente relevante, estimulante e promissor. Ressaltando que tudo que foi apresentado na supracitada dissertação está à disposição dos diferentes olhares e considerações, e aberto a novas construções e reorganizações que possibilitem até melhores compreensões da realidade exposta. Afinal, a vida é complexa, e estudá-la também.

REFERÊNCIAS

- ALLCHIN, Douglas. **Scientific Myth**-conceptions, *Science Education*, vol. 87, 2003.
- BRAGA, João Paulo Reis. **A “Fé” dos Novos Ateus**: uma análise sobre o discurso neocateísta e sua influência na academia / Dissertação, UNICAP, 2020.
- FOUCAULT, Michel. **A Ordem do discurso**. Edições Loyola, 1996
- HARRISON, Peter. **“Ciência” e “Religião”**: Construindo os Limites. *Revista de Estudos da Religião*, 2007.
- KAPLAN, J. **Islamophobia in America?** September 11 and Islamophobic Hate Crime, Taylor & Francis, vol. 18, nº01, 2006.
- LIU, Ming-Jin et al. **Biomechanical characteristics of hand coordination in grasping activities of daily living**. *PloS one*, v. 11, n. 1, p. e0146193, 2016.
- MENDEL, J.G. (1865). **Versuche über Pflanzenhybriden** [For the English translation, see: Druery, C.T], *Journal of the Royal Horticultural Society*, 2009.
- ROQUE, Isabel Rebelo. **Sobre girafas, mariposas, corporativismo científico e anacronismos didáticos**. *Ciência Hoje*, São Paulo, v. 34, n. 200, p. 64-67, 2003.
- STARK, Rodney. **Fact, Fable and Darwin**. *American Enterprise* Washington, v. 15, n. 6, p. 40-45, 2004.

A COMPREENSÃO DOS OPERADORES DAS CIÊNCIAS DA RELIGIÃO ACERCA DO FENÔMENO DOS CRENTES SEM RELIGIÃO

OMAR LUCAS PERROUT FORTES DE SALES

Doutor em Filosofia pela UFMG e

PNPD CAPES (PUC Goiás)

omarperrou@yahoo.com.br

CLÓVIS ECCO

Doutor em Ciências da Religião pela PUC Goiás e

Coordenador do Programa de Ciências da Religião da PUC Goiás

clovisecco@uol.com.br

RESUMO: A pós-modernidade tem a marca da irrupção e da prevalência de relações humanas cada vez mais fluídas e muitas vezes desvinculadas ou enfraquecidas da pertença institucional. As relações e interações entre as pessoas se arranjam e se rearranjam via as redes sociais, assim como via as múltiplas pertenças institucionais e inclusive via a despertença das instituições e do desligamento de grupos e de ordenamentos sociais, culturais e religiosos pré-estabelecidos. No campo religioso tal realidade em constante processo de mutação não implica necessariamente a mera ausência de crenças. Tampouco exclui a existência de norteamentos de cunho pessoal ou se resume a simples carência identitária. É nesse campo caleidoscópico e contraditório que emergem a figura dos crentes sem religião como uma vertente *sui generis* de vivência de uma modalidade específica do que podemos, a partir da pesquisa realizada, denominar de ateísmo institucional. Aqui reside ambiguidade a ser tomada como objeto de estudo sobre o qual as Ciências da Religião hão de se debruçar no intuito de compreender o fenômeno religioso em questão. O presente artigo apresenta, a partir de pesquisa realizada junto a dois programas de pós-graduação em Ciências da Religião do Brasil, como discentes e docentes compreendem o fenômeno contemporâneo dos assim denominados pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) - crentes sem religião ou simplesmente os sem religião. Ademais, importa situá-los como uma vertente original e modo de ser do ateísmo em curso. A pesquisa a nortear o presente texto intitula-se: "Ateísmo hermenêutico e a emergência de novas religiosidades na contemporaneidade". Tal pesquisa se encontra devidamente aprovada pelos comitês de ética em pesquisa e cadastrada junto à Plataforma Brasil sob o CAEE: 83164618.0.0.0000.0037.

Palavras-chave: Pós-modernidade; Crentes sem religião; Operadores das Ciências da Religião; Novos movimentos religiosos.

INTRODUÇÃO

O fenômeno dos sem religião no Brasil tem despertado a atenção de estudiosos(as) das religiões, os(as) quais têm se debruçado sobre a análise do novo cenário descortinado pelo crescente número de pessoas que se autodenominam sem religião. Trata-se de grupo numericamente bastante expressivo¹⁹⁵ e marcado por grande mobilidade religiosa, a qual pode também ser constatada em âmbito internacional.

A nomenclatura sem religião, utilizada pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), permanece ainda um tanto aberta, ambígua e até mesmo contraditória. Ainda não se possui um consenso unívoco acerca do que realmente ela compreende e de fato significa.

Diante desse horizonte, o presente artigo iluminará a compreensão dos sem religião por meio da análise dos relatos obtidos juntos às entrevistas dos(das) participantes de pesquisa – discentes e docentes de dois programas de pós-graduação em Ciências da Religião no Brasil. Igualmente a presente abordagem trará à tona as ambiguidades narradas nas entrevistas.

METODOLOGIA UTILIZADA PARA A REALIZAÇÃO DA PESQUISA DE CAMPO E PARA A ANÁLISE DOS DADOS OBTIDOS

Uma vez que já foram realizadas outras pesquisas de campo com pessoas que se autodenominam sem religião, optou-se por conceder voz aos estudantes e profissionais operadores das Ciências da Religião. Tal tarefa emerge no intuito de se buscar descortinar o cenário atual, marcado tanto pelo discreto acento do ateísmo e pela presença mais expressiva dos sem religião, desde a rede de significados apresentados pelos profissionais da área. A saber: trata-se de investigar a percepção que os(as) pesquisadores(as) apresentam acerca dos sem religião. Nesse intuito foi elaborado um roteiro de entrevista com cinco questões abertas a tratar diretamente as temáticas do ateísmo e dos sem religião. Temáticas estas, caras à presente pesquisa.

Foram entrevistados(as) ao todo dez docentes e dezesseis doutorandos(as) pertencentes a dois programas de pós-graduação em Ciências da Religião no Brasil. As entrevistas ocorreram via presencial mediante a gravação dos áudios e via remota por meio da utilização de emails. Optou-se por trabalhar com entrevista narrativa, uma vez que essa possibilita a análise mais acurada e em profundidade do discurso trazido à tona por meio das respostas/relatos dos(as) participantes de pesquisa. Ademais, tal método possibilita que surjam narrativas importantes à compreensão do fenômeno dos sem religião, as quais podem incorporar as vivências e concepções pertinentes a cada participante em sua experiência como discente ou como docente.

¹⁹⁵ Segundo os dados do IBGE (2012), são mais de quinze milhões de pessoas que em 2010 se declararam sem religião. Para Vieira (2018, p. 64), nos últimos decênios “a média de crescimento dos sem religião é continuamente superior à da população brasileira [...]”.

A escolha das instituições deu-se mediante a adesão dos dois primeiros programas a sinalizarem resposta positiva ao convite para contribuir com a pesquisa. Considerou-se também a importância da representatividade desses programas, haja vista a qualidade das produções acadêmicas de seus quadros discente e docente. Não se estendeu a pesquisa junto a outros programas, uma vez constatado o grau de saturação das respostas obtidas, fato a dispensar a necessidade de se recrutar outros programas para a pesquisa. O corpo discente foi extremamente receptivo e facilmente foi alcançado o número proposto de oito participantes para cada programa. Quanto ao corpo docente, houve certo empecilho gerado pela dificuldade de vaga na agenda; ocorreram recusas de se conceder a entrevista devido a alegação de não afinidade com o tema; bem como foi manifestado o não interesse em participar da pesquisa naquela oportunidade.

As entrevistas foram devidamente analisadas por meio da técnica argumentativa dos discursos segundo as etapas abaixo descritas:

- 1- Transcrição de todas as entrevistas.
- 2- Leitura atenta das entrevistas transcritas em conjunto com a escuta das gravações, no mínimo três vezes, a fim de se resguardar fidedignidade textual às entrevistas.
- 3- Destruição das gravações ou exclusão dos emails, conforme acordado com os(as) participantes da pesquisa.
- 4- Leitura profunda das transcrições para se reter a visão do conjunto, o sentido global ou o argumento geral de cada entrevista. Marcação dos argumentos-chave.
- 5- Leitura global, delimitação dos objetos do discurso e o centro da fala de cada sujeito. Demarcação da significação dos argumentos de cada entrevista.
- 6- Leitura global, para argumento e categorização das ideias centrais dos argumentos de cada participante de pesquisa. Destaque dado aos pontos comuns ou discordantes do conjunto de argumentos extraídos das entrevistas.
- 7- Construção dos painéis de depoimentos discursos-argumentativos de acordo com as ideias centrais das entrevistas, organizando-os em ordem numérica das entrevistas.
- 8- Fechamento da análise, na busca de se confrontar os diferentes argumentos encontrados com os conceitos da análise argumentativa e a posição da literatura sobre os temas em questão¹⁹⁶.

A partir da realização de todo este processo as respostas foram devidamente agrupadas e reunidas em dois gráficos, a saber: um gráfico para as respostas discentes e outro gráfico para respostas de docentes, como se apresenta a seguir.

¹⁹⁶ A sistematização desses passos deu-se em sintonia com a obra de Bauer e Gaskell (2008).

A COMPREENSÃO DOS OPERADORES DAS CIÊNCIAS DA RELIGIÃO ACERCA DO FENÔMENO DOS CRENTES SEM RELIGIÃO

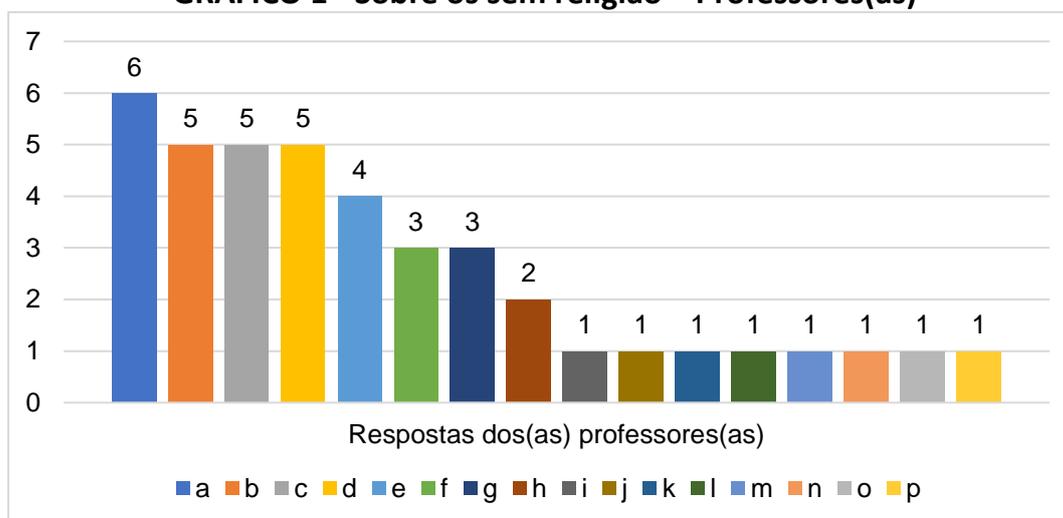
Dos dados coletados por meio das entrevistas propõe-se aqui abordar aqueles referentes à compreensão e à concepção dos sem religião. Trata-se dos relatos tangentes às perguntas 6 e 7 do roteiro de entrevista:

Questão 06- Estabeleça distinção (aproximações e distanciamentos) entre o ateísmo, o agnosticismo e os sem religião.

Questão 07- Segundo os dados do Censo Demográfico 2010, tem crescido o número de pessoas que se reconhecem sem religião. Na sua percepção, como se pode conjugar ateísmo e os sem religião?

Uma vez tabulados os dados levantados, delinear-se os dois gráficos apresentados a seguir:

GRÁFICO 1 - Sobre os sem religião – Professores(as)

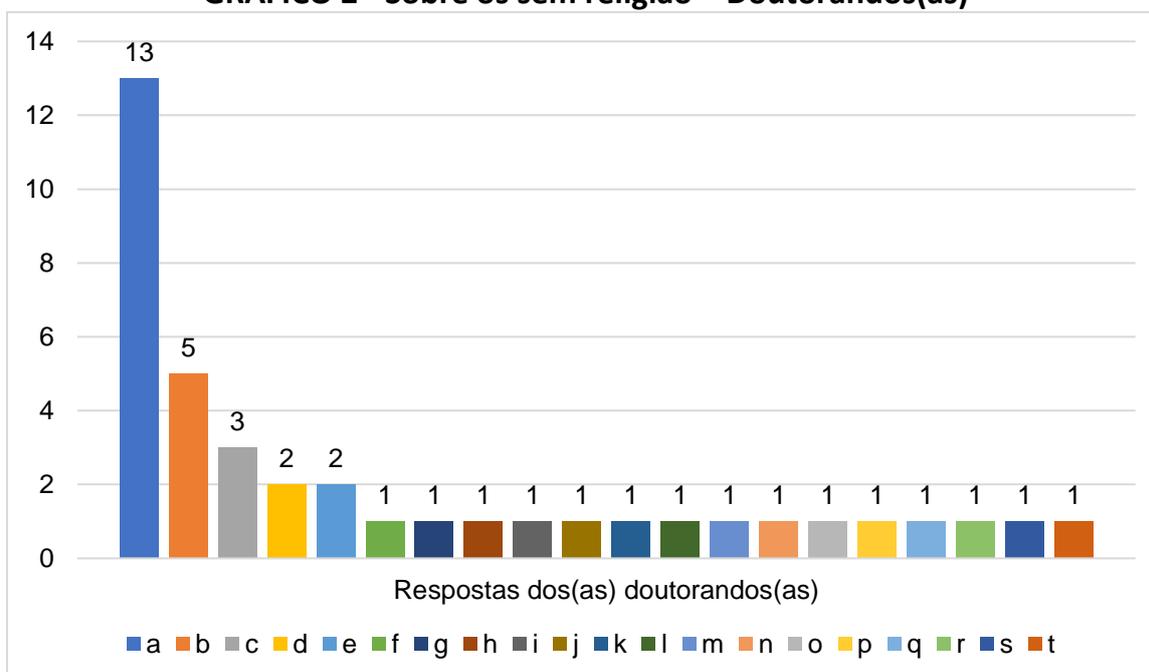


Fonte: Pesquisa de campo, 2020.

- Obs.: a) Os sem religião podem até crer, mas não possuem prática religiosa e não participam de religião organizada.
 b) O sem religião não possui adesão à crença ou possui crenças tradicionais vagas.
 c) Os sem religião são os sem instituição, mas têm uma crença. Não se filiam a uma instituição.
 d) O sem religião pode acreditar em algo, há possibilidade de crença (sagrado, sobrenatural, divindade). Entretanto não segue nenhuma instituição hierárquica.
 e) O sem religião busca não estar vinculado a nenhuma instituição religiosa.
 f) Sem religião: definição muito polêmica, categoria imprecisa.
 g) Os sem religião apresentam postura crítica e de descrença frente às religiões institucionais e das práticas das instituições.
 h) O sem religião positivamente valoriza a liberdade do ser humano.

- i) Os sem religião às vezes surgem da disputa do mercado religioso.
- j) Sem religião: popularmente o à toa. A religião não passa pela minha vida, não me interessa. Atitude mais existencial do que teórica.
- k) Os sem religião não são menos reflexivos que os ateus e os agnósticos.
- l) Os sem religião possuem crenças tradicionais vagas, mas não se identificam com nenhuma religião organizada.
- m) Sem religião: reflexo da falência/lacuna da força de coerção das instituições religiosas.
- n) Os sem religião têm muito clara essa questão de não querer pertencer a nenhuma instituição e religião.
- o) Os sem religião, no IBGE, crença em algo supranatural, mas sem adesão a uma instituição religiosa.
- p) Sem religião: categoria ampla e gelatinosa.

GRÁFICO 2 - Sobre os sem religião – Doutorandos(as)



Fonte: Pesquisa de campo, 2020.

- Obs.: a) O sem religião transita por lugares. Sem instituição, sem vínculo com a instituição, sem religião institucionalizada.
- b) O sem religião apresenta a não crença específica em alguma coisa.
- c) O sem religião pode ou não acreditar, ter ou não ter uma crença.
- d) Os sem religião não fazem parte de uma religião institucionalizada, mas constituem uma crença em si.
- e) O sem religião é o desprendido da religião, mesmo tendo sua espiritualidade.
- f) Os sem religião são um grupo mais expressivo que os ateus.
- g) Os sem religião são uma grande maioria. Grupo confundido com os ateus. Os sem religião negam a institucionalidade.

- h) O sem religião pode praticar a caridade como religião. Não há mais exigência do religioso em si.
- i) Os sem religião são um grupo confundido com os ateus.
- j) Os sem religião como rastro do ateísmo contemporâneo.
- k) O ateísmo seria um guarda chuva e o sem religião um ramo dele.
- l) O sem religião é o indiferente, pessoa indecisa e sem opinião formada.
- m) O sem religião é a liberdade da não necessidade da religião, ainda que esteja à procura ou não de uma.
- n) O sem religião tem certa confusão na diversidade religiosa, no pluralismo religioso.
- o) O sem religião não é necessariamente ateu, mas pode se tornar ateu. É mais fácil um sem religião se tornar ateu do que um institucionalizado.
- p) Notamos a partir do Censo (IBGE) que o número dos sem religião cresceu muito.
- q) O sem religião é indiferente, diferente do ateu que marca uma posição. O sem religião tem menos opinião formada, seria uma pessoa indecisa.
- r) Os sem religião seria o desencanto das organizações religiosas.
- s) O sem religião é qualquer pessoa que não siga nada, mesmo que sejam espiritualizadas, mesmo acreditando em algo, ou seja, simpatizante com algumas e não seguir nenhuma.
- t) Os sem religião são os não vinculados a uma instituição, mesmo crendo em algo ou frequentando várias instituições (sem pertença ou multipertença).

A partir destes relatos obtidos e sistematizados depreendem-se as seguintes considerações:

- Embora não haja consenso acerca de uma definição para os sem religião, encontra-se bastante consolidada a noção segundo a qual os sem religião não apresentam vínculo institucional e podem ter ou não ter crença em relação ao divino. Conseqüentemente, apresentam atitude de negação e de distanciamento das instituições e das doutrinas tradicionais. Vale ressaltar: a não pertença institucional não implica a não crença. Antes, abre espaço para a possibilidade da existência de crenças pessoais.
- Há um olhar de valoração positiva acerca das pessoas sem religião ao se considerar característica desse coletivo o exercício da liberdade – inclusive liberdade da não necessidade da religião. Os sem religião não são menos reflexivos do que os ateus e os agnósticos. Assim sendo, reconhecer-se sem religião não significa postura adotada mediante carência e/ou incapacidade de se debruçar sobre o estudo de doutrinas, normas e dogmas das religiões.
- Ênfase deve ser dada para o que aqui se denomina, ainda que provisoriamente, postura nômade do sem religião: nômade institucional, nômade de pertença, nômade de crença. Poder-se-ia pensar aqui da

existência de uma identidade do sem religião perpassada pela característica do não lugar. Tal fato se pode constatar na crise de pertença institucional.

- Plasticidade e fluidez parecem caracterizar a noção advinda à tona sobre os sem religião: aqueles que “transitam por lugares”; que “podem crer e podem não crer”.
- O sem religião aparece muito como o “não ser” o “não sendo” (retirante). Afirma-se negativamente o que vem a ser o sem religião. Ele ainda continua sendo qualificado em detrimento das normas, da crença e da instituição. É sempre determinado negativamente. Exemplo: “o sem religião não participa da religião organizada”. Não se diz: o sem religião vive sua própria autonomia de crença e de pertença perante as religiões e as instituições. Faz-se menção ao sem religião a partir da comparação com a instituição e a religião.
- À luz da filosofia pode-se dizer também que o sem religião apresenta vários modos de ser e outras tantas possibilidades de vir a ser. Daí ser uma categoria “gelatinosa”, “imprecisa”, “polêmica”, “de confusão na diversidade”, difícil de ser “enquadrada”. O sem religião pode estar sempre em mudança.

CONCLUSÃO

As considerações advindas da pesquisa realizada permitem acenar para compreensão inicial de como os(as) participantes da pesquisa pensam e reconhecem o fenômeno dos sem religião desde o lugar em que se situam - um programa de pós-graduação em Ciências da Religião. Importante trazer para o debate a visão de pesquisadores. Oportunamente serão publicizados mais dados da pesquisa, sobretudo os dados referentes ao ateísmo.

Diante de tantas afirmações dos sem religião como os sem instituição, pode-se propor que tal grupo apresenta traços de um possível ateísmo institucional. Os sem religião sobressaem por passarem à margem da crença aos princípios estabelecidos e garantidos pelas instituições. Esse ateísmo institucional ocorre de maneira ampla por não se restringir às instituições religiosas. O cenário político atual revela o descaso e descrença de boa parcela da população para com as instituições políticas, econômicas, governos, etc. Estas frustraram e frustram seguidores via escândalos de ordem política, econômica, moral, etc. As instituições se encontram em meio a grande crise de credibilidade e perdem paulatinamente a influência antes exercida sobre as pessoas.

A perda da força coercitiva das instituições e das autoridades/governantes tende, como se propõe, a acentuar o desenraizamento e a despertença de sujeitos cada vez mais entregues ao horizonte pessoal de ordenamento da realidade à sua volta. Daí não existir apenas um único modo de ser sem religião. Existem tantos modos de ser sem religião quanto o número de liberdades cada vez mais autônomas

em busca de compor o horizonte de significação de sua própria existência.

REFERÊNCIAS

BAUER, M. W.; GASKELL, G. **Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som: um manual prático**. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

CONSELHO NACIONAL DE SAÚDE. Resolução nº 466, de 12 de dezembro de 2012. Sobre as diretrizes para pesquisa em seres humanos. **Diário Oficial da União**, Brasília, 13 jun. 2013. Disponível em: <http://conselho.saude.gov.br/resolucoes/2012/Reso466.pdf>. Acesso em: 19 jan. 2018.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. Censo 2010: número de católicos cai e aumenta o de evangélicos, espíritas e sem religião. **Agência IBGE Notícias**, Rio de Janeiro, 29 jun. 2012. Disponível em: <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-sala-de-imprensa/2013-agencia-de-noticias/releases/14244-asi-censo-2010-numero-de-catolicos-cai-e-aumenta-o-de-evangelicos-espíritas-e-sem-religiao>. Acesso em: 01 nov. 2020.

VIEIRA, J. A. C. **Os sem religião: aurora de uma espiritualidade não religiosa**. Belo Horizonte: Ed. PUC Minas, 2018.

A ESPIRITUALIDADE DESPERTADA ATRAVÉS DO CORPO A PARTIR DA RELIGIÃO E DO PROCESSO DE AUTOCONHECIMENTO

MARISE ETERNA NUNES

Mestre em Ciências da Religião pela PUC Goiás,
Formada em Psicologia pela PUC Goiás e
Nutrição pela Universidade Federal de Goiás

marise.nunes@uol.com.br

RESUMO: O presente artigo foi desenvolvido a partir de um recorte da pesquisa desenvolvida na dissertação de mestrado da autora, tendo como tema *Corpo e espiritualidade nas perspectivas cristã e em Core Energetics*. Através da pesquisa pode-se diferenciar a manifestação da espiritualidade religiosa e da espiritualidade laica através do corpo em um grupo de oração católico e um grupo de formação de psicoterapeutas corporais e perceber as transformações advindas desta experiência. Através da revisão da literatura buscou-se a definição dos diferentes conceitos atribuídos a espiritualidade a partir da visão cristã católica, no Movimento de Renovação Carismática e da Espiritualidade na Ciência e no Desenvolvimento Humano, através da filosofia e da psicologia. Buscou-se uma visão do corpo humano, social, psicológico e sagrado. Empregou-se metodologia qualitativa, coletando-se dados por meio de observação de campo e de entrevistas com a utilização de questionário semiestruturado. Pode-se observar que a espiritualidade cristã despertada por intermédio do corpo na tradição cristã, atribui ao sagrado a responsabilidade em realizar transformações, e no grupo de formação de psicoterapeutas corporais, a responsabilidade é atribuída ao indivíduo. Concluiu-se que para que ocorra o despertar da espiritualidade, independentemente da forma como é interpretada a sua origem, faz-se necessário haver a predisposição e o empenho do indivíduo. No grupo de oração este empenho ocorre através das práticas sacramentais religiosas e no grupo de formação de psicoterapeutas através de um processo de autoconhecimento profundo. Além disso a experiência espiritual religiosa e através do autoconhecimento resulta em percepções e discursos diferentes em relação a temas polêmicos como aborto e Grupos LGBTI+ (Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis, Transexuais, Transgêneros, Intersexuais e outras orientações sexuais, identidades e expressões de gênero).

Palavras-chave: Autoconhecimento; Corpo; Espiritualidade; Religião; Temas polêmicos.

INTRODUÇÃO

O presente artigo foi desenvolvido a partir de um recorte da pesquisa desenvolvida na dissertação de mestrado da autora, tendo como tema *Corpo e espiritualidade nas perspectivas cristã e em Core Energetics*.¹⁹⁷

Ao longo da história humana a busca por um sentido existencial ocorre por meio da religião ou de outros caminhos de autoconhecimento.

A religião pode ser percebida como um fenômeno, tendo um sistema simbólico próprio e uma estrutura. Este fenômeno pode ser verificado observando as interações do dia a dia e as dimensões políticas e sociais presentes no funcionamento da sociedade e que legitimam a ordem. (LEMOS, 2017).

Ao integrar e participar da sociedade através do agir e do pensar, o indivíduo se supera. A religião inserida na sociedade compõe a força social na qual o indivíduo acredita e percebe através de vivências coletivas e de aprovação social (LEMOS, 2017).

Na perspectiva de compreender o sentido existencial observa-se que o ser humano é separado do sobrenatural através de uma linha imaginária. Conforme explicou Oliveira (2015), esta linha é “às vezes evidente e contínua e, às vezes, incerta e descontínua” (p. 61), e há uma busca constante realizada pelos indivíduos para compreensão da relação existente entre estes dois níveis “com o objetivo de superar suas limitações, ansiedades, sofrimentos e terem acesso ao poder superior e divino” (p. 62).

A religião é um meio que fortalece a esperança do ser humano para compreender sua existência e obter mais satisfação de suas necessidades.

Definir o sentido existencial ou a sensação que plenifica o ser humano é um desafio, pois trata-se de um conceito profundo e subjetivo. Talvez o conceito que possa ser utilizado para descrever o que transcende a realidade cotidiana seja o conceito denominado por Otto (2007) de numinoso. Os elementos que compõem a parte irracional do sagrado são descritos a partir da experiência e reação sentimental diante do objeto numinoso, e este pertence ao plano da experiência religiosa vivida. Otto (2007) descreveu as características que definem o numinoso.

Uma dessas características é o aspecto *tremendum* (arrepiente). É uma reação diferente do temer, pois “esse receio pode afetar os ossos, fazer o pelo arrepiar e tremer os joelhos, embora também possa aparecer muito levemente como comoção anímica evanescente e quase imperceptível” (OTTO, 2007, p. 48).

Outro aspecto é o *majestas* (avassalador), definido como:

[...] aquele “sentimento de criatura” que contrasta com o avassalador, sentido objetivamente; trata-se da sensação de afundar, ser anulado, ser pó, cinza, nada, e que constitui a matéria-prima

¹⁹⁷ NUNES, Marise Eterna, *Corpo e espiritualidade nas perspectivas cristã e em Core Energetics*. Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Escola de Formação de Professores e Humanidades, Goiânia, 2020. 175 f.

numinosa para o sentimento de “humildade” religiosa. (OTTO, 2007, p. 52)

O terceiro aspecto é denominado *enérgico*. “Pode-se senti-lo vivamente, sobretudo na orgè [ira], expressando-se simbolicamente na vivacidade, paixão, natureza emotiva, vontade, força, comoção, excitação, atividade, gana” (OTTO, 2007, p. 55).

Há também o aspecto *mysterium* (totalmente outro), que traduz o espanto, o diante de algo totalmente diferente, com estranheza absoluta (OTTO, 2007). Existe ainda o aspecto *fascinante* (atraente), encantador e arrebatador (OTTO, 2007). E, por fim, o aspecto *assombroso*, “um sentimento de receio genuinamente numinoso em todos os seus aspectos, diante do ‘prodígio’ que é o ser humano” (OTTO, 2007, p. 79).

Compreendendo o ser humano como alguém que possui um corpo emissor ou receptor como identidade sociológica e cultural e que busca um sentido para existência (LE BRETON, 2012), o corpo é incluído no presente estudo como veículo onde as experiências ocorrem, tais como o despertar da espiritualidade. Nos dois grupos pesquisados o movimento corporal faz parte do processo de busca do despertar espiritual, cada qual com nuances próprias do caminho percorrido.

No grupo religioso de Oração Pastoral Missão Marca da Vitória, fundamentado nos preceitos do movimento de Renovação Carismática Católica, a espiritualidade é definida a partir de um conceito cristão, tendo características essenciais como descrito por Zilles (2004), é teocêntrica, cristocêntrica, eclesial, sacramental, pessoal, comunitária e escatológica.

No grupo de Formação de Psicoterapeutas Corporais em Core Energetics, o conceito de espiritualidade pode estar próximo ao que filósofo Luc Ferry (2012) definiu como espiritualidade laica, a qual está além do religioso, onde há um distanciamento dos dogmas, mas resguarda uma herança espiritual contida em um contexto sócio histórico.

É a diferente forma de acesso à Espiritualidade e a transformação advinda deste estado experienciado através das práticas corporais religiosas e não religiosas que se pretende compreender.

CORPO SOCIAL, PSICOLÓGICO E SAGRADO

O corpo é considerado na pesquisa realizada um agente que contém uma história individual e social e foi observado como tal nas vivências e rituais que ocorreram nos grupos pesquisados. A referência para análise deste corpo foi de alguns autores como Le Breton (2018), Pierrakos (1987); Dumont & Preto (2005), Csordas (2008) e Maués (2000), que o examinam como instrumento de diagnóstico, como manifestação de antigas e novas crenças e agente de transformação. É o veículo do sagrado (hierofania) e da manifestação da espiritualidade de diversas formas nos sujeitos estudados.

CORPO NOS RITUAIS DO MOVIMENTO DE RENOVAÇÃO CARISMÁTICA CATÓLICA E ESPIRITUALIDADE CRISTÃ

No cristianismo, o corpo é crucificado, comungado e glorificado, tendo uma característica de fé para todos os cristãos (DUMONT & PRETO, 2005). Necessita de purificação, já que está associado com o material terreno e denominado a prisão da alma. Há, “no centro da moral cristã, uma desconfiança muito aguda em relação aos prazeres carnis, porque eles mantêm o espírito prisioneiro do corpo, impedindo-o de se elevar na direção de Deus” (FLANDRIN, 1985, p. 135). A dor na tradição cristã, como destaca Le Breton (2018) é imprescindível, pois propicia ao cristão a oportunidade de participar dos sofrimentos de Cristo na cruz; ela está associada ao pecado original. Há, portanto, uma limitação das manifestações corporais pautada no limite entre o prazer e a necessidade de manter o sacrifício.

No grupo de oração pesquisado prepara-se o corpo através dos sacramentos católicos. Valoriza-se também o cuidado da aparência, ligada a uma imagem apresentável e decente, e da saúde. Assim louva-se a Deus através de movimentos corporais e se tem o privilégio de receber os dons do Espírito Santo que se manifesta neste corpo, o qual foi preparado para tal fim. São utilizadas diferentes técnicas corporais, danças, expressões de júbilo, gritos, gestos durante os cantos, e orações em voz alta (CSORDAS, 2008; MAUÉS, 2000; SILVA, 2015). Neste momento de louvor, a pessoa deixa os dons do Espírito Santo manifestarem-se. Uma das modalidades de oração característica no Movimento de Renovação Carismática Católica que exemplifica a manifestação do carisma do Espírito Santo é a glossolalia, onde a pessoa profere a “língua dos anjos” a partir da inspiração do Espírito Santo, o que pode se dar quando ele está em exaltação religiosa (PEREIRA, 2009). A expressividade não é intelectual (BAPTISTA, 1989), não é a pessoa que emite os sons, mas o Espírito Santo que ora através dela. Trata-se da emissão de uma linguagem emocional, ritmada, silábica e quase melódica.

CORPO NA FORMAÇÃO DE PSICOTERAPEUTAS CORPORAIS EM CORE ENERGETICS E A ESPIRITUALIDADE NÃO RELIGIOSA

A abordagem terapêutica corporal de autoconhecimento denominada Core Energetics, foi desenvolvida pelo médico, psiquiatra e psicoterapeuta grego John Pierrakos. É uma ponte entre psicologia e espiritualidade, sendo considerada uma das primeiras abordagens psicoterapêuticas do ocidente a incorporar o aspecto espiritual do ser, a psicologia moderna e a psicoterapia corporal. (Pierrakos,1987). Trata-se de uma abordagem experiencial a qual evoca, através de exercícios físicos, experiências corporais. Através destes exercícios a musculatura corporal é desbloqueada e flexibilizada. Surgem vibrações involuntárias no corpo, através da ação do Sistema Nervoso Autônomo. Neste processo, as sensações inconscientes e consciente vão se integrando a medida que se permite que as vibrações fluam pelo corpo por um período, e ocupem todo o organismo (PIERRAKOS,1987).

Como se considera que o corpo tem o registro da história do sujeito, ao mobilizá-lo as emoções, dores e sentimentos negativos são evocadas. Com o auxílio da fala, as experiências e sensações corporais são compreendidas e transformadas. No decorrer do trabalho terapêutico, à medida que as experiências difíceis que aconteceram na vida da pessoa são revividas e transformadas ela terá mais proximidade com os sentimentos de amorosidade e alegria presentes em sua Essência Espiritual, despertando a capacidade, compreensão, e a sensação profunda de unidade com o todo. Esta sensação numinosa independe de qualquer religião.

A partir daí os processos de mudança de comportamento e percepção começam a ocorrer.

Na visão de Pierrakos (1987), o trabalho em Core Energetics segue etapas: a primeira parte consiste em reconhecer e penetrar a Máscara, a qual é composta pelas defesas da pessoa. Estas defesas começam a ser construídas pela criança ao longo do seu desenvolvimento, à medida em que se experiencia dificuldades. Estas defesas amenizam as dores e frustrações e auxiliam na adaptação ao meio social. A partir destas defesas o corpo físico e as crenças vão sendo formatadas.

A segunda etapa segue em direção à liberação do Eu Inferior (ou negatividades) e à expressão dos sentimentos negativos que foram disfarçados com o auxílio da máscara (defesas).

A terceira etapa é o centramento do indivíduo no Eu Superior, a reconexão com a força vital. O processo de autoconhecimento em Core Energetics vai além da cura das neuroses, que é considerada só uma etapa do processo de autodescoberta. A etapa final seria a descoberta do plano de vida, ou seja, uma conexão da pessoa com a realidade a qual ela faz parte e com o todo ao qual pertence. O corpo é "locus" onde tudo ocorre, tendo o processo em Core Energetics o propósito ativar Essência, que é o Eu Espiritual próprio de cada indivíduo (PIERRAKOS,1987).

Diferentemente da abordagem carismática, há uma busca da flexibilidade corporal e com isso almeja-se a flexibilização de julgamentos e crenças, notando-se um distanciamento dos dogmas presentes nas instituições religiosas a medida que o processo de autoconhecimento ocorre.

ABORTO E LGBTI+, TEMAS POLÊMICOS PESQUISADOS

Um dos aspectos pesquisados nos dois grupos que visam o despertar da espiritualidade (Grupo de Oração Pastoral Missão Marca da Vitória e Grupo de Formação de Psicoterapeutas Corporais em Core Energetics), com o objetivo de avaliar mudanças ocorridas na percepção dos participantes, foi a discussão a respeito de alguns temas polêmicos tais como aborto e LGBTI+ (Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis, Transexuais, Transgêneros, Intersexuais e outras orientações sexuais, identidades e expressões de gênero).

ABORTO

No grupo de Oração Pastoral Missão Marca da Vitória não há nenhuma possibilidade de discussão em relação a legalização do aborto, sendo de maneira unânime a posição contra o ato de abortar. Esta condenação baseia-se na sacralidade da vida humana e percepção que a atitude de provocar o aborto é um pecado. Durante a discussão, quando situações extremas são colocadas em pauta, tais como gravidez advinda de estupro e doenças fetais graves, surge um silêncio reflexivo seguido de um discurso religioso pautado no sacrifício em acolher a situação a fim de obter algum aprendizado.

Há total negação ou desconhecimento sobre a realidade dos abortos clandestinos que ocorrem no Brasil e suas consequências para as mulheres. Além de não haver uma preocupação em relação aos danos causados a uma criança não desejada.

Segundo dados recentes:

Ministério da Saúde estima que 1 milhão de brasileiras passam por abortos induzidos por ano. [...] Os procedimentos inseguros de interrupção voluntária da gravidez levam à hospitalização de mais de 250 mil mulheres por ano, 15 mil complicações e 5 mil internações graves. [...] A criminalização do aborto atinge especialmente mulheres jovens, desempregadas ou em situação informal, negras, com baixa escolaridade, solteiras e moradoras de áreas periféricas (SOUZA, 2019).

No grupo de formação em *Core Energetics*, nenhum dos entrevistados desejaria ter que tomar a decisão de abortar, porém mostram-se empáticos e levantam fatores que justificam muitas mulheres a praticar tal ato. São a favor da legalização do aborto, para que cada caso possa ser acompanhado de forma mais humanizada, ajudando na reflexão e apoiando as mulheres que passam por esta situação. Além disso refletem sobre medidas que possam ser desenvolvidas para incluir o pai neste processo, já que na percepção dos entrevistados este é um aspecto que precisa ser questionado e transformado.

Nota-se a presença da interferência da raiz religiosa da qual muito advém, gerando um temor diante da possibilidade de vivenciar esta situação. Elegem como mais importante não julgar o comportamento alheio e se ater as causas que levam a tal atitude.

O tema do aborto gera uma perturbação nas pessoas que estudam a espiritualidade e autoconhecimento; porém, o criador da abordagem em *Core Energetics*, Pierrakos (1987), afirma que durante o processo de autodescoberta onde o corpo é trabalhado através da respiração e movimentos que aumentam o fluxo energético, a Essência Espiritual se sustenta na sua manifestação, e a partir deste espaço amoroso e criativo há abertura para mudanças de antigas crenças e valores, sendo um dos principais aspectos a diminuição dos julgamentos.

LÉSBICAS, GAYS, BISSEXUAIS, TRAVESTIS, TRANSEXUAIS, TRANSGÊNEROS, INTERSEXUAIS E OUTRAS ORIENTAÇÕES SEXUAIS, IDENTIDADES E EXPRESSÕES DE GÊNERO)

O tema LGBTI+ refletiu um distanciamento ainda maior de opiniões em relação aos dois grupos pesquisados do que o tema anterior.

No grupo de Oração Pastoral Missão Marca da Vitória o discurso moral religioso que aparece implícito ou explicitamente e sustenta a argumentação dos entrevistados é que o homem foi criado por Deus para acasalar com a mulher e que o sexo está ligado à procriação.

Há uma falta de informação de interesse em relação as discussões e avanços ocorridos em relação a compreensão da homossexualidade.

Nunes (2020 *apud* FARIAS, 2010) colocou esses avanços em ordem cronológica. Em 1973, a homossexualidade foi retirada da categoria diagnóstica de doença pela American Psychiatric Association (APA). Em 1975, a APA recomendou aos profissionais de saúde mental que se desfizessem de seus preconceitos e realizassem mais pesquisas. Em 1990, a OMS determinou que a homossexualidade não deveria ser considerada doença e, por isto, não se deveria buscar sua cura. No Brasil, em 1990, o Conselho Federal de Psicologia regulamentou a atividade do psicólogo sobre a questão, afirmando que a homossexualidade não deveria ser considerada doença ou perversão e que os psicólogos deveriam trabalhar contra o preconceito, a discriminação e as atitudes homofóbicas. O Conselho Federal de Psicologia (2019) noticiou que:

O Supremo Tribunal Federal (STF) concedeu liminar, nesta quarta-feira (24), ao Conselho Federal de Psicologia (CFP) mantendo íntegra e eficaz a Resolução CFP nº 01/99, que determina que não cabe a profissionais da Psicologia no Brasil o oferecimento de qualquer tipo de prática de reversão sexual, uma vez que a homossexualidade não é patologia, doença ou desvio.

Os entrevistados do grupo de Oração definem a homossexualidade como “distúrbio” ou “desvio de comportamento”, sugerem tratamentos psiquiátricos e psicológicos e abstinência sexual, chegando ao extremo de indicar o sacerdócio para tais pessoas, a fim de sacrificarem os atos pecaminosos e obterem a salvação. Argumentam que podem ser acolhidos na igreja, mas o ato sexual praticado pelos homossexuais viola o preceito cristão.

No Grupo de Formação de Psicoterapeutas Corporais em Core Energetics nenhum participante apresenta preconceitos em relação à população LGBTI+, e houve questionamento em relação a necessidade de tal pergunta, já as consideram formas de expressão da sexualidade como outras quaisquer.

Relatam que durante a formação em Core Energetics o objetivo do trabalho é conquistar cada vez mais abertura do coração, isto é, tornar-se seres mais amorosos, aprendendo cada vez mais respeitar a si, aos outros e tudo que a vida apresentar.

Um outro aspecto abordado por este grupo foi o medo pela discriminação e violência diante do cenário social e político vivido atualmente no Brasil. Essa preocupação é pertinente diante de dados divulgados pela mídia.

Dados aos quais o UOL teve acesso revelam, contudo, uma questão alarmante: 8.027 pessoas LGBTs foram assassinadas no Brasil entre 1963 e 2018 em razão de orientação sexual ou identidade de gênero. Parte dos dados, inéditos, foram tabulados no ano passado por Julio Pinheiro Cardia, ex-coordenador da Diretoria de Promoção dos Direitos LGBT do Ministério dos Direitos Humanos, e repassados ao UOL. Ele formulou o relatório a pedido da Comissão Interamericana de Direitos Humanos no final de 2018 e o entregou à AGU (Advocacia-Geral da União). Esses dados estavam em poder do governo federal, que nos últimos anos decidiu cancelar a divulgação dos relatórios sobre o assunto. No documento, Cardia somou as denúncias de assassinato registradas entre 2011 e 2018 pelo Disque 100 (um canal criado para receber informações sobre violações aos direitos humanos), pelo Transgender Europe e pelo GGB (Grupo Gay da Bahia), totalizando 4.422 mortos no período. Isso equivale a 552 mortes por ano, ou uma vítima de homofobia a cada 16 horas no país. (PREITE SOBRINHO, 2019)

Trata-se de um alerta quanto à importância de conscientizar os grupos religiosos a respeito dos danos causados quando conceitos estigmatizantes são perpetuados (FARIAS, 2010).

CONCLUSÃO

A religião esteve presente na pesquisa como um sistema de símbolos claramente difundidos historicamente e que influenciam na forma de estar na vida, compreender o mundo, as relações e a busca do sagrado. A influência religiosa está presente no universo de todos os participantes, inclusive da pesquisadora, assim como a religiosidade definida como abertura para busca da transcendência e sentido para existência. A busca de aspectos semelhantes para autotransformação cria vínculos resultando em uma sensação de pertencimento e bem estar nos componentes de ambos os grupos.

O movimento corporal como atividade para o despertar da espiritualidade foi verificado nos dois grupos estudados e apesar deste movimento ser compreendido e interpretado de formas diferentes, gera em ambos os grupos motivação, alegria e aumento do potencial energético. As manifestações corporais involuntárias geram sensações semelhantes ao que Otto (2007) denomina como numinoso; porém, no grupo de orações o corpo não é diretamente reconhecido como um catalisador para estas experiências, mas sim um instrumento para louvar a Deus. O corpo é preparado para ser o templo do Espírito Santo, que vem de fora, e se manifesta quando todos os sacramentos e mandamentos são praticados e seguidos pela pessoa.

No grupo de formação de psicoterapeutas faz-se necessário o aprofundamento em um processo de autoconhecimento o qual inclui exercícios corporais. Neste grupo a Espiritualidade é um estado interno inerente ao ser humano, o qual possui o sagrado e profano em si. Ao longo da trajetória de vida este aspecto criativo e amoroso fica protegido pelas defesas e negatividades geradas para lidar com as dificuldades que surgem no cotidiano. Através do movimento corporal as defesas musculares são afrouxadas, as negatividades expressadas e transformadas. Desperta-se então, o Eu Superior, a Essência Espiritual e aprende-se a sustentá-la através do processo de autoconhecimento que segue durante toda a vida do indivíduo. Na abordagem em Core Energetics a espiritualidade é a forma de experienciar o Deus interno, uma energia presente em cada ser e em todo o Universo, o princípio criativo e unificador.

Ao investigar os temas polêmicos nos dois grupos, é perceptível a dificuldade no grupo religioso de aprofundar nas reflexões em relação ao aborto e LGBTI+ devido aos preceitos dogmáticos religiosos, os quais criam e/ou fortalecem crenças limitantes.

Enfim, é relevante a importância em continuar os estudos buscando caminhos de flexibilização das crenças, diminuição de preconceitos e intolerância reforçada pelos dogmas religiosos e que contribuem para o aumento da violência e danos sociais.

REFERÊNCIAS

- APA. American Psychiatric Association. **Diagnostic and statistical manual of mental disorders**. 5. ed. Washington, DC: APA, 2013.
- CFP. Conselho Federal de Psicologia. **STF concede ao CFP liminar mantendo íntegra e eficaz a Resolução 01/99**. Brasília, DF: CFP, 24 abr. 2019. Disponível em: <https://site.cfp.org.br/stf-concede-ao-cfp-liminar-mantendo-resolucao-01-99/>. Acesso em: 6 jan. 2020.
- CSORDAS, T. J. **Corpo/significado/cura**. Tradução de José Secundino da Fonseca e Ethon Secundino da Fonseca. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2008.
- DÁVILA, B. M. C. **Renovação Carismática Católica: origens, mudanças e tendências**. 1998. 260 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP, 1998. Disponível em: http://repositorio.unicamp.br/jspui/bitstream/REPOSIP/280098/1/CarranzaDavila_BrendaMaribel_M.pdf. Acesso em: 19 nov. 2019.
- DUMONT, A.; PRETO, E. L. O. **A visão filosófica do corpo**. Escritos sobre Educação, Ibité, v. 4, n. 2, p. 7–11, 2005. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1677-98432005000200002&lng=pt&nrm=iso. Acesso em: 19 nov. 2019.
- FARIAS, M. O. Mitos atribuídos às pessoas homossexuais e o preconceito em relação à conjugalidade homossexual e a homoparentalidade. **Revista de Psicologia da UNESP**, São Paulo, v. 9, n. 1, p. 104–115, 2010. Disponível em:

<http://seer.assis.unesp.br/index.php/psicologia/article/view/431/410>. Acesso em: 6 jan. 2020.

FERRY, Luc. **A revolução do amor, por uma espiritualidade laica**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2012.

FLANDRIN, J. L. A vida sexual dos casados na sociedade antiga. In: ARIÉS, P.; BÉJIN, A. (Org.). **Sexualidades ocidentais: contribuições para a história e para a sociologia da sexualidade**. Tradução de Lygia Araújo Watanabe e Thereza Christina Ferreira Stummer. 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 1985. p.135–152

LE BRETON, D. **A antropologia da dor**. Tradução de Iraci D. Poleti. 1. reimp. São Paulo: Fap-Unifesp, 2018.

LE BRETON, D. **A sociologia do corpo**. Tradução de Sônia M. S. Fuhrmann. 6. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

LEMOES, C. T. Religião e a relação desta com a sociedade. In: COSTA, L. F.; ECCO, C.; MARTINS FILHO, J. R. F. (Org.). **Epistemologias da religião e relações de religiosidade**. Curitiba: Editora Prismas, 2017. p. 203–221.

MAUÉS, R. H. **Algumas técnicas corporais na Renovação Carismática Católica**. Ciências Sociais e Religião, Porto Alegre, v. 2, n. 2, p. 119–151, 2000. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/CienciasSociaisReligiao/article/view/2163/851>. Acesso em: 19 nov. 2019.

MAUÉS, R. H. “Bailando com o Senhor”: técnicas corporais de culto e louvor (o êxtase e o transe como técnicas corporais). **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 46, n. 1, p. 31–37, 2003. DOI 10.1590/S0034-77012003000100001. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ra/v46n1/a01v46n1.pdf>. Acesso em: 19 nov. 2019.

NUNES, Marise Eterna, Corpo e espiritualidade nas perspectivas cristã e em Core Energetics. Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Escola de Formação de Professores e Humanidades, Goiânia, 2020.f. 149–159. CDU: Ed. 2007 – 27-584(043)

OLIVEIRA, I. D. **Religião e as teias do multiculturalismo**. São Paulo: Fonte Editorial, 2015.

OTTO, R. **O sagrado**: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional. Tradução de Walter O. Schlupp. São Leopoldo: Sinodal/EST; Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

PEREIRA, E. O espírito da oração ou como carismáticos entram em contato com Deus. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 29, n. 2, p. 58–81, 2009. DOI 10.1590/S0100-85872009000200004. Disponível em:

http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-85872009000200004&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 19 nov. 2019.

PERES, J. F. P.; SIMÃO, M. J. P.; NASELLO, A. G. **Espiritualidade**.

PIERRAKOS, J. **Energética da essência (Core Energetics)**: desenvolvendo a capacidade de amar e de curar. Tradução de Carlos A. L. Salum e Ana Lúcia Franco. São Paulo: Pensamento, 1987.

PREITE SOBRINHO, W. **Brasil registra uma morte por homofobia a cada 16 horas, aponta relatório**. São Paulo: UOL, 20 fev. 2019. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2019/02/20/brasil-matou-8->

mil-lgbt-desde-1963-governo-dificulta-divulgacao-de-dados.htm?cmpid=copiaecola.

Acesso em: 7 jan. 2020.

SILVA, L. R. T. **A corporeidade de jovens católicos pertencentes à Renovação Carismática**. 2015. 117 f. Dissertação (Mestrado em Educação Física) – Faculdade de Educação Física, Universidade de Brasília, Brasília, DF, 2015. Disponível em: <http://repositorio.unb.br/handle/10482/18710>. Acesso em: 19 nov. 2019.

WHO. World Health Organization. **Amendments to the Constitution**. Geneva: WHO, 1999. Disponível em: http://apps.who.int/gb/archive/pdf_files/wha52/ew24.pdf. Acesso em: 19 nov. 2019.

ZILLES, U. Espiritualidade cristã. In: TEIXEIRA, E. F. B.; MÜLLER, M. C.; SILVA, J. D. T. (Org.). **Espiritualidade e qualidade de vida**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004. p. 10–22.

OS “SEM RELIGIÃO” NO BRASIL: ELEMENTOS PARA UMA LEITURA CRÍTICA

José Reinaldo F. Martins Filho
Doutor em Ciências da Religião
Pontifícia Universidade Católica de Goiás
jreinaldomartins@gmail.com

RESUMO: Entre os principais temas que atualmente ocupam a reflexão de teólogos, cientistas da religião e demais pesquisadores de áreas afins, certamente está a questão dos “sem religião”. Noutras palavras, trata-se do grande filão da pesquisa contemporânea acerca do fenômeno religioso e suas implicações para as novas composições sociais – o que nos fará esperar com alguma ansiedade os dados do censo de 2020. Aliás, não somente no que respeita ao papel da religião para a sociedade de maneira geral, mas também considerando-a em sua função de compor identidades, ressignificando e refratando valores que tanto podem nos auxiliar na compreensão dos homens e das mulheres de hoje – como reflexo de sua constituição identitária – quanto, percorrendo o caminho inverso, mensurar o alcance e a plausibilidade conferida aos discursos religiosos pelo meio de vida corrente. Fenômenos como o dos “sem religião” mostram-se, então, como oportunidades privilegiadas de aprofundarmos a reflexão, individual e coletivamente, extrairmos chaves de leitura e interpretação e fomentarmos uma discussão que, extrapolando o estrito universo da academia, alcance o fulcro das relações concretas. Nesta comunicação, estendendo-nos na continuidade do que já temos trabalhado em outras oportunidades, procuramos introduzir elementos críticos à discussão.

Palavras-chave: Sem religião; Novos movimentos religiosos; Leitura crítica.

INTRODUÇÃO

Ao longo desta breve exposição, gostaríamos de apontar alguns elementos críticos atinentes ao pluralismo religioso brasileiro, da mesma maneira que relativos à abrangência e validade do conceito “sem religião” como possibilidade interpretativa para o novo fenômeno que se acena. Para isso, retomaremos pontos que já têm sido explorados por nós e por outros pesquisadores dedicados ao tema, numa ponte interpretativa entre o surgimento dos “sem religião” como desdobramento da emancipação individual operada ao longo dos últimos quatro séculos – o que supõe sua parcela de pertencimento na crise cultural, intelectual e política derivada deste contexto – e, ao mesmo tempo, os limites deste conceito frente à hipótese de que

por debaixo do aparente pluralismo religioso resta no Brasil a manutenção de uma constante com ênfase para o cristianismo¹⁹⁸.

A CONTROVÉRSIA DOS “SEM RELIGIÃO” NO BRASIL

Num balanço do que pode ser levantado especialmente a partir da clarificação do fenômeno “sem religião” posto em evidência pelo censo de 2010 e também manifesto em nossas próprias pesquisas sobre a experiência religiosa, conforme o relato dos indivíduos que a experienciaram, surgem ante nossos olhos elementos que, na melhor das hipóteses, deveriam chamar nossa atenção para a seguinte questão: resta-nos uma problemática para a qual uma compreensão mais definitiva ainda não pode ser oferecida.

Em primeiro lugar, no plano conceitual a expressão “sem religião” tem sido utilizada para se referir a um universo muito amplo, que envolve desde a negação da dimensão religiosa, até a expansão de crenças de caráter privado, isto é, pautadas pelo juízo dos próprios indivíduos. Além disso, basta passarmos em revista a enxurrada de materiais publicados com ênfase nesta temática para logo nos darmos conta de que, além de muito abrangente, permanece um conceito aberto a alguma controvérsia. A depender dos dados que se leve em conta resultados muito diversos podem emergir como resposta.

De nossa parte, apenas quando pudemos dar a palavra aos inúmeros indivíduos que se reconheceram ante nossa pesquisa como “sem religião”, foi-nos possível identificar a sua distinção dos demais subscritos ao grupo dos “descrentes”, quer dizer, ateus e/ou agnósticos. Em geral, os “sem religião” aos quais nos referimos neste estudo demonstraram guardar consigo um significativo grau de afeição para com a esfera do sagrado. Apesar de racionalmente negarem sua inserção nalgum credo específico, mantêm um estreito vínculo afetivo que os liga ao horizonte da religiosidade em sentido mais abrangente, fazendo-os, por fim, aderir a alguma prática religiosa que, embora desinstitucionalizada numa perspectiva de participação real, cristaliza-se como efetiva presença da dimensão religiosa, seja como doadora de sentido, ou como elo de pertencimento.

Tais informações, contudo, apesar de fundamentais para uma avaliação mais ampla do atual cenário religioso brasileiro, não poderiam ser aferidas tomando por base unicamente os dados revelados pelo censo. É neste ponto que, com razão, as ciências humanas podem questionar a legitimidade dos métodos quantitativos por si sós. Apesar de oferecerem um panorama preliminar da realidade de crenças e descrenças dos brasileiros, em termos de religião ou religiosidade, caso não sejam submetidos à análise, os resultados obtidos pelos gráficos podem se cristalizar em

¹⁹⁸ Para nós, os principais argumentos para a composição dos “sem religião” na última década remetem às origens da sociedade moderna, estando entre eles: a) o primado do racionalismo a partir dos séculos XVII e XVIII; b) a construção dos direitos políticos e a invenção do “indivíduo”; c) as revoluções materialistas; d) o fenômeno da secularização; e) o colapso da plausibilidade nos discursos; f) a crise nas instituições; g) o crescente monopólio da identidade ante a comunidade; h) a emancipação feminina; i) a reconfiguração dos núcleos familiares; j) e, enfim, a globalização e o multiculturalismo.

informações sem sentido para a vida concreta, para o dia a dia das relações que se estreitam, para as composições ensaiadas e para a nova formação social daí derivada, composta não simplesmente por organismos vivos, mas por humanos. No mundo dos humanos, então, os conceitos devem ser encarados como maleáveis, para não dizer completamente fluidos, ao ponto de múltiplas identidades poderem confluir num mesmo sujeito.

MANUTENÇÃO DA MATRIZ RELIGIOSA BRASILEIRA

Outra vez precisamos retomar o argumento sobre a existência de uma matriz religiosa integrada ao bojo da identidade cultural brasileira como um todo, o que José Bittencourt Filho (2003) aferiu acerca de uma série de valores religiosos e simbólicos que possibilitaram a construção de uma experiência religiosa ampla e difusa entre os brasileiros. Tal constatação tem em vista explicar o processo de formação e consolidação, bem como a correlação possível entre essa matriz e alguns comportamentos religiosos em ascensão, âmbito em que certamente também encontramos os denominados “sem religião”.

À semelhança do que apontam outros teóricos – Berger (1985) ou Corbí (2007) – Bittencourt Filho reconhece que para as sociedades do passado à religião reservava-se a tarefa de construir a superioridade da coletividade sobre o indivíduo, impondo, por intermédio desta ação, a tão almejada coesão social, o que, simultaneamente, se refere à imposição de um sentido comum. Nas sociedades contemporâneas, ao contrário, o fator religioso tanto pode ser relacionado à manutenção, garantindo a coesão, quanto ao esfacelamento, ou seja, à cisão de determinada experiência compartilhada. Enquanto é capaz de unir certos grupos e subculturas, também pode envolvê-los em conflitos. Nesse sentido, a existência de uma matriz religiosa originária deporia a favor e contra o afloramento do pluralismo atual: como fonte de hegemonia de um ideal universalista – aplicável a diferentes horizontes práticos – ou como origem do pluralismo resultante das frequentes cisões institucionais ou da ampliação de ofertas no mercado religioso.

A despeito de determinações de cunho histórico ou temporal, parece haver valores religiosos que ignoram os limites do tempo e do espaço, perpetuando-se transversalmente ao ponto de poderem ser reconhecidos em diferentes expressões (e/ou agremiações). Como afirma Bittencourt Filho (2003, p. 27), “sobretudo nos ritos, nas festas e nos valores religiosos compartilhados, o tempo e o espaço são premeditadamente ‘suspensos’, num ritmo pendular, para que prevaleça a natureza especial dos conteúdos simbólicos que são neles recapitulados, segundo uma urdidura sempre nova, no intuito de prover que o essencial permaneça incólume”. Aqui o “essencial” centra-se no que o autor considera a respeito das camadas mais profundas da existência social, elementos que garantem a impressão de duração e continuidade e, embora não completamente imutáveis e perenes, constituem-se como “amarras” espaciotemporais de sentido, garantindo a coesão histórica. É nesse contexto que podemos falar na existência de uma “matriz religiosa brasileira” – a qual marcará presença inclusive nos novos credos ensaiados.

A PERSPECTIVA DO ARGUMENTO MORAL

Além disso, pensando em termos da criação de uma filosofia moral, parece impossível desassociar a tradição judaico-cristã do que se consolidou no Ocidente como um todo. Nesse ponto, seja tomando a perspectiva levantada por Nietzsche, para quem o judaico-cristianismo seria o maior responsável pela manutenção da leitura de mundo apresentada por Platão – e aqui num forte sentido de degeneração do que ele considerava como os “autênticos” valores humanos – ou, partindo de um olhar bastante diverso, seja pelo que constatou o pesquisador medievalista Etienne Gilson, de que o cristianismo, embora pudesse ter se fechado nos domínios de uma teologia (dimensão estritamente religiosa) quis fundamentar-se sobre uma filosofia dos valores desde seus primórdios aos dias atuais, de fato, no âmbito da moral dificilmente será possível apagar o papel da religião na consolidação desse processo.

Esse é, segundo julgamos, o ponto de partida crítico para repensarmos o conceito “sem religião” tal como tem sido difundido entre nós. Caso, na melhor das hipóteses, seja possível falarmos em indivíduos a-religiosos, quer dizer, que ao longo de suas vidas não expressam quaisquer interesses pela dimensão religiosa em sentido estrito, não aderindo a nenhuma crença relativa a alguma divindade sobrenatural, ainda sim estes estarão embrenhados numa cosmovisão – a visão ocidental – que desde suas origens mais remotas é tributária da religião. Noutras palavras, ainda que um indivíduo recuse a estrutura formal e simbólica da religião, ainda assim deverá, nos estritos limites das sociedades ocidentais, aderir a uma moralidade cujas raízes encontram-se diretamente relacionadas ao cristianismo.

Em termos gerais, referimo-nos francamente à contribuição do cristianismo, religião que por séculos exerceu hegemonia em diversas esferas da vida em sociedade, tais como a cultura e a política, como também ao judaísmo e ao islamismo – todas monoteístas, isto é, tendo como pressuposto a crença em um deus único. A ênfase monoteísta, diga-se de passagem, pode elucidar a passagem de uma noção de Bem universal, tal como se apresentava na filosofia platônica, e a sua identificação junto à ideia de um Deus que, sendo fonte de todo ser (um Deus criador) muda-se, de maneira equivalente, em referência para o agir humano. Em sentido mais genérico, contudo, também incluímos as demais concepções religiosas – notadamente alusivas às tradições indígenas e africanas – que, apesar de não terem formulado seus preceitos e dogmas sob a modalidade do registro escrito jamais descuidaram dos aspectos relativos à vida em sociedade, resultando, assim, na criação de um sistema axiológico de matriz oral. O Brasil, como sabemos, assenta-se mais fortemente sobre o primeiro caso, como segue: marcado pela tradição cristã (o que de forma alguma nos leva a prescindir de suas imbricações e confluência numa “matriz” plural).

Assim, o conceito “crentes sem religião”, tal como tem sido empregado por alguns pesquisadores, deve ser submetido à crítica. Isso porque, caso tomemos em revista a práxis cotidiana destes indivíduos teremos em conta vidas altamente influenciadas pelos valores estabelecidos pela moral cristã, ao ponto de estes, embora desvinculados de uma agremiação religiosa em particular, continuarem – com exceção, nalguns casos, da crença sobrenatural – profundamente ligados aos

princípios religiosos. Note-se, por exemplo, como nas pesquisas que tivemos em conta¹⁹⁹ predominam manifestações que relacionam religião e amor ao próximo, religião e uma sociedade mais justa etc. Apesar de se autodefinirem como “sem religião” tais indivíduos – e com eles, provavelmente, uma parte significativa dos consultados pelo censo de 2010 – permanecem orientando suas vidas por fontes de legitimação e sentido com origem religiosa; mais especificamente, com origem cristã.

O FATOR CULTURAL E A COMPOSIÇÃO DAS CRENÇAS

Dando prosseguimento à nossa discussão, ao falarmos de cultura, estamos nos referindo ao palco específico em que ocorrem as “encenações humanas”. A metáfora do teatro, como nos ensinou Nestor Canclini (2011), tem aqui a finalidade de nos distanciar de quaisquer tentativas conceituais de definição do fenômeno cultural. A lógica do conceito é muito afeita à estabilidade, à duração, ambas noções que não se aplicam à cultura. Cultura é, por isso, muito mais uma noção teatral que, propriamente, o resultado de uma especulação intelectual, com desdobramentos mais acabados na elaboração de um conceito. Um velho professor chegava a dizer: “a cultura é a vida do povo!” Como vida, é dinâmica, num processo contínuo de mutações que, pouco a pouco, vão compondo o mundo dos humanos. Como vida dos homens, a cultura é viva.

Neste processo de formulação e manutenção de mundo, a produção humana pode ser objetivada por meio dos artefatos materiais construídos para as mais diferentes tarefas, pelas edificações, mas também pela possibilidade de atribuição de um sentido de continuidade, traduzido na produção de narrativas e demais tradições que constituem o seu patrimônio imaterial. No âmbito da cultura, por isso, vemos conjugadas as duas tarefas originárias: a criação e a imposição de sentido (refletidas, por exemplo, na alegoria judaico-cristã de um Deus criador e de Adão, a quem foi confiada a tarefa de “dar nomes”).

É a partir deste ponto que o nosso argumento poderá se direcionar ao caso específico que nos convocou a esta reflexão. Levando em conta o argumento que defende a legítima existência de uma “matriz religiosa brasileira”, esta estaria intimamente articulada à definição das identidades aqui consolidadas, manifestando-se em maior ou menor grau. A religião, então, poderia ser apontada como um dos ingredientes que configuram a identidade do brasileiro, sendo encontrada, pelas vias do fator cultural, mesmo naqueles que não professam uma fé específica. Tal lógica, porquanto, não se aplicaria apenas aos chamados “crentes sem religião”, que claramente já assumiram uma perspectiva positiva com relação ao fenômeno religioso, mas também ao grupo dos que, em última instância, deveríamos considerar “culturalmente religiosos” (note-se, por exemplo, o fundamento religioso da maior

¹⁹⁹ Em outras oportunidades nos deparamos com o problema dos “sem religião”, como é o caso da entrevista realizada ao catalão Marià Corbí, que também se desdobrou num artigo (cf. MARTINS FILHO; ECCO, 2017 e 2018), ou da participação na pesquisa conduzida pela professora Carolina Lemos, que resultou na publicação de um livro (LEMOS; SOUSA; MARTINS FILHO, 2018).

parte das festas populares brasileiras, tenham estas mantido ou não sua relação com o âmbito institucional da religião).

Diante do que dissemos até aqui, perguntamo-nos:

PLURALISMO RELIGIOSO OU MONOCULTURALISMO CRISTÃO?

Seja pelas vias da tradição familiar, tema ao qual retornaremos a seguir, seja pelo que acabamos de refletir acerca do fundamento moral do Ocidente e do significado cultural da religião, ao tomarmos mais de perto o depoimento dos que se intitularam “sem religião” é impossível não considerarmos o predomínio da matriz cristã. Daí franquearmos a questão, para a qual honestamente não possuímos uma resposta definitiva: estamos mesmo diante de um cenário realmente plural no que tange à esfera da religião ou, escamoteado por debaixo do apenas aparente pluralismo perdura a manutenção do cristianismo como religião hegemônica, o que neste momento denominamos *monoculturalismo cristão*?

Este tópico, reproduz com fidelidade o atual estado da nossa reflexão. Conforme as evidências com as quais estabelecemos contato, o superficial pluralismo religioso explicitado no caso do Brasil parece esconder, na verdade, a presença massiva do cristianismo na matriz religiosa brasileira, com destaque inclusive em modalidades religiosas aparentemente mais distantes, como é o caso de espiritualismos como o espiritismo, a umbanda e o candomblé. Para além das referências a um Deus que é Pai, todo-poderoso, criador, fonte do Bem, Misericordioso e, até mesmo, trinitário, todas retiradas das bases mais fundamentais do cristianismo, tal impostação também se faz presente nas ritualidades e simbologias: cruces, velas, imagens, pinturas e, o que nos chamou especial atenção, a Bíblia.

Assim, não estaríamos simplesmente falando do que já se preconizou pelo sincretismo religioso, especialmente em vista da constituição de uma ritualidade mista, oriunda da mescla entre alguns simbolismos típicos dos cultos africanos e o catolicismo colonial, mas do uso direto de orações e referências cristãs no contexto de cultos de religiões cuja doutrina afasta-se diametralmente do cristianismo (e o exemplo da reencarnação é o mais emblemático na relação entre os chamados “espiritualismos” e o catolicismo – embora haja referências bíblicas que possam ser utilizadas como fundamento para diferentes interpretações do que seria a vida após a morte). Curiosamente, o mesmo processo de construção mista ocorre junto aos “crentes sem religião”. Entre os entrevistados por nossas pesquisas, muitos foram os que responderam praticar a sua crença rezando um “Pai nosso” ou uma Ave-Maria. Outros mencionaram ler a Bíblia com frequência, além de pautar a sua vida a partir dos ensinamentos dela extraídos. Em resumo, não somente devemos falar em “crentes sem religião”, o que nos levaria ao conceito já explicitado de “religiosos desinstitucionalizados”, mas de “cristãos sem instituição”, que, embora recusem objetivamente a sua filiação institucional, continuam cristãos de um ponto de vista essencial. Há, portanto, pluralismo com a mesma intensidade com que também há

monoculturalismo, numa leitura monolítica ou, na melhor das hipóteses, como vimos, relativa à existência de uma base comum.

A RELIGIÃO COMO TRADIÇÃO FAMILIAR

Se, em outro lugar (cf. MARTINS FILHO, 2019), apontamos a reconfiguração familiar como ponto de análise para o surgimento de novas maneiras de se expressar a crença religiosa, agora trataremos a família como instrumento de propagação e manutenção de credos que, no mais das vezes, podem ser interpretados como essencialmente vinculados ao pertencimento familiar. Este argumento ganha sentido especialmente por conta de o modelo paternalista, embora questionado nas últimas décadas, ainda ser prevalente na maior parte das configurações familiares brasileiras, dado que nos faz recobrar nossa avaliação acerca da experiência religiosa pelas vias da *tradição familiar*.

Em muitos casos, a adesão à esfera da religião não é resultado de uma deliberação do próprio indivíduo. Entre as dimensões que configuram a identidade religiosa faz-se presente o elemento da tradição. Particularmente no Brasil, em que o cristianismo compreende a maioria dos crentes, a tradição familiar deve, então, ser indicada como pressuposto para o pertencimento religioso de muitas pessoas. Falamos de famílias que naturalmente propagam a crença como ingrediente de sua formação identitária. Gerações e gerações a fio, com raras exceções, mantêm sua vinculação a um credo específico que, neste caso, não indica simplesmente a adesão religiosa de pessoa para pessoa, atuando como um dos componentes do pertencimento familiar. Famílias protestantes, em geral, têm filhos protestantes. Do mesmo modo, famílias católicas tendem a formar filhos católicos – e, embora o grau de pertencimento seja notadamente menor entre os mais jovens, do ponto de vista da configuração familiar a identidade religiosa continua marcando sua presença como evidência que não podemos desconsiderar.

PARA CONCLUIR: PREVISÕES SOBRE O FIM DA RELIGIÃO

Enfim, com relação às previsões impetradas sobre o fim da religião – em função do crescente número dos “sem religião” – podemos tomar por inspiração a afirmação do filósofo brasileiro Tobias Barreto, em 1904: “eu não sei que grande distância medeia entre o ponto de vista do homem do povo que, observando um terremoto, uma inundação, ou a passagem de um cometa, conclui logo que o mundo vai acabar, e o ponto de vista de certos filósofos que, diante da incredulidade e indiferença religiosa dos nossos dias induzem como lei o fim da religião”. À guisa de conclusão, portanto, faz-se necessário considerarmos menos dois aspectos, ambos relativos ao entendimento praticado sobre o que é “religião”: *a)* primeiramente, a previsão parece mostrar-se verdadeira, especialmente caso tomemos a religião em seu aspecto institucional. A despeito do ateísmo crescente em outras partes do mundo, o contexto latinoamericano testemunha o enfraquecimento de instituições antes tidas como sólidas (numa época em que nem mesmo as identidades são assim

tão sólidas), perdendo espaço para novas formas de expressão do comportamento religioso. *b)* Nesse sentido, porém, não há que se dizer sobre o enfraquecimento da dimensão religiosa, mas da substituição da categoria “religião”, pensada em seu aspecto institucional, por “religiosidades” e/ou “espiritualidades” laicas, relativas ao universo mais amplo das experiências individuais, o que, nem por isso, denota menos comprometimento ético – dado que a dimensão comunitária passa a ser expressada por outras instâncias como a política, as artes, entre outras.

Logo, estaríamos em um tempo de pouca religião e muita religiosidade? Sim e não! Na sociedade atual, as religiões ainda continuam exercendo significativo “controle” sobre as grandes multidões – note-se a quantidade de passantes nas romarias católicas, nos cultos de cura e libertação, nos pentecostalismos etc... Enquanto isso, aspectos que exigem mais comprometimento são comumente relegados a um pequeno grupo de membros (os “autênticos fiéis”, no sentido em que o termo era tradicionalmente evocado). Daí que, mesmo experiências para as quais a dimensão comunitária firmava-se como essencial, pouco a pouco foram se constituindo como espaços para a introdução de iniciativas de caráter privado. As instituições que souberam interpretar este fenômeno, valendo-se dele a seu favor, continuaram com expressivo número de adeptos.

Para os que conseguiram acompanhar nossa intenção, portanto, devemos pensar que o reforço dado à dimensão individual, mesmo em cerimônias revestidas de certa publicidade, quiçá até travestidas de coletividade, parece ter feito com que os pressupostos da desinstitucionalização se instalassem dentro das próprias instituições. Nesse caso, a noção de institucionalidade como tal estaria posta em xeque, devendo ser reinventada. Em suma, é possível sustentar que os chamados “sem religião” permanecem profundamente marcados pela dimensão religiosa. Por assim dizer: são, eles próprios, religiosos, ou, como preferem afirmar: “crentes sem religião”. Contudo, que religiosidade é essa? Cabe-nos, ainda, refletir e compreender.

REFERÊNCIAS

- BARRETO, Tobias. **A Cultura Acadêmica**. Recife, ano I, vol. I, jul-ago, 1904. pp. 3-18.
- BERGER, Peter Ludwig. **O dossel sagrado**: elementos para uma teoria sociológica da religião. Tradução de José Carlos Barcellos. São Paulo: Paulinas, 1985. (Coleção sociologia e religião; 2)
- BITTENCOURT FILHO, José. **Matriz religiosa brasileira**: religiosidade e mudança social. Petrópolis: Vozes; Rio de Janeiro: Koinomia, 2003.
- CANCLINI, Nestor García. **Culturas híbridas**: estratégias para entrar e sair da modernidade. Tradução de Heloísa Pezza Cintrão, Ana Regina Lessa; tradução da introdução de Gênese Andrade. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2011. (Ensaio Latinoamericanos, 1)
- CORBÍ, Marià. **Hacia una espiritualidad laica**: sin creencias, sin religiones, sin dioses. Barcelona: Herder Editorial; Grammata.es, 2007.

ECCO, C.; MARTINS FILHO, J. R. F. Contemporary Cultures and Atheism. **Mosaico** (Goiânia), v. 10, p. 265-276, 2018.

ECCO, C.; MARTINS FILHO, J. R. F. Ateísmo e Religião em Ludwig Feuerbach: uma aposta na essencialidade do humano. **Caminhos**, v. 14, p. 325-342, 2016.

LEMOS, C. T.; SOUSA, I. F.; MARTINS FILHO, J. R. F. (Orgs.). Juventude e Religiosidade: o caso de jovens universitários. 1. ed. São Paulo: Fonte Editorial, 2018.

MARTINS FILHO, J. R. F. A controvérsia dos “sem religião” no Brasil: pluralismo religioso ou monoculturalismo cristão? **REB. Revista Eclesiástica Brasileira**, v. 79, p. 663-681, 2019.

MARTINS FILHO, J. R. F. ECCO, C. Novos odres para o sagrado vinho: Marià Corbí e os sem religião. **Estudos de Religião**, v. 32, p. 29-50, 2018.

MARTINS FILHO, J. R. F. ECCO, C. Toward a Deep Spirituality: an Interview with Marià Corbí. **Caminhos**, v. 15, p. 149-161, 2017.

ST 15 - EDUCAÇÃO, SOCIEDADE E SISTEMA DE CRENÇAS

Dr. Gilson Xavier de Azevedo (UEG)

Dr. Robson Pedro Veras (UNB)

Dr. Cristiano Santos Araújo (IFG)

Considera-se, para efeito de debate, a Educação em seus mais variados aspectos, sentidos e performances sociais, produtora de simbolismos e significados (Geertz; Bourdieu; Freire). Ao propor pensar as muitas nuances do termo *educare*, abre-se um leque de possibilidades em relação às pesquisas que discutem o papel, a presença, a ação, o significado, e a atual relevância que a mesma possui nas condições de fato social e na ação burocrática (Durkheim, Weber). Em primeiro lugar, a Educação, em seu sentido macro, é, ao mesmo tempo, elemento fundante e fundado pelas muitas estruturas sociais existentes, atravessando os campos da antropologia estrutural e da sociologia compreensiva. Em segundo lugar, essa mesma Educação, enquanto estrutura, (Lumann; Strauss) desenvolve-se em sociedade a partir dos campos e de elementos como hábito, afetividade, fatores socioculturais e conceitos adquiridos, dado que tais fatores estão relacionados ao elemento motriz, tanto de Educação e sociedade que é a crença ou, em seu todo, o sistema de crenças. Em terceiro, pretende-se debater as muitas temáticas que esta ST abriga, a partir da concepção de Educação e Sistema de Crenças (Freud; Cotterall) enquanto origem e fonte das muitas construções sociais no atual contexto de mundo.

AS PERFORMANCES DO CARIMBÓ: CULTURA POPULAR PARAENSE E RELIGIOSIDADE

Elyane Lobão da Costa
Mestranda em Projeto e Cidade
Universidade Federal de Goiás (UFG)
elyane.lobao36@gmail.com

RESUMO: O carimbó, enquanto Cultura Popular Paraense foi reconhecido em 2014 como Patrimônio Cultural Brasileiro. Terminologia indígena, que significa Curi “pau” Imbó “oco”, que leva o nome de um instrumento musical de percussão. Nasceu a partir do entrelaçamento da cultura dos povos negros, indígenas e europeus. Essa Manifestação Cultural é repleta de sentidos e significados, em que são transmitidos os saberes ancestrais. Constitui-se como: cultura popular, música, dança, trabalho, lazer e religiosidade. O objetivo do trabalho é compreender a importância do Carimbó enquanto Performance Cultural para o povo paraense, e a sua relação entre religiosidade e transmissão de saberes. Trata-se, portanto, de um estudo no campo das Performances Culturais, visto que, o carimbó apresenta múltiplas dimensões, sendo necessário várias áreas do conhecimento para a compreensão do objeto. Qual o Sentido e Significado dessa cultura popular para o povo paraense? Como o carimbó se constitui enquanto religiosidade e transmissão de saberes? Optou-se por uma abordagem Qualitativa, tendo como procedimento de pesquisa um estudo de campo. O trabalho se constitui como pesquisa etnográfica densa. Esses entrelaçamentos e conflitos religiosos, presentes nessa Manifestação Cultural, ora se complementam, ora se diferem, ora resistem e torna-se algo “novo”.

Palavras-chave: Performances Culturais; Cultura Popular; Carimbó; Religiosidade.

O Carimbó é uma Manifestação Cultural, típica do Estado do Pará, que no ano de 2014 tornou Patrimônio Cultural Imaterial Brasileiro. O Carimbó constitui-se enquanto: cultura popular, religiosidade, música, dança, trabalho e lazer. Robson Corrêa de Camargo (2013, p.2) destaca que as Performances Culturais englobam uma proposta metodológica interdisciplinar, na qual diversas áreas do conhecimento (sociologia, teologia, antropologia, museologia) buscam analisar o mesmo objeto a partir de diferentes perspectivas. Essa proposta de estudo interdisciplinar possibilita assim, uma visão sistêmica e sensível do objeto, visto que, a metodologia tradicional muitas vezes não dá conta da abrangência do mesmo.

As Performances estão presentes no cotidiano, ou seja, qualquer ação humana, rito, cultura popular, religiosidade. Richard Schechner (2006) conceitua as Performances como as essas ações cotidianas que são vivenciadas, experimentadas por mais de uma vez. “Performances – de arte, rituais, ou da vida cotidiana – são

“comportamentos restaurados”, ‘comportamentos duas vezes experienciados’ [...]” (2006, p. 29). Desse modo, o Carimbó se trata de uma cultura que faz parte do cotidiano dos mestres e carimbozeiros, produzindo sentidos e significados. No entanto, o presente trabalho dará uma ênfase maior, aos aspectos religiosos presentes no Carimbó.

No que concerne a gênese do Carimbó, há poucos registros escritos que comprovem com exatidão o seu lugar de nascimento e a sua temporalidade exata, porém, o Dossiê do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN, 2013, p.80), os pesquisadores, os mestres, e os carimbozeiros, afirmam que essa cultura centenária, nasceu a partir da junção cultural dos povos indígenas, africanos e europeus, sendo originária do Pará.

A RELIGIOSIDADE NO CARIMBÓ

O Carimbó enquanto cultura popular apresenta aspectos religiosos entrelaçados, na qual pode ser percebido o catolicismo dos europeus, o xamanismo dos indígenas e as religiões de matrizes africanas dos negros. A contribuição da religiosidade desses povos, foram sendo percebidas no carimbó através de disputas e processos de resistências.

A Religiosidade faz parte do cotidiano do ser humano desde os primórdios da humanidade, visto que, o mesmo sempre procurou relacionar-se com o desconhecido, com o ser transcendente, buscando dessa forma, uma maior aproximação entre o mundo físico, palpável e o mundo ainda não conhecido. Dessa forma, o ser humano busca explicações acerca das suas inquietações sociais e pessoais; tentando compreender a própria existência humana, ou seja, os mistérios da vida e da morte. Esses são, portanto, apenas alguns dos fatores que fazem com que o homem busque se relacionar com algo que vai para além da racionalidade humana e do mundo físico.

Visto que a religião constitui, sem dúvida alguma, uma das expressões mais antigas e universais da alma humana, subentende-se que todo o tipo de psicologia que se ocupa da estrutura psicológica da personalidade humana deve pelo menos constatar que a religião, além de ser um fenômeno sociológico ou histórico, é também um assunto importante para grande número de indivíduos (JUNG, 1978, p.7).

O santo padroeiro do carimbó é um santo negro, São Benedito, sendo este, o mais reverenciado, porém, nas festividades de carimbó, há devoção a outros santos católicos, bem como, a presença de alguns rituais xamânicos (IPHAN, 2013, p.81). Desse modo, os aspectos religiosos presentes no carimbó devem ser analisados de forma holística, percebendo assim, as suas contradições e atravessamentos.

Os povos africanos foram retirados de forma violenta das suas terras, e trazidos para o Brasil, sob o regime de escravidão. Eles trouxeram consigo os seus

costumes e crenças religiosas. Por mais que vivessem uma vida dura, sem liberdade, sem autonomia, longe da sua terra natal, eles tinham os seus raros momentos de descanso, necessários à produtividade. Eles não abandonaram a sua cultura, aproveitando o pouco tempo livre para realizarem os rituais de veneração aos ancestrais, bem como, os seus momentos de lazer com os seus batuques, músicas e danças (SALLES, 1971, p.187).

Boa parte deles, ao serem catequizados pela religião católica oficial preferiam adorar os santos negros, por acreditar que eles poderiam compreender melhor a sua vida dura, as suas angústias, pois, consideravam que havia uma maior aproximação com os santos da sua etnia. Conforme destaca Vanildo Palheta Monteiro (2016, p.101) “Desse modo, as invocações dos santos negros não o eram apenas pela afinidade epidérmica ou pela identidade de origem geográfica, mas também pela identidade com as suas agruras”.

Maria Cristina Caponero (2009, p.119), destaca que São Benedito é reverenciado em diversas culturas populares, dentre elas o Carimbó na Região Norte, e a Congada na Região Centro-Oeste. Desse modo, percebe-se o sincretismo religioso, pois, observam-se aspectos das religiões de matrizes africanas, com os rituais de devoção aos ancestrais, se entrelaçando com os aspectos da religião católica, visto que, esse santo foi beatificado pela Igreja Católica em 25 de maio de 1807. Esse sincretismo é denominado de “catolicismo popular”, na qual a religião dominante engloba elementos de outras religiões populares, como práticas, costumes, rituais, símbolos. Brandão (1986) destaca que a cultura popular adere aos símbolos e rituais da religião erudita, no entanto, traz no seu bojo, os seus próprios significados.

O catolicismo pressupõe valores e costumes que, quando confrontados com etnias de origens diversas, acaba se mesclando com novas culturas. Apesar de hegemônico na colônia, o catolicismo não conseguiu se impor plenamente. Houve espaço para o sincretismo à medida que não se conservou a religiosidade como nos locais de origem, mas ganhou novas características ao se defrontar uma com as outras formas religiosas, transcendendo a configuração anterior ao contato. Entre as heranças culturais portuguesas na religiosidade brasileira está o forte apego aos santos (SOUZA, 2002). Nesse caldeirão religioso, os afrodescendentes participavam de certas irmandades em devoções a determinados santos utilizados para catequizá-los como Santa Efigênia, Nossa Senhora do Rosário e São Benedito. E dessas irmandades surgiram as Folias, as Congadas, as procissões, os folguedos, que consistiam em manifestações coletivas de louvores aos santos negros. Nessas festas religiosas, a posição predominante apontava para as suas raízes africanas, evidentes na dança e nos ritmos, embora fossem importantes veículos de cristianização dos africanos e dos seus descendentes (SIMONI, 2017, p.65).

Na cidade de Santarém Novo (PA), o Carimbó da Irmandade de São Benedito é uma festa bastante prestigiada. Os relatos orais e alguns documentos apontam ser uma festa centenária. Essa festa trata-se, portanto de uma cultura ancestral que traz em seu bojo todo um simbolismo religioso e cultural. “Em sua estrutura, a festividade pode ser dividida nos seguintes momentos: as alvoradas, o carregamento do mastro,

as ladainhas, as festas no barracão, o pilouro e a varrição do mastro” (GOMES; CASTRO, 2016, p.37). Há outras duas festas tradicionais em homenagem a esse santo, o “Festival de Carimbó de Marapanim”, e o “Zimbarimbó”.

No Carimbó a ancestralidade está presente. Ao ser analisado a partir do viés religioso, volta-se para a sensibilidade humana, através de um sentimento de coletividade e gratidão. Constitui-se, portanto, uma identidade cultural e religiosa, que deve ser preservada e transmitida à posteridade. Sebastião Rios destaca que a cultura popular se relaciona em grande parte com o sobrenatural, com a ancestralidade, diferentemente da cultura erudita, que tenta dicotomizar a fé da razão.

A cultura ocidental erudita, caracterizada por um pensamento dualista, separa rigidamente a matéria do espírito – o barro do sopro divino, na interpretação do Gênesis – a essência da existência, o fenômeno do conceito. Separa fenômenos físicos visíveis e mensuráveis, ditos naturais, de outros, invisíveis, não mensuráveis e, portanto, ditos sobrenaturais. A tradição da cultura popular, ao contrário, vem em grande parte de uma matriz não europeia, e não se separa tão rigidamente essas esferas (RIOS, 2014, p. 797).

No Carimbó também há uma forte presença da pajelança indígena e cabocla, ela pode ser vista em algumas regiões do Pará, em especial na Região Nordeste, na Zona do Salgado. A pajelança faz parte da cultura indígena, na qual o líder religioso é o pajé que possui um vasto conhecimento com plantas, e desenvolve um papel central na religião indígena, com habilidades no processo de curandeirismo por meio das ervas medicinais. Trata-se, no entanto, de uma espécie de xamanismo, onde acontece a realização de processos de transe com espíritos de ancestrais indígenas, ou de seres encantados, a partir do uso das plantas medicinais. A pajelança cabocla, contudo, apresenta as mesmas características da pajelança indígena, no entanto, aquela se difere desta, por apresentar sincretismo religioso com outras religiões, como catolicismo e candomblé.

Na Zona do Salgado, como em grande parte da região amazônica, além das religiões comumente encontradas nas outras partes do país, como o catolicismo, o protestantismo, a umbanda e o candomblé, existem a pajelança cabocla e a encantaria amazônica. De maneira resumida pode-se dizer que a pajelança se apresenta como uma forma de xamanismo na qual o pajé (curandeiro) incorpora (através de um ritual de transe) as entidades conhecidas como encantados ou caruanas. Através desta incorporação, o curandeiro realiza processos de curas físicas e espirituais. A pajelança engloba todo um conhecimento sobre as plantas medicinais, fórmulas curativas, regras e abstenções alimentares, rituais e a crença em inúmeros encantados (MAUÉS, 2005). A pajelança cabocla diferencia-se da indígena por corresponder àquela que é feita pelas comunidades rurais e

ribeirinhas não indígenas, sofrendo um maior processo de sincretismo. Não raro, os moradores das comunidades visitadas realizam, simultaneamente, processos de cura através da pajelança, creem nos encantados e possuem um altar para São Benedito na sala de estar [...] (FUSCALDO, 2015, p.90).

Analisar a religiosidade presente no carimbó a partir de um viés das Performances Culturais, é perceber essas contradições, relações, interações que são estabelecidas nessa cultura popular. Portanto, não se trata de uma ou de outra religião, mas de uma interligação entre elas, fato que exige estudos bem mais aprofundados, visto que, seria impossível tratar dessa temática em apenas um artigo. Dessa maneira, podem-se destacar algumas características presentes no carimbó. Das religiões de matrizes africanas, os rituais de reverência aos ancestrais; adoração a santos negros; as vestimentas das dançarinas de carimbó, que se assemelham aquelas usadas em rituais de candomblé, com suas saias longas e rodadas, e os movimentos de giro; o uso de tambores também são bastante utilizados nas religiões afro; as letras de algumas canções de carimbó fazem menção a entidades do candomblé como “Dona Mariana”, (Mestre Pinduca) e “Chama Verequete”, (Mestre Verequete). Outro ponto que merece destaque é que o fato do rei do carimbó “pau e corda”, Augusto Gomes Rodrigues (1916-2009), ter sido batizado com o nome de uma entidade do candomblé, passando assim a ser reconhecido como “Mestre Verequete”.

No carimbó, os aspectos da religião cristã católica destacam-se à devoção aos santos; as procissões, as ladainhas, os altares e levantamento dos mastros; as promessas feitas, os rituais de agradecimentos pelas graças alcançadas, e os banquetes oferecidos. Os rituais do catolicismo misturam-se com a festa de carimbó, iniciando com a reverência ao santo, e encerrando com a festa de carimbó regada de muita alegria, misturando os aspectos pertinentes a fé, ao lazer e a socialização. O carimbó em algumas regiões interioranas é oferecido como agradecimento pelas colheitas, pescas, pelas bênçãos alcançadas, tornando-se, portanto, uma espécie de oferenda.

Na religião indígena e no carimbó são utilizadas as maracás, que são instrumentos musicais feito de cabaças, eles estão presentes nas rodas de carimbó e nos rituais xamânicos. Outro ponto que merece destaque são as letras de carimbó fazem menção a algumas lendas e mitos da Amazônia, que falam dos encantados, como: a “Lenda da Princesa”, do “Boto cor de Rosa”, da “Cobra Grande”, e da “Matinta Pereira”. Boa parte dos ribeirinhos e moradores da Zona do Salgado acreditam nos encantados, e alguns realizam a pajelança cabocla, a devoção a natureza, a busca de tratamentos por meio das ervas medicinais, a incorporação de espíritos da floresta, a credence em lendas e mitos, que fazem parte do imaginário e do cotidiano dessas pessoas.

Os encantados são seres sobrenaturais que se manifestam na natureza e podem ser incorporados nos pajés, em algumas pessoas com “dons naturais”, ou pessoas da qual os encantados se agradem. São espíritos que possuem relação com a

natureza, sendo capazes de transitar por dois mundos, o mundo físico e o mundo sobrenatural. A natureza é considerada encantada e viva, com sentimentos e vontades, parecidas com as humanas (alegria, tristeza, ira). Por esse motivo, há nessas regiões, grande respeito pela natureza, uma verdadeira sacralização e temor frente a ela.

A religião cristã evangélica, destaco aqui, a pentecostal, não “caminha” harmoniosamente com o carimbó, pois, as visões de mundo, de sociedade, de modos de viver são diferenciadas, causando assim, determinados atritos. Os pentecostais, buscam que os seus membros se afastem dos “desejos carnavais”, ou seja, que seus adeptos tenham um estilo de vida sem vícios e desejos lascivos. O Carimbó, é uma cultura alegre, regada a muita dança, diversão, uso de bebidas alcoólicas e entorpecentes, além da adoração a diversos santos. As religiões trazem em seu bojo uma maneira de se relacionar com o mundo, com o ser transcendental, e com o outro. A conversão traz impactos diretos ao carimbó, devido o radical afastamento do mestre ou do integrante. O carimbó é uma cultura repassada por ancestrais, necessitando que as novas gerações deem continuidade para que ela não venha a desaparecer. Essa problemática foi apontada por Bruna Muriel Huertas Fuscaldo (2015), onde apresenta essa dicotomia entre o sagrado e os aspectos profanos do carimbó.

Os processos de conversão nas comunidades amazônicas são cada vez mais comuns. Muitas vezes eles estão relacionados à tentativa de o nativo deixar “o mundo das drogas”, o “mundo da perdição”. Para os membros da igreja que predomina em Fortalezinha, o carimbó está inserido em um universo que deve ser evitado, ao potencializar o desejo pelo uso de entorpecentes, demonstrando o caráter “pecador” daqueles que buscam a diversão tocando, dançando e cantando o carimbó (FUSCALDO, 2015, p.93).

Enquanto algumas religiões convivem de forma harmoniosa com determinada cultura, outras consideram, desaprováveis determinados comportamentos. Os estudos das Performances Culturais, nos permite olhar para o cotidiano, para os rituais, para determinada cultura a partir de um olhar diferenciado, de modo a compreender determinada realidade, percebendo que assim como o ser humano a cultura, a religião, as performances estão em constante movimento e em constante transformação.

REFERÊNCIAS

- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Os deuses do povo: um estudo sobre a religião popular**. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- BURKE, Peter. **Cultura popular na Idade Moderna: 1500-1800**. São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 1990.

- CAMARGO, Robson Corrêa de. Milton Singer e as Performances Culturais: Um conceito interdisciplinar e uma metodologia de análise, Publicado em: <http://web.calstatela.edu/misc/karpa/KARPA6.1/Site%20Folder/KARPA6.1.html> 2013 - California State University, p.1-27.
- CAMPOS, Leonildo Silveira. **Teatro, templo e mercado: organização e marketing de um empreendimento neopentecostal**. Editora Vozes, 1997.
- CAPONERO, Maria Cristina. **Festejando São Benedito: a congada em Ilhabela, recurso cultural brasileiro**. Dissertação de Mestrado. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.
- COSTA, Tony Leão da. Carimbó - negritude, indianeidade e caboclize: debates sobre raça e identidade na música popular amazônica (década de 1970). **XXVIII Simpósio Nacional de História**. Florianópolis: Santa Catarina, 27 a 31 de julho de 2015.
- FUSCALDO, Bruna Muriel Huertas. O carimbó cultura tradicional paraense, patrimônio imaterial do Brasil. São Paulo: **Revista CPC**, n.18, p.81-105, dez. 2014/abril 2015.
- GOMES, Gleidson Wirllen Bezerra; CASTRO, Fábio Fonseca de. A natureza comunicativa da cultura: a Festividade de Carimbó de São Benedito de Santarém Novo-Pará. **Fronteiras-estudos midiáticos**, v. 18, n. 1, p. 33-43, 2016.
- IPHAN. **Dossiê Carimbó**. Inventário Nacional de Referências Culturais: Belém, 2013.
- JUNG, Carl Gustav. **Obras Completas**. Volume XI/1 Psicologia e Religião. Petrópolis: Vozes, 1978.
- MONTEIRO, Vanildo Palheta. **Carimbó do Santo Preto: A presença negra na performance musical da Festividade do Glorioso São Benedito em Santarém Novo (PA)**. Tese de Doutorado em Música do Instituto de Artes da UNESP. São Paulo, 2016.
- RIOS, Sebastião. Cultura Popular: Práticas e Representações. **Revista Sociedade e Estado**, vol. 29, n. 3, p. 791-820, Set.-Dez.2014.
- SALLES, Vicente. **O Negro no Pará: sob o regime de escravidão**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas. Universidade Federal do Pará, 1971.
- SCHECHNER, Richard. 2006. **“O que é performance?”**, em Performance studies: an introduction, second edition. New York & London: Routledge, p. 28-51, 2006.
- SIMONI, Rosinalda Corrêa da Silva. **A Congada da Vila João Braz em Goiânia (GO): Memória e Tradição**. Goiânia: Tese em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Goiás, 2017.

ST 16 - HERMENÊUTICAS E ESPIRITUALIDADE(S): O TEXTO ENTRE A VIDA E A MORTE

Dr. Danilo Dourado Guerra (Fasseb) - Coordenador
Dr. Douglas Oliveira dos Santos (Faculdade Araguaia)
Dr. Emivaldo Silva Nogueira (*Universidad Bernardo O'Higgins/Chile*)

Muitos textos, em sua sacralidade e/ou secularidade possuem em seus conteúdos substratos epistemológicos que são capazes de produzir espiritualidade(s) e subscrever paradigmas tanto de vida quanto de morte, em suas diferentes abordagens e compreensões. Esta Sessão Temática tem por objetivo, a partir da análise textual literária, propor referenciais hermenêuticos que abordem, sob o prisma da(s) espiritualidade(s), do poder, das relações, das vivências e do fenômeno religioso, o sentido último da experiência humana. Destarte, serão bem-vindas análises textuais que abordem princípios hermenêuticos, processos exegéticos e percepções fenomenológicas que privilegiem o olhar entre a vida e a morte em suas diversas tramas.

A EXPERIÊNCIA RELIGIOSA DE DEUS NO COMBATE AO MAL A PARTIR DE ANDRÉS TORRES QUEIRUGA

PAULO SÉRGIO LOPES GONÇALVES

Doutor em Teologia
Pontifícia Universidade Católica de Campinas
paselogo@puc-campinas.edu.br

FELIPE DE MORAES NEGRO

Mestrando em Ciências da Religião
Pontifícia Universidade Católica de Campinas
felipe.mn2@puccampinas.edu.br

RESUMO: Esta pesquisa é baseada no pensamento de Andrés Torres Queiruga, tendo por objetivo é analisar a experiência religiosa de Deus no combate ao mal. Justifica-se esse objetivo a concepção de que a problemática do mal considera o mal intrínseco à existência humana, seja em sua condição de evitável seja como inevitável. Além disso, considerando a teodiceia há de se perguntar sobre o modo como o mal afeta a Deus ou ainda interrogar: Como afirmar Deus em sua bondade e onipotência se o mal existe? Estaria Deus, experimentado religiosamente, na origem do mal? Que contribuições a análise filosófico-teológica pode trazer à tona para que a experiência religiosa de Deus seja de notativa também de combate ao mal? Poder-se-ia experimentar Deus como antimal? Para alcançar este objetivo, nosso objeto de pesquisa será bibliográfica de abordagem hermenêutica, a fim de sistematizar os textos referenciados Andrés Torres Queiruga, especialmente *Repensar o mal* (2011) e *Repensar a Revelação* (2010) e seus comentadores. Por conseguinte, os resultados esperados se subdividem em dois níveis o teórico, pois busca responder se a experiência religiosa de Deus pode lidar e/ou superar o mal e prático que nada mais são do que produções na área de Ciências da Religião, de modo a suscitar debates na atualidade.

Palavras-chave: Andrés Torres Queiruga; Mal; Pós-modernidade; Ciências da Religião; Experiência Religiosa.

INTRODUÇÃO: A PROBLEMATIZAÇÃO DO MAL

O mal sempre foi um problema para o ser humano. A história do conhecimento humano e das religiões sempre buscaram respostas para esse problema. A intenção desse estudo é apresentar o problema do mal repensado na perspectiva de Andrés Torres Queiruga.

Partindo da autonomia do mundo, o mal é apresentado na condição de inevitabilidade a partir da finitude e limite da realidade criada. Desse pressuposto surge a necessidade de uma nova imagem de Deus e um discurso coerente a partir da concepção da atividade amorosa e permanente de Deus como o Antimal.

A motivação primeira para o estudo é a percepção evidente da necessidade de repensarmos os conteúdos da fé e os traduzirmos em nova linguagem, isso numa perspectiva de universalidade da fé. A particularidade, os pequenos grupos, as tendências, os modos diferentes de compreensão, revelam um paradoxo interessante. Por um lado, não buscam através do exercício especulativo do pensamento, os fundamentos últimos da realidade que, de alguma forma, possibilitam uma universalização maior do discurso.

Por outro lado, sem buscar essa universalização de base e de fundamento, pretendem que suas práticas, sua fé, suas doutrinas e concepções de verdade sejam universais, por isso as consideram as melhores, e o que vale é o que eles acreditam. A gravidade está nessa pretensão de universalidade, numa concepção e numa linguagem que nem de longe a tornam possível. Repensar o mal nessa perspectiva, é buscar um fundamento mais universal de compreensão, olhando o mal em si mesmo e não imediatamente a partir da fé.

O mal atinge todos os seres humanos, independente de suas crenças, por isso é assim que ele deve ser pensado e interpretado em um primeiro momento. A tarefa de repensar coloca a todos numa atitude de busca humilde e de diálogo permanente sem pretensão de respostas fechadas e definitivas. Em cada fundamento encontrado se abre uma perspectiva em que o outro pode continuar e avançar.

DA “PONEROLOGIA” Á “TEODICÉIA” PASSANDO PELA PISTEODICÉIA

Essa nova metodologia foi nascendo aos poucos, ao longo da trajetória do pensamento teológico do autor. Desde o início, Torres Queiruga sempre teve presente a necessidade de uma reformulação profunda da abordagem do problema, consciente das insuficiências das respostas dadas até o momento. Porém, à medida que a sua reflexão foi avançando, ele foi desenvolvendo também uma nova metodologia, com o objetivo de fundamentar esta nova abordagem.

Diante do desejo de diálogo com a cultura moderna, Torres Queiruga foi desenvolvendo a convicção sobre a necessidade de uma profunda reformulação. A afirmação de que Deus quer e “não pode” evitar o mal é uma afirmação sem sentido, temos que explicar o porquê. O fato é que o problema tem que ser abordado de uma forma diferente, pois não pode ser no nível da imaginação. Imagina-se Deus e o seu poder de um lado e o mal e suas consequências do outro, se Deus pode tudo, então, também tem que poder evitar o mal, só que não se pensa no que significaria isso para o mundo, ou seja, imaginamos na possibilidade de um mundo sem mal, mas não percebemos que essa é, simplesmente, uma ideia sem sentido. Por quê? Porque num mundo finito e limitado sempre haverá males, e o mal se apresenta como algo inevitável.

Assim, tem-se que desvincular a ideia de Deus com o mal, pois o mal deve ser tratado em si mesmo, em um primeiro momento. Aqui o nosso autor introduz o conceito de ponerologia. Para ele:

“ponerologia – do grego ponerós, mal – é uma palavra que me atrevi a introduzir, para de alguma forma obrigar o pensamento a deter-se em seu processo e a fazer uma escala, cuja necessidade a secularização tornou tão evidente quanto inevitável. Porque a nova situação exige que se trate antes de mais nada o problema do mal em e por si mesmo, com anterioridade (pelo menos estrutural) a qualquer consideração de tipo religioso. Com efeito, o mal, na dura multiplicidade de suas diversas figuras, concerne às pessoas enquanto humanas, independentemente de serem religiosas ou irreligiosas. Está aí, desde que nascemos, afetando-nos como dano que fazemos ou sofremos, como dor física ou opressão social, como culpabilidade ou desgraça, como catástrofe natural ou crime organizado (...). As tomadas de posição religiosas ou irreligiosas já são respostas de diferente signo à idêntica questão que sua terrível presença suscita a todos” (TORRES QUEIRUGA, p. 205-206).

A partir da ponerologia o mal não deve ser tratado como um problema imediatamente ligado à religião. Deve sim, ser analisado como um problema humano, universal, que afeta todo mundo, independente de religião, partido, filosofia ou cultura. A resposta ao mal cada um encontra a partir de suas crenças e culturas, mas a pergunta de onde vem o mal deve colocar a todos numa mesma direção. Se colocarmos o problema e já o ligarmos à religião, tem-se uma carga de emotividade, pré-conceitos e pré-julgamentos difíceis de transpor. Se o mal afeta a todos, é um problema de todos, a resposta não deve vir apenas de convicções e crenças de algum grupo ou de uma doutrina, mas num diálogo aberto que ilumine o campo das respostas.

Em um primeiro momento, Torres Queiruga percorre o caminho de um “ateísmo metódico”, onde não se nega e nem se afirma a existência de Deus. Deus entra mais tarde no discurso. A primeira coisa a dizer é que a partir da modernidade compreendemos que o mundo tem suas leis de funcionamento e essas são autônomas. Claro, que para as crenças religiosas, que sempre afirmaram que Deus interfere aqui e acolá como bem deseja esse princípio não é de fácil aceitação. Ocorre que acima da crença existe a objetividade dos fatos e das descobertas das ciências, que trazem princípios universais independentes da Quando nos deparamos com a realidade do mal a constatação inicial para todos é que ele tem suas causas imediatas no funcionamento do mundo. Se dói, há um ferimento; se alguém foi assassinado, há um delinquente; se há fome, falta comida; se há guerra é porque existe combate entre exércitos.

Esse raciocínio simples traduz o que na modernidade aparece explicitamente como a imanentização radical da causalidade. Procurar a causa do mal dentro do mundo é algo, de certa forma comum. Assim, não pode dar-se nela o acabado

perfeito, a ausência de desajustes, a falta absoluta de erros ou anomalias”. Se isso é verdade, então, o mundo finito sempre será imperfeito, produzirá desajustes, e não poderá ser sem males.

No ser humano também a finitude e o limite confirmam a ânsia permanente por plenitude. Somos habitados por uma insatisfação originária, que é uma dolorosa inadequação entre a finitude daquilo que somos e o infinito que desejamos. Claro, tudo isso não é o mal. Porém essa finitude se apresenta na evidência como o pressuposto radical da condição de possibilidade para o mal.

VIA CURTA E LONGA

Uma pergunta recorrente na análise das piteodiceias é de se a realidade do mal abre ou fecha o caminho para Deus. Para algumas posições o mal é a “rocha do ateísmo” e para outros pode servir de apoio para a fé em Deus.

Diante do dilema é difícil manter a fé em Deus. O ateísmo seria o resultado mais coerente, afinal, se Deus pode evitar o mal e não o faz por razões que somente são conhecidas por ele, então o melhor seria não acreditar nele. A “via curta” da teodiceia propõe manter a confiança em Deus apesar da falta de lógica ou de coerência racional. Segundo o autor, para a postura tradicional, “aceitar a fé era tão óbvio como atitude pessoal e era tão plausível do ponto de vista sociocultural, que o dilema não era percebido como questionamento da fé em Deus” .

Aqui aparece o choque entre duas lógicas: de um lado a lógica abstrata da razão que aparentemente é muito mais clara e do outro lado a certeza do coração, que na confiança irrestrita em Deus, embora menos clara e convincente, era infinitamente mais profunda porque se ancorava na confiança. Essa confiança se fundava nas razões do próprio Deus, que embora não conhecidas por nós, eram tranquilamente aceitas porque se confiava saírem de sua bondade e sabedoria.

Já a “via longa” da teodiceia pretende garantir que Deus é bom, passando pelas objeções da razão e mantendo a coerência do discurso. A “via longa” da teodiceia desenvolve seu discurso a partir de Deus, por isso a partir da fé e de sua existência salvadora. Contudo, assume o resultado definitivo da ponerologia, qual seja: o caráter inevitável do mal em qualquer mundo finito. Isso converte em algo sem sentido a pergunta pela possibilidade de um mundo-sem-mal e desmarcara a armadilha do famoso dilema de Epicuro. Nesta perspectiva tudo muda radicalmente. Segundo Torres Queiruga:

“Uma vez quebrado o feitiço imaginário do mito ancestral de um paraíso na terra, e repensado com realismo o conceito de onipotência, já se torna possível manter com lógica rigorosa e coerência de Deus continua conservando seu mistério inesgotável, porém nossas afirmações acerca dela deixam de ser contraditórias, de sorte que os atributos divinos podem ser afirmados em sua plena validade, sem que devam chocar entre si como afirmações inconciliáveis. A consciência de quem crê pode, pois, prosseguir

confessando, com explícita legitimidade lógica, sua fé em um Deus que é amor poderoso e poder amoroso, apesar da inegável e dramática presença do mal no mundo criado por Ele” (QUEIRUGA, 2011, p. 186)

Ao chegar-se a essas conclusões, Torres Queiruga coloca objeções ao seu próprio discurso. Afirma-se a impossibilidade de um mundo finito sem mal, isso parece ser uma ideia clara e uma convicção que vai se afirmando em todas as pessoas, pela simples constatação da dinâmica das coisas no mundo. A objeção que surge é: percebe-se que o mal existe, mas por que então tanto mal e sofrimento? Falando desse modo, mais fundados nos recursos da razão, não se estaria eliminando o mistério ou não o respeitando suficientemente? E a objeção mais radical é esta: sustentar-se que a finitude comporta inevitavelmente o mal, como falar de salvação eterna e de fim do mal e do sofrimento se os seres criados continuarão finitos?

Um dos primeiros atributos questionados é a da onipotência divina. Se Deus quer cuidar de todas as coisas e não pode, tem-se que dizer que ele é menos poderoso do que a outra causa que o faz não poder cuidar, e dizer que há uma causa maior que ele não é possível, porque isso vai contra aquilo que Deus é. Nisso, Deus seria limitado e não onipotente .

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No fim desse itinerário, pode se perceber que uma teodiceia atualizada mostra a possibilidade de assegurarmos a coerência de Deus como o Antimal. A revelação de Deus ao mundo se dá como amor. Deus não vem mostrar coisas para os homens e mulheres, para que assim se passe a conhecer coisas que jamais conheceria. Sua manifestação no amor visa os tornar seres humanos mais autênticos e melhores. Deus está interessado nisso e luta continuamente contra o mal que atinge tão fortemente e misteriosamente a vida.

O Deus Antimal nos convoca na luta contra todo e qualquer mal no mundo, especialmente aquele que ataca o ser humano. A constatação da inevitabilidade do mal, que aparentemente poderia nos acomodar, ao contrário, deve nos empenhar continuamente no trabalho contra o mal. É uma tarefa solidária em que somos convocados a unir todo esforço humano. Esse é o critério mais definitivo de nossa fé em Deus. Tarefa essa, não fadada ao fracasso, mas alimentada fortemente pela esperança.

Assim sendo, Esperança fundada numa pessoa concreta, Jesus de Nazaré, que “passou fazendo o bem” (At 10, 28). Jesus é o modelo sempre vivo e inesgotável que nos protege contra todas as manipulações das tendências e ideologias. O Deus que Ele prega e pratica se opõe a todo mal e se coloca do lado de todos os que o padecem, especialmente os últimos. Por isso, a teodiceia que quer ser cristã se coloca nesse dinamismo do Deus Antimal, que busca iluminar e sustentar a existência humana.

REFERÊNCIAS

LIBANIO, J. B. O. O problema do mal. **HORIZONTE** – Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião, v.5, n.9, p.13 -17, 3 dez. 2006.

PANSIEWICZ, R. Criação, Revelação e Salvação: Uma leitura da identidade Cristã a partir da Teologia de Andres Torres Queiruga, **REVER** – Revista de Estudos das Religião, v. 16, n. 1 (2016): Para além das imanências – Homenagem a Afonso M. L. Soares.

TORRES QUEIRUGA, A. O diálogo Bayle-Leibniz acerca do mal: Unha encruzilhada decisiva na história do problema, em: **Simposio sobre el Pensamiento Filosófico y político en la ilustración Francesa**, Santiago de Compostela, 9-11 de octubre de 1989, Santiago, 1992,105 – 119.

TORRES QUEIRUGA, A. **El Mal inevitable**: Replanteamento de la Teodiceia: Iglesia Viva1 75/176 (1995) 37-79

TORRES QUEIRUGA, A. **Replanteamento actual de la teodiceia**: Secularización del mal, ponerologia, piteodiceia, em M. Fraijó y J. Masiá (eds). Cristianismo e Ilustración, cit., 241-292.

TORRES QUEIRUGA, A. **Repensar o mal**: da ponerologia à teodicéia. 1ºed. São Paulo: Paulinas. Trad: Afonso Maria Ligório Soares, 2011.

TORRES QUEIRUGA, A. **Repensar a revelação**: revelação divina na realização humana. São Paulo: Paulinas, 2010.

SEVERINO, A. J. **Metodologia do trabalho científico**. 23ºed. São Paulo: Cortez, 2007

O RITO COMO DOADOR DE SENTIDO À EXPERIÊNCIA DA MORTE EM BONACCORSO

DANIEL CARVALHO DA SILVA

Mestrando em Ciências da Religião
Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC-Goiás)
dancarvalho90@gmail.com

RESUMO: Giorgio Bonaccorso é especialista em teologia litúrgica e tem se ocupado do rito religioso cristão, com particular atenção ao seu aspecto antropológico. Segundo o autor, os ritos, de modo geral, por estarem no cerne da experiência religiosa, preocupam-se com a questão da morte. Para ele, os ritos religiosos constituíram-se como elementos capazes de inverter a sequência temporal natural “vida-morte” para a sequência de esperança “morte-vida”. Este artigo quer expor uma análise do rito de traslado do corpo do fiel defunto, desde a igreja até o cemitério, proposto pelo Ritual Romano das Exéquias, acompanhado pela antífona própria, a saber: “os anjos te conduzam ao paraíso; acolham-te os mártires à tua chegada e te introduzam na cidade santa de Jerusalém” à luz de Bonaccorso. O objetivo é identificar, neste recorte ritual, a inversão da sequência defendida pelo teólogo. Bonaccorso afirma que o rito se coloca no horizonte do *homo ludens*, ao passo que faz emergir uma realidade alternativa que permite aos humanos afastarem-se de realidades reduzidas a uma visão monodimensional (como é) para transitarem ao campo do lúdico (como se). Discípulo de Terrin, nosso autor concorda com seu precursor acerca do fato de que o rito é ordenador da experiência de sentido, antes mesmo que esta experiência seja tematizada. Ou seja, para Bonaccorso o rito prescinde do mito para encher-se de sentido e possibilitar a experiência da inversão aos participantes do ritual. Outra característica do rito é que ele possui uma condição liminar, tanto entre tempos distintos quanto entre espaços diferentes. Essa condição de liminaridade deslocaria o real, marcado pela falência da vida, para um recomeço em um novo tempo. Do mesmo modo, a liminaridade interpõe-se entre o espaço onde está o corpo morto e o paraíso. A caminhada proposta pelo ritual enseja transitar do plano da finitude à vida nova. Nesse sentido, concluímos que o rito religioso examinado cumpre a função de inverter a sequência vida-morte para a sequência morte-vida defendida por Bonaccorso.

Palavras-chave: Rito; Bonaccorso; Morte; Sentido.

INTRODUÇÃO

Giorgio Bonaccorso é monge beneditino da Abadia de Santa Justina, em Pádua, na Itália. Professor no Instituto de Liturgia Pastoral vinculado ao mosteiro em que

vive, Bonaccorso, discípulo de Aldo Natale Terrin, tem dedicado grande parte de sua pesquisa aos estudos acerca do rito. Podemos encontrar entre a bibliografia de sua autoria, pelo menos oito títulos dedicados ao rito. A saber: 1) *L'estetica del rito: sentire Dio nell'arte*; 2) *La liturgia e la fede: la teologia e l'antropologia del rito*; 3) *Il dono efficace: rito e sacramento*; 4) *Il rito e l'altro: la liturgia come tempo linguaggio e azione*; 5) *La liminalità del rito*; 6) *Il corpo di Dio: vita e senso della vita*; 7) *Rito*; 8) *La fede e il telecomando: televisione, pubblicità e rito*. Todos em diálogo com a antropologia, a história, a biologia, a neurociência, a psicologia, a sociologia, a linguística, a filosofia, a teologia, a fenomenologia e a arte, entre outras.

O Ritual das Exéquias (REx) católico romano passou por diversas reformas desde os primeiros registros de sua existência, no século VII, até sua última edição, em 1969, a pedido da Constituição Dogmática *Sacrosanctum Concilium* (n.81-82). De acordo com Vida (2016, p.11-16), a ênfase dos ritos fúnebres estava posta, inicialmente, sobre a dimensão pascal da morte cristã. Contudo, no alto medievo, as preces exequiais exprimiam mais a necessidade de libertação dos castigos pós-morte e da purificação das almas por meio de sufrágios que a índole pascal. A *Sacrosanctum Concilium* (n. 81) exigiu que tal índole fosse devolvida ao centro dos rituais fúnebres. Sobre a índole pascal das exéquias, o subsídio “Nossa Páscoa” (2003, p.7), proposto pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) para as celebrações junto aos defuntos, apresenta a seguinte síntese:

Pela celebração do batismo as pessoas são mortas, sepultadas e ressuscitadas com Cristo (Rm 6,4; Ef 2,6; Cl 3,1; 2Tm 2,11). Esta participação no mistério pascal de Cristo renova-se em cada celebração sacramental. O que aconteceu tantas vezes sacramentalmente, a fé cristã assegura que acontece existencialmente na morte do cristão. Segundo esta fé, com sua morte, a pessoa “deixa este corpo para ir morar com o Senhor” (2Cor 5,8), ou, como dizia Santa Terezinha do Menino Jesus, “a pessoa não morre, entra na vida”.

Esta dimensão diz respeito antes à comunidade que celebra a passagem de um de seus membros que ao defunto em si. Contudo, o atual REx resguarda elementos dos dois momentos históricos afirmando que a celebração serve, para uns como sufrágio e para outros como consolo e esperança (REx, n.1). Nosso estudo, por sua vez, diz respeito à comunidade que celebra.

Essa opção fundamenta-se dois princípios: 1º) a afirmação de Agostinho de Hipona no Sermão 172,2 (1983, p.689): “*Por tanto, las pompas fúnebres, los cortejos funerarios, la suntuosa diligencia frente a la sepultura, la lujosa construcción de los monumentos significan um certo consuelo para los vivos, nunca una ayuda para los muerto*”; e 2º) pelo fato de Bonaccorso estar inserido naquele que Berlanga (2013, p.239-240) definiu como “modelo antropológico ritual e pastoral” de compreensão litúrgica. Em suma, trata-se do fato de que o rito seja considerado não uma ação que

deseje provocar alguma reação no sagrado, mas que tenha como função primordial agir sobre as emoções humanas daqueles que o executam.

O RITO COMO DADO ANTROPOLÓGICO

Uma premissa básica para a compreensão do pensamento do autor é esta: o rito é essencialmente corpóreo. “O rito é uma auto-organização do corpo que configura uma relação social aberta a um olhar complexo da realidade” (BONACCORSO, 2015, p.9)²⁰⁰. Citando o alemão Walter Burkert, Bonaccorso (2006, p.220) afirma que “o nexos entre o mundo mental e o ambiental natural é o corpo”. Portanto, na base de seu pensamento está o corpo, seja como fenômeno biológico ou como estratégia ritual.

O corpo é não somente o lugar onde coexistem a consciência, o cérebro e o pensamento, mas, esses também são corpo. O corpo é, não somente, sujeito vivente, mas é o sujeito pensante, o sujeito vidente e ouvinte. O corpo não é algo objetivado, que é gerido pela mente, por exemplo. Mas a mente é também corpo. E é no corpo, capaz de agir, sentir e pensar que o rito vai operar. Há, na raiz desta interpretação, os pressupostos da fenomenologia da percepção de Merleau-Ponty. A força ritual, portanto, não está na capacidade humana de interpretá-lo ou explicá-lo, mas na capacidade que o rito tem de imergir, envolver, despertar emoções no corpo humano (BONACCORSO, 2015, p. 130-146).

A tese que apresentamos aqui, apesar de bastante dispersa em toda a obra do autor, foi sintetizada no capítulo intitulado *Inculturazione cristiana i riti di iniziazioni nel Togo* (BONACCORSO, 2009, p.151-174) que compõe o livro *Liturgia e Inculturazione*, organizado por Terrin. A saber: o rito funciona como um autogerenciamento, uma auto-organização do corpo para que ele possa lidar com a morte. De acordo com o autor, nossa espécie é a única que tem memória histórica suficiente para compreender, frente à morte de um humano, que todos os outros são mortais. O rito, na compreensão de Bonaccorso, surge então como uma resposta à pergunta: “como podemos continuar a viver sabendo que morreremos?”. O rito realiza, então, uma inversão: se o natural é iniciar pela vida (nascer) e terminar pela morte (morrer), o rito tornará possível uma inversão: através dele se partirá da morte em direção à vida. Rubem Alves (1985, p.198) descreverá tal realidade da seguinte forma:

Sempre pensamos que o tempo fosse um rio fluindo sem parar e nós, navegantes, indo do passado para o futuro. E agora se diz que do futuro, do ainda não, vem alguma coisa. Quebra-se a continuidade do passado, rasgam-se as mortalhas herdadas, rompe-se o domínio dos mortos. Surge um tempo novo, não da história dos homens, mas da graça de Deus, do inesperado, do Mistério.

²⁰⁰ Tradução nossa.

De fato, como vimos anteriormente, o batismo cristão supõe uma morte e um renascimento para outra vida. Assim, podemos afirmar que os ritos cristãos parecem lidar, realmente, com o percurso vida-morte de modo a invertê-lo.

RITO EXEQUIAL: PROCISSÃO COM O MORTO

De posse da tese apresentada anteriormente, dispusemos-nos a analisar um recorte do REx. O recorte em questão é a antífona “Os anjos te conduzam ao paraíso; acolham-te os mártires à tua chegada e te introduzam na cidade santa de Jerusalém”. Proposta duas vezes pelo ritual (REx 49; 69), a antífona deverá ser cantada entremeada por estrofes de salmos apropriados enquanto o corpo do fiel defunto é trasladado desde a igreja até ao cemitério, no primeiro caso; ou desde a capela do cemitério até a sepultura, no segundo caso.

Conforme Bonaccorso (2014, p.6-7) a experiência religiosa e a ritualidade são congêntas, não somente devido à inversão morte-vita, mas também porque em ambos a liminaridade se interpõe²⁰¹. O *limen*, o limiar divide não somente o espaço, mas também o tempo. A experiência religiosa ou ritual possibilita uma espécie de saída do contexto da vida social e uma introdução a um local-tempo marginais onde são dissolvidos o modo de pensar, ser e comportar-se socialmente naturais para que, posteriormente, haja um retorno ao espaço-tempo da vida social comum. Enquanto o corpo morto é conduzido por homens à cova, o canto ritual afirma que ele é levado por anjos ao céu. Enquanto a terra o acolhe e acoberta, diz-se que os mártires o acolhem e introduzem na cidade santa, Jerusalém.

A liminaridade, dirá Bonaccorso (2015, p.60), implica uma alternativa ao olhar ordinário (comum) sobre as coisas. Ela possibilita o “como se fosse”, um modo diferente de conceber o real. O rito é um fenômeno de tipo lúdico, isto é: possibilita passar do “como é” ao “como se” (BONACCORSO, 2015, p.133). Por isso, a antropologia de Bonaccorso versa sobre o *homo ludens*, não encapsulável numa única dimensão, mas aberto a outros mundos e alternativas possíveis. Exemplos utilizados em defesa dessa tese são tanto o jogo quanto a arte. Ambos existentes nas mais variadas sociedades humanas, segundo Bonaccorso, são reflexo da busca de espaços e tempos alternativos ao que chamamos real.

O rito, conforme Bonaccorso, é marcado por três características: 1) a interrupção – isto é, o abandono do contexto normal em que determinadas ações costumam acontecer (como alimenta-se, ou acender uma vela); 2) o exagero – as ações rituais são feitas com maior ênfase em relação às não rituais; 3) a repetição – esta, no caso da antífona analisada, é comprovada. A antífona existe para ser cantada por toda a assembleia celebrante, repetidas vezes. A repetição, de acordo com o autor, conferirá o valor de verdade ao rito. Importante ressaltar ainda que é necessário que haja uma comunidade que compartilhe a mesma cosmovisão e não somente assista, mas participe ativamente do rito (BONACCORSO, 2015, p. 87).

²⁰¹ Questão tratada por Terrin (2004) na obra: Antropologia e horizontes do sagrado, p. 376-405.

É válido recordar também que, para Bonaccorso, historicamente, os ritos precedem e independem dos mitos. De acordo com ele, a história certifica que o comportamento ritual não é exclusivo da espécie humana. Além disso, uma vez que o rito não prescindia exclusivamente da linguagem verbal – que é mais recente no âmbito do desenvolvimento humano – o autor defende a tese de que o rito é anterior à religião. Nesse sentido, é possível verificar que muitos ritos, como o de comer juntos, por exemplo, contam com diferentes mitos que o justifique em diferentes sociedades e religiões. Todo modo, é preciso ter em vista que, a comunidade que executa o ritual, conta com um mito que o justifique (MARTINS-FILHO; SILVA, 2020, p.15-19).

A antífona analisada situa-se no contexto judaico-cristão. Por isso, é importante resgatar os mitos religiosos que a fundamentam. O que segue é um apanhado sintético de tais mitos. O evangelista Lucas (16, 19-31) narra a morte do mendigo Lázaro que, morrendo fora conduzido por anjos até o seio de Abraão. Logo, há anjos e há um lugar bom para o qual se é levado após a morte. O mesmo evangelista colocará na boca de Jesus estas palavras dirigidas ao ladrão crucificado ao lado dele: “hoje mesmo estarás comigo no paraíso” (Lc 23,43). Portanto, o nome do lugar onde se vive bem e eternamente, como Abraão, é paraíso.

O livro do Apocalipse, especialmente nos capítulos 6 e 7, versa sobre os mártires “aqueles que tinham sido imolados por causa da Palavra de Deus e do testemunho que deram dela” (Ap 6,9), aqueles que receberam a veste branca para descansar (Ap 6,11) e que traziam palmas nas mãos (Ap 7,9). É interessante ter presente que ainda hoje, na iconografia cristã, os santos mártires são representados com uma folha de palmeira na mão. Sobre eles, o ancião teriam respondido à pergunta de João em sua visão do céu:

“São os que vêm chegando da grande tribulação e alvejaram suas vestes no sangue do Cordeiro (...) Aquele que está sentado no trono os cobrirá com sua tenda. Nunca mais terão fome, nem sede, nunca mais serão queimados pelo sol, nem pelo calor ardente (...) E Deus lhes enxugará toda lágrima dos olhos” (Ap 7, 14-16 com supressões).

Portanto, do mesmo modo que na tradição hagiológica do catolicismo, os mártires são compreendidos como aqueles que da morte alcançam diretamente a santidade e o paraíso. São habitantes certos do paraíso. O capítulo 21 de Apocalipse retoma a apresentação do local onde não haverá mais morte, nem luto, nem choro, nem dor (Ap 21,4). É a nova terra (Ap 21,1). O lugar onde Deus morará com seu povo (Ap 21,3) e o nome deste lugar é: Jerusalém, a cidade santa (Ap 21, 2) iluminada pelo Cordeiro (Ap 21, 23).

CONSIDERAÇÕES

A antífona realiza, então, a inversão de sentido: aquele que, objetivamente, morre, na verdade ritual nasce para a vida em Deus. Para Bonaccorso (2015, p.146) o

rito religioso pode ser compreendido como uma triangulação entre: ação sagrada (o que se faz), emoção religiosa (o que se sente) e razão teológica (o que se entende). Contudo, a dimensão do sentir é primordial. Nesse sentido, é estar vivo é sentir-se vivo. O suicídio, nesse caso, é a prova de que é mais importante sentir-se vivo do que estar vivo. Os valores – as coisas que importam – são definidos pelas emoções. Por isso, o autor defenderá que diante do rito só existem duas possibilidades: ser imerso por ele ou ser expectador dele. É como viver no presídio ou ser vizinho a ele. Duas experiências completamente diferentes.

O rito só pode ser vivido quando somos imergimos nele. Frente à falência da vida, a antífona apresenta vida nova, de mais qualidade e eterna. A procissão não prescinde da compreensão racional, mas prescinde de que aqueles que conduzem a urna mortuária sintam que entregam seu defunto aos anjos que o levarão ao paraíso, onde será acolhido pelos moradores mais ilustres da cidade santa. A caminhada proposta pelo ritual das exéquias, portanto, dá-se no limiar, no entremeio posto entre a terra, onde a morte silenciou o corpo vivente, e o paraíso, onde o corpo viverá para sempre e em paz. O final da caminhada é o cruzamento da linha: da morte para a vida. De vivos-morrentes para mortos-viventes (BONACCORSO, 2009, p.156). Portanto, a tese de Bonaccorso pode ser verificada nos ritos fúnebres do catolicismo latino.

REFERÊNCIAS

- AGOSTINHO. **Obras completas de San Agustín**. Vol. 23. (Sermones 117-183). Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1983.
- ALVES, R. **Variações sobre a vida e a morte: o feitiço erótico-herético da teologia**. 2.ed. São Paulo: Paulus, 1985.
- BERLANGA, A. **Liturgia y teología: del dilema a la síntesis**. Barcelona: Centro de Pastoral Litúrgica, 2013.
- BONACCORSO, G. Inculturazione cristiana i riti di iniziazioni nel Togo. *In*: TERRIN, A. N. **Liturgia e Inculturazione**. Padova: EMP, 2009, p. 151-174.
- BONACCORSO, G. **Rito**. Padova: EMP, 2015.
- BONACCORSO, G. **La liminallità del rito**. Padova: EMP, 2014.
- CONCÍLIO VATICANO. Constituição Sacrosanctum Concilium: sobre a sagrada liturgia. *In*: **Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II**. São Paulo: Paulus, 2001, p. 32-86. (Col. Clássicos de bolso).
- TERRIN, A. N. **Antropologia e horizontes do sagrado: culturas e religiões**. São Paulo: Paulus, 2004.
- VIDA, H. M. A. J. **O Ritual das Exéquias reformado pelo Concílio Vaticano II: Passos dados e desafios na Igreja de hoje**. Dissertação (Mestrado em Teologia). Faculdade de Teologia, Universidade Católica Portuguesa. Porto. 2006. 98f. Disponível em: <https://repositorio.ucp.pt/bitstream/10400.14/20316/1/HIP%C3%93LITO%20VIDA%20DISSERTA%C3%87%C3%83O%20SOBRE%20AS%20EX%C3%89QUIAS.pdf> Acesso em: 20/10/2020.

MARTINS-FILHO, J. R. F.; SILVA, D. C. A força do rito: entrevista a Giorgio Bonaccorso. In: **Revista de Liturgia**. n. 281, ano 47, out/2020, São Paulo. p.15-19.
CNBB. **Nossa Páscoa**: subsídios para a celebração da esperança. São Paulo: Paulus, 2003.

A VIOLÊNCIA E A MORTE COMO ELEMENTOS DE RECRIAÇÃO TEOLÓGICA: HÁ A PRODUÇÃO DE UM QUERIGMA TEOLOGAL NAS FAVELAS CARIOCAS?

PRISCILA ALVES GONÇALVES DA SILVA

Mestra em Ciências da Religião
Universidade Metodista de São Paulo
priscilapromotora@yahoo.com.br

RESUMO: O objetivo deste trabalho é compreender se o contexto de favelização e a violência experienciada por cristãos e cristãs no Rio de Janeiro pode ser um vetor de produção de algum tipo de testemunho evangélico – externo ao texto bíblico em sua hermenêutica institucional, porém fruto deste – utilizado para romper (ou ao menos revelar) as estruturas que negam a existência, Direitos e que produzem morte de favelizados e favelizadas. Sabendo que a favelização e a violência são fenômenos que afetam uma parcela bastante significativa da população brasileira, não é novidade indicar que pessoas expostas a estes fenômenos aderem aos mais diversos tipos de religião a fim de darem sentido às suas vidas em situação de precariedade. Nestes espaços onde imperam regras específicas, sociabilidades específicas e desafios constantes, a religião, especificamente o cristianismo de vertente evangélica, configura-se como um instrumento de autogestão da vida, utilizado pelos próprios favelizados e favelizadas. Logo, a teologia, o discurso sistematizado e institucional da fé, operam, então, não apenas como formas de explicação do mundo, conforme teorias clássicas da filosofia da linguagem, mas principalmente como “atuação” neste. Neste sentido, supomos que haja um “testemunho epifânico” sendo produzido nas favelas cariocas, pelo qual os favelizados e favelizadas interatuam, recriam e sobrevivem em meio a violência e morte. Seus testemunhos coletivos, formulados a partir de raízes na teologia institucional cristã – análogos à violência – mas que vão para além destas, irrompem como fruto da dialética entre o horizonte concreto de violência na favela e aquele horizonte desejado. Quanto ao método, disporemos inicialmente de levantamento bibliográfico sobre a temática, e em uma etapa mais amadurecida, empreenderemos a elaboração de outras estruturas metodológicas que levem em conta o testemunho favelizado como objeto das investigações. Como esta é uma pesquisa ainda em desenvolvimento, os resultados ainda estão em fase de perscrutação.

Palavras-chave: Favela; Violência; Morte; Evangélicos.

INTRODUÇÃO

A morte, a violência, a pobreza e a favela, ao se tornarem objetos de pesquisa perdem, de certa forma, seu caráter cotidiano e cruel, e transformam-se em temas assépticos e em um emaranhado de dados, que parecem não descrever a cotidianidade dos que estão envolvidos e relatados nos infinitos gráficos disponíveis. Esse é um processo natural, característico e necessário ao desenvolvimento do que classificamos como ciência, mas é preciso que retomemos em certos níveis a humanidade, a fisiologia e a anatomia desses processos de violência e radicalização da precarização da vida. Em outros termos, entendemos que ao falar de violência, de morte etc, é necessário que os indivíduos vitimados assumam o protagonismo de nossas investidas científicas, principalmente quando o discurso religioso é a ferramenta principal de inteligência, manutenção, tradução e atuação em torno desses processos.

Há no Brasil, atualmente, pelo menos 12 milhões de pessoas favelizadas. Isto equivale à pelo menos 6% de toda a população do país vivendo em situação de pobreza em níveis médio e extremo. Especialmente no Estado do Rio de Janeiro, como um meio de existir apesar da negação de seus Direitos, os pobres se estabeleceram desde o início do século XIX no que foi classificado como favela, e hoje este estado ocupa a primeira colocação no quadro geral de pessoas favelizadas no Brasil²⁰². Isso significa que uma em cada cinco pessoas no Rio de Janeiro vivem em situação de favelização. Este ambiente socialmente construído, dinâmico e heterogêneo, abriga também evangélicos e evangélicas, que cotidianamente convivem com a característica mais geral deste espaço: o fenômeno da violência manifesto de formas diversas. Com vistas ao desenvolvimento deste trabalho, nosso recorte será os evangélicos de missão, especificamente os batistas, que apesar de ser uma tradição religiosa mais elitista, possui algumas igrejas no ambiente de favela, provocando algumas rupturas no seu histórico.

É importante destacar que, a relação entre pobreza e religião já tem recebido uma vasta problematização, porém esta não é uma relação que classificamos como direta. Isto é, não necessariamente a pobreza influencia na disposição religiosa das pessoas. Contudo, o que se percebe é que a adesão à círculos religiosos nos bolsões de pobreza é extremamente significativa e implica em uma resistência aos ditames modernos, que opõem a religião ao desenvolvimento de forma mais ampla. Sabendo dessa não condição de dependência, buscamos compreender como as pessoas favelizadas, então, aderem às instituições religiosas evangélicas e acabam por subverter suas próprias sistematizações de fé. Consideramos, nesse sentido, que há uma apropriação do conteúdo institucional das igrejas evangélicas por parte dos favelizados, que servem de fundamento para suas recriações teológicas. Esse conteúdo pode ser compreendido, hipoteticamente, como fruto da dialética do

²⁰² <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/15700-dados-do-censo-2010-mostram-11-4-milhoes-de-pessoas-vivendo-em-favelas>

ator/atriz religioso (a) com seu ambiente, e sua própria condição de existência precária.

Para responder à pergunta que intitula este trabalho, desenvolveremos a) a precarização condicionada das vidas humanas na favela e a violência como processos históricos, b) os mecanismos de alienação da produção de conteúdos teológicos, que ajudam a gerir essas condições precarizantes, e por fim, c) como alguns deslocamentos de conteúdo, feitos de forma orgânica, operam para a reconstrução das chaves hermenêuticas sacrificiais comuns à teologia e que dialogam com o cotidiano das favelas.

VIDAS PRECÁRIAS E FAVELIZAÇÃO: A ROTINA DE VIOLÊNCIA E CARÊNCIAS

Ao metaforizar a morte e a precariedade da vida, João Cabral de Melo Neto (1996, p.67) sintetiza que, "...se somos todos Severinos iguais em tudo na vida, morremos de morte igual, mesma morte Severina: que é a morte que se morre de velhice antes dos trinta, de emboscada antes dos vinte, de fome um pouco por dia...". Sem obviamente se pretender poética, Judith Butler se ocupa do mesmo tema de forma teórica: a condição precária de algumas vidas. Ao pensar a estrutura contemporânea das guerras, a distribuição geopolítica da violência e os efeitos dos enquadramentos do poder, Butler (2019, p. 52) infere que:

"Vidas são apoiadas e mantidas diferentemente, e existem formas radicalmente diferentes nas quais a vulnerabilidade física humana é distribuída ao redor do mundo, certas vidas são altamente protegidas, e a anulação de suas reivindicações à inviolabilidade será suficiente para mobilizar as forças da guerra. Outras vidas não encontrarão um suporte tão rápido e feroz e nem sequer se qualificarão como passíveis de ser enlutadas".

De acordo ao pensamento disposto acima, há um certo tipo de racionalização da precarização da vida, que demanda valorações distintas para grupos sociais distintos, sendo aplicadas por meio da máquina política. Isto é, a precarização da vida sempre é uma decisão tomada a nível institucional, quando se opta por dar mais reconhecimento de humanidade a uns em detrimento de outros. A percepção poética de Melo Neto e a robustez teórica de Butler são uma afirmação de que algumas vidas são tratadas mais como vidas que outras. A realidade de morrer de velhice antes dos trinta, de emboscada antes dos vinte, e de fome um pouco por dia é narrativa do Brasil rural dos anos 30 no Nordeste, mas que ainda ressoa nos centros urbanos e nos aglomerados subnormais, que são as favelas. O Rio de Janeiro é, de certa forma, a capital da precariedade do Brasil, quando o tema é a favelização de seu espaço urbano, e a violência em sua dimensão mais plural possível. Os favelizados e favelizadas são exemplos de vidas precárias, do tipo condicionadas.

Podemos fazer tal afirmação considerando o perfil da favelização do Brasil, e consequentemente do Rio de Janeiro, que é nosso foco. O relatório censitário de

aglomerados subnormais (IBGE, 2010), revela que este é um fenômeno metropolitano, já que as maiores favelas do Brasil estão concentradas nos grandes centros urbanos como Rio de Janeiro, São Paulo, Belém, Recife, Distrito Federal. Os maiores afetados pela favelização na contemporaneidade são os sujeitos que estão na faixa etária correspondente de jovens-adultos. Ou seja, a favela é composta preponderantemente por adolescentes de até 14 anos e adultos entre 35 a 59 anos, conformando uma média de 29,1 anos. Em relação à concentração de raça, aqueles que se autodeclaram negros atinge o percentual de 67% da população geral. Sendo assim, mais da metade da população favelada no Brasil é negra. Em relação ao gênero, vemos que as mulheres negras são maioria, atingindo a alarmante faixa dos 69% de moradoras. Além disto, o censo também aponta que 62% das famílias são de casais com filhos e 21% são solteiras com filhos²⁰³. Este dado indica que grande parte dos lares brasileiros são chefiados e sustentados por mulheres majoritariamente negras.

Este perfil geral da favelização brasileira indica que são as mulheres, jovens, negras, solteiras, as que têm a vida mais vulnerável nas favelas, e apesar destas figurarem como as “vidas mais precárias”, os homens somam 99,6% do percentual de mortes por agentes do Estado. A fim de conferir alguma concretude estatística à violência e a precariedade mencionadas, abaixo apresentamos uma tabela que aponta o aumento progressivo nos índices de mortes causadas por agentes do Estado no Rio de Janeiro.

	Total de homicídios dolosos	Total de mortes por intervenção de agente do Estado	Diferença percentual nos dados de mortes por intervenções de agente do Estado¹
2018	4.950	1.534	36%
2019	4.404	1.814	18%
2020	1.642	881*	-71%

¹ O percentual é a média comparativa com o ano anterior ao apresentado.

* Os totais apresentados do ano vigente referem-se à soma de ocorrências de janeiro a agosto.

Fonte: ISP – RJ (tabela elaborada pela autora).

Diante dos dados indicados, fica claro que a vida nas favelas, de forma geral, consiste numa intensa batalha pela sobrevivência diante dos conflitos diversos performatizados neste ambiente, bem como uma luta constante pelo reconhecimento da dignidade e da minoração da precariedade característica a todo ser humano, além da precariedade resultante de sistemas socioeconômicos históricos.

²⁰³ Utilizamos a expressão “solteiras com filhos” como uma crítica à nomenclatura usual do IBGE, e de canais de comunicação que geralmente utilizam o termo “mães solteiras”. Entendemos que “mãe” não é um estado civil, e apesar de não termos o objetivo de problematizar amplamente a questão, nos posicionaremos desta maneira quando necessária a utilização do termo.

PROCESSOS DE ALIENAÇÃO DA PRODUÇÃO DE CONTEÚDO TEOLÓGICO

De modo não diretamente relacionado, as estimativas divulgadas pelo IBGE neste ano revelam um crescimento considerável de evangélicos nos últimos dez anos, que se aproxima da casa dos 30%. Reafirmamos que a pobreza não é condição *sine qua non* para a adesão religiosa, contudo, o que se percebe é que os momentos de maiores crises econômico-sociais e a vida reduzida à condição de precariedade e necessidade contínua são motivadores da instrumentalização da religião, que pode operar como uma ferramenta de resolução dos conflitos cotidianos de diversas ordens. A questão é: apesar dessa considerável adesão religiosa de favelizados aos círculos evangélicos, estes indivíduos participam de forma efetiva da produção de conteúdos institucionais, práticos para a vida cotidiana?

Se pensarmos esta questão a partir da definição clássica de Clifford Geertz acerca da religião, poderíamos taxativamente responder que não. Como Geertz define, a religião é “um sistema de símbolos que atua; para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e; vestindo essas concepções com tal aura de factualidade que; as disposições e motivações parecem singularmente realistas” (1978, p. 67). De onde parte esse sistema de símbolos? Quem os organiza e quem os consome? Pode-se dizer que a definição acima consiste em uma produção transhistórica, corpus resultante de um trabalho erudito e monopolizador. Em outras palavras, a religião pensada por Geertz é o que Bourdieu classificou como uma batalha pelo “capital religioso” (BOURDIEU, 2007). Geertz separa o significado do campo da prática, reduz a religião à uma essência religiosa motivadora de determinadas maneiras de existir, sem considerar a existência nua e crua que já está em curso (ASAD, 1993).

Dito isto, é importante ressaltar que, se partirmos desses conceitos generalistas e pretensamente globalizantes, o conteúdo religioso que dá sentido à vida de diversas pessoas favelizadas, produzido mediante experiência (contato com ritos, mitos, tabus e textos) será sempre institucionalmente rejeitado e cientificamente deslegitimado. Ou seja, é preciso considerar que a prática religiosa não se limita ao que o corpus doutrinário sistematiza, e o que o texto bíblico – como é o caso – aventa a partir de uma instituição específica. Conforme o pensamento de Pierre Sanchis, “entre a boca do pregador e o ouvido do povo pode sempre haver o espaço de uma transmutação de signos” (2018, p.98), e no caso da favela como *locus hermenêutico*, definitivamente há.

Se há uma disputa, mesmo que implícita, pelo monopólio do capital religioso, e uma conseqüente alienação prévia da produção do conteúdo institucional, do que estamos tratando quando indicamos a existência da violência e da morte como chaves hermenêuticas fundantes do discurso evangélico?

A TEOLOGIA DA SATISFAÇÃO PENAL EM DIÁLOGO COM A VIOLÊNCIA NA FAVELA

A nomenclatura “Teologia da Satisfação Penal” não é unânime nos manuais de sistemática, mas o seu conteúdo é, de certa forma, discurso comum entre diferentes vertentes. Apoiada numa interpretação bíblica literalista, esta sistematização refere-se à ideia de que a morte de Jesus foi um evento requerido por Deus com vistas à expiação dos pecados da humanidade. Isto é, o sangue de Jesus como símbolo da purificação e estabelecimento de uma nova aliança de Deus com a humanidade. A cruz, nesse esquema sacrificial, é ferramenta soteriológica e não a consequência político-religiosa da vida de Cristo, datada, situada e subversiva. Essa sistematização, adotada com pequenas variações e inclusões desde o século XI, invade o discurso cristão se estabelecendo como o querigma básico presente na liturgia dominical evangélica, independentemente da classificação denominacional. A morte de Jesus é o centro da mensagem, e o esquema de violência que a demandou é intencionalmente dissimulada.

Em trabalho desenvolvido recentemente, realizamos uma pesquisa com documentos litúrgicos dominicais de uma igreja batista situada numa favela, e inferimos que, apesar da teologia da satisfação penal estar plenamente presente nas estruturas discursivas, alguns elementos destoavam desta fundação hermenêutica. Isto é, apesar do texto bíblico no universo evangélico ser consumido e exposto a partir de uma hermenêutica literalista, pela qual se evidenciam a morte, a ira, a pena, a violência, como elementos naturais e necessários para os fundamentos da fé, há variantes já documentadas de outras possibilidades hermenêuticas (GONÇALVES, 2020).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os favelizados e favelizadas dispõem das matrizes teológicas características de suas instituições, sistematizadas nos círculos eruditos. Entretanto, na cotidianidade de violência e precariedade da vida na favela, subvertem e resistem a certos elementos que podem não parecer tão sagrados quanto o “domínio erudito” assim os relata e gerencia. Em outros termos, a favela é um espaço onde a violência direta afeta não somente a rotina das pessoas, mas transforma o discurso teológico em um ponto de partida para recriações querigmáticas teológicas, um pouco mais distantes dos elementos de prioridade sacrificial. Nos discursos cotidianos, há a insurgência de figuras mais paternais, protetoras, provedoras de Deus, do que aquelas relacionadas a um Deus de caráter implacável de honra ofendida e restaurada pela morte do filho. Ainda que a violência – de forma dissimulada – e a morte estejam presentes no discurso institucional, há uma intervenção leiga, popular, que acaba reinventando o sentido da teologia com o fim de promover sentido ao cotidiano, e que não esteja diretamente associado ao mal, à guerra, ao sangue que já são parte de suas rotinas. Apesar do abafamento, os favelizados e favelizadas são hermeneutas, cocriadores dos conteúdos teológicos professados e performatizados nas favelas cariocas, e é

necessário que compreendamos sua utilidade, especificidade e diálogo com o contexto vital onde nascem.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BORDIEU, Pierre, 1930-2002. **A economia das trocas simbólicas** / Pierre Bordieu: Introdução, organização e seleção Sérgio Mirceli. – São Paulo: perspectiva, 2007. – Coleção estudos ASAD, Talal. **Genealogies of religion: discipline and reasons of power in Christianity and Islam** / Talal Asad. John Hopkins University press, 1993.
- BUTLER, Judith. **Vida precária: os poderes do luto e da violência** / Judith Butler; [tradução Andreas Lieber; revisão técnica Carla Rodrigues]. – 1. Ed. – Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019. – (Filô).
- GEERTZ, C. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- GONÇALVES, Priscila. **Religião e violência na favela: a fé e o cotidiano lavados pelo sangue de Jesus**. São Paulo: Editora Recriar, 2020.
- IBGE. Censo Demográfico 2010. **Aglomerados subnormais: primeiros resultados**. Disponível em: https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/92/cd_2010_aglomerados_subnormais.pdf.
- MELO NETO, João Cabral de. **Morte e vida Severina: e outros poemas para vozes**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1996.
- SANCHIS, Pierre. **Religião, cultura e identidade: matrizes e matizes** / org. Mauro Passos e Léa Freitas Pérez. Petrópolis: Editora Vozes, 2018.

TILlich E SUASSUNA NA REFLEXÃO SOBRE SAÚDE ESPIRITUAL E A ANGÚSTIA EXISTENCIAL

HENRIQUE NILO DA SILVA

Mestrando no Programa em Ciências da Religião
Pontifícia Universidade Católica de Campinas
henrique.ns@puccampinas.edu.br

RESUMO: Nossa proposta constitui-se em uma breve análise da obra *Auto da Compadecida* de Ariano Suassuna por meio da aplicação hermenêutica dos principais conceitos de Paul Tillich na obra *A Coragem de Ser*. Abordaremos a situação existencial humana sistematizada por Paul Tillich em seus conceitos “a ameaça do não-ser”, “as três formas da angústia” e “a coragem de ser”. Suassuna retrata o contexto brasileiro a partir do imaginário popular evidenciando o sofrimento, cultura e religiosidade do sertanejo nordestino. Ambas as obras sensibiliza-nos para a reflexão sobre a saúde espiritual apesar da angústia existencial. Mesmo sendo uma obra cômica e caricaturada, a literatura suassuniana apresenta implicitamente questões existenciais. Por meio da relação que pode-se estabelecer entre Teologia e Literatura possibilitamos o encontro do teólogo e filósofo alemão com o dramaturgo brasileiro para refletirmos acerca da saúde psicológica e espiritual. Aproximamos ambas disciplinas por entender que o conhecimento a respeito da realidade humana é captado por áreas distintas. Ressaltamos que não se trata de um reducionismo da Literatura como mera subserviência da Teologia, nem imposição e exclusividade teológica sobre a temática, mas um diálogo interdisciplinar a respeito da condição humana pensada em situações diversas. A abordagem filosófica e teológica empregada é uma ontologia que busca compreender o homem contemporâneo por meio do impacto direto e indireto que a finitude causa em sua existência. Os conceitos filosóficos e teológicos serão aplicados na literatura em dois momentos: o primeiro em uma análise panorâmica da literatura através dos conceitos tillichiano; e depois, especificamente, no personagem João Grilo como exemplo de auto-afirmação ou coragem de ser apesar da morte, culpa e insignificação.

Palavras-Chave: Paul Tillich; Ariano Suassuna; Angústia Existencial, Saúde Espiritual.

INTRODUÇÃO

Por meio da relação que pode-se estabelecer entre Teologia e Literatura, faremos uma breve análise da obra *Auto da Compadecida* de Ariano Suassuna a partir da obra *A Coragem de Ser* de Paul Tillich. Nossa abordagem aproxima Teologia e Literatura por entender que o conhecimento a respeito da realidade humana é captado por áreas distintas. Este diálogo interdisciplinar tem sido adotado por

pesquisadores brasileiros, como Antonio Magalhães, Antonio Manzatto, Carlos Eduardo Brandão Calvani, Eliana Yunes e Elton Sadao Tada, procurando ampliar a visão a respeito do fenômeno religioso como objeto de estudo.

A abordagem filosófica e teológica empregada é uma ontologia que busca compreender o homem contemporâneo por meio do impacto que a finitude causa em sua existência. Os conceitos filosóficos e teológicos serão aplicados na literatura em dois momentos: o primeiro em uma análise panorâmica da literatura através dos conceitos tillichianos; e depois, especificamente, no personagem João Grilo como exemplo de coragem de ser.

A AMEAÇA DO NÃO-SER

O primeiro conceito tillichiano que vamos aplicar a obra suassuniana é “a ameaça do não-ser”. Na obra de Suassuna percebemos que os personagens temem a morte e o não-ser. Inconscientemente os personagens manifestam pelo medo a inquietação que traz a não existência. Segundo o teólogo os medos são “sintomas da angústia básica do homem” (1976). A tentativa de transformar a angústia em medo é basicamente um mecanismo de defesa. Os homens procuram objetivar sua angústia, transformando-a em medos, porque estes são possíveis combater e até eliminar. De acordo com o teólogo tal tentativa é vã, porque “a angústia básica, a angústia de um ser finito ante a ameaça do não-ser, não pode ser eliminada” (1976, p. 31). Salienta também que “medo e angústia são distintos, mas não separados” (1976, p. 29), estão um dentro do outro. Portanto, o medo de morrer é um exemplo perfeito da relação imbricada entre medo e angústia. O medo é manifesto na antecipação do evento, ou seja, como isso vai acontecer, por doença, acidente, fatalidade ou ainda se vai sofrer e sentir dor. Por sua vez, a angústia é o absolutamente desconhecido, o “depois da morte”, ou seja, o não-ser que é assustador, a ameaça do nada. Neste sentido, angústia é mais que o medo do desconhecido, é o medo do não-ser. Na situação de medo há um objeto que podemos identificar como causa, porém na angústia é diferente. Tillich esclarece que na angústia existencial “o único objeto é a própria ameaça, mas não a fonte da ameaça, porque a fonte da ameaça é o ‘nada’” (1976, p. 29).

No último ato da peça de Suassuna, A Compadecida intercede perante Manuel para não condenar aqueles pobres, acusados pelo Encourado (diabo). Neste momento A Compadecida justifica e argumenta:

É verdade que eles praticaram atos vergonhosos, mas é preciso levar em conta a pobre e triste condição do homem. A carne implica todas essas coisas turvas e mesquinhas. Quase tudo o que eles faziam era por medo. Eu conheço isso, porque convivi com os homens: começam com medo, coitados, e terminam por fazer o que não presta, quase sem querer. É medo (SUASSUNA, 2000, p. 175).

O Encourado (2000, p.175) não aceitando o argumento questiona, “Medo? Medo de que? Logo o Bispo (2000, p. 175) responde, “de muitas coisas” e ressalta o “medo da morte”. Na sequência o Padre, o Sacristão e o Padeiro também respondem, “medo do sofrimento”, “medo da fome”, “medo da solidão”. Ao interceder junto à Manuel, sua mãe lembra “não se esqueça da noite no jardim, do medo por que você teve de passar, pobre homem, feito de carne e de sangue e, como qualquer outro também, abandonado diante da morte e do sofrimento” (2000, p. 176). Este trecho faz menção aos textos dos evangelhos que narram a “tristeza”, “angústia” e “agonia” de Jesus no jardim do Getsêmani (Mateus 26,37; Marcos 14,33,34; Lucas 22,44). Suassuna é um regionalista que com sua sensibilidade mística ultrapassa o sertão nordestino, para no além recolocar questões existenciais não resolvidas no espaço e tempo.

Segundo Tillich todos os medos estão atrelados à angústia básica, por isso os medos apresentados pelos personagens são inquietações quanto à finitude. O teólogo (1976, p. 32) distingue “três formas de angústia de acordo com as três direções nas quais o não-ser ameaça o ser”: a ôntica, a moral e a noética. Esta angústia apesar de ser uma, assume três formas diferentes, “a angústia do destino e da morte”, “a angústia da culpa e condenação” e “a angústia da vacuidade e insignificância”. Vale ressaltar que o destino, a culpa e o vazio são ameaças relativas do não-ser, enquanto a morte, condenação e insignificância são ameaças absolutas do não-ser. As três formas da angústia são indissociáveis, porém há uma que “fala em tom mais alto”. Nas três formas a angústia é existencial, isto é, pertence à existência, portanto inescapável (1976, p. 33).

AS TRÊS FORMAS DA ANGÚSTIA

Ainda no primeiro ato da peça de Suassuna, os personagens João Grilo e Chicó manifestam inconscientemente a “angústia do destino e da morte”. Quando João ficou mortalmente enfermo não foi assistido em suas necessidades pelos patrões, gerando um grande ressentimento que motivou todos seus atos de trapaça e vingança. Considerou desumano o abandono dos patrões naquela situação terminal. No enterro do cachorro, Chicó cita uma poesia dizendo (2000, p. 56), que a morte é uma “sentença”, “mal irremediável”, “estranho destino”, que nos torna “rebanho de condenados”, “porque tudo o que é vivo morre”. Neste ponto da peça, fica evidente o paralelo entre o destino mortal dos animais e dos homens. Em um dos livros atribuído a Salomão, também há um paralelo entre o destino mortal dos homens e dos animais. O texto bíblico afirma que “como morre o animal, assim morre o homem”, ambos têm o mesmo “fôlego” e são “ vaidade”. Em seguida continua, “todos vão para um lugar; todos foram feitos do pó, e todos voltarão ao pó” (Eclesiastes 3,19,20).

Já no segundo ato, Chicó profundamente afetado pela morte do amigo pelas mãos do capanga do cangaceiro Severino, manifesta novamente a angústia do destino e da morte através de gritos, lamentos e ao repetir a poesia:

João! João! Morreu! Ai meu Deus, morreu pobre de João Grilo! Tão amarelo, tão safado e morrer assim! Que é que eu faço no mundo sem João? João! João! Não tem mais jeito, João Grilo morreu. Acabou-se o Grilo mais inteligente do mundo. Cumpriu sua sentença e encontrou-se com o único mal irremediável, aquilo que é a marca de nosso estranho destino sobre a terra, aquele fato sem explicação que iguala tudo o que é vivo num só rebanho de condenados, porque tudo o que é vivo morre. Que posso fazer agora? Somente seu enterro e rezar por sua alma (SUASSUNA, 2000, p. 134).

O trecho supracitado, nos mostra a angústia nas três formas que Tillich sistematizou em seu livro *A Coragem de Ser*. Na lamentação de Chicó estão presentes “a angústia da morte”, “a angústia da culpa” e “a angústia do vazio”. Segundo Tillich o período medieval foi responsável por acentuar a angústia da culpa através da mensagem judaico-cristã. Nesta mesma perspectiva, a obra *Auto da Compadecida* é tecida com sentido moralizante, retratando a ética e moral cristã, por isso há muitos momentos que evidencia a angústia da culpa e condenação.

No primeiro ato, quando o cachorro é enterrado, o Sacristão em tom de canto gregoriano intercede (2000, p. 71) “absolve, *Domine, animas omnium fidelium defunctorum ab omni vinculi delictorum*” - Absolve Senhor as almas dos fiéis defuntos dos vínculos dos pecados. Segundo o interesse do padeiro e sua mulher, João Grilo tramou para que o enterro do cachorro fosse feito em latim. Fica evidente que a relação entre o animal e os personagens na literatura suassuniana é em certa medida uma forma de antropomorfismo²⁰⁴. O cachorro é enterrado com uma cerimônia fúnebre, como se fosse um parente do padeiro. A angústia da culpa e condenação não afeta os animais, mas é sentimento peculiar no ser humano.

No último ato, onde todos depois de mortos se encontram no além para serem julgados, manifestam explicitamente a angústia da culpa e condenação. Mesmo diante da defesa de Nossa Senhora, o Encourado continua a apavorar com “acusações graves” (2000, p. 173). Então todos rezam (2000, p. 173) “Santa Maria, mãe de Deus, rogai por nós, pecadores, agora na hora de nossa morte. Amém”. As almas rezam na tentativa de livrar-se da angústia da culpa e condenação, efeito da “ameaça do não-ser”.

Podemos observar que mais uma vez as formas de angústia se manifestam juntas. A “angústia da culpa” está atrelada com a “angústia da morte”. Esta associação de ambas formas de angústia é antiga, desde o cristianismo dos apóstolos. São Paulo mostrou esta ligação da “culpa” com a “morte” quando escreveu “o aguilhão da morte é o pecado, e a força do pecado é a lei” (I Coríntios 15,56). Tillich complementa que “a ameaça do destino e da morte sempre acordou e incrementou a consciência da culpa” (1976, p. 41).

O teólogo afirma que a angústia da vacuidade e insignificância é mais intenso na modernidade, onde o homem não recorre exclusivamente a religião para

²⁰⁴ O antropomorfismo é uma forma de pensamento que atribui características ou aspectos humanos a animais, deuses, elementos da natureza e constituintes da realidade em geral.

responder às suas questões existenciais. Apesar do contexto brasileiro ser muito religioso percebemos implicitamente nos personagens de Ariano Suassuna a angústia da vacuidade e insignificação.

Fica evidente que o desejo de vingança de João Grilo pelos patrões o desviava de seu objetivo, sobreviver no sertão nordestino. Suas energias espirituais criativas foram canalizadas para dois objetivos, a vingança contra os patrões e sobreviver diante das adversidades. Neste ponto podemos refletir sobre o significado da vida que é aquilo que norteia nossas energias criativas para um sentido pelo qual devemos viver. Segundo o evangelho de Mateus, Jesus diz, “nem só de pão viverá o homem” (Mateus 4,4). Esta frase sugere que a vida é muito mais que um pedaço de pão. Jesus também ressalta que “a vida é mais do que o mantimento e o corpo mais do que o vestuário” (Mateus 6,25). O texto bíblico indica um sentido transcendente para a vida, dando a existência um valor e significado supremo. Contudo, é evidente que a vida de João Grilo está reduzida a um pedaço de pão, isto é, a sobreviver no sertão a todo custo.

Mesmo a obra de Suassuna tendo como fio condutor um significado de vida proposto pelo catolicismo, a angústia da vacuidade e insignificação está implícita nas personagens. O sentido elevado que toda a existência humana reclama só aparece e toca os personagens na hora da morte e no além.

A CORAGEM DE SER

De acordo com Tillich “o homem como homem, em cada civilização, é angustiadamente certo da ameaça do não-ser e necessita coragem para afirmar-se a despeito dela” (1976, p. 33). É evidente que a coragem como virtude se manifesta em contextos desfavoráveis.

Diante do sentimento vingativo de João Grilo pelos patrões Chicó adverte o amigo que abandonasse tal conduta que poderia levar a uma “embrulhada séria”. Retrucando João Grilo pergunta (2000, p. 39), “Você pensa que eu tenho medo? Só assim é que posso me divertir. Sou louco por uma embrulhada”. Tal declaração demonstra sua forma de encarar a vida e seus desafios. Na busca de afirmar-se diante de sua luta pela sobrevivência, aceita com coragem o risco e as incertezas da existência. Não podemos deixar de reconhecer que a vida dura e difícil no sertão fortaleceu o personagem diante da “a ameaça do não-ser”. Quando no último ato da peça, todos se conformam e desistem de lutar contra as acusações do diabo, João Grilo esbraveja:

Vocês são uns pamonhas, qualquer coisinha estão arriando. Não vê que tiveram tudo na terra? Se tivessem tido que aguentar o rojão de João Grilo, passando fome e comendo macambira na seca, garanto que tinham mais coragem. Quer ver eu dar um jeito nisso, Padre João? (SUASSUNA, 2000, p. 167)

João Grilo nos três atos enfrentou “a ameaça do não-ser”, fazia parte de sua rotina enquanto sobrevivência. Enfrentou a enfermidade, a desigualdade e injustiça dos padrões e da sociedade em geral, a violência dos cangaceiros de Severino, a morte e a figura temível do diabo (Encourado). Em suas confusões terrenas João Grilo usou e abusou de sua astúcia e inteligência, mas quando a adversidade ultrapassou a imanência de sua finita capacidade, exerceu fé e confiança demonstrando a coragem de ser. Para o teólogo “(...) a coragem não afasta a angústia. Uma vez que a angústia é existencial, não pode ser afastada. Mas a coragem incorpora a angústia de não-ser dentro de si. Coragem é auto-afirmação ‘a despeito de’, a saber: a despeito de não-ser” (TILLICH, 1976, p. 51).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Por meio dos conceitos tillichianos como ferramenta hermenêutica analisamos na obra de Suassuna o sertanejo nordestino que também vive a angústia existencial como definiu Tillich. Esta leitura nos leva a refletir em que medida sofremos e vencemos o dilema existencial da finitude. A literatura suassuniana descreve o cotidiano da maior parte dos brasileiros, que ocupados com a sobrevivência não tempo para refletir sobre o sentido da vida. Suassuna apresenta as personagens transitando entre o medo e a coragem, porém João Grilo é a personagem que se destaca em termos de auto-afirmação ôntica, moral e espiritual. Constatamos que em todos os personagens em alguma medida, apresenta-se a angústia da morte, da culpa ou da insignificação. Por fim, ficou notório que João Grilo é um modelo de coragem, pois apesar da “ameaça do não-ser” e suas respectivas formas de angústia, encara os problemas com firmeza de espírito. Os textos de Tillich e Suassuna oferecem material para pensarmos a “saúde espiritual” (expressão análoga ao conceito de coragem tillichiano) nas palavras de Jesus: “Neste mundo sofrereis tribulações; mas tende fé e coragem! Eu venci o mundo” (Jo 16,33).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bíblia King James Atualizada (KJA).** Trad. Sociedade Bíblica Ibero-Americana. 1 ed. São Paulo: Abba Press, 2012.
- SUASSUNA, Ariano. **Auto da Compadecida**; capa, Rubens Gerchman. - 34. ed. 6. imp. - Rio de Janeiro: Agir, 2000 (Teatro moderno)
- SUASSUNA, Ariano. **Auto da Compadecida**/ ilustração de Manuel Dantas Suassuna/ textos de Braulio Tavares, Carlos Newton Júnior e Raimundo Carrero. - Ed. comemorativa de 50 anos - Rio de Janeiro: Agir, 2004.
- TILLICH, Paul. **A Coragem de Ser.** Trad. Eglê Malheiros. 6 ed. Rio de Janeiro: Paz e terra, 2001.

ST 17 - CRISTIANISMOS E MOVIMENTOS SOCIAIS: ATRAVESSAMENTOS E IMPLICAÇÕES NAS LUTAS SOCIAIS

Dra. Maria do Carmo Gregório (UFF) – Coordenadora

Dra. Susana Maria Maia (UFF)

Ms. Joilson de Souza Toledo (PUC GOIÁS)

Na sociedade brasileira e em vários outros países da América Latina surgiram a partir de 1960 expressões de seguimento de Jesus que se entendiam em profunda relação com as lutas sociais, tais como Ação Católica Especializada, CEBs, Pastorais Sociais e Pastorais das Juventudes. A participação nestes grupos foi impulsionada e ao mesmo tempo geradora de uma espiritualidade que relaciona bem-estar pessoal com transformação social. Inúmeros cristãos se engajaram nas lutas pela redemocratização, pelos direitos sociais e defesa da vida iniciando trajetórias e militâncias. O sociólogo Michael Löwy ao analisar estas trajetórias e cenários os intitulou de Cristianismo da Libertação (LÖWY, 2000; 2016) entendida para além das igrejas institucionais e num processo de afinidade eletiva com os movimentos sociais (LÖWY, 2014). Este processo impactou não só este momento histórico, mas desembocou na criação de movimentos e partidos políticos de esquerda que até hoje está em lugares de relevância no Brasil. Na atualidade várias pessoas, iniciativas e movimentos sociais implicados com as lutas pela defesa de direitos têm em sua origem e/ou sua vivência do seguimento de Jesus no compromisso com os empobrecidos. Neste contexto este GT se propõe a acolher pesquisas que versam sobre o cristianismo da libertação; implicações e atravessamentos do cristianismo com os movimentos sociais (ligados a saúde ou não) e a luta pela defesa dos direitos humanos e contra a retirada de direitos, bem como outras pesquisas sobre lutas e movimentos sociais.

HINOS CATÓLICOS DA DÉCADA DE 1970/1980 – UMA HETEROGENEIDADE DISCURSIVA

ADILSON SKALSKI ZABIELA

Mestre em Informática na Educação
Instituto Federal do Rio Grande do Sul (IFRS)
adilson-szabiela@educar.poa.br

RESUMO: O objetivo deste trabalho é, pelo viés da heterogeneidade discursiva, analisar, em alguns hinos religiosos da Igreja católica da década de 80, os efeitos de sentido que são produzidos através das relações que se estabelecem entre diferentes Formações Discursivas (FDs). As FDs analisadas são a FD marxista, trazida pela Teologia da Libertação (uma das várias FDs internas da Igreja católica), e a FD religiosa própria da Igreja Católica. A Teologia da Libertação (TL) constitui uma nova interpretação da mensagem evangélica, à luz da justiça social. As suas raízes podem ser encontradas no movimento denominado teologia política, surgido na Europa, na década de 1970, depois que o Concílio Vaticano II (1962-1965) examinou o problema das relações entre a Igreja e o mundo moderno. A característica mais inovadora do movimento foi encarar os problemas políticos como base para a interpretação dos textos bíblicos. O discurso da TL articula o que pode e deve ser dito em uma FD com o que, a princípio, seria não dizível na FD católica. Por meio da utilização de ideais marxistas, a Teologia da Libertação criou bases sólidas que se aproximavam de um discurso de igualdade social e de luta contra a opressão. Palavras como ‘libertação’, ‘luta contra a ‘opressão’ e ‘justiça’ fazem parte da FD que a TL manifestava. A FD da TL não se constitui uma FD à parte, entretanto, se inscreve na FD católica, introduzindo nela novos elementos. Na época das primeiras manifestações da Teologia da Libertação, na década de 1960, ocorreram várias críticas e silenciamentos por parte da Igreja em relação ao discurso que se formava. A Teologia da Libertação foi criticada por parecer contraditória em si mesma, pois possuía de um lado características de um discurso marxista e por outro lado um discurso religioso. Não seria possível que um movimento religioso se apropriasse desses princípios marxistas, pois senão estaria corrompido e fadado ao fim em si mesmo. Foi necessário, pois, que se fizesse uso de alguns princípios marxistas, mas que se negassem outros. Em relação aos preconstruídos do marxismo, a TL se posicionou com um discurso de negação e acréscimo de novos saberes antes não ditos. A TL, por exemplo, tinha por princípio que a fé e o evangelho não eram fatalmente fatores de alienação ou de ajustamento e acomodação a essa realidade, mas que as Igrejas podiam ser motoras de mobilização popular em vista de transformação e libertação. O cristianismo já não poderia mais ser chamado de ópio do povo nem de apenas favorecer o espírito crítico, pois era um fator de compromisso de libertação. Em contraposição ao ateísmo marxista, a TL se colocava como a mais convincente refutação do ateísmo

moderno, pois defendia que Deus era fonte de compromisso social e não mais fonte de alienação histórica. Nos recortes selecionados, fica perceptível a presença de um discurso outro no discurso religioso católico, um discurso que se mescla ao discurso autoritário religioso para ter mais força. É forte a presença de palavras, até nessa época, incomuns para hinos religiosos.

Palavras-chave: Teologia da Libertação; Formação Discursiva; Hinos Católicos.

INTRODUÇÃO

Este trabalho é um recorte analítico sobre uma herança da Teologia da Libertação e do Cristianismo de Libertação (LÖWY, 1996). Ele foi, em primeiro lugar, motivado por uma experiência pessoal vivida durante a infância e adolescência na Igreja Católica. O objetivo deste texto é analisar alguns hinos católicos da década de 70/80. Essa análise foi iniciada na graduação em Letras pela UFRGS, na disciplina Análise do Discurso, área que se propõe a analisar como os discursos são produzidos e partilhados, em especial, nos meios políticos e religiosos. A metodologia da análise discursiva tem por base a teoria do discurso, que é uma área da linguística, o materialismo dialético de Marx e a psicanálise.

Serão analisados alguns efeitos de sentido que são produzidos através das relações que se estabelecem entre diferentes Formações Discursivas. As FDs (Formações Discursivas) envolvidas e analisadas são a FD marxista, apresentada pelo Cristianismo de Libertação e pela Teologia da Libertação (uma das várias FDs internas da Igreja católica) e a FD conservadora da Igreja. A formação discursiva (ORLANDI, 2009) relaciona-se aos processos que envolvem a maneira como uma determinada narrativa é construída socialmente. Sabe-se que um dos postulados básicos da AD é o de que o sujeito fala de um determinado lugar social, que é constitutivo desse sujeito. Dessa forma, as palavras veiculam diferentes sentidos, dependendo da posição ideológica que ocupa o sujeito que fala. Esses sentidos, por sua vez, derivam de uma formação discursiva que, por sua vez, constitui a instância material das formações ideológicas. É assim que funciona essa “engenharia discursiva”. Uma possível atualização no conceito de formação discursiva para os dias de hoje talvez nos levasse ao termo “bolha discursiva”. Dentro de determinada bolha ideológica nas redes sociais, por exemplo, sabemos o que pode ou não pode ser dito e qual conteúdo ou ideia destoa daquilo que é aceitável em determinado contexto.

A TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO E OS HINOS CATÓLICOS

A Teologia da Libertação (TL) constitui uma nova interpretação da mensagem evangélica, à luz da justiça social. As suas raízes podem ser encontradas no movimento denominado teologia política, surgido na Europa, na década de 1970, depois que o Concílio Vaticano II (1962-1965) examinou as relações entre a Igreja e o mundo moderno. A característica mais marcante dessa teologia foi encarar os problemas políticos como base para a interpretação dos textos bíblicos, ao mesmo

tempo em que uma reinterpretação e uma ressignificação dos textos sagrados, por um viés marxista, de modo a promover a justiça e a equidade social.

O discurso da TL articula o que pode e deve ser dito em uma FD, com o que, a princípio, seria não dizível na FD católica. Por meio da utilização de ideais que, de certa forma, se aproximavam de ideais comunistas, a Teologia da Libertação criou bases sólidas que se aproximavam de um discurso de igualdade social e de luta contra a opressão. Palavras como 'libertação', 'luta contra a opressão' e 'justiça' fazem parte da FD que a TL manifestava. A FD da TL não se constitui uma FD à parte; entretanto, se inscreve na FD conservadora católica, introduzindo nela novos elementos de saber.

Na época das primeiras manifestações da Teologia da Libertação, na década de 1960, tendo como um dos principais representantes no Brasil, Frei Leonardo Boff, ocorreram várias críticas e silenciamentos por parte da Igreja em relação ao discurso que se formava. A Teologia da Libertação foi criticada por parecer contraditória em si mesma, pois possuía, de um lado, características de um discurso marxista e, por outro lado, um discurso religioso.

Não seria possível que um movimento religioso se apropriasse desses princípios marxistas, pois senão estaria corrompido e fadado ao fim em si mesmo. Foi necessário, pois, que se fizesse o uso de alguns conhecimentos marxistas, mas que se negassem outros. Em relação aos preconstruídos do marxismo, a TL se posicionou com um discurso de negação e de acréscimo de novos saberes antes não ditos. A TL, por exemplo, tinha, por princípio, que a fé e o evangelho não eram fatalmente fatores de alienação ou de ajustamento e acomodação a essa realidade, mas que as Igrejas podiam ser motoras de mobilização popular em vista de transformação e libertação. O cristianismo já não poderia mais ser chamado de ópio do povo, pois era um fator de compromisso de libertação. Em contraposição ao ateísmo marxista, a TL se colocava como a mais convincente refutação do ateísmo moderno, pois defendia que Deus era fonte de compromisso social e não mais fonte de alienação histórica.

Nos recortes selecionados, no corpus da pesquisa realizada, fica perceptível a presença de um discurso outro no discurso religioso católico, um discurso que se mescla ao discurso autoritário religioso para ter mais força. É forte a presença de palavras, até nessa época, incomuns para hinos religiosos. Vejamos o seguinte trecho de um hino: "A nossa comunidade luta por libertação, pra formar uma corrente, pra quebrar a opressão". (autor desconhecido, *Sou feliz na comunidade* – in.: GREBOJ, 1992)

Percebe-se, nesse recorte, duas palavras fortes de sentido 'reacionário', que são: libertação e opressão. O eixo da Teologia da Libertação é a figura do 'Cristo libertador', que veio libertar os homens, não apenas do pecado, mas também de todas as suas consequências, inclusive as injustiças. O seu método hermenêutico deixa de lado as categorias idealistas tradicionais e emprega categorias históricas. A mensagem de salvação é interpretada à luz das opressões de que o homem precisa ser libertado. Ao narrar a libertação dos hebreus do cativeiro no Egito e a sua marcha para a Terra Prometida, o Êxodo é a imagem bíblica da mensagem da salvação e a

história sagrada não é algo distinto da história da humanidade ou superposto a ela, mas sim é a intervenção de Deus, segundo os teólogos da libertação.

É, dessa forma, que verificamos como se formou uma nova FD por meio da repetição de um já-dito presente no discurso fundador da Igreja Católica. Seria função da religião a de promover a aproximação do homem do conformismo com a sua situação de sofrimento, portanto, o discurso religioso seria o de aceitação dos desígnios divinos. Ao retomar o discurso de Jesus Cristo, porém, e o discurso do marxismo, foi possível atribuir à Teologia da Libertação um caráter de luta contra a opressão promovida pelas diferenças sociais e libertação em vida, e não pós-morte. Fazer com que os fiéis se conformassem com a situação de sofrimento em vida para esperar a salvação como recompensa pós-morte foi típico do discurso católico durante muito tempo. Ao trazer para dentro da Igreja ideias de reação e não de passividade, a Teologia da Libertação se manifesta não como uma dissensão dentro da Igreja, mas como uma FD antagônica aos discursos antes não permitidos. Vejamos este outro recorte:

Nossa alegria é saber que um dia, todo esse povo se libertará, pois Jesus Cristo é o Senhor do mundo, nossa esperança realizará. Jesus manda libertar os pobres, pois ser cristão é ser libertador. Nascemos livres pra crescer na vida, não pra ser pobres nem viver na dor. (autor desconhecido, Nossa Alegria – in.: GREBOJ, 1992)

Nesse trecho, está presente a nova proposta trazida pela Teologia da Libertação: a não-passividade. “Ser cristão é ser libertador”. Ser cristão (católico) não é mais tão somente ir à missa, guardar os dias santos, seguir o catecismo e honrar todos os sacramentos. É, inclusive, ter em vida, e não após a morte, a chance de ser feliz, porque essa era a proposta de Jesus Cristo. Desse modo, podemos afirmar que tanto o cristianismo da libertação quanto à teologia da libertação “ativam” o discurso de um Jesus comprometido com o hoje, com o agora, e não com alguma espécie de recompensa em uma vida após à morte. Até então, provavelmente, era mais interessante que os fiéis fossem obedientes e servis, e não questionadores e revolucionários. A memória acessa mais facilmente, pois, a informação de que lutar pelos direitos esteja ligado ao marxismo, e não às bases do cristianismo. Segundo essa mesma memória, é mais fácil atribuir ao Marx do que a Jesus Cristo a imagem de revolucionário. A teologia da libertação provoca, pois, uma aproximação entre a posição do sujeito revolucionário, antes ocupada por Marx e Engels, e, naquele momento, foi ocupada por Jesus. É como se o Jesus, dessa nova proposta, estivesse sendo relido e ressignificado pela ideologia de Marx e Engels.

Foi por meio da ideologia vigente, conservadora que, durante muito tempo, a imagem de um Cristo que “pegasse em armas” não se solidificou na memória dos católicos. Era tão mais importante crer em um Jesus Salvador do que em um Jesus que expulsou os vendilhões do templo, mostrando assim uma postura de impassividade, frente à injustiça. Essa mesma ideologia ‘apagou’ da memória discursiva os atributos que poderiam ter mantido Cristo na posição-sujeito de

revolucionário, e essa posição foi retomada pelo advento da Teologia da Libertação, pela instauração do que a AD chama de acontecimento, que seria “o ponto em que um enunciado rompe com a estrutura vigente, instaurando um novo processo discursivo” (INDURSKI & FERREIRA, 2001, p.11).

Aqui é importante retomar as reflexões de Michael Löwy (1996) acerca da maneira como Marx e Engels se remeteram ao discurso religioso. Embora materialista, ateu e inimigo da religião, Engels conseguiu captar, como também fez Marx, o caráter duplo do fenômeno: o seu papel como legitimador de uma ordem estabelecida, mas também, dependendo das circunstâncias sociais, o seu papel crítico de protesto e até revolucionário.

Primeiramente, o seu interesse era o cristianismo primitivo, que é definido como a religião dos pobres, dos exilados, amaldiçoados, perseguidos e oprimidos. Os primeiros cristãos eram dos níveis mais baixos da sociedade: escravos, homens livres, que tinham os seus direitos abolidos, e pequenos camponeses incapacitados, devido às dívidas. Nas análises de Löwy (1996), Engels teria elaborado um paralelo entre esse cristianismo primitivo e o socialismo moderno: a) os dois grandes movimentos, que não são criação de líderes e profetas, embora não faltem profetas em nenhum dos dois; b) ambos são movimentos dos oprimidos, dos que sofrem perseguição e cujos membros são proscritos e caçados pelas autoridades do governo; e c) ambos pregam uma libertação iminente da escravidão e da miséria. Ainda permanece, no entanto, aos olhos de Engels, uma diferença essencial entre os dois movimentos: os cristãos primitivos colocam a liberdade do mundo no além, enquanto o socialismo a coloca neste mundo.

Outro fato curioso, próprio da época de 1970, era uma música popular entoada em vários encontros e celebrações da Igreja Católica. Era a música do cantor Geraldo Vandré, intitulada “Pra não dizer que não falei das flores”. Segue um pequeno trecho:

Caminhando e cantando e seguindo a canção, somos todos iguais
braços dados ou não. Nas escolas, nas ruas, campos, construções,
caminhando e cantando e seguindo a canção. Vem vamos embora
que esperar não é saber. Quem sabe faz a hora não espera
acontecer. (in.: GREBOJ, 1992)

Comprova-se, mais uma vez, a heterogeneidade discursiva dentro desse recorte. A formação discursiva, em que se inscrevia essa música de manifesto político, aproximou-se tanto da FD quanto da Teologia da Libertação, que se confundiu com ela. Muitos fiéis, provavelmente, não sabem que ela não é de cunho religioso, e sim político. O autor da música, ao afirmar “somos todos iguais braços dados ou não”, está propondo que não deveria haver diferenças sociais. E, ao afirmar “quem sabe faz a hora não espera acontecer”, está aproximando-se da proposta da Teologia da Libertação, da não-passividade frente às injustiças sociais. A ideia do “quem sabe faz agora, não espera acontecer” também atualiza a proposta de um mundo melhor no aqui e agora.

CONCLUSÃO

Ao romper com um conjunto de sentidos sedimentados, a TL reconfigura o conjunto do dizível do discurso teológico católico: por um lado, retorna o discurso fundador de Cristo, um projeto voltado à construção de uma sociedade que prioriza os pobres e os excluídos; por outro lado, se apropria de certas questões oriundas do discurso marxista. As duas faces constitutivas do discurso – estrutura e acontecimento – apresentam-se fortemente articuladas no discurso da TL. A dimensão da estrutura, do repetível, é apreensível na retomada do já-dito nos vários momentos fundantes na trajetória da Igreja Católica, desde o discurso fundador de Cristo e, posteriormente, a partir da *Rerum Novarum*, encíclica Papal escrita no final do século XIX. Por outro lado, a dimensão do acontecimento está na articulação que a TL realiza entre os princípios cristãos e marxistas.

Conclui-se que os hinos religiosos católicos, da década de 1970/80, foram a maneira mais popular da manifestação e disseminação de um discurso emergente. A Teologia da Libertação teve o caráter de acontecimento discursivo, uma vez que rompeu com as barreiras do não-dito, além de mostrar como é possível operar a alteração dos sentidos, não dados, mas sempre construídos. Talvez ainda mais interessante, pois indicou contrapontos a um discurso religioso conservador e autoritário, que não aceitava o diferente e que até hoje se fecha sobre si mesmo, não admitindo mudanças estruturais. Entenda-se aqui que o choque principal mencionado foi entre a Teologia da Libertação e a ala mais conservadora da Igreja Católica. Não seria possível julgar a Igreja atual como um todo homogêneo: vários discursos se cruzam e coexistem na FD católica, ora se aproximando ora se afastando uns dos outros. São FDs que continuam vivas sob o rótulo de catolicismo.

REFERÊNCIAS

- COURTINE, J. J. (1983) “O chapéu de Clémentis. Observações sobre a memória e o esquecimento na enunciação do discurso político.” IN: INDURSKY & LEANDRO FERREIRA (org.). **Os Múltiplos Territórios da Análise do Discurso**. Porto Alegre: Editora Sagra Luzzatto, 1999, p. 15-22.
- FERREIRA, Maria Cristina (Coord.). **Glossário de Termos do Discurso**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2001.
- HANAUER, Jeane Maria. **A Teologia da Libertação e o conflito com o Vaticano: análise de uma formação discursiva em processo de configuração**. Editora da UFRGS, 2000.
- GREBOJ, Pe. Pedrinho (org.). **Cantando em Comunidade**. Ed. Vicentina, Curitiba, 1992.
- LÖWY, Michael. **A guerra dos deuses: religião e política na América Latina**. Petrópolis: Vozes, 2000. 217 p.
- Löwy, Michael. **O que é Cristianismo da Libertação: religião e política na América Latina** / Michael Löwy. – 2. ed. – São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo: Expressão Popular, 2016. 256 p.; 23 cm.

ORLANDI, Eni Puccinelli. (org.) **Discurso Fundador**. Campinas: Pontes, 2003.

_____. **As Formas do Silêncio**: no movimento dos sentidos. Campinas: Editora da UNICAMP, 2007.

_____. **Análise do Discurso**: princípios & procedimentos. 8 ed. Campinas: Pontes, 2009.

MOVIMENTO DE TRABALHADORES CRISTÃOS EM RECIFE – ESTRATÉGIAS E DESAFIOS DIANTE DAS MUDANÇAS SOCIAIS E ECLESIAIS

Valmir Assis da Silva Filho
Mestrando em Ciências da Religião
Universidade Católica de Pernambuco (Unicap)
assisvalmir13@gmail.com

RESUMO: A abertura eclesial, no final da década de 1950 e na década de 1960, fez nascer, em vários âmbitos da Igreja, uma articulação de serviços de ação missionária. Criada em 1962, ano de abertura do Concílio Vaticano II, a Ação Católica Operária surgiu como presença da Igreja junto aos operários. A nova dinâmica pastoral consistia em não concentrar no padre a responsabilidade da assistência religiosa, mas em delegar aos jovens operários a missão evangelizadora nos postos de trabalho. Diante das mudanças no mundo do trabalho e na Igreja, a ACO toma uma decisão política e pastoral: A ACO torna-se Movimento de Trabalhadores Cristãos – MTC. As novas agendas políticas, as pautas identitárias, uberização do trabalho e os novos arranjos pastorais provocam o MTC a reposicionar-se, estrategicamente, para responder os desafios sociais e sobreviver no espaço eclesial. A pesquisa, que sustenta este texto, se debruça sobre o itinerário do MTC, problematizando as estratégias e desafios do Movimento na perspectiva de manter uma fidelidade criativa à tradição do Movimento Operário. A análise de entrevistas e conversas realizadas com alguns militantes, materiais de formação, palestras e reuniões do MTC subsidiam a pesquisa. A partir desse material, poderemos contribuir para os estudos sobre Religião, mundo do trabalho e Igreja Católica, uma vez que este trabalho expõe a singularidade desse movimento, recolocando-o nas discussões sobre ação pastoral entre os trabalhadores e trabalhadoras, em suas incidências políticas e religiosas na sociedade. Esperamos apresentar e analisar a realocação do MTC em torno de agendas que dialogam com as pastorais e movimentos sociais e outras religiões, sustentando-se na eclesiologia da Ação Católica, do Concílio Vaticano II e da Teologia da Libertação.

Palavras-chave: Movimentos Sociais; Trabalhadores Cristãos; Pastoral; Catolicismo.

INTRODUÇÃO

A Ação Católica Operária (ACO) surgiu em 1962, compondo parte da ação Católica Especializada que se estrutura na Igreja Católica do Brasil de meados da década de 1950 e início da década de 1960. Constituído-se em uma das experiências

de pastoral leiga com operários, se unindo e dando continuidade ao trabalho já existente da Juventude Operária Católica (JOC). A ACO tornou-se uma prática que respirava os ventos de renovação eclesial vindos do Concílio Vaticano II e que ampliava uma presença de segmentos do laicato e Igreja Católica no país em ações de compromisso com os pobres, com operários (as) em meio às condições de desigualdade social e à fraca organização político-sindical.

Essa experiência inspira e se vê confirmada na ação de resistência ante o golpe civil-militar de 1964, ocorrido no país, contribuindo na realização de trabalhos de base que reuniam operários para manterem-se organizados apesar do ataque e repressão à sua organização sindical. As suas lideranças, na denúncia da situação de arrocho salarial e aprofundamento da desigualdade e dependência econômica do Brasil de potências estrangeiras, fizeram eco às vozes proféticas do episcopado que se somavam na publicização dessas denúncias.

Esse foi o período em que foram publicados documentos que marcaram época²⁰⁵, quanto à participação da Igreja em movimentos de resistência democrática ao golpe e na acolhida de militantes não cristãos para libertá-los de prisões e torturas, dos quais os seus membros leigos e eclesiásticos eram também vítimas. A ACO esteve presente, ativamente, nas ações de articulações da Igreja progressista, que contribuíram e passaram a se orientar pela teologia da libertação, junto com vários setores que se afinavam com a ideia da “opção pelos pobres”, tendo essa articulação ampliada pela aliança com movimentos da sociedade que se somavam na luta de resistência democrática (ACO, 1987).

Entre os núcleos de articulação da Ação Católica está a JOC, como já citado. Um movimento com a missão de agrupar a juventude operária, em volta da reflexão sobre consciência de classe. A JOC tinha por metodologia de ação a formação de grupos de base e essa foi a origem da ACO. Os militantes da JOC, chamados “jocistas”, viviam a experiência de organização e formação nos ambientes de trabalho, nas comunidades populares, chegando a viver em comunidades operárias. Em algumas cidades, havia uma casa para a JOC feminina e outra para a masculina. É, nesse cenário, entre jovens que saem da JOC, não por divergências, mas por força da tradição que afirmava que o jovem, que completasse 30 anos de vida ou se casasse, deveria sair da JOC, que a ACO foi fundada. Por conta desta passagem geracional, os ex-jocistas levaram a tradição jocista para a ACO, uma vez que carregavam a saudade da JOC. Isso também ocorreu devido ao contexto de repressão e perseguição praticada pelo regime militar aos jovens militantes da JOC.

A ACO viveu, em pleno recrudescimento do golpe em 1968, com a publicação do AI5 (Ato Institucional Nº 5), as influências do dinamismo de uma Igreja Local. Em Recife, sob o pastoreio e mediação de Dom Helder Câmara, acolheu o padre Romano Zurferrey que seria, no período mais difícil e de maiores conflitos políticos com a igreja e organizações políticas, de 1968 a 1974, o assistente eclesiástico nacional do movimento, então sediado em Recife. Sendo parte do movimento de renovação eclesial da Igreja Católica, beneficiou-se nessa travessia na resistência democrática da

205Ouvi os Clamores do meu povo – CNBB; Nordeste, o homem proibido – ACO são alguns deles.

legitimação e impulso dado pela realização da Conferência do Episcopado Latino Americano de Medellín, em 1968, tendo confirmada a sua ação pastoral profética de opção pelos pobres e de igreja povo de Deus, que anuncia o Reino de Deus e a sua justiça no mundo.

A articulação entre a Igreja e os movimentos de leigos, fundamentada pelos documentos episcopais de Medellín e Puebla, foi, de certa forma, interrompida através de um movimento eclesial do Episcopado Latino Americano e do papado de João Paulo II, que foi realizado durante o Sínodo Extraordinário de 1985. Esse evento foi um marco na revisão do Concílio Vaticano II e das Conferências aqui já referidas, pois provocou um fechamento da Igreja ao mundo. A pastoral popular foi entendida como o marxismo, voltaram a grande disciplina e a romanização das estruturas, o que significou o reforço do clericalismo, da paróquia, do fim da concepção de uma igreja comunhão e participação, o laicato à ação social e restrições ao funcionamento das CEB's. Para o Regional NE II da ACO, no Recife, esse ano coincidiu com a substituição de Dom Helder Câmara por outro bispo, Dom José Cardoso Sobrinho, representante desse movimento de volta à grande disciplina (PLUMMEN, 1997; LIBANIO, 1997).

AS ESTRATÉGIAS DA ACO/MTC – ENTRE A ADAPTAÇÃO POLÍTICA E A SOBREVIVÊNCIA PASTORAL

É, no desdobramento desse contexto, que, durante a década de 1990, ocorreram uma grande reestruturação no mundo do trabalho, bem como na dinâmica dos movimentos sociais contemporâneos e a reversão de ação pastoral da Igreja no Brasil no sentido da restauração da romanização desejada pelo Papa. Esses fatores contribuíram para que a ACO produzisse estratégias de adaptação em face de um novo cenário político e eclesial. A mudança do nome de Ação Católica Operária para Movimento de Trabalhadores Cristãos, em 1994, expressa, em parte, esse processo adaptativo.

No Estado de Pernambuco, a ACO se capilarizou, mas concentrava a sua principal força no território da igreja particular de Olinda e Recife. Nessas cidades, vivem-se as várias fases de ação pastoral da Igreja Católica. Localmente, integrou o diálogo com o pastoreio de Dom Helder Câmara. Em seguida, os tensionamentos, sob o cajado de Dom José Cardoso e hoje a reaproximação simbólica com o mandato apostólico de Dom Fernando Saburido. Tudo isso tem, por pano de fundo, a realidade pós-conciliar da Igreja, a “disciplina” do pontificado João Paulo II, a romanização das pastorais sob a égide de Bento XVI e, por fim, o diálogo sinodal do Papa Francisco.

No registro da memória da atuação da ACO no Brasil aponta-se que, desde a sua fundação, os militantes, que participavam das Equipes de Base (pequenos núcleos de formação), trabalhavam nas fábricas locais. Em Pernambuco, por exemplo, o Movimento iniciou a sua caminhada com os jovens operários da fábrica têxtil do município do Paulista que, na época, já participavam da JOC, o que demarca que já havia, na sua fundação um distanciamento dela dos Círculos Operários que, além de serem portadores de outra concepção pastoral, eclesial e política, estavam

pouco presentes no meio operário. Depois, a entidade expandiu a sua atuação entre os metalúrgicos, trabalhadores da construção civil até chegar aos feirantes e domésticas, algumas delas, companheiras dos operários já militantes.

A sua participação na fundação de vários sindicatos e contribuição na construção das pautas da luta sindical é bem relevante, a ponto de ser a ACO responsável por comandar uma das primeiras greves durante o período da ditadura militar, no setor têxtil, no município de Escada, Pernambuco, área pastoral da Arquidiocese de Olinda e Recife.

No interior do espaço eclesial, em Recife, a ACO registrou distintos períodos de atuação conjunta com outras iniciativas de ação pastoral junto aos operários. No primeiro momento da sua criação até inícios dos anos 1980, teve na sua criação a participação de ex-militantes da JOC. Nesses anos, o MEB (Movimento de Educação de Base), no encerramento de sua fase de atuação nesse período, em colaboração com a JOC, criou uma experiência de capacitação profissional que ficou conhecida por CTC (Centro de Trabalho e Cultura), uma escola profissional para operários, baseada em princípios da educação popular. Essa organização manteve intercâmbio e colaboração com a ACO através de assistentes regionais e militantes que lá estudaram e colaboraram como monitores (as).

Nos anos 1980, junto com a ACO em Recife, atuaram com trabalhadores (as) o MEIR (Movimento Encontro de Irmãos – Urbano), em chapas de oposição sindical, e também a PJMP (Pastoral de Juventude do Meio Popular), com seus (suas) militantes, participando de chapas e diretorias de sindicatos de funcionários (as) públicos (as) e professores (as). É também, nesse período, que se formou a CPO (Comissão de Pastoral Operária) que, em âmbito nacional, contou fortemente com a colaboração da JOC e ACO para sua constituição como um serviço das dioceses ao movimento operário. A ampliação da ação pastoral no mundo operário, a partir da experiência da ação católica especializada, em um processo que se observam mudanças no mundo do trabalho e na estrutura de organização das pastorais, nos oferece um rico material para análise de concepções de ação e teologia pastoral, discutindo sobre a relação mundo do trabalho urbano e igreja católica ou catolicismo hoje.

A formação pastoral e política que o Movimento oferecia aos militantes, conforme relatos registrados em suas documentações, contribuiu para a formação da “consciência de classe”, para construção de um sentido de pertença a um grupo que vive do trabalho assalariado, por isso se dispunha ao combate das formas de exploração advindas da classe patronal e do modelo econômico vigente. Essa experiência de vinculação à classe operária, a classe trabalhadora, implicou no envolvimento e apoio com a participação direta de militantes da ACO na criação da CUT (Central Única dos Trabalhadores), via oposições sindicais e de um partido político, formado por trabalhadores (as). Vários de seus militantes disputaram cargos eletivos nas primeiras chapas lançadas pelo PT (Partido dos Trabalhadores), em 1982, e em eleições seguintes. O exemplo mais emblemático foi a vitória de um de seus ex-militantes na eleição para prefeito da capital pernambucana em 2000, o prefeito João Paulo (primeiro prefeito do Recife eleito pelo PT) que, antes disso, ainda na ACO, foi o primeiro presidente da CUT em Pernambuco, em 1988.

A ACO/MTC registra, ao longo do tempo, olhando, em especial, para o Recife, os seus membros, fazendo a militância em uma série de diferentes engajamentos políticos e pastorais. No início, a ACO realizava em grande medida a sua dimensão de pastoral operária, nas fábricas e sindicatos, assim como na criação de Comunidades Eclesiais de Base – CEB's e na colaboração com a articulação de comissões de pastoral operária. Na década de 1990, quando mudou para o nome de Movimento de Trabalhadores Cristãos - MTC, colaborou com a articulação das pastorais sociais e com a organização e realização do Grito dos Excluídos. Nos espaços formativos que a ACO oferecia era possível observar uma espécie de célula da Igreja Católica em diálogo com os (as) trabalhadores (as). Ao revisitar a sua história, ficam perceptíveis a dimensão e o alcance político que o Movimento imprimiu na sua narrativa, concebendo a fé e a política, como elementos constitutivos de uma teologia pastoral comprometida com a opção pelos pobres e com a teologia/catolicismo da libertação. A trajetória da ACO/MTC é marcada por uma conjuntura social de mudanças e um contexto eclesial de adaptações. A ACO viveu em espaços de diálogo e conflito no interior da Igreja Católica no período da ditadura, depois vivenciou 25 anos de afastamento institucional da Arquidiocese de Olinda e Recife, no período de governo de Dom José Cardoso. Nos últimos anos, têm se reaproximado da instituição a partir de agendas convergentes. É importante enquadrar essa periodização, discutindo os conflitos e formulações de teologia pastoral que ajudem a fazer uma leitura social e religiosa mais rica da gama de fatores que uma primeira leitura dos fatos não permite.

Cabe salientar que, mesmo nos períodos de maior tensionamento com a Igreja, a ACO/ MTC não recuou em sua identidade e posição de um movimento cristão de operários, de origem católica. A sua organização segue o modelo do Movimento Internacional de Trabalhadores Católicos, vinculado à estrutura nascida com a Ação Católica, hoje alocado na Comissão de Justiça e Paz, da Cúria Romana. A constituição de membros que integram o movimento é composta por militantes leigos, mas também por padres, religiosos e religiosas. No organograma da CNBB, em âmbito nacional, o MTC tem assento no Conselho Nacional de Leigos do Brasil – CNLB. E como parte das iniciativas que compõe as ações de pastoral operária, se faz representar, indiretamente, pela CPO, no Setor de Pastorais Sociais, da Comissão de Justiça, Paz e Caridade da CNBB.

CONCLUSÃO

O itinerário político pastoral da ACO/MTC é, fundamentalmente, importante na compreensão da ação pastoral da Igreja Católica no mundo do trabalho. Os desafios sócio-eclesiais, que marcaram atuação do Movimento, se apresentam nas várias etapas de reconfiguração da morfologia do trabalho desde à década de 1950 até os dias de trabalho precarizado em que vivemos, bem como nos tensionamentos advindos do desmonte pastoral na Igreja do Brasil, sob o olhar e a condução de João Paulo II. Esse cenário provoca o MTC a iniciar um processo de reposicionamento nas fileiras dos movimentos sociais e da dinâmica eclesial.

A ecumenicidade externada na decisão de expandir a sua identidade para além do muro católico, resultado da inserção do termo “cristãos”, provoca o reordenamento das pautas operárias, uma vez que o seu ambiente missionário não é mais o chão de fábrica. Isso apresentou algumas questões à práxis do MTC: Qual o alcance da agenda pastoral do MTC diante da nova morfologia do trabalho? Qual a repercussão da agenda social do Movimento dentro da comunidade eclesial? Quais as mudanças de vínculo, expressões e referências religiosas vivenciadas pelos militantes do movimento, coletiva e individualmente, são observadas ao longo desse processo histórico?

A imersão na história desse Movimento nos dará indicativos de como os seus militantes, coletivamente, respondem a esses questionamentos. Aquilo que o Movimento chama de “fidelidade criativa” é, na verdade, a readaptação da metodologia à conjuntura recente. O método de estudo e discussão, chamado de “Revisão de Vida”, baseado nos pilares “VER-JULGAR-AGIR”, é um símbolo pertinente da tradição mantida e ressignificada. O método consiste em discutir os vários problemas da vida operária a partir de três etapas: analisar o problema (VER), identificar os desafios a partir de critérios do evangelho e da história da classe operária (JULGAR) e elencar as ações de enfrentamento (AGIR).

A participação dos militantes nas várias esferas recentes de atuação política, contribuindo para a permanência do debate de classe nesses espaços, é outro posicionamento do MTC e, mais do que isso, é uma estratégia de sobrevivência na relocação das agendas sociais. O MTC, hoje, está presente na articulação do Grito dos Excluídos em bases sindicais, em movimentos de bairro e de mulheres, em movimentos antirracistas e pastorais sociais. Essa atuação, atualizando o método e o serviço pastoral atestam a permanência da tradição da ACO nos novos espaços de práxis política.

REFERÊNCIAS

- ACO - MTC, ASSUMIR. **Movimento de Trabalhadores Cristãos**. Ano XXXIII. N.88. Janeiro/Abril. 2011.
- ACO. **História da ACO, fidelidade e compromisso na classe operária**. Rio de Janeiro, 1987.
- ANDRADE, Flávio Lyra. **Construção de identidades coletivas na assembleia popular: trânsitos em processos sociais entre o campo político e religioso**. Dissertação de Mestrado em Sociologia. Recife, UFPE, 2012.
- BRINGHENTI, A. A Ação Católica e o novo lugar da Igreja na sociedade. In: WILFRED, Félix; SUSIN, Luiz Carlos (Org.). Cristianismo e democracia. **Concilium** - Revista Internacional de Teologia, N° 322, 2007/4, p.41-52.
- _____. Ciência da Religião aplicada à ação pastoral. In.: PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank (Org.). **Compêndio de Ciência da Religião**. São Paulo: Paulus, 2013, p. 663-676.
- CHAPARRO, M. C. **Padre Romano, o profeta da libertação operária: a saudade que impulsiona**. São Paulo: Editora Hucitec, 2006.

JOC. **Uma história de desafios** - JOC no Brasil 1935/1985. 2002.

MAINWARING, S. **Igreja Católica e Política no Brasil** - 1916 - 1985. São Paulo: Editora Brasiliense, 2004.

MONTEIRO, M.A.S. **Ação Católica Operária, fé e luta em tempos difíceis no Nordeste do Brasil**. Dissertação de Mestrado em Serviço Social, UFPE, 1992.

ST 18 - ESPIRITUALIDADE E SAÚDE: PERSPECTIVAS E CONTRIBUIÇÕES DAS CIÊNCIAS EMPÍRICAS DA RELIGIÃO E DA TEOLOGIA PARA A PRÁTICA DO CUIDADO EM SAÚDE

Dra. Mary Rute Gomes Esperandio (PUCPR)

Dr. Marcio Luiz Fernandes (PUCPR)

Dra. Pedrita Reis Vargas Paulino (Faculdade Machado Sobrinho, Juiz de Fora/MG)

Dr. Thiago Avellar Aquino (UFPB)

Dr. Waldir Souza (PUCPR)

A constituição desta Sessão de Trabalho (ST) vem da consciência e da oportunidade de se promover novos saberes e trocas entre o âmbito das Ciências da Religião e pesquisas em espiritualidade/religiosidade (E/R) e saúde. Apesar do grande número de estudos apontarem a relevância da E/R na saúde, a integração dessa dimensão nas práticas do cuidado permanece um desafio aos profissionais. Esta integração não pode basear-se em práticas de senso comum e/ou na espiritualidade pessoal dos profissionais e, por isso, o objetivo desta proposta de ST é fomentar a troca de conhecimento, diálogo e reflexão teórica e empírica entre pesquisadores e pesquisadoras que investigam a interface entre E/R e saúde. Assim, a ST acolherá estudos empíricos e teóricos que avancem na intersecção entre espiritualidade/religiosidade e saúde em diversos contextos e enfoques, tais como: Saúde Mental, espiritualidade em Cuidados Paliativos, modelos de cuidado espiritual, *coping* espiritual/religioso, resiliência, sentido da vida, qualidade de vida e bem-estar, vitalidade subjetiva, afetos, concepções de morte, processo de cura, e outros temas afins. O escopo primeiro dessa ST é reunir pesquisadores e pesquisadoras de várias perspectivas teóricas, tais como a da Psicologia, Antropologia, Ciências da Saúde, Teologia com vistas a discutir os desafios teóricos e práticos que envolvem o cuidado espiritual na Saúde. Junto a isso, é um espaço potente para mapear temas, metodologias em suas diversas matrizes epistemológicas e favorecer a compreensão do estado da arte, possibilitando desse modo, a proposição de uma agenda para futuros estudos no campo da Espiritualidade e Saúde.

O CONCEITO DE ESPIRITUALIDADE HUMANISTA E A QUESTÃO DA INDIFERENÇA À VIDA COMO UMA DAS FACES DO MAL NA CONTEMPORANEIDADE: UMA PERSPECTIVA A PARTIR DA COSMOVISÃO DE ERICH FROMM

DENIS COTTA

Doutorando em Ciências da Religião
Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais
cottadenis@gmail.com

RESUMO: A presente comunicação visa elucidar o conceito de espiritualidade humanista advindo da cosmovisão do psicanalista alemão Erich Fromm (1900-1980). Para o autor em foco, o sujeito deve ser compreendido em sua integralidade, isto é, em sua constituição corpórea, psicossocial e espiritual. A noção de espiritualidade humanista, em termos gerais, pode ser entendida como uma ressignificação produtiva do modo de ver e de experienciar a vida, é um processo contínuo que se desenvolve durante toda a existência da pessoa. Já a ideia de crise espiritual contemporânea apontada por Fromm, se refere ao problema da indiferença à vida, constituindo-se não como uma postura de neutralidade mas como uma manifestação do mal. Neste pensamento, a indiferença à vida pode levar a pessoa a um ciclo de destrutividade, em que, a perda do sentido da própria existência poderá incidir na chamada síndrome de deterioração. Em termos gerais, essa síndrome está associada as condutas humanas referentes à agressividade e à letalidade dirigidas ao outro e a si mesmo. De acordo com Fromm, essa crise espiritual é um sintoma do adoecimento do indivíduo contemporâneo, um tipo de patologia que só pode ser tratada de forma satisfatória pelo prisma da visão integral do ser humano. Como recurso metodológico, esta comunicação se utilizará de uma análise teórico-bibliográfica das obras: *O coração do homem*, *Anatomia da destrutividade humana* e *Rever Freud*, todas de autoria de Erich Fromm, além de recorrer a comentadores do autor supracitado. Por fim, este estudo pretende mostrar que a espiritualidade humanista pode ser entendida como uma ferramenta transterapêutica para o aprimoramento do indivíduo em direção ao cultivo do amor à vida.

Palavras-chave: Espiritualidade humanista; Crise espiritual; Amor à vida; Erich Fromm.

INTRODUÇÃO

A priori, antes de elucidar o conceito de espiritualidade humanista a partir da cosmovisão de Erich Fromm, é necessário apresentar, mesmo que de modo breve, um dos principais fundamentos da psicanálise humanista, a saber, a condição da existência humana. Segundo o nosso autor, a psicanálise humanista não nega as valiosas contribuições de Freud acerca do inconsciente humano, das necessidades instintivas, da interpretação dos sonhos como ferramenta terapêutica, dentre outros elementos. No entanto, para Fromm, a teoria freudiana falha ao não se atentar aos aspectos socioculturais e existenciais do sujeito. Em outra terminologia, o psicanalista humanista não nega os instintos (sexuais e de proteção), contudo adverte que estes instintos são socialmente condicionados (FROMM, 1974).

O paradigma analítico humanista reitera que, apesar da singularidade de cada pessoa, a condição humana une os indivíduos singulares sob uma mesma categoria existencial. No pensamento frommiano, a condição de existência humana está associada ao sentimento de desamparo (oriunda da razão) provocado pela ruptura da harmonia entre o humano e a natureza. Assim, diante desse sofrimento existencial, o sujeito visa restabelecer a harmonia perdida por intermédio de novas formas de relacionamento com o mundo, formas estas que podem se configurar em produtivas ou improdutivas (FROMM, 1974).

Para Fromm (1981), o caráter individual está associado a uma série de condutas que o sujeito adota diante da vida. Deste modo, a relação do indivíduo com o mundo que o cerca pode ser pautado pelo amor à vida (biofilia) ou regido pela destrutividade (necrofilia). Nesta premissa, a paralização do processo biófilo é o fator que poderá culminar na chamada *crise espiritual* contemporânea, caracterizada pelo estado de indiferença à vida.

Ainda segundo Fromm (1981), é de suma importância que o indivíduo realize a tomada de consciência e, assim, consiga aprimorar o seu modo de experienciar a vida de modo mais produtivo. A este processo de ressignificação existencial e, que, se manifesta exteriormente através de uma praxiologia biófila, chamamos de espiritualidade humanista. O tópico a seguir apresentará de modo breve a noção frommiana sobre a integralidade do ser humano e sua relação com o estado de saúde do indivíduo.

A PSICANÁLISE HUMANISTA E A SUA COMPREENSÃO DO HUMANO COMO UM SER INTEGRAL

Em termos frommianos, o ser humano é o único animal que tem consciência de si mesmo, isto é, o indivíduo tem consciência de ter uma consciência (citação?). Assim, por intermédio de sua racionalidade o ser humano se torna um animal único na natureza. E é baseado nesta premissa, a saber, da condição da existência humana, que a psicanálise humanista estrutura a sua abordagem psicológica acerca da constituição do indivíduo. Neste paradigma, a cerne do humanismo da psicanálise frommiana deve ser compreendida pelo seguinte fragmento:

Um indivíduo representa a raça humana: ele é um exemplo específico da espécie humana. Ele é 'ele' e é 'todos'; ele é um indivíduo com as suas peculiaridades e, nesse sentido, sem igual, mas ao mesmo tempo é representativo de todas as características da raça humana. (FROMM, 1974, p. 42).

A partir da análise do fragmento anterior, pode-se sublinhar que, a psicanálise humanista parte do pressuposto de que o indivíduo é único em sua singularidade, mas que, ao mesmo tempo, divide com os outros seres de sua espécie características que os agrupam na categoria de *ser humano*. Para Fromm, o ser humano deve ser compreendido em sua integralidade, isto é, em sua dimensão corpórea, psicossocial e espiritual. Deve-se ressaltar que cada uma dessas dimensões humanas são entendidas na psicanálise humanista como indissociáveis.

Em outras palavras, cada dimensão irá repercutir em saúde ou em doença, caso não sejam cuidadas e nutridas pelo próprio sujeito. Neste contexto, Fromm (2009), reforça que o atrofiamento de qualquer uma dessas três dimensões acarreta o adoecimento e/ou o sofrimento do indivíduo. O tópico a seguir visa aclarar as influências religiosas que impactaram a cosmovisão de Fromm e que, nos permitem vislumbrar a ideia de espiritualidade humanista advinda do psicanalista alemão.

O PROCESSO DE SISTEMATIZAÇÃO DA ESPIRITUALIDADE HUMANISTA: AS TRÊS GRANDES INFLUÊNCIAS RELIGIOSAS QUE IMPACTARAM A COSMOVISÃO FROMMIANA

Conforme nos adverte o psicanalista e comentador frommiano Rainer Funk, a vida de Erich Fromm foi uma jornada de muitos encontros e desencontros. Desde a sua infância e juventude (marcadas pela prática do judaísmo ortodoxo) até a sua morte, a vida de Fromm esteve permeada por valores morais, como a ética, a liberdade e o amor à vida. Segundo Funk (1999), depois de estudar a psicanálise freudiana, Erich Fromm abandonou a prática religiosa do judaísmo, contudo, não abandonou as raízes éticas e humanistas da tradição judaica.

Ainda segundo Funk (1982), no que tange ao contexto moral de Fromm, deve-se ressaltar a influência de uma das correntes místicas presentes no judaísmo, chamada hassidismo. No início da década de 1920, o jovem Fromm estudava na Escola Judaica Livre, localizada em Frankfurt, na Alemanha. Durante esse período, Fromm se encontrou com o filósofo judeu Martin Buber, que lecionava na mesma escola. Neste período, Buber já havia publicado obras sobre o movimento hassídico, como os livros: *As histórias do Rabi Nakhman* [1906] e *Alenda do Baal Schem* [1908]²⁰⁶. Neste contexto, vale elucidar que as contribuições realizadas por Martin Buber a respeito do conhecimento do movimento hassídico seriam comentadas por Fromm em sua obra *O Espírito de liberdade*. Todavia, apesar da relação de proximidade acadêmica com Buber, o principal influenciador de Fromm no estudo do

²⁰⁶ As datas entre colchetes indicam a data de publicação original das obras.

hassidismo foi o professor talmúdico Salman Baruch Rabinkow. Os estudos da tradição hassídica iniciados com o rabino Rabinkow entre os anos de 1920 até 1925, propiciaram ao jovem Fromm uma releitura mais humanística dos textos sagrados do judaísmo (FUNK, 1999).

Posteriormente, em meados da década de 1950, Fromm inicia contatos de proximidade com o professor de filosofia budista chamado Daisetz Teitaro Suzuki. O relacionamento de amizade com Suzuki culminou em uma nova e revigorante experiência espiritual para Erich Fromm. De acordo com Funk (1999), a prática e a filosofia do zen-budismo e a sua relação com a psicanálise humanista instauraram em Fromm a percepção de novos conceitos referentes à dimensão e à possibilidade de aperfeiçoamento do ser humano em sua totalidade.

A terceira grande influência sobre o pensamento frommiano se refere à três vertentes místicas de feição cristã, sendo elas o autor desconhecido da obra intitulada *A nuvem do não saber*, Mestre Eckhart e Thomas Merton. Nos escritos de cada um desses místicos supracitados, o psicanalista alemão identifica valores morais importantes para a vida do sujeito contemporâneo. Em uma de suas primeiras obras, *Análise do Homem* publicada originalmente em 1947, Fromm já citava o pensamento de Mestre Eckhart, sobretudo no que se refere à ideia de liberdade do espírito humano (FUNK, 1999).

Diante do encontro entre essas três tradições religiosas (salvaguardando as peculiaridades e as singularidades de cada uma), o psicanalista alemão elucida que o âmbito espiritual do humano deve ser constituído em síntese: pela liberdade, pelo amor e pela capacidade de transcendência do ego. Fromm ainda esclarece que a vida espiritual produtiva do sujeito está intrinsecamente associada ao abandono de uma existência alienada de si mesmo e do mundo que o cerca. Desse modo, cabe frisar que, a essência da saúde integral sublinhada pelo pai da psicanálise humanista entra em conflito com a Sociedade da Aquisição, que tenta transformar o indivíduo em um autômato, isto é, um ser desprovido de espírito²⁰⁷ comparável à figura mítica judaica do Golem (FROMM, 2009).

Em uma de suas obras mais tardias intitulada *Rever Freud*, Erich Fromm ressalta que por muitos anos procurou uma definição de espiritualidade, e que, a formulação mais propícia ao seu ver se refere à noção de espiritualidade advinda da escritora e ativista norte-americana Susan Sontag (1933-2004). A formulação de espiritualidade supracitada se refere a: “[...] ‘planos, terminologias, ideias relacionadas a uma conduta que visa a resolver uma contradição estrutural penosa inerente à condição humana, à plena realização da consciência humana, à transcendência.’ Eu [Fromm]²⁰⁸ acrescentaria, no entanto, ‘desejos apaixonados’, antes de planos, terminologias, ideias” (SONTAG, 1969 *apud* FROMM, 2013, p. 38).

De modo geral, de acordo com o psicanalista humanista, a ideia de espiritualidade integra o espectro de desejos e paixões humanas racionais, pois se

²⁰⁷ Cabe ressaltar que, na ótica frommiana a noção de espírito humano não se refere a uma ideia metafísica no sentido de vida após a morte, mas reflete uma esfera antropológica de abertura ao semelhante, à natureza em toda a sua diversidade.

²⁰⁸ Grifo nosso.

referem a um modo específico pelo qual o sujeito visa responder duas questões existenciais fundamentais. A primeira se refere à necessidade de estabelecer uma nova forma de harmonia com a natureza pautada pela racionalidade; e a segunda está associada a atribuição do sentido da vida (FROMM, 2013). A seguir, pretende-se elucidar que a indiferença à vida deve ser compreendida como uma crise espiritual que assola o sujeito contemporâneo e, que, o priva de uma existência mais saudável.

A CRISE ESPIRITUAL CONTEMPORÂNEA: A INDIFERENÇA À VIDA COMO UMA FACE DO MAL

Segundo Fromm, uma das principais causas de adoecimento do sujeito contemporâneo se refere ao estado de indiferença à vida. Para o nosso autor, o sentimento de indiferença pela existência, presente em algumas pessoas, pode acabar por instaurar a paralisação de suas potencialidades produtivas. Essa paralisação, por sua vez, pode conduzir o sujeito à um processo patológico chamado de *síndrome de deterioração* (FROMM, 1981).

De acordo com o pai da psicanálise humanista, a síndrome de deterioração começa quando a pessoa não consegue tratar de modo produtivo as suas questões inconscientes, como por exemplo: as paixões irracionais, os traumas, as neuroses, dentre outras questões de sofrimento mental. Em outras palavras, quando o sujeito não realiza o processo terapêutico de trazer ao consciente os aspectos do inconsciente, ele (o sujeito) pode ser acometido por algum tipo de neurose (em casos mais severos pode se instaurar um transtorno mental), fato que acaba por privá-lo de uma existência saudável e produtiva (FROMM, 2013).

Nesse viés, o embotamento da vida, é considerado por Fromm como um sintoma da alienação que provoca no indivíduo um distanciamento de si mesmo e, que, conseqüentemente corrobora para a paralisação do crescimento de suas potencialidades. De acordo com o psicanalista alemão, esse estado de alienação torna o sujeito um ser indiferente à vida e ao próximo. Em termos gerais, neste processo de alienação, o indivíduo acaba por ser tornar um autômato, isto é, um ser desprovido de espírito (FROMM, 1976).

Diante dessa perspectiva, a saber, da indiferença à vida, Fromm (1976, p. 93) adverte que, “[...] devemos considerar a crise espiritual pela qual está passando o homem ocidental nesta época histórica decisiva, e a função da psicanálise nessa crise”. Para o nosso autor, a crise espiritual pela qual o indivíduo contemporâneo atravessa deve ser entendida em toda a sua complexidade, ou seja, essa crise acaba por impactar negativamente a orientação biófila (amor à vida) da pessoa.

Segundo o pai da psicanálise humanista, o fracasso no ato de viver produtivamente, pode levar a pessoa a formular pensamentos destrutivos e, posteriormente, colocá-los em ação. A sistematização do conceito de destrutividade humana foi desenvolvida de modo mais específico na obra frommiana *Anatomia da destrutividade humana*, em que o autor aborda variadas tipologias de agressão, salientando as suas características, dentre outros elementos. Nesse viés, para Fromm (1987), a indiferença à vida é um elemento que integra o espectro da destrutividade,

é segundo o autor uma faceta do mal e não da neutralidade. Um dos principais elementos que caracterizam esse estado de indiferença se refere à falta de valorização da vida de si mesmo e do outro, o que pode levar o sujeito à um nível elevado da destrutividade, a saber, o autoextermínio.

Neste sentido, vale destacar os altos índices de suicídio divulgados pela OMS²⁰⁹ em 2019 em que é possível perceber dados alarmantes à respeito de sofrimento do sujeito contemporâneo, sofrimento este que em certa medida é nutrido pelas promessas (e mazelas) oriundas da sociedade capitalista. A sociedade da aquisição realiza por meio do *marketing*, por exemplo, grandes promessas a respeito de uma felicidade que pode ser alcançada sem o esforço e sem a dedicação do indivíduo. Contudo, as promessas realizadas pela indústria do *marketing* se mostram ineficazes pois não são capazes de oferecer a felicidade genuína. Na perspectiva frommiana, a felicidade (alegria de viver) só pode ser conquistada pelo indivíduo mediante a prática da coragem, da determinação e do amor (FROMM, 2009).

Mediante estas ponderações acerca da problemática associada à noção de indiferença à vida, cabe salientar a possibilidade de se pensar na ideia de espiritualidade humanista como um instrumento de ressignificação e de aprimoramento integral do sujeito contemporâneo. Em outras palavras, o referido conceito de espiritualidade se propõe (dentro de seus alcances e limites interpretativos) a estudar o fenômeno religioso que abarca o sujeito na contemporaneidade, mais especificamente a problemática referente ao estado de indiferença à vida.

CONCLUSÃO

Para Fromm, o humano deve ser entendido como um ser integral, constituído de necessidades existenciais que visam o estabelecimento de sua harmonia com a natureza. Assim, com o objetivo de restabelecer a harmonia na existência, o sujeito se volta para o âmago de seu ser com o intuito de aprimorar a expressão de sua espiritualidade.

De acordo com o paradigma psicanalítico humanista, a espiritualidade deve ser entendida como uma resposta antropológica do indivíduo, isto é, uma forma produtiva em que a pessoa visa aperfeiçoar as suas potencialidades mais elevadas. Em outras palavras, a espiritualidade deve ser compreendida como uma arte de viver, que se desenvolve durante toda a existência da pessoa.

Nesse viés, para que o indivíduo contemporâneo se desvincule do estado de alheamento de si e do outro, é necessário que ele (o sujeito) realize uma reorientação existencial. Em termos gerais, essa ressignificação existencial está associada a uma maneira mais saudável, altruísta e consciente do ato de viver. Em última instância, a espiritualidade humanista é a capacidade de experienciar a

²⁰⁹A World Health Organization (WHO), conhecida no Brasil como Organização Mundial de Saúde (OMS), apresentou dados alarmantes sobre o suicídio em nível global em seu último levantamento no ano de 2019. Segundo a OMS, a cada 40 segundos uma pessoa comete suicídio no mundo.

existência de modo mais desperto, ciente das mazelas e das alegrias da vida, sem perder no entanto, a sensibilidade e o cuidado com o outro.

REFERÊNCIAS

- BUBER, M. **As histórias do rabi Nakhman**. São Paulo: Perspectiva, 2000.
- BUBER, M. **A lenda do Baal Shem**. São Paulo: Perspectiva, 2003.
- COTTA, D. **A experiência religiosa católica do Encontro de Casais com Cristo (ECC): uma análise sob a perspectiva da psicanálise humanista de Erich Fromm**. Curitiba: CRV, 2020.
- FROMM, E. **Análise do homem**. 9. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1974.
- FROMM, E. **Anatomia da destrutividade humana**. 2. ed. Rio de Janeiro: Guanabara, 1987.
- FROMM, E. **La condición humana actual y otros temas de la vida contemporánea**. Barcelona: Paidós, 2009.
- FROMM, E. **O coração do homem: seu gênio para o bem e para o mal**. 6. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.
- FROMM, E. **O espírito de liberdade: uma interpretação radical do velho testamento e de sua tradição**. 3. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.
- FROMM, E. **Rever Freud: por uma outra abordagem em psicanálise**. São Paulo: Loyola, 2013.
- FROMM, E. Psicanálise e zen budismo. In: SUZUKI, D.T.; FROMM, E.; MARTINO, R. **Zen budismo e psicanálise**. São Paulo: Cultrix, 1976. p. 92-162.
- FUNK, R. **Erich Fromm: el amor a la vida, una biografía ilustrada**. Barcelona: Paidós, 1999.
- FUNK, R. **Erich Fromm: the courage to be human**. Nova York: Continuum, 1982.
- WORLD HEALTH ORGANIZATION. **Suicide in the world: global health estimatives**. Disponível em: <<https://apps.who.int/iris/bitstream/handle/10665/326948/WHO-MSD-MER-19.3-eng.pdf?ua=1>>. Acesso em: 10 out. 2019.

ST 19 - GÊNERO E RELIGIÃO

Dra. Sandra Duarte de Souza (UMESP)

Dr. André S. Musskopf (UFJF)

Dra. Ivoni Richter Reimer (PUC Goiás)

Dra. Carolina Bezerra de Souza (Faculdade EST)

Ementa específica para o X CICR: O ST acolherá propostas de comunicações que discutam aspectos teórico-metodológicos e de conteúdo dos estudos de Gênero, Religião/Espiritualidade e Saúde em diversas Linhas de Pesquisa das Ciências da Religião, Teologia e áreas afins. São bem-vindas propostas que articulem gênero, religião/espiritualidade e saúde na interlocução com questões sociais, políticas públicas, direitos sexuais e reprodutivos, violência de gênero, terapias alternativas, enfrentamento de situações limítrofes e vivências de morte, bem como superação do abandono e experiências de solidariedade.

Ementa Geral do ST: O poder normatizador e regulador da religião tem sido frequentemente discutido no âmbito dos estudos feministas. Ao lado disso, as ortodoxias religiosas se deparam com a heterodoxia da vida cotidiana dos sujeitos religiosos, o que relativiza significativamente o poder regulador das instituições e dos sistemas de sentido religiosos. O objetivo desse grupo de trabalho (Sessões Temáticas) é o de propor discussões de pesquisas que envolvam a articulação entre gênero e religião, buscando analisar as implicações de gênero dos sistemas simbólico-religiosos que informam as/os fiéis e as instituições sociais de maneira geral. Essa análise se dará em perspectiva interdisciplinar, e o ST se propõe a reunir pesquisas em torno do eixo gênero e religião a partir de diversas áreas de conhecimento como a sociologia, a antropologia, a história, a teologia, a psicologia, entre outras.

OS SENTIDOS DE VIDA E DE MORTE NA TEMÁTICA DO ABORTO

AMÁLIA MARIA MACHADO DE OLIVEIRA

Mestranda em Ciências da Religião

Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

amalia.oliveira@terra.com.br

RESUMO: A escolha pelo aborto pode ter significado simultâneo, real ou simbólico, de morte ou de vida conforme a perspectiva adotada por quem acessa a questão. O tema do aborto a pedido deixou o âmbito privado e alcançou o espaço público; tornou-se questão de vulto político. Instaurou-se, no mundo ocidental, uma disputa entre atores favoráveis e atores contrários à realização e descriminalização do aborto. O Estado foi se tornado um dos palcos de disputa desta questão. Os envolvidos na querela se autodenominam pró-escolha e pró-vida, conforme defendem a aceitação do acesso amplo ao procedimento ou à defesa de restrições à disponibilidade legal ao aborto procurado. Esta comunicação busca apresentar os valores que sustentam as respectivas demandas entre os oponentes e os proponentes em torno da temática. Busca demonstrar os argumentos usados por ambos os grupos nas reivindicações em torno do aborto a pedido. Procura verificar as mudanças nas proposições elaboradas, na busca por aceitação pública da questão pleiteada. Intenta ainda encontrar intercessões estratégicas destes dois movimentos sociais. Esta é pesquisa bibliográfica. Foram acessados livros relacionados à temática e se realizou uma busca *on line* dos termos “feminismo”, “religião”, “pró-escolha” ou “pró-vida”, cada um destes, sempre associado ao termo “aborto”. A pesquisa revelou diversidade nas ações e mudanças nos discursos e proposições de ambos os grupos no Brasil. As narrativas e propostas sofrem influência do grupo opositor, frequentemente, sendo respostas ao grupo oponente. Muitas vezes, há compartilhamento das mesmas linhas argumentativas. Mantém-se o impasse na nação brasileira e a disputa continua.

Palavras-chave: Aborto; Feminismo; Pró-escolha; Pró-vida; Religião.

INTRODUÇÃO

O aborto provocado se insere no rol de experiências humanas que pode revelar ou trazer consigo os opostos que integram inexoravelmente a experiência do existir. Produz expectativas e resultados contraditórios, às vezes de forma simultânea: alívio e dor, impotência e poder, frustração e vitória. Saúde e doença. Aborto fala de vida e fala de morte. É experiência do corpo e da alma. É experiência

peçoal e social. Os significados de sua ocorrência podem ser apreendidos, produzidos ou alterados. A temática do aborto deixa transparecer de forma nítida o imbricamento biológico-psíquico-social-religioso do ser humano.

A DISPUTA EM TORNO DA TEMÁTICA

O aborto procurado constitui uma controvérsia moral. A discussão sobre a moralidade do aborto reflete numa disputa concreta a respeito do direito à sua execução (BIROLI, 2014). Esta disputa é percebida e apresentada principalmente entre dois grupos sociais, embora não se restrinja aos mesmos. Por um lado, religiosos de matriz cristã rejeitam a execução e a ampla legalização do aborto. Do lado oposto, grupos sociais progressistas, particularmente o movimento feminista, pleiteiam o acesso fácil, legal e amplo ao procedimento.

Internacionalmente, os termos “pro-life” (Pró-vida) e “pro-choice” (pró-escolha) são os mais conhecidos e utilizados para distinguir os dois movimentos sociais principais, antagônicos, que se manifestam pública e prioritariamente sobre a interrupção voluntária da gravidez (RIBEIRO, 2012). O movimento pró-escolha (pro-choice) defende a prática do aborto de maneira segura e legal. O movimento pró-vida (pro-life) advoga a defesa da vida – da concepção até a morte natural –, sendo caracterizado principalmente por sua oposição à prática do aborto induzido (MAZZA, 2018).

Tratado historicamente de forma velada, a discussão pública deste tema tomou amplo vulto social e político com o movimento feminista. O aborto a pedido foi inserido na pauta de reivindicações do movimento das mulheres, como quesito para redução de desigualdades de gênero. O movimento feminista se iniciou pela busca dos mesmos direitos políticos, sociais e econômicos entre homens e mulheres. O feminismo elaborou uma teoria crítica a respeito das relações de gênero (SCAVONE, 2010), que desencadeia questionamentos a verdades estabelecidas e abrange a questão do aborto.

Na perspectiva feminista, a sociedade tem um modelo patriarcal, que busca a manutenção do *status quo* de dominação masculina. Estes se mantêm através de uma política de controle patrimonial dos corpos, dos desejos e da sexualidade das mulheres (BENCKE, 2019; ROSTAGNOL, 2016). Quando se debate o direito legal ao aborto procurado, entende-se que o que está em jogo, de fato, são as relações de poder. A mulher não consegue ser reconhecida, neste modelo de sociedade, como um sujeito pleno de direitos, com interesses e perspectivas diversos da maternidade (BIROLI, 2014; JESUS, 2018; MORI, 1997). O direito ao aborto voluntário é tido como base necessária para garantir a igualdade entre homem e mulher (ROSTAGNOL, 2016). É uma das condições para que as mulheres sejam vistas como indivíduos que tenham plena autonomia sobre si (BIROLI, 2014).

O feminismo recusa o paradigma hegemônico da maternidade que é imposto às mulheres e rejeita a maternidade compulsória. Na ótica feminista, ao se admitir o aborto, mata-se uma “ideia de mulher” (MORI, 1997, p. 87). Poder optar pelo aborto significa poder recusar e transgredir o papel esperado das mulheres. Propiciar a

completa dissociação entre e sexo e filhos. Amplia para as mulheres seu espectro profissional e social. Pode proporcionar ainda um aumento da satisfação das mulheres em sua vida sexual (FERRAND, 2008).

Vários argumentos são utilizados na reivindicação feminista em prol da legalização do aborto voluntário. Apela-se ao princípio do direito individual. A questão do direito individual está ligada ao direito ao próprio corpo e à autodeterminação. Proibir o aborto é imoral para as feministas, pois terceiros não têm direito de decidir sobre o que as mulheres podem ou não fazer do próprio corpo (NUNES, 2006). Reconhecer o sexo feminino como indivíduo, seria reconhecer sua capacidade de fazer julgamentos éticos e tomar decisões morais. Reconhecer a mulher como agente moral, capaz e apto a fazer escolhas deveria implicar em dar-lhe o “controle sobre sua capacidade biológica de gerar um novo ser” (NUNES, 2006, p. 31).

O apelo à laicidade estatal e à democracia tem sido um argumento feminista recorrente a favor da descriminalização do aborto no Brasil (GEBARA, 2007; MACHADO, 2017; ROSTAGNOL, 2016). Restringir o acesso legal ao aborto fere, assim, os interesses de uma sociedade pluralista. A interdição legal ao aborto voluntário indica a adoção de uma cosmovisão específica na normatividade jurídica do país. Revela a existência e realidade de uma normatividade metafísica. A expansão do alcance do cuidado e proteção, pelo Estado, à vida intrauterina, demonstra concordância, por parte do Estado, da intenção de religiosos de estenderem e imporem seus valores morais e religiosos para toda a sociedade (DOMINGUES, 2008; MACHADO, 2017).

O conceito de direitos sexuais e reprodutivos se originou dentro do movimento feminista. Tais direitos foram inseridos pela Organização Mundial de Saúde (OMS) como constitutivos e parte dos direitos humanos. Traduzem poder escolher se, quando e quantos filhos ter. Para que a mulher tenha autonomia sexual e reprodutiva, a vivência da sua sexualidade deve ser desvinculada da possibilidade de reprodução (FERRAND, 2008). Isto necessariamente deve incluir o direito ao aborto seguro.

Outra argumentação na defesa pelo direito legal ao aborto tem sido o impacto do aborto ilegal sobre a saúde das mulheres, particularmente as mais pobres. O aborto tem sido apresentado como um direito social e um problema de saúde pública. A criminalização do aborto impele à prática clandestina. A clandestinidade pode levar à sua realização em condições precárias. Os procedimentos realizados de maneira precária e insegura (abortos inseguros) constituem um risco para a saúde e a vida das pessoas que a ele se submetem. Isto atinge de maneira particular as mulheres mais pobres (VENTURA; CAMARGO, 2016). O aborto é um problema de saúde pública em várias nações (MORI, 2006; SCAVONE, 2008), mas apresenta taxa maior de mortalidade em países onde o procedimento não é legalizado.

Os principais oponentes da despenalização do aborto voluntário são atores e instituições cristãs. O valor subjacente às suas reivindicações é a defesa da vida humana. A defesa da vida desde seu início ocorre em função do status moral atribuído ao feto. Enquanto atores pró-escolha apelam ao argumento de que não há

consenso social, científico ou mesmo religioso de quando a vida humana teria seu início, atores pró-vida entendem que devem ser dados aos seus argumentos os mesmos benefícios de dúvida que se gostaria de receber ao se fazer uma proposição.

Entende-se que o começo da vida humana é questionamento insolúvel e não existem dados convincentes para saber quando começa a pessoa (LEPARGNEUR, 1983). É pessoa desde o zigoto, admitindo-se que não se possa provar que seja nem que não seja assim (PESSINI; BARCHIFONTAINE, 2008). Se o feto é uma pessoa, existem danos a eles feitos por outras pessoas. Então não é apenas moralmente aceitável, mas moralmente necessário defender em seu nome (LEATHERS, 2016). Dessa maneira, a vida intrauterina deve ser salvaguardada com o máximo de cuidado desde seu início.

A Igreja cristã invoca o saber científico para corroborar seus argumentos. O embrião que se desenvolve a partir da concepção é cientificamente humano. A evolução da ciência permitiu que se conhecesse que já desde a fecundação surge um material biológico com material genético distinto do pai e da mãe. A observação dos processos biológicos revela que a vida acontece por etapas. A fecundação é o começo de um processo que tem etapas, de incontestável continuidade biológica e que termina apenas com o fim natural da vida humana (CNBB, 2008). Na perspectiva pró-vida, e biologicamente, o embrião não é parte do corpo materno, e, portanto, a mulher não pode dispor do mesmo.

Teólogos e instituições cristãs têm argumentado que a questão do aborto não está relacionada à questão da laicidade estatal ou separação igreja-Estado. O aborto não é uma controvérsia entre religiosos e os demais. É questão humana e de humanidade. A separação jurídico-constitucional da Igreja e do Estado não dá conta das complexidades sociais e das disputas políticas relacionadas ao tema do aborto. Embora muitos autores enquadrem a controvérsia do direito ao aborto voluntário exclusivamente na categoria de matérias morais, não é possível estabelecer limites nítidos e inquestionáveis entre o secular e o confessional com respeito ao tema.

ANÁLISE DE DISCURSOS E ESTRATÉGIAS

Atores favoráveis e atores contrários à descriminalização do aborto utilizam e misturam argumentos morais e científicos em defesa do seu posicionamento. Na questão do aborto há disputas simbólicas no que diz respeito ao começo da vida (BENCKE, 2019), mas não só. A temática envolve simultaneamente juízos científicos, morais, éticos e/ou religiosos (PINHEIRO, 2008). Os dois grupos afirmam defender a vida e lutar contra a morte. Ambos alegam a defesa dos direitos humanos. Defensores e opositores da legalização do aborto se queixam das narrativas do movimento opositor. Enquanto atores pró-escolha reclamam do estigma em torno do termo aborto, atores pró-vida se queixam do encobrimento da morte de fetos com o uso de eufemismos verbais.

A questão do aborto envolve indicadores de saúde. O aborto é considerado uma causa evitável de mortalidade e morbidade materna. Como com outros agravos de saúde, os números são piores na população socialmente mais vulnerável. Está

atrelada a desigualdades sociais. Há dificuldade em se precisar o volume de abortos realizados em qualquer país, mas a estimativa é mais difícil onde o procedimento é restringido legalmente (MENEZES, 2020). No Brasil, tem havido uma ampla apresentação do aborto inseguro como problema social e de saúde pública. O número estimado de abortos no país varia em torno de 100.000 a 1 milhão, anualmente. O número de mortes decorrentes do aborto induzido é avaliado em cerca de 160 a 250 ocorrências ao ano.

Baixa confiabilidade nos números estimados de aborto é referida pelos dois lados na disputa pela legalização do aborto. Os meios de informação são tidos como inexatos. Há diferenças e dificuldades técnicas e metodológicas nas estimativas. Fontes dos dados obtidos são interpretadas ora como subestimando, ora como inflacionando os possíveis números reais (SANCHES, 2012). A variabilidade dos dados apresentados, as dificuldades técnicas e metodológicas nas estimativas e a constatação da existência de possíveis conflitos de interesses das instituições pesquisadoras ainda é um problema para ampla aceitação dos números fornecidos.

Atores pró-escolha e pró-vida fazem uso, por vezes, das mesmas linhas de argumentos na sua demanda, através de perspectivas e fontes diferentes. Ambos expõem imprecisões terminológicas e de conceitos na abordagem teórica do assunto. A produção de verdades e o uso de semântica persuasiva são citados pelos dois lados. Ambos afirmam a defesa de valores humanos inalienáveis. Os religiosos focam a vida intrauterina, sendo acusados de displicência para com a vida feminina. As feministas focam os interesses das mulheres, obscurecendo a questão da vida embrionária. Ambos os grupos buscam influenciar a opinião pública e acessam o Estado como palco de disputa. De maneiras diferentes, ambos esperam atuação do Estado na questão. Ambos representam grupos de interesse na disputa política. Feministas e religiosos acusam a violação de direitos humanos por parte do grupo oponente. Os dois lados afirmam diferentes propósitos do grupo opositor encobertos na questão do aborto. Finalmente, há grande variabilidade dos números apresentados. Conflitos de interesses podem estar embutidos nos cálculos. Mantém-se a controvérsia e as disputas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A mulher está entre a escolha da vida e a escolha da morte. Sua ou do feto. Real ou simbólica. A mulher está entre a escolha da vida e a escolha da morte. Sua ou do feto. Real ou simbólica. A interrupção voluntária da gestação ou extermínio ou morte fetal pode ter o sentido de solução de problemas, de vida então...? A escolha da mulher pode matar a escolha do feto. Ao *ser* "feto" não é dado, assim, qualquer opção. É *ser*, senão não precisaria deixar de *ser*. O feto, se vivesse, poderia viver uma vida de morte. Quem sabe? As injustiças milenares relacionadas ao gênero serão assim resolvidas? Poder abortar minimizará a inferiorização feminina, o abandono, o desprezo, os abusos e a violência? Esta é a escolha por vida?

REFERÊNCIAS

- BENCKE Romi Márcia. **Laicidade e direito ao aborto: intersecções e conexões entre o debate feminista secular e feminista religioso**. Cfemea. Disponível em: https://www.cfemea.org.br/images/stories/publicacoes/laicidade_direito_aborto.pdf
- BIROLI, Flávia. Autonomia e justiça no debate sobre aborto: implicações teóricas e políticas. **Rev. Bras. Ciênc. Polít.**, Brasília, n. 15, p. 37-68, Dec. 2014. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-33522014000300037&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 12 nov. 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/0103-335220141503>.
- CNBB. **A igreja e o aborto**. Declarações de conferências episcopais. Petrópolis: Vozes, 1972.
- DOMINGUES, Roberto **Chateaubriand. Entre normas e fatos, o direito de decidir: o debate sobre o aborto à luz dos princípios constitucionais**. Direito de decidir: múltiplos olhares sobre o aborto. Mônica Bara Maia. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008.
- FERRAND, Michèle. O aborto, uma condição para a emancipação feminina. **Rev. Estud. Fem.**, Florianópolis, v. 16, n. 2, p. 653-659, ago. 2008. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2008000200020&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 17 abr. 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2008000200020>.
- GEBARA, Ivone. **Cidadania e Estado Laico: reflexões em torno do momento atual brasileiro**. GELEDÉS. 22/07/2013. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/cidadania-e-estado-laico-reflexoes-em-torno-do-momento-atual-brasileiro/> Acesso em: 01 abr. 2020.
- GOMES, Edlaine de C; MENEZES, Rachel A. Aborto e eutanásia: dilemas contemporâneos sobre os limites da vida. **Physis: Revista de saúde coletiva**. Rio de Janeiro, vol.18 no.1,2008. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-73312008000100006>. Acesso em 14 out. 2019.
- LEATHERS, Will. **Fundamentals of a pro-life morality**. The Crimsom white October 20, 2016. Disponível em: <https://cw.ua.edu/39202/opinion/fundamentals-of-a-pro-life-morality/>>. Acesso em: 12 abr. 2020.
- LEPARGNEUR, Hubert. O aborto voluntário diante da moral católica. In: LAGENEST, J. P. Barruel de. **O aborto voluntário**. São Paulo: Paulinas,1983.
- MACHADO, Lia Zanotta. O aborto como direito e o aborto como crime: o retrocesso neoconservador. **Cad. Pagu** n. 50 Campinas 2017 E pub. July 06, 2017. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/18094449201700500004>>. Acesso em 20 out. 2019.
- MAZZA, George. **O que você precisa saber sobre aborto**. Campinas: CEDET, 2018.
- MENEZES, Greice M. S. et al. Aborto e saúde no Brasil: desafios para a pesquisa sobre o tema em um contexto de ilegalidade. **Cad. Saúde Pública**, Rio de Janeiro, v. 36, supl. 1, e 00197918, 2020. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-311X2020001304001&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 05 jul. 2020. 10 fev. 2020.

MORI, Maurizio. **A moralidade do aborto**: sacralidade da vida e novo papel da mulher. Tradução de Fermin Roland Schramm. Brasília: Universidade de Brasília, 1997.

NUNES, Maria José Rosado. Aborto, maternidade e dignidade das mulheres. In:

Em defesa da vida: aborto e direitos humanos. CAVALCANTE, Alcilene; e XAVIER, Dulce. São Paulo: Católicas pelo direito de decidir, 2006.

PESSINI, Leocir e BARCHIFONTAINE, Christian de Paul. **Problemas atuais de bioética**. 8. ed. São Paulo: Loyola, 2008.

PINHEIRO, Maria Cláudia Bucchianeri. Liberdade religiosa, separação Estado-Igreja e o limite da influência dos movimentos religiosos na adoção de políticas públicas Aborto, contraceptivos, células-tronco e casamento homossexual. **Revista de informação legislativa**, v. 45, n. 180, p. 347-373, out./dez. 2008. Disponível em: <http://www2.senado.leg.br/bdsf/handle/id/176579>. Acesso em: 14 out 2019.

ROSTAGNOL, Susana. **Aborto voluntario y relaciones de género**: políticas del cuerpo y de la reproducción. [on line] Montevideo: Ediciones Universitarias, 2016. Disponível em: <https://hdl.handle.net/20.500.12008/11003>. Acesso em 19 ago. 2019.

SANCHES, Mário Antônio. O aborto numa perspectiva pastoral. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Fasc. 285, janeiro, 2012, p.119-137 1. Disponível em: <http://www.igrejasaojoseoperario.com.br/pdf/artigos/14.pdf>>. Acesso em: 04 maio 2020.

SCAVONE, Lucila. Políticas feministas do aborto. **Rev. Estud. Fem.**, Florianópolis, v. 16, n. 2, p. 675-680, ago. 2008. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2008000200023&lng=en&nrm=iso>. Acessado em: 21 abr. 2020.

VENTURA, Miriam; CAMARGO, Thais Medina Coeli Rochel de. Direitos Reprodutivos e o Aborto: As mulheres na epidemia de Zika. **Revista Direito e Práxis**, vol. 7, núm. 15, 2016, pp. 622-651 Universidade do Estado do Rio de Janeiro Rio de Janeiro, Brasil. Disponível em: <https://www.redalyc.org/pdf/3509/350947688020.pdf>

CORPO, POLÍTICA E RELIGIÃO: A LUTA PELA DESCRIMINALIZAÇÃO DO ABORTO NO BRASIL E ARGENTINA – UM DESAFIO AOS DIREITOS HUMANOS DAS MULHERES

ANA KAROLINE DIRINO

Mestranda em Direitos Humanos
Universidade Federal de Goiás
anakarolinedirino@hotmail.com

MARGARETH PEREIRA ARBUÉS

Doutora em Ciências da Religião
Universidade Federal de Goiás.
margaretharbues@hotmail.com

RESUMO: Este trabalho tem como objeto de estudo as experiências ocorridas no Brasil e na Argentina, sobre a influência política das narrativas de grupos religiosos nos direitos sexuais e reprodutivos, em especial no direito ao aborto. A partir de uma análise do desenvolvimento histórico do pensamento cristão sobre o corpo e a reprodução, bem como do desenvolvimento patriarcal na América Latina. Seu objetivo foi verificar as interferências destas concepções sobre as disputas por direitos reprodutivos das mulheres e como agem nos processos políticos nestes países. A pesquisa desenvolveu-se por meio de revisão bibliográfica e documental, apoiada no método hipotético-dedutivo, com auxílio dos métodos histórico, jurídico, comparativo e estatístico. Foram analisados estudos acerca dos direitos reprodutivos, do pensamento religioso sobre as mulheres, bem como os tratados internacionais de direitos humanos, legislações e projetos de lei dos dois países em referência. Tanto o Brasil quanto a Argentina passaram por um processo de colonização que articulava a exploração econômica e a imposição dos costumes cristãos sobre os povos. Em ambos, o cristianismo ainda é predominante em relação às outras religiões, realidade que se mistura de forma efetiva com a política nesses países, desde a eleição de candidatos até a implementação de projetos políticos diversos. Mesmo com evidentes divergências históricas entre grupos cristãos, a defesa majoritária e intransigente é de que a vida se inicia a partir da concepção. Neste sentido, as tentativas de descriminalização do aborto e efetivação de direitos reprodutivos nos países em estudo, enfrentam grupos e concepções religiosas, que exercem pressão sobre os movimentos sociais de mobilizações de mulheres, exigem compromissos de candidatos em eleições e articulam movimentos 'pró-vida'. No Brasil estima-se que em 2014 quase 500 mil mulheres entre 18 e 39 anos realizaram um aborto (PNA, 2016) e entre 400 e 600 mil abortos na Argentina em 2007 (CARBAJAL, 2007). Em meio aos enfrentamentos de grupos feministas e grupos religiosos, o aborto é uma

dura realidade a ser enfrentada em toda a América Latina, que tem como regra a criminalização e o desrespeito às concepções adotadas por tratados e cartas internacionais de direitos humanos.

Palavras-chave: Direitos Reprodutivos; Patriarcado; Decolonialidade; Movimentos Feministas.

INTRODUÇÃO

O aborto ganha relevância em toda na América Latina e Caribe, onde se torna problema jurídico e político antes de ser um problema de saúde. Nesta região, cerca de 90% das mulheres em idade reprodutiva está submetida a alguma forma de criminalização da prática do aborto (SAHUQUILLO, 2018), sendo que apenas Cuba, Uruguai, Guiana e Guiana Francesa, o descriminalizaram (KILL AGUIAR, DA SILVA et al., 2019). Soma-se à diferença latitudinal, marcada pela colonização, as desigualdades sociais. Elas complexificam a pauta política por legalidade, tornando-a necessariamente “justiça reprodutiva” em sua completude, que vai desde a saúde gratuita, pública e universal ao compartilhamento do cuidado na sociedade patriarcal (ARRUZA, BHATTACHARYA, FRASER, 2019, p.42).

Desta forma, a demanda dos feminismos pela legalização do aborto ganhou força na região, seguindo os impulsos das greves de mulheres espalhadas pelo mundo em 2018. Na Argentina a “onda verde” fez pela sétima vez entrar pauta do congresso o projeto de lei pela *Interrupción Voluntaria del Embarazo* (IVE), tendo sido votada e aprovada pela câmara, posteriormente barrada no senado. No mesmo ano, no Brasil, as mulheres organizaram o Festival Pela Vida das Mulheres, com a bandeira “nem presa, nem morta” em substituição a “meu corpo, minhas regras”²¹⁰. No evento, mulheres de todo o país acompanharam a audiência pública sobre a Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental (ADPF) nº442, que pede a não recepção, pela Constituição Federal de 88, do artigo do código penal que criminaliza o aborto no país.

Tanto o Brasil, como a Argentina, passaram por mudanças significativas de governo nos anos anteriores, quando os governos de Cristina Kirchner (2015) e Dilma Rousseff (2016), primeiras mulheres eleitas presidentas nestes países e consideradas “progressistas”, deram lugar a presidentes com posições mais à direita, e amplo comprometimento com o conservadorismo. Estes dois governos de mulheres - ambas de partidos posicionados à esquerda - não deram lugar à legalização do aborto. Por isso nos propomos a debater alguns aspectos comuns na formação destes dois países, que influenciam na pauta política do aborto, enquanto reivindicação de um direito humano na atualidade: a religião, a política e o corpo.

²¹⁰ O Festival pela vida das mulheres aconteceu em Brasília, de 03 a 06 de agosto e segundo Gabriela Rondon, uma das organizadoras do evento, a mudança da bandeira de luta, foi uma estratégia de ampliação do alcance da pauta às mulheres que são mais atingidas. <https://youtu.be/LA0UHN7WtbU>

O ABORTO E OS DIREITOS HUMANOS NO SUL

Da teoria à prática dos vários feminismos, os direitos reprodutivos como um direito humano tem sido uma pauta constante. Contudo, não ecoa de forma una - nem enquanto teoria, nem enquanto reivindicação política -, pois estão imbricados por especificidades sociais e regionais de difícil análise. Temos como pressuposto que a diferença colonial, enfrentada pelas mulheres latino-americanas, muito interfere nas condições concretas em que os direitos reprodutivos, enquanto direitos humanos, são exercidos, pautados e disputados na região. O Estado, enquanto um perpetrador de violência por meio da criminalização, foi constituído na América Latina a partir desta realidade, onde a colonização, classe, raça, gênero tem implicação direta na vida das mulheres.

Apesar de em 1994 a Conferência Internacional sobre População e Desenvolvimento (CIPD) ter reconhecido os Direitos Reprodutivos enquanto categoria de Direitos Humanos (p.62), bem como a responsabilidade dos estados em assegurar “o acesso universal aos serviços de assistência médica, inclusive os relacionados com saúde reprodutiva” (p.43), nenhuma alteração legislativa significativa foi efetuada para alcançar esta finalidade nos países analisados. O Estado brasileiro continua contundente na lógica de cercamento do corpo, e mantém no código penal de 1940 a criminalização do aborto (BRASIL, 2017b), com penas de um a dez anos. Do mesmo modo o código penal argentino, de 1921 (reformado pela última vez em 1984) criminaliza a interrupção da gravidez com pena que varia de um a quatro anos. A maioria dos países onde o aborto é legalizado se posiciona no norte global enquanto os países com as leis que mais restringem o aborto estão na América Latina e na África (ONU, 2011).

Apesar do reconhecimento e, em grande medida acolhimento legal das normas de DH nos países do sul global, sobre a necessidade de garantia de saúde nas decisões sobre a própria reprodução, por que o aborto continua sendo crime?

Diversos autores e autoras têm debatido que teorias clássicas de direitos humanos, desconsideram alguns sujeitos enquanto humanos (BALDI, 2016; LUGONES, 2010). César Badi (2016) salientou em seu trabalho sobre “Direitos Humanos e Islam: uma mirada desde las mujeres” que:

de ahí resulta que, la expresión “todos los pueblos” quiere decir “todos, menos los indígenas” y estos, a su vez, quedan fuera de la condición de “sujetos” en la mayor parte de los pueblos de América, África y Asia.

Da mesma forma, Maria Lugones (2010, p. 946), em sua análise sobre a colonialidade de gênero destacou o entrelaçado de opressões na dicotomia que estabelece exclusão, à medida que institui humanos e não humanos:

Ver a colonialidade é ver a poderosa redução de seres humanos a animais, a inferiores por natureza, em uma compreensão esquizóide de realidade que dicotomiza humano de natureza, humano de não-humano, impondo assim uma ontologia e uma cosmologia que, em seu poder e constituição,

indeferem a seres desumanizados toda humanidade, toda possibilidade de compreensão, toda possibilidade de comunicação humana.

Estes elementos contêm o fio que explica o porquê da concepção de humanidade não ser uma só. Como foi historicamente pautado nos movimentos pelo aborto legal, seguro e gratuito espalhados mundo, não “desceram” aos países do sul global e enfrentam obstáculos singulares, como o racismo, o patriarcado, as consequências da violência da missão civilizatória nos corpos, e etc. Para Baldi (2016), a construção de uma narrativa que pressupõe um consenso em torno dos Direitos Humanos, esconde que estes são um campo de lutas e contestações.

CORPO, COLONIZAÇÃO E CRISTIANISMO

À época da colonização, concepções cristãs universalizantes e a criação de inimigos e bruxas na América serviram para sobrepujar resistências (DOUZINAS, 2011) (FEDERICI, 2017). Sempre na medida da conveniência política, as concepções religiosas, especificamente as cristãs, têm sido utilizadas como argumento contra as reivindicações de controle da própria vida e corpo das mulheres por elas mesmas. Para Silvia Federici (2017, p. 357), as acusações de adoração ao demônio, e a empreitada de caça às bruxas contra as mulheres europeias foi transplantada à América “para romper a resistência das populações locais, justificando assim a colonização e o tráfico de escravos ante os olhos do mundo”. Aponta também que a caça às bruxas - fenômeno intimamente ligado a disseminação do cristianismo - constituiu uma “estratégia de cercamento” tanto da terra, como dos corpos e relações sociais, dependendo do contexto em que podia ser encontrada. Tal cercamento garantiu amplos *poderes políticos ao cristianismo na América Latina*, que não foram desfragmentados, nem sequer reduziram, com a visão de laicidade do Estado por meio da Declaração Universal dos Direitos do Homem e do Cidadão em 1789.

A visão cristã (majoritária) de que a vida começa a partir da concepção e a condenação pela prática do aborto, apenas tornou-se a postura oficial da igreja católica a partir de 1869 com a Apostólica Sedes de Pio IX, dentro este o documento que fundamentou “o apelo ao direito à vida como superior a todos os outros direitos, inclusive o da gestante” (GONÇALVES; LAPA, 2008, p.74). Gonçalves e Lapa (2008) fazem uma relação da criminalização do aborto pela igreja, com a sua defesa da família monogâmica, já que a prática do abortamento era utilizada para esconder as relações fora do casamento monogâmico.

Como aponta Federici (2017, p. 401, grifo nosso), a monogamia foi brutalmente imposta durante a colonização e na época criminaliza as relações poligâmicas:

A nova legislação espanhola, que declarou a ilegalidade da poligamia, constituiu outra **fonte de degradação para as mulheres**. Do dia para a noite, os homens se viram obrigados a se separar de suas mulheres, ou então convertê-las em criadas (Mayer, 1981), ao passo que as crianças que haviam

nascido dessas uniões eram classificadas de acordo com cinco 402 403 categorias diferentes de ilegitimidade (Nash, 1980, p. 143).

Este se torna então um motivo a partir do qual “as mulheres se converteram nas principais inimigas do domínio colonial, negando-se a ir à missa, a batizar seus filhos ou a qualquer tipo de cooperação com as autoridades coloniais e com os sacerdotes” (FEDERICI, 2017, p. 401).

POLÍTICA E O ABORTO

São estas as condições que consolidam as relações de poder vigentes, e interferem significativamente na política, em especial nos processos eleitorais dos países analisados. Segundo o último Censo do IBGE (2010), a população brasileira é 87% cristã, sendo destes 64,3% de católicos. Na Argentina cerca de 79% são cristãos, 62,9% católicos (MALLIMACI, et al. 2019, p. 15), sendo que a constituição do país garante *status jurídico* diferenciado à igreja católica, exigindo até os dias de hoje que o presidente e o vice, sejam cristãos católicos.

Nas eleições de 2010, a ex-presidenta Dilma Rouseff foi pressionada a abrir mão da pauta da descriminalização do aborto, em troca de apoio político, recebendo apoio direto do Santo Papa neste pleito (MACHADO, 2012). Desde 2007, Cristina Kirchner vem se manifestando contra o aborto (PRESSE, 2007) e ao tratar do assunto quando era deputada chegou a pedir que as mulheres não ficassem com raiva da igreja (DIREITO AO ABORTO, 2018).

Nas eleições de 2018 no Brasil, Jair Messias Bolsonaro foi o principal expoente da pauta pró-vida, mas também deu centralidade a questões misóginas, machistas, LGBTfóbicas e antifeministas em sua campanha, reunindo um leque de propostas conservadoras, anticiência e em defesa da família. Nesta eleição, Bolsonaro foi o único presidenciável a se manifestar contra o aborto no período em que aconteciam as audiências públicas sobre a ADPF 442 e o Festival Pela Vida das Mulheres em Brasília (LIMA, 2018). Após eleito fez o compromisso de vetar qualquer proposta sobre o aborto legal (BOLSONARO SE POSICIONA, 2018).

Maurício Macri, presidente Argentino (2015-2019), desde o período de campanha se posicionou contra a descriminalização do aborto (REYES, 2015). Em 2019, quando Macri perdeu as eleições para Alberto Fernández, o presidente brasileiro disse “Fernández e Cristina Kirchner agora vão legalizar o aborto na Argentina” (BOLSONARO CITA, 2020) e, mesmo que Fernandez tenha reiterado de fato este compromisso, ele entrará no segundo período legislativo do país (2021) sem realizar ações efetivas para que aconteça.

Ainda que nos últimos anos os elementos relacionados à pauta do aborto tenham sido semelhantes no Brasil e na Argentina, os países caminham em direções diferentes no que diz respeito às estratégias dos movimentos feministas no âmbito jurídico. Enquanto no Brasil a pauta tem se expressado em torno da ADPF 442 que apenas discute questões relacionadas a “preceitos fundamentais”, especialmente a dignidade humana, na Argentina a disputa está pautada num entrelaçado de projetos

de lei, que vai desde a Educação Sexual Integral, a saúde da mulher e o processo decisório com participação popular envolvendo o tema. Este último tem envolvido amplas discussões e mobilização popular que ganhou destaque pela força nas ruas e ficou conhecido como a Onda Verde.

Este é um dos aspectos que têm tornado o aborto na Argentina uma questão central até mesmo para o executivo. Elizabeth Gomez Alcorta, ministra de las Mujeres, Géneros y Diversidad da Argentina se pronunciou, dizendo que Alberto Fernandes, não irá quebrar o compromisso de apresentar a lei pela descriminalização do aborto, e culpa a pandemia pela demora (CAMACHO, 2020). Contrariamente no Brasil, os movimentos pró-vida é que conseguiram força no âmbito legislativo com a apresentação de inúmeros projetos de lei e mobilizações de rua nos últimos anos, pedindo mais criminalização. Agora têm no executivo seu total apoio e sustentação, principalmente a partir da figura da pastora Damares Alves no ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Longe de dizer que o secularismo é sempre um benefício às mulheres, devemos contudo considerar que as atuais concepções cristãs, não unânimes, mas majoritárias a respeito da vida e do aborto, são um problema, sobretudo político que interfere diretamente no âmbito jurídico dos países que passaram por processos de colonização cristã e enfrentam as estruturas coloniais ainda hoje. Cristianismo que não foi elegido, não foi escolhido, pelo contrário, foi brutalmente imposto pela violência colonial, como meio “civilizatório” e universalizante, que hoje se alia com uma estrutura patriarcal e racista, consolidada nas instituições e na estrutura Estatal. A pauta dos Direitos Reprodutivos enquanto direitos humanos, dentro dos movimentos feministas, precisa ter isto em mente para a elaboração de estratégias políticas que garantam na prática a efetivação do direito das mulheres e dos homens trans negros, negras e pobres destes países ao aborto seguro.

REFERÊNCIAS

- ARRUZZA, Cinzia; BHATTACHARYA, Tithi; FRASER, Nancy. **Feminismo para os 99%**: um manifesto. São Paulo: Boitempo, 2019.
- BALDI, César Augusto. **Derechos Humanos e Islam: una mirada desde las mujeres**. Tesis Doctoral: Programa de Doctorado en Derechos Humanos y Desarrollo. 2016. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10433/2888> Acesso em: 09 ago. 2020
- BOLSONARO CITA ABORTO AO CRITICAR VOLTA DA ESQUERDA NA ARGENTINA: 'Merecem'. UOL, 08 out. 2020. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/politica/ultimas-noticias/2020/10/08/bolsonaro-usa-aborto-ao-criticar-volta-da-esquerda-na-argentina-merecem.htm?cmpid=copiaecola>. Acesso em: 09 out. 2020
- BOLSONARO SE POSICIONA SOBRE O ABORTO – CANDIDATO SE DIZ CONTRA O ABORTO, 2018. Publicado pelo canal Rodrigo Lima. Youtube, 07 ago. 2018. (1 vídeo

(1:32 min) Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=fZHvFHvQtcQ> Acesso em: 08 set. 2020

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. **Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental 442**. Req. Partido Socialismo e Liberdade. Assunto: direito administrativo e outras matérias de direito público: garantias constitucionais, direito penal: Crimes contra a vida, Aborto. Relator: Min. Rosa Weber; 08 de março de 2017d. Disponível

em:<http://redir.stf.jus.br/estfvisualizadorpub/jsp/consultarprocessoeletronico/ConsultarProcesso>. Acesso em: 28 out 2020.

CAMACHO, Mariana Fernandez. Elizabeth Gómez Alcorta: “La decisión del Presidente sobre la ley para despenalizar y legalizar el aborto es inquebrantable. **Infobae**, 10 set. 2020. Disponível em: <https://www.infobae.com/sociedad/2020/09/0/elizabeth-gomez-alcorta-la-decision-del-presidente-sobre-la-ley-para-despenalizar-y-legalizar-el-aborto-es-inquebrantable/>Acesso em: 11 set. 2020

DIREITO AO ABORTO: Cristina Kirchner falou e pediu "para não ficar com raiva" da Igreja. **Esquerda Diário**, 07 de ago. 2018. Disponível em: <https://www.esquerdadiario.com.br/Direito-ao-aborto-Cristina-Kirchner-falou-e-pediu-para-nao-ficar-com-raiva-da-Igreja> Acesso em: 8 out. 2020

FEDERICI, Silvia. **Calibã e a bruxa**: mulheres, corpo e acumulação primitiva. Tradução: coletivo Sycorax. São Paulo: Elefante, 2017

GONÇALVES, Tamara Amoroso; LAPA, Thaís de Souza. **Aborto e religião nos tribunais brasileiros**. / Coordenação de Tamara Amoroso Gonçalves. São Paulo: Instituto para a Promoção da Equidade, 2008. Disponível em: <http://www.clam.org.br/uploads/conteudo/DocumentoAborto_religiao.pdf>. Acesso em: 15 jun. 2019.

IBGE. Atlas do Censo Demográfico 2010: Religião, disponível em https://censo2010.ibge.gov.br/apps/atlas/pdf/Pag_203_Religi%C3%A3o_Evang_miss%C3%A3o_Evang_pentecostal_Evang_nao%20determinada_Diversidade%20cultural.pdf

KILL AGUIAR, Brunno Henrique; DA SILVA, Juliana Moura; LIBARDI, Mônica Beatriz Ortolan; PASSOS, Juliana de Andrade; DE ANDRADE, Silvia Caixeta; PARENTE, Priscila Batista Corrêa; ARRAIS, Alessandra da Rocha; DE OLIVEIRA, Aline Mizusaki Imoto. A legislação sobre o Aborto nos Países da América Latina: uma Revisão Narrativa. **Comunicação Em Ciências Da Saúde**, v. 29, n. 1, p. 36-44, 2019. Disponível em: <http://www.escs.edu.br/revistaccs/index.php/comunicacaoemcienciasdasaude/articloe/view/133> Acesso em: 20 set. 2020

LIMA, Jônatas Dias. **Bolsonaro é o único presidencialável a postar contra o aborto no 1º dia de audiência**. Sempre Família: 03 ago. 2018. Disponível em: <https://www.semrefamilia.com.br/blogs/blog-da-vida/bolsonaro-e-o-unico-presidencialavel-a-postar-contr-o-aborto-no-1o-dia-de-audiencia/> . Acesso em: 08 de set. 2020.

LUGONES, María. Rumo a um feminismo descolonial. **Rev. Estud. Fem.**, Florianópolis, v. 22, n. 3, p. 935-952, dez. 2014. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-

026X2014000300013&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em 20 out. 2020.
<https://doi.org/10.1590/S0104-026X2014000300013>.

MACHADO, Maria das Dores Campos. Aborto e ativismo religioso nas eleições de 2010. **Rev. Brasileira de Ciência Política**, n.7, p. 25-54, 2012. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S0103-33522012000100003>. Acesso em: 19 jun. 2020.

MALLIMACI, Fortunato; GIMÉNEZ BÉLIVEAU, Veronica; ESQUIVEL, Juan Cruz; IRRAZÁBAL, Gabriela. (2019) Sociedad y Religión en Movimiento. Segunda Encuesta Nacional sobre Creencias y Actitudes Religiosas en la Argentina. **Informe de Investigación**, nº 25. Buenos Aires: CEIL-CONICET. ISSN 1515-7466 <http://www.ceil-conicet.gov.ar/wp-content/uploads/2019/11/ii25-2encuestacreencias.pdf>

ONU. Informe da ONU sobre o aborto no mundo (2011). Disponível em: <https://www.un.org/esa/population/publications/2011abortion/2011wallchart.pdf> . Acesso em 08 jun. 2019

PRESSE, France. **Cristina Kirchner se pronuncia contra o aborto**. G1, 25 de out. 2007. Disponível em: <http://g1.globo.com/Noticias/Mundo/0,,MUL158824-5602,00-CRISTINA+KIRCHNER+SE+PRONUNCIA+CONTRA+O+ABORTO.html> . Acesso em: 26 out. 2020

REYES, Ignacio de los. **O que faz da eleição de Macri na Argentina um acontecimento único**. BBC News. Buenos Aires, 23 nov. 2015. Disponível em: . Acesso em: 08 out. 2020.

SAHUQUILLO, Maria R. **Aborto é prática ilegal para 90% das mulheres na América Latina**. El País, 21 jun. 2018. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2018/06/14/internacional/1529002780_075313.html . Acesso em: 26 abr. 2019.

REFLEXÕES SOBRE O ANDROCENTRISMO NA HIERARQUIA SACERDOTAL DA IGREJA MESSIÂNICA MUNDIAL NO BRASIL

BRENO CORRÊA MAGALHÃES

Mestre em Ciências Sociais

Universidade do Estado do Rio de Janeiro

magalhaes.breno81@gmail.com

RESUMO: A partir da pesquisa de mestrado sobre a trajetória de três ministros da Igreja Messiânica Mundial do Brasil (IMMB), uma Nova Religião Japonesa (NRJ), nas décadas de 1970-1980, proponho neste artigo uma análise sociológica do marcador social de gênero. Sendo as instituições religiosas mecanismos de controle e reprodução social, busco tencionar os fundamentos do pensamento religioso messiânico que naturalizam a divisão de gênero e a submissão feminina com base em uma interpretação anacrônica dos ensinamentos do fundador, o que potencializa o poder catalizador de um “habitus” marcadamente androcêntrico. O presente trabalho baseou-se em minha experiência, de 17 anos, como *insider* do corpo ministerial da religião e em entrevistas realizadas, tendo em vista analisar o desenvolvimento da instituição na sociedade brasileira no período em questão. Dos entrevistados, as vivências de duas senhoras, também sacerdotisas, me chamaram atenção para a fragilidade da posição feminina na hierarquia sacerdotal e os episódios nos quais foram/são vítimas de “violência simbólica”. Após levantamento de informações quantitativas do quadro de sacerdotes, dados de maio de 2019, seccionei a distribuição destes na hierarquia sacerdotal em três níveis hierárquicos: diretivo, gerencial e operacional. Por meio destes dados, desejo refletir sobre a posição da mulher na hierarquia sacerdotal. Apresento, por fim, reminiscências do fundador no cotidiano com sua esposa e posturas que este tinha diante da sociedade japonesa dos anos 1940 e 1950, marcadamente patriarcal, que ao caminharem na contramão do senso comum da época seriam fundamentos para reflexões e debates ulteriores sobre o tema objetivando desnaturalizar a condição de dominação de gênero no seio institucional.

Palavras-chave: Sociologia da Religião; Religião e Gênero; Androcentrismo Institucional; Igreja Messiânica Mundial; Novas religiões japonesas.

INTRODUÇÃO

O presente trabalho decorre da análise interseccional de marcadores sociais dentre a hierarquia sacerdotal da Igreja Messiânica Mundial do Brasil (IMMB) realizada como parte de minha dissertação. Nesta a distinção de gênero no seio

institucional foi um tema transversal, mas que, no entanto, fez ressoar questões que agora trago à tona.

A separação entre “sagrado” e “profano” como esferas opostas da vida (DURKHEIM, 1996) são herança que na milenar tradição judaico-cristã estruturam as relações de poder entre gêneros, segundo a escritura bíblica, desde Gênesis. A mulher não é simplesmente criada a partir da costela do homem, é também simbolicamente aquele que tomada pelo desejo não contido toma do fruto do pecado, condição esta que leva o ser humano para fora do Jardim do Éden. Alicerçada nesta tradição, toda forma de tentação da matéria que atormenta a humanidade é associada à carne e a fragilidade da mulher. Em contrapartida, demarcando ainda mais claramente as expectativas sociais da mulher ideal, que resiste ainda hoje no campo religioso brasileiro, está a paradigmática figura feminina da Virgem Maria. Virgem (sinal de castidade e pureza) e mãe ao mesmo tempo, simbolizando o mito da “Mãe de Deus”, no qual se define a mulher pela maternidade reduzindo-as a essa capacidade, dedicando todo o sentido de sua existência aos filhos (TOMITA, 2006, p. 153).

Este fato pode ser observado também nas religiões afro-brasileiras. A umbanda, por exemplo, nas quais com base nesta tradição cristã de separação entre o bem e o mal, clivou o panteão de seus deuses entre os de direita e os de esquerda, ou seja, os primeiros trabalham apenas para o bem enquanto os do segundo grupo são invocados para “trabalhar para o mal”. Dentre estes uma das figuras mais populares é a Pombagira, espírito de uma mulher “que em vida teria sido uma prostituta ou cortesã, mulher de baixos princípios morais, capaz de dominar os homens por suas proezas sexuais, amante do luxo, do dinheiro, e de toda sorte de prazeres” (PRANDI, 1996, p. 141). Segundo Prandi, com base na moralidade cristã que estabelece o código do certo e errado, não é de se estranhar que o culto a Pombagira esteja no lado mais escondido destas religiões, “pois as motivações básicas do culto também pertencem a dimensões do indivíduo muito encobertas pelos padrões de moralidade da sociedade ocidental-cristã” (PRANDI, 1996, p. 161).

Inserida neste contexto religioso, a IMMB reproduz igualmente, com base em princípios androcêntricos, um ideal de submissão da mulher tal como ficará demonstrado por meio de dados quantitativos em relação à participação feminina em sua hierarquia sacerdotal.

RELIGIÃO COM PRODUTO CULTURAL QUE REPRODUZ A DISTINÇÃO DE GÊNERO

Em minha observação, da interseccionalidade dos marcadores, na IMMB, aquele que indiscutivelmente ficou claro, e isto nada tem de novo no universo religioso, foi a distinção de gênero. Este fato não é novidade no campo religioso, pois, ao menos no Brasil, as mulheres são maioria entre o corpo de fiéis enquanto a esfera sacerdotal continua sendo seara masculina. Um verdadeiro “clube do bolinha”. Segundo Sandra Duarte de Souza (2006, p. 41):

A ativa presença *leiga* feminina tem garantido a longevidade dos grupos que frequentam, apesar de normalmente ocuparem posições de menos prestígio. Talvez aí repouse a contradição que temos encontrado no campo. Se, por um lado, as mulheres são a maioria e os sujeitos mais ativos no grupo religioso, por outro, em termos proporcionais, são as que possuem menos acesso às posições de poder institucional.

No caso da Messiânica constatei, igualmente, haver um “teto de vidro” (STEIL, 1997) a impedir a ascensão hierárquica de mulheres que se dedicam profissionalmente ao sacerdócio na instituição. Tal como tantas outras Novas Religiões Japonesas, muitas das quais fundadas por mulheres, à medida que seu carisma se tornava rotineira (WEBER, 1991), “os homens assumiriam a chefia” (HOLM; BOWKER, 1999, p. 215). A natureza contemporânea da igreja, fundada na década de 1930 no Japão, apresenta alguns avanços diante de outras tradições ao permitir o ordenamento de mulheres como ministras. Todavia, visto à luz do atual debate em torno da igualdade de gênero, isto me parece insuficiente. Na verdade, sinto que o fato de a instituição as admitir em seu corpo eclesial acaba contribuindo ainda mais para uma condição de submissão e desigualdade de gênero, uma vez que cria uma circunstância de aparente equidade de oportunidades. São estas condições que criam o “teto de vidro”, ou seja, “uma barreira que, de tão sutil, é transparente, mas suficientemente forte para impossibilitar a ascensão de mulheres a níveis mais altos da hierarquia organizacional” (STEIL, 1997, p.62).

Neste sentido vale a teoria bourdiesina do *habitus*, uma força de tal modo incorporada a subjetividade do indivíduo que o leva a reproduzir inconscientemente as condições de sua própria dominação. Dito em outras palavras, a socialização religiosa tende a alimentar a submissão de mulheres à posição de inferioridade no seio familiar, na própria igreja e em todos os meios sociais, utilizando como justificativas argumentos metafísicos de que esta distinção, de base biológica, é em verdade revelação da vontade divina. Gebara (2006, p. 140-141) defende como grave equívoco o fato que “somos capazes de afirmar a relatividade das produções culturais, mas não somos capazes de reconhecer a igual relatividade de nossas produções religiosas. Continuamos a atribuir-lhes uma origem transcendente que se distancia do humano real”, por isso, segundo ela, “as teologias nada mais são que expressões da cultura dominante e servem para manter os privilégios da cultura dominante”.

JUSTIFICATIVAS À PREDOMINÂNCIA MASCULINA NO SACERDÓCIO COMO PROFISSÃO

Bourdieu (2018, p. 24) afirma que na construção social da noção do próprio corpo, a diferenciação biológica (anatômica) entre o masculino e feminino pode “ser vista como justificativa natural da diferença socialmente construída entre gêneros e, principalmente, da divisão social do trabalho”, reservando aos homens o espaço público, ao passo que para a mulher, o privado. Desta forma, a matriz desta ordem androcêntrica está inscrita nos próprios corpos, na própria rotina “da divisão do

trabalho ou dos rituais coletivos ou privados” (BOURDIEU, 2018, p. 41), o que por sua vez faz com que as diferenças biológicas pareçam pressupostos fundamentais que estão na base das diferenças sociais.

Observei que a clivagem social do trabalho associada às expectativas da Igreja em relação aos que realizam o trabalho missionário implica impedimentos à carreira por mulheres. Creio que no âmbito do exercício sacerdotal da IMMB, tal como define Castro (2016) acerca do perfil de trabalhador de Tecnologia da Informação (TI), a prerrogativa de flexibilidade e disponibilidade plena para o atendimento das demandas institucionais acentuem a divisão de gênero nela existente. Uma vez que na relação entre a vida privada familiar e a do trabalho as tarefas de reprodução não são consideradas como parte desta:

Quando pensamos em papéis tradicionais de gênero, com as mulheres responsáveis pelas tarefas ligadas à reprodução da vida, tais quais os cuidados da casa, dos filhos e da família, notamos que essa ideia de disponibilidade total não pode ser performada por todos os trabalhadores (CASTRO, 2016, p. 187).

Esta divisão sexual do trabalho é uma das justificativas utilizadas pela IMMB para explicar a posição secundária reservada às ministras. Matsuoka (2007, p. 187, tradução nossa) deixa isto claro quando aponta que:

Tanto no Japão quanto no Brasil, a Messiânica coloca importância primordial no *kaitaku fukyo* - propagação em áreas onde ainda não há seguidores. No Brasil, essa política doutrinária acabou sendo uma desculpa para dar menos importância ao sacerdócio feminino, porque se afirma que é perigoso demais permitir que elas realizem tal atividade²¹¹.

Contudo, esta alegação do suposto perigo a que estão expostos sacerdotes no desenvolvimento da difusão pioneira não tem plausibilidade uma vez que de modo geral a IMMB se estabeleceu, sobretudo, nos grandes centros urbanos, onde possui unidades relativamente bem estruturadas. Caso esta justificativa baseada no caráter “desbravador” tivesse de fato alguma lógica, aplicar-se-ia a áreas geográficas limitadas e em casos pontuais.

Com base em dados de março de 2019, obtidos junto a IMMB, analisei a distribuição de sacerdotes em três níveis da estrutura funcional da organização, a saber: diretivo, gerencial e operacional. No estrato de base há uma proporção de 54,20% de homens para 45,80% de mulheres; no nível gerencial a desproporção é abissal, são 94,51% de homens para 5,49% de mulheres. Na direção da IMMB não existe uma representante sequer do gênero feminino. Embora no seio institucional

²¹¹ O texto em língua estrangeira é: “In both Japan and Brazil, Messianity put prime importance in *kaitaku fukyo* (propagation in areas where there are not yet any followers). In Brazil, this doctrinal policy has turned out to be an excuse for putting less importance on female clergy because it is claimed that it is too dangerous to allow them carry out such a program”.

lhes falte espaço, é no trabalho pastoral, aquele cotidiano das unidades religiosas que implica o atendimento aos fiéis, a organização do funcionamento da igreja, a celebração diária dos ofícios religiosos e a difusão do Johrei e dos ensinamentos do fundador que elas são maioria. Neste nível da estrutura funcional que classifiquei de operacional atuam, sobretudo, como responsáveis de unidades religiosas ministros dedicantes. Aqui o jogo se inverte as mulheres são 61,43% para 38,57% de homens.

Estes dados reforçam que mesmo nas “posições dominantes, que elas ocupam em número cada vez maior, situam-se essencialmente nas regiões dominadas da área do poder”, ou seja, exercem o trabalho comunitário de base nas igrejas, tal como se pensa ser seu papel no lar, aonde se credita a elas as tarefas regulares e desvalorizadas na disputa de bens simbólicos, tais como: cuidar dos filhos, administrar as tarefas do lar dentre outras (BOURDIEU, 2018, p. 129).

Como afirmou-me uma de minhas entrevistadas na pesquisa de mestrado, “o trabalho missionário foi, é e sempre será alavancado pelas mulheres”. Nas décadas de 1970 e 1980 isto ocorria sobretudo pela maior disponibilidade de tempo, visto que muitas mulheres viviam ainda exclusivamente para a vida familiar. “Antigamente as mulheres ficavam em casa. [Na igreja] tinham que fazer reunião durante a semana, visitavam as pessoas, faziam assistência religiosa em hospital”. Esta ministra disse-me que apesar de as transformações ocorridas com a entrada das mulheres no mercado de trabalho terem “mudado a cara da igreja”, acredita que “ainda estamos aquém do deveria ser”, deixando clara sua crítica ao fato de apenas uma mulher brasileira [in memoriam], em cerca de 65 anos desde o estabelecimento da igreja no Brasil, ter alcançado o título de ministra dirigente (reverenda), grau máximo da carreira sacerdotal.

A despeito das competências e capacidade das ministras, as posições superiores de planejamento e orientação de outros sacerdotes, por exemplo, dos níveis diretivo e gerencial, ainda hoje continuam sendo território para homens. Ou seja, na IMMB há um local reservado as mulheres no qual são escassas as possibilidades de ascensão o que reforça a lógica da dominação masculina. Dados como os apresentados até aqui demonstram o quanto estão marcados pelo gênero os níveis, as carreiras e cargos na hierarquia da instituição.

REFLEXÃO A PARTIR DE EXEMPLOS DO FUNDADOR

Neste sentido a Igreja não rompe com esta lógica, embora haja, nas posturas e ensinamentos de seu fundador, elementos suficientes para que ao menos se refletisse sobre ela. Um caso singular do que aqui exponho é a designação, por Meishu-Sama (fundador da IMM), da então ministra Kiyoko Higuti para a primeira missão de difusão da Igreja Messiânica Mundial em um país estrangeiro. Ela foi enviada ao Havaí, nos Estados Unidos da América (EUA), em 11 de fevereiro de 1953 juntamente com o também ministro Haruhiko Ajiki (FUNDAÇÃO MOKITI OKADA, 2007, p. 208). A saga pioneira de uma mulher fazendo difusão da Igreja nos EUA foi tema de diversas reportagens e notícias em publicações da instituição no Japão, tendo inspirado outras pessoas a se entregarem ao que se denominou difusão

mundial. Teruko Sato que veio ao Brasil em 1954, como migrante agrícola, é um exemplo (TOMITA, 2014, p. 56).

Não indicariam estes exemplos uma clara disparidade entre a postura demonstrada por Meishu-Sama e os rumos tomados pela IMM no Brasil? Enquanto as justificativas repousam sobre a suposta maior disponibilidade dos sacerdotes homens para as designações missionárias da instituição, permanece sem reflexão, em seu cerne, a questão da posição da mulher na concepção teológica messiânica.

Segundo Steil (1997, p.65), a demografia organizacional, cuja concentração de mulheres se restringe a posições hierárquicas inferiores, tende a ser justificada com o argumento que “ligações extensivas com a família, como o casamento e filhos” são fatores que “podem diminuir o comprometimento organizacional de homens e mulheres”. Esta visão, porém, é a reafirmação da ideia dominante.

É possível encontrar referências diferenciadas nas posturas de gestão organizacional e da vida cotidiana do fundador que muito se distinguem dos padrões japoneses da época, como por exemplo, seus cuidados com a família e o trato com a esposa. Na constituição da tradicional família japonesa “um homem ocupar-se de um bebê em público era algo inconcebível”, uma vez que “demonstrar afeto e cuidar de um filho eram tarefas exclusivas das mulheres”. A nova ordem social estabelecida no pós-guerra marcou definitivamente a transformação dos lares japoneses, nos quais até então era comum, no espaço público, a “imagem da mulher andando obrigatoriamente a dois passos atrás do marido, muitas vezes ainda carregada de embrulhos e segurando as crianças pelo braço” (SAKURAI, 2007, p. 310).

Na coletânea de reminiscências sobre o fundador, sua esposa, Yoshi Okada em seu depoimento registra a forma pela qual Meishu-Sama a tratava publicamente. “Era muito raro ver marido e mulher saírem juntos. Assim, chamávamos muito atenção das pessoas, o que me inibia às vezes. Contudo, Meishu-Sama não se importava com o olhar dos outros. Neste ponto, também podemos perceber como ele era uma pessoa extremamente moderna” (OKADA, 2003, p. 29). Sua terceira filha, Itsuki Okada (2003, p. 84-85) faz igualmente menção a esta mentalidade progressista da personalidade do pai:

Antigamente, a família era constituída de forma que, em geral, o marido posicionava-se num nível acima da esposa e dos filhos. No entanto, Meishu-Sama mantinha uma relação de igualdade com Nidai-Sama, em que os filhos tinham nos pais o mesmo grau de referência.

Desde modo, figuram, não raro, na prática discursiva da liderança da IMMB, afirmações desta natureza sobre o tratamento de Meishu-Sama para com a esposa como forma de demonstrar o quanto o fundador era um homem “a frente de seu tempo”. No entanto, estas são ideias que me parecem nem sempre passarem das palavras à prática como se tornou evidente no levantamento documental em periódicos da IMMB, considerando o recorte de minha pesquisa: décadas de 1970 e 1980, que a concepção sobre o papel e posição da mulher, estavam idealizados em concordância com valores tradicionais da época.

CONCLUSÃO

No presente artigo apresentei dados para uma análise da distinção de gênero na hierarquia sacerdotal da IMMB. Ficou claro que sob justificativas de ordem religiosa é construída uma trama que não apenas justifica como reproduz a dominação masculina construída historicamente a partir da distinção de gênero que tem na família, igreja, escola e estado os principais instrumentos de reprodução das estruturas objetivas geradoras da violência simbólica, da qual as mulheres são vítimas. Desta forma, este trabalho buscou contribuir com reflexões acerca do tema religião e gênero, desnaturalizando o androcentrismo institucional existente na IMMB.

REFERÊNCIAS

- BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina**. 6.ed. Rio de Janeiro: Best Bolso, 2018.
- _____. **O Poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.
- CASTRO, B. Trabalho perpétuo: o viés de gênero e o ideal de juventude no capitalismo flexível. **Lua Nova**, São Paulo, v. 99, p. 169-199, 2016. Disponível em: <<https://www.scielo.br/pdf/ln/n99/1807-0175-ln-99-00169.pdf>>. Acesso em: 09 set. 2020.
- DURKHEIM, Émile. **As Formas Elementares da Vida Religiosa**: o sistema totêmico na Austrália. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- FUNDAÇÃO MOKITI OKADA. **Luz do oriente**: Biografia de Mokiti Okada volume 3; Tradução IMMB. 3. ed. São Paulo: Fundação Mokiti Okada, 2007.
- GEBARA, Ivone. Pensar a rebeldia cristã a partir das relações de gênero. In: SOUZA, Sandra Duarte de. (org.). **Gênero e religião no Brasil**: ensaios feministas. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2006. p. 135 -146.
- HOLM, Jean; BOWKER, John. **A mulher na religião**. Portugal: Publicações Europa-América, 1999.
- MATSUOKA, Hideaki. Elevation of the Spirit: On the continuity and discontinuity between the Church of World Messianity and Brazilian Religions. In: PEREIRA, R. A.; MATUOKA, H. (orgs.). **Japanese religions in and beyond the Japanese Diaspora**. California, USA: Institute of East Asian Studies, 2007. p.183-200.
- OKADA, Itsuki. O sublime amor entre Meishu-Sama e Nidai-Sama. **Reminiscências sobre Meishu-Sama**, v. 1, 1.ed. São Paulo: Fundação Mokiti Okada, 2003. p. 84-85.
- OKADA, Yoshi. O lazer diversificado de Meishu-Sama. **Reminiscências sobre Meishu-Sama**, v. 1, 1.ed. São Paulo: Fundação Mokiti Okada, 2003. p. 29.
- PRANDI, R. Herdeiras do axé. São Paulo: HUCITEC, 1996.
- SAKURAI, Célia. **Os japoneses**. São Paulo: Contexto, 2007.
- SILVA, Sônia Regina Araújo da. **Entrevista concedida a Breno Corrêa Magalhães**. Rio de Janeiro, 16 out. 2018.
- SOUZA, Sandra Duarte de. Religião e secularização: o gênero dos discursos e das práticas das mulheres protestantes. In: SOUZA, Sandra Duarte de (org.). **Gênero e**

religião no Brasil: ensaios feministas. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2006. p. 29-43.

STEIL, Andrea Valéria. Organizações, gênero e posição hierárquica - compreendendo o fenômeno do teto de vidro. **Revista de Administração**, v. 32, n. 3, p. 62-69, 1997. Disponível em: <<http://www.spell.org.br/documentos/ver/18443/organizacoes--gnero-e-posicao-hierarquica---compreendendo-o-fenomeno-do-teto-de-vidro>>.

Acesso em: 18 abr. 2019.

TOMITA, Andréa G. S. **Religiões japonesas e a igreja messiânica no Brasil:** integração religiosa e cultural. São Paulo: Fonte Editorial, 2014.

TOMITA, Luiza Etsuko. O desejo sequestrado das mulheres: desafios para a teologia feminista no século 21. In: Souza, Sandra Duarte de. (org.) **Gênero e religião no Brasil:** ensaios feministas. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2006.

WEBER, Max. **Economia e sociedade**. Vol. 1. Brasília: Editora UnB , 1991.

UM CORPO HERÉTICO NO RAP: RELIGIÃO E EROTISMO EM ALICE GUÉL

BRUNO DE CARVALHO ROCHA

Mestrando em Ciências da Religião
Universidade Metodista de São Paulo
brunorocha_47@hotmail.com

RESUMO: Esta comunicação tem como objetivo apresentar e analisar a obra da rapper Alice Guél em uma perspectiva dos estudos em teopoética. Em meio a realidade periférica brasileira, o rap se apresenta enquanto um tipo de literatura marginal, oral e urbana capaz de representar e construir imagens de um cotidiano pouco visto. Mesmo marcado historicamente por uma hegemonia masculina heteronormativa, a música e a cultura em torno do rap são constantemente atravessados por novas questões sobre identidade de gênero, raça e classe. Alice Guél se desenvolve entre os diversos conflitos sociais relacionados a um corpo negro e transgênero, reivindicando por meio de sua poesia uma experiência religiosa singular. Enquanto mulher trans, seu corpo é suporte para novos sentidos teológicos e artísticos, sendo este corpo um lugar hermenêutico central para o estabelecimento de uma poética erótico-herética profana, contestatória e política. Veremos neste trabalho como Guél se encontra com o rap em sua recente trajetória, quais as suas influências estéticas e o contexto sócio-religioso em que é formada. Sua obra será contextualizada dentro do rap nacional a partir das recentes discussões e reflexões sobre gênero dentro do rap e da cultura hip-hop. Para concluir, analisaremos dois álbuns de Alice Guél, refletindo alguns conteúdos do seu rap em diálogo com filósofos da religião e teólogos, sem pormenorizar a singularidade do seu texto e de sua experiência em detrimento à qualquer teoria ou tradição religiosa. Assim, mostraremos o lugar que o corpo transgênero exerce em sua obra enquanto meio poético em que se produz e reelabora diferentes teologias e experiências religiosas.

Palavras-chave: Alice Guél; Rap; Teopoética; Erotismo; Corpo.

INTRODUÇÃO

Alice Vilas Boas, conhecida como Alice Guél, nasceu na periferia de Indaiatuba, interior de São Paulo. Sua carreira se estabeleceu no rap, gênero musical popular que aos poucos ganha o seu espaço na cultura nacional. Mesmo com um público historicamente estabelecido na periferia, majoritariamente entre homens e jovens, nos últimos 15 anos, principalmente por conta da internet e pelos meios de

comunicação, o rap alcançou as classes sociais médias e altas e se democratizou como um gênero plural quanto ao seu uso, acesso e produção.

Por meio de grupos coletivos e produções independentes, a internet disponibiliza hoje aos agentes do rap caminhos mais dinâmicos de divulgação, organização e acesso à compra de equipamentos. Abrem-se, então, possibilidades para uma nova geração de artistas, músicos e mc's²¹² dos mais diversos locais, assuntos e estética. Uma antiga geração conhecida pelo posicionamento contrário à associação do rap aos grandes meios de comunicação (TV e gravadoras), com extremas dificuldades financeiras para produzir e divulgar o material, dá espaço para artistas cada vez mais populares nas mídias sociais, advindos de classes sociais e gêneros diversos (mulheres negras e comunidade LGBT). Essa “nova escola” do rap administra produções e marcas independentes, se apropriam de espaços midiáticos, entre programas diversos e participações em rede de televisão. Alice Guél se constitui como parte dessa nova geração do rap que propõe novos discursos, novas estéticas e novos públicos. Como veremos, ela dispõe seu corpo, sua voz e sua escrita para um novo tempo, fazendo do erótico seu fazer político e teopoético.

VIDA E OBRA

Desde pequena Alice Guél tem contato com diversas linguagens da arte. Em entrevista, ela relata que aos 9 anos, sua madrinha a colocou para treinar futebol. Essa experiência havia se tornado ao longo dos treinos, tediosa e sem funcionalidade, visto que não conseguia compreender muito bem as posições (p.ex “zaga”) e as regras dentro do jogo (GUÉL, 2017). Relata também que o local em que treinava junto com os meninos, separava-os das meninas²¹³. Esportes “radicais” eram direcionados aos homens – onde o futebol se encaixava – e atividades mais “calmas” às mulheres (GUÉL, 2017). Neste contexto Guél se encontra com a dança, uma das atividades que as meninas daquele projeto eram automaticamente incentivadas. Com a curiosidade e o objetivo de saber como eram as aulas de dança e o que essas meninas faziam, enquanto ela lidava com as suas dificuldades no futebol, diz Alice Guél: “eu lembro que uma vez eu fui, ‘loki’ doida assim, meio que fazendo a sonsa, ‘ah, errei de lugar gente, na boba’. E comecei a fazer [dança]. Fiz uma aula de Jazz, daí todo mundo começou a falar que eu me dava super bem” (GUÉL, 2017).

A necessidade que Alice Guél tem de falar, denunciar e expor a sua realidade enquanto corpo transexual, negro e periférico, finalmente encontra lugar na cultura hip-hop. Os quatro elementos que formam esse movimento (Dj, Mc, grafite e B-Boy), em suas diversas formas de expressão e função, tem como característica transmitir uma mensagem socialmente engajada e que transcreva a realidade do sujeito e suas

²¹² Sigla para “Mestre de Cerimônia”, aquele que é responsável por conduzir o público através do canto ou da fala, a um tipo de comportamento de ânimo, seja em apresentações artísticas ou qualquer outro espaço.

²¹³ Alice Guél descreve as tensões e conflitos em relação à transsexualidade em sua infância: “Pra mim eu tava fantasiada de menino, até nove anos/Nove anos com uma fantasia quente, e picicante” (GUÉL, “Intetrlude I”, 2017b); “Vixe, que criança estranha!/ O que tem entre as pernas é minhoca ou aranha?” (GUÉL, “Deus é travesti”, 2017b).

dimensões. O rap (Rhythm and Poetry/ritmo e poesia), compreendido neste artigo como “literatura oral urbana”²¹⁴, evoca uma presença social. Sua essência se dá entre ritmo (corpo, performance e musicalidade) e o fazer poético (oralidade, narrativa e ficcionalidade). Abordando assuntos diversos, o rap carrega um princípio transgressor – próprio de sua origem multirracial e periférica²¹⁵ – ante as ordens sociais autoritárias e desiguais, para o resgate da voz, do corpo e da imaginação poética dos excluídos (OLIVEIRA, 2015, p. 36). O rap contém um “esforço pragmático em relacionar forma estética e realidade social” (SALGADO, 2015, p.154), consolidando uma “forma de agenciamento comunitário e de resistência cultural” (SALGADO, 2015, p.153).

TENSÕES SOBRE GÊNERO NO RAP

Nota-se no rap brasileiro, como na maioria dos espaços desta sociedade, o protagonismo masculino e sua normatividade quanto ao estabelecimento de padrões em relação a identidade de gênero e a sexualidade. Não que as mulheres não estivessem presentes desde o início do movimento hip-hop, influenciando, desenvolvendo e produzindo em todas as linguagens que caracterizam essa cultura²¹⁶. Fato é que a participação desta sempre esteve invisibilizada ou subalternizada. Tanto pela estrutura patriarcal que nega/direciona a participação da mulher nos espaços sociais e culturais convenientes quanto pelo machismo intrínseco no comportamento, na linguagem e nas relações simbólicas que a heteronormatividade cis²¹⁷, binária²¹⁸, impõe às outras formas de construção de gênero.

Nas primeiras coletâneas de rap produzidas no Brasil, por exemplo, das 17 músicas presentes em “Hip-hop cultura de rua” (1988) e “Consciência Black Vol. 1” (1989), apenas neste último consta a presença feminina na música “Nossas dias”, cantada por uma mulher negra chamada Sharylaine²¹⁹. Grupos e nomes considerados como

²¹⁴ Conceito desenvolvido pelo professor de literatura Marcus Salgado. Ele diz que o rap é produto da tradição oral africana, carrega em sua identidade traços de uma musicalidade mítica e performativa: “No código genético, o rap traz um regime estético em que se entrelaçam som e palavra. Esse regime insere-se plenamente numa tradição cultural de matriz africana na qual se verifica a sobrevivência das formas orais de literatura” (SALGADO, 2015, p.151).

²¹⁵ “Diz-se que o rap despontou primeiramente nos Estados Unidos, guardando relação direta com a presença de imigrantes negros e latinos nesse país, em meados dos anos 1970. Destaca-se a chegada dos jamaicanos entre 1960-1970”. (OLIVEIRA, 2015, p.34)

²¹⁶ No documentário “Nos tempos da São Bento” apresenta depoimentos e filmagens das mulheres que estavam presentes no início do movimento hip-hop em São Paulo, principalmente através do rap e da dança (b-girl). Ver em: <https://www.youtube.com/watch?v=z8FtlypGeVs>. Acesso em: 18 maio de 2020.

²¹⁷ O termo “cis” se refere à pessoa que identifica o sexo de nascença com o seu gênero.

²¹⁸ O termo “binário” se refere à ideia de que existem dois gêneros: homem e mulher.

²¹⁹ É importante mencionar que sua letra já continha reivindicação política quanto a espaço e reconhecimento para mulheres negras: “Nós blacks sabemos pensar/ E sobre a vida podemos então opinar/ E assim eu vou levando harmonia, folia, ironia, critica, auto-critica ligados a política/ Vida de todos analisando é verídica, artística, enfim/ Eu estou aqui e tudo aceitando não sabendo até quando, em quanto isso vou rezando e aos poucos esperando por que tudo vai mudar/ Disseram então que eu não poderia cantar/ Que para outros

referência na história do rap nacional, como Thaíde e Dj Hum, Ndee Naldinho e Racionais Mc's, contribuíram não somente para a evolução e popularização do gênero musical, sua estruturação política e estética. Mas com a estigmatização da mulher, hiperssexualização e discurso de ódio contra mulheres e comunidade LGBT, consolidando uma postura machista sobre o papel e do *ethos* feminino: como propriedade masculina, culpada por seduzir o homem e pelo seu “mau” comportamento:

“Mulher e dinheiro, dinheiro e mulher/ Sem os dois eu não vivo qual dos dois você quer/ Mesmo que isso um dia, traga problema/ Ir pra cama sozinho, não vira esquema/ Segunda (a Patricia)/ Terça, a (Marcela)/ Quarta, a (Raíssa)/ Quinta, a (Daniela)/ Sexta, a (Elisângela)/ Sabado, a (Rosângela)/ E domingo? É matinê, 16 o nome é Ângela” (RACIONAIS MC'S, “Estilo Cachorro”, 2002).

“Mestiça, negra ou branca, sempre sai uma vagabunda”; “Tire da cabeça que mulher é incapaz/ Capaz ela é, e mentirosa o quanto quiser/ Nunca se sabe o que se passa na cabeça dela/ Muda a cada instante de cão pra cadela” (RACIONAIS MC'S, “Parte II”, 1993).

“As mina geme crime, não o creme” (THAÍDE, “Viagem na rima”, 2000).

“Ela me chame pro cacete e já começa a dar porrada/ Xingo ela de piranha, de bico de galinha/ Digo lugar de mulher meu bem/ É na cozinha”. (NDEE NALDINHO, “E essa mulher? De quem é?”, 1991).

“Com muita alegria ele roda a cidade/ Conhecendo pessoas, fazendo amizade/ Andando pela rua veja quem encontrei/ Meu vizinho caduco, batendo num gay”. (PEPEU, “Hey vovô, 1989).

“Não quer ser considerada símbolo sexual/ Luta pra chegar ao poder, provar a sua moral (...) Seu jeito vulgar, suas idéias são repugnantes/ É uma cretina que se mostra nua como objeto/ É uma inútil que ganha dinheiro fazendo sexo”. (RACIONAIS MC'S, “Mulheres vulgares”, 1990).

“Vocês consagraram o estilo cachorro” (RACIONAIS MC'S, “Estilo cachorro”, 2002).

“ALICE NO PAÍS QUE MAIS MATA TRAVESTIS”

O ep “Alice no país que mais mata travestis” tem 6 faixas, sendo 3 músicas e 3 “intervenções que ligam as músicas como um chiclete grudento, dramático e viciante” (GUÉL, 2018). Entre esses interlúdios estão algumas falas²²⁰ e

grupos eu era 13 de azar/ Não ligue meu bem que isso é prosa/ E se tudo se renova Sharyline está à toda prova/ Esta à todo prova rap girl”. (SHARYLINE, “Nossos dias”, 1989).

²²⁰ São colagens de áudios que mostram a fala de transexuais que ficaram conhecidos pela mídia. Por exemplo: “Mexer com travesti não é bagunçado não... É só o começo viu (...) Que a gente somos seres humanos também” (ALICE GUÉL, “Interlude III ‘Breu’”, 2017).

experimentações sonoras diversas (barulhos, vozes não identificadas, remix de músicas e instrumentais). A primeira música “As coisas vão mudar” apresenta um discurso de empoderamento da mulher trans, negra e periférica: “Não estranha, não, viu?/ É o comecinho tio/ Vocês não mata os homo/ Estupra as mana até o fim?/ Então, agora aceita/ Abaixa o pau, a bola e a mão pra mim”. A linguagem sexualmente explícita é proposital, marca de forma incômoda e real algumas dinâmicas da experiência sexual transexual vivida entre violência, preconceito e experiência erótica: “Só quer me comer se for no beco escuro/ Mas tu não me ganha só com esse seu pau duro/ Não é você quem diz: - Eu não pego travesti/ Alguém por favor tira logo ele daqui”.

As outras duas músicas “Deus é travesti” e “Meu templo” revelam aspectos de uma poética-erótica com elementos e figuras de uma experiência religiosa cristã. O acesso a Deus na obra gueliana se dá a partir do corpo transgênero, sendo a sexualidade e o desejo erótico o lugar poético de revelação/relação com sagrado. O filósofo Georges Bataille, em seu livro “O Erotismo” (2017), diz que o ser humano é o único animal que faz da prática sexual de reprodução uma atividade erótica, ou seja, não é simples reprodução de espécie, mas um ato racional que busca prazer e realização. O ato sexual relacionado à atividade erótica é o desejo de “continuidade” (transcendência) do qual o filósofo diz atrelar-se à nossa realidade “descontínua” (imaneente). Bataille (2017, p. 38) afirma: “O espermatozóide e o óvulo são, em seu estado elementar, seres descontínuos, mas se unem e, em consequência, uma continuidade se estabelece entre eles para formar um novo ser a partir da morte”. Esse desejo de continuidade determina três formas do erotismo: o erotismo dos corpos, o erotismo dos corações e o erotismo sagrado (BATAILLE, 2017, p. 39). A questão envolvida no erotismo é a substituição do isolamento existencial do ser descontínuo por uma experiência de continuidade profunda estabelecida através do “corpo”, do “coração” e do “sagrado”, efetivado na experiência mística, sexual-erótica e no sentimento amoroso.

A música “Deus é travesti” é atravessada por elementos, frases e figuras de linguagem, que mostram esse desejo que o eu-lírico tem em estabelecer uma experiência – classificada por Bataille – de “continuidade”, proporcionada pelo “erotismo dos corpos” e pelo “erotismo sagrado”. A poesia começa com uma alusão parafraseada do “Pai-nosso”: “Travesti nossa que estais no céu/ Santificado seja o nosso nome”. Há nesses versos uma reivindicação de uma experiência religiosa que passe necessariamente pelo pertencimento de uma identidade de gênero social e religiosamente marginalizada, que dá significado e valor positivo ao sujeito travesti. Além disto, troca a posição hierárquica já pré-estabelecida pelo cristianismo entre Deus e os “homens”. Neste caso, a divindade é destituída ou repartida de sua posição sagrada estando diante de um sujeito transexual também sagrado. Ao fazer sua oração ao “Deus travesti”, Guél afirma que a santidade não está no nome divino, nem que os planos “terra” e “céu” sejam determinantes para estabelecer a noção de sacralidade, mas que o nome e a vontade das travestis que estão na “esquina” também são dotados de sacralidade: “Alice, Cecília, Eloá, Érika, Olga/ Amara, Ela,

Ametista, Alicia/ Seja feita a vontade das vadias/ Assim na Terra como em qualquer outra esquina/ A woman” (GUÉL, 2017b).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A obra de Alice Guél se apresenta como desafio tanto para a o rap brasileiro como para a teologia cristã. De maneira inédita, ela pode ser encontrada não só entre as mais prestigiadas obras contemporâneas de rap, mas entre a as produções literárias de gênero marginal que aos poucos conquista seu espaço entre os estilos literários consolidados. A experiência primária dessa poesia vem da oralidade e da escuta, se consagrando como literatura do cotidiano, escrita da vida, experiência erótica e religiosa de um sujeito transgênero. Esta análise se faz pertinente não só enquanto afirmação de teologias já estabelecidas, mas no estabelecimento da autonomia da obra gueliana e seus aspectos teológicos próprios. Não só para os estudos entre poesia e teologia, mas nos estudos de literatura e religião, o fator “religião” se constitui como base para qualquer tipo de interpretação que se pretenda fazer sobre a literatura oral urbana de Alice Guél.

REFERÊNCIAS

- BATAILLE, Georges. **O erotismo**. Tradução Fernando Scheiber. 1 ed. 2 reimp. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.
- GUÉL, Alice. 1 vídeo (7min 28s) Publicado pelo canal Caneca LAB. 2017. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=53njCW7lkZw&list=LLZ_PP-uZa1fCyF-XA_MiE3Q&index=15&t=0s. Acesso em: 13 maio 2020.
- GUÉL, Alice. **Alice Guél no país que mais mata travestis**. Hendrix War: 28 fev. 2018. Entrevista concedida a Fábio Nunes. Disponível em: <https://hendrixwar.wordpress.com/2018/02/28/alice-guel-no-pais-que-mais-mata-travestis>. Acesso em: 13 maio 2020.
- GUÉL, Alice. 1 vídeo (30min 28s) Publicado pelo canal Batalha Dominação. 2019. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=GMgZkAnqzxw>. Acesso em: 19 maio 2020.
- OLIVEIRA, Roberto Camargos. **Rap e política: percepções da vida social brasileira**. São Paulo: Boitempo, 2015.
- SALGADO, Marcus Rogério. Entre ritmo e poesia: rap e literatura oral urbana. **Scripta**, Belo Horizonte, v.19, n.37, p.151-163, 2. sem. 2015.

Musicografia:

- ALICE GUÉL. Alice no país que mais mata travestis, 2017b. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=T9KV8gLkihE&t=9s>. Acesso em: 14 maio 2020.

ALICE GUÉL. Alice em frente ao espelho, 2019. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=09NtDJYCbJ0&list=PLPdJKhiDQb8A0albtYy7lc1Xljgpl2oJf>. Acesso em: 18 maio 2020.

PEPEU, “Hey vovô”. Album: The Culture of Rap, 1989. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Df4HQbYJLhY>. Acesso em: 19 maio 2020.

RACIONAIS, “Estilo Cachorro”. Album: Nada como um dia após o outro dia, 2002. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=JQE4aZhytkc>. Acesso em: 19 maio 2020.

RACIONAIS, “Parte II”. Album: Raio-X no Brasil, 1993. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=cOje25eSXPo>. Acesso em: 19 maio 2020.

RACIONAIS, “Mulheres vulgares”. Album: Holocausto urbano, 1990. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=E59EBZwoPFg>. Acesso em: 19 maio 2020.

THÁÍDE, “Viagem na rima”. Album: Assim caminha a humanidade, 2000. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Jwrq2J3HeEk>. Acesso em: 19 maio 2020.

ALICE GUÉL, “Interlude I”. Álbum: Alice no país que mais mata travestis, 2017. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=T9KV8gLkihE&t=9s>. Acesso em: 14 maio 2020

SHARYLINE, “Nossos dias”. Album: Consciência Black Vol. I, 1989. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=CXN21X2YrWk>. Acesso em: 19 maio 2020.

DADOS SOBRE OS SEM RELIGIÃO NA PESQUISA NACIONAL DO PERFIL LGBTI+ 2018: APONTAMENTOS SOBRE O SENSO RELIGIOSO

SANDSON ALMEIDA ROTTERDAN

Doutorando e Mestre em Ciências da Religião
Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, bolsista CAPES
sandsonrotterdan@hotmail.com

RESUMO: No ano de 2018 o Instituto Brasileiro de Diversidade Sexual (IBDSEX) promoveu ampla pesquisa, com 8.992 entrevistados, para traçar o perfil das pessoas LGBTI+ no Brasil e nessa pesquisa também foram levantados dados com relação às pertencas religiosas. Do total de pesquisados 15,7% afirmam não ter nenhuma religião; 15,2% se declaram ateus; 10,8% agnósticos e 5,8% dizem não saber a qual religião pertencem. Esses dados apontam para um aspecto importante para se compreender o senso religioso de pessoas LGBTI+, uma vez que apontam para um grande número de pessoas não filiadas a alguma instituição religiosa, diferentemente da média nacional de pessoas sem religião, segundo o censo do IBGE 2010, no qual este segmento conta com 8,04% das declarações religiosas. Com a presente comunicação pretende-se interpretar os dados sobre religião, identificar os vestígios religiosos que se pode encontrar nos dados da pesquisa. Como referência para a interpretação desses dados, tomar-se-á os estudos sobre senso religioso contemporâneo, produzidos pelo grupo de pesquisa religião e cultura, do Programa de pós graduação em Ciências da Religião da PUC Minas, bem como referências das Teorias e Teologias Queer. O que se pode aferir nos dados é que há um enfraquecimento da religião em meio a pessoas LGBTI+, o que não significa que haja um desaparecimento de crenças ou práticas religiosas por completo. A partir disso, aponta-se que no meio LGBTI+ há um enfraquecimento das instituições religiosas mais acentuado que em outros segmentos da população brasileira, o que pode ser uma consequência da maneira com que o cristianismo, religião hegemônica no Brasil, compreende a sexualidade humana.

Palavras chave: Senso religioso; Sem religião; LGBTI+.

A presente comunicação tem por objetivo refletir acerca dos dados sobre pessoas sem religião que constam na pesquisa sobre o perfil da população LGBTI+ promovida no ano de 2018 pelo Instituto Brasileiro de diversidade sexual e os apontamentos que esses dados para a compreensão do senso religioso de pessoas LGBTI+ sem religião. Em um primeiro momento situamos o que entendemos sobre senso religioso, buscamos os apontamentos sobre o mesmo nos dados da pesquisa e

construímos uma interpretação provisória acerca do senso religioso. A comunicação é uma síntese do capítulo que escrevemos para a obra “Ensaio sobre o perfil da comunidade LGBTI+”, pela coleção Livres e Iguais, do IBDSEX.

A contribuição que queremos trazer para este GT, no que tange à temática religião de gênero, é pensar sobre o senso religioso de pessoas LGBTI+ sem religião. Este tema do senso religioso não é um consenso acadêmico. De antemão, precisamos dizer que não tratamos como senso religioso uma abertura pretensamente natural que o ser humano teria para a transcendência ou uma abertura para qualquer Deus que se pudesse crer.

Falar do senso religioso contemporâneo é hoje abordar algo, a religião (uma instituição) e, ao mesmo tempo, o sentimento religioso (uma herança). Contudo, tem ficado evidenciado em nossa reflexão que aquela religião hegemônica, institucionalizada, na força de seus dogmas e capacidade para determinar um comportamento moral, já não é mais o que chegou a ser um dia. Sobrou fragmentos de um passado, de uma teologia, de uma cosmovisão, de uma moralidade. (SENRA; ROTTERDAN 2015, p. 118).

Quando estudamos sobre religião, sobretudo no Ocidente, não podemos negligenciar que, histórica e socialmente, o cristianismo não é mais, embora algumas instituições ainda queiram ser, o cânone que estabelece a norma, que demarque as fronteiras entre o certo e o errado, entre o permitido e o proibido. A secularização permite olhares perspectivísticos, a subversão daquilo que fora normatizado, muito embora isto não seja um dado, uma conquista a ser celebrada. É mais um processo que um dado, mais uma tarefa do que um dom.

Contudo, há vestígios ainda muito fortes da moral cristã que tenta se impor e manter ou colocar as sexualidades que não se encaixam no cânone. Em sua obra “Epistemologia do Armário”, Eve Kosofsky Sedgwick (1998, p. 92) escreve que “até no âmbito individual é notável as poucas pessoas inclusive entre as mais abertamente gays que não estão deliberadamente no armário com respeito a alguém que é pessoal econômica ou institucionalmente importante para elas”.²²¹ Há, na sociedade, muito do que foi estabelecido e naturalizado como norma a ainda fazer permanecer em algum armário sexualidades dissonantes.

O cristianismo, religião hegemônica na sociedade brasileira, tem um papel importante na formação do ethos brasileiro, no qual prevalece a heterossexualidade como padrão de normalidade da performance de gênero. Aquilo que escapa a essa norma é anatematizado, deve ser excluído do convívio da sociedade cristã, que tem na família - compreendida como a união de homem e mulher, tendo em vista a procriação - a sua célula mater. A religião ainda quer impor os parâmetros de bem, de sociedade e de verdade que cabem a todas as pessoas seguir. O cristianismo quer

²²¹ Hasta en el ámbito individual es notable las pocas personas, incluso entre las más abiertamente gays, que no están deliberadamente en el armario con respecto a alguien que es personal, económica o institucionalmente importante para ellas.

se mostrar como a via segura de salvação. Nele há uma receita, um modelo que, se seguido fielmente, levará a sociedade à redenção.

As Igrejas cristãs, contudo, salvo as exceções das que se autointitulam inclusivas, sempre manifestaram algum grau de intolerância com relação aos LGBTQI+. Isso porque as práticas sexuais LGBTQI+ não se encaixam naquilo que as igrejas compreendem como a ordem natural das coisas, ou seja, as relações sexuais seriam lícitas e se encaixam no ideal de bem se tivessem como finalidade a procriação e não somente a dimensão unitiva entre o casal e, menos ainda, o prazer sexual puro e simples. Esses LGBTQI+, apesar de não se encaixarem no protótipo de família da sociedade cristã, vivem nessa sociedade e é inevitável que sejam, em alguma medida, atravessados pelas crenças e ideais morais do cristianismo hegemônico, independentemente de se considerarem parte ou não da religião cristã.

Há um grupo no meio LGBTQI+ que fica à margem das discussões teológicas e morais que acontecem no interior das igrejas e teologias cristãs. Talvez, o processo de secularização o tenha feito prescindir da disputa de narrativas, ou ainda, de querer a acolhida no seio das igrejas para que fossem assim, respeitados os seus direitos fundamentais. Com relação a essas pessoas LGBTQI+ que se desvinculam da pertença religiosa, uma questão pertinente que se impõe é, se essa desvinculação acontece no intuito de se construir um caminho de liberdade, diante carga da pregação da moral religiosa heterossexista.

A pesquisa Perfil Nacional da População LGBTI+, do Instituto Brasileiro de Diversidade Sexual (IBDSEX), realizada online em 2018, em todos os estados da federação, aponta que, em âmbito de filiação religiosa, dos 8.918 entrevistados, 21,2% se autodeclararam católicos, 15,7% declaram nenhuma religião, 15,2% agnósticos e 10,8% ateus e 5,8% afirmam não saber a qual religião pertencem. Somados, 47,5% dos pesquisados afirmam, que não têm religião, e, com isso, se adota a categoria do IBGE, que engloba, nos sem religião, os ateus, agnósticos.

Esse dado de 47,5% não declararem uma pertença religiosa é significativo, pois destoa da média nacional de pessoas que se declaram sem religião, que, segundo os dados do IBGE somam 8,04% da população brasileira. Como a pesquisa não era acerca das práticas e pertenças religiosas, destacamos aqui alguns dados que podem apontar para possíveis interpretações sobre o senso religioso das pessoas LGBTI+ sem religião. O número de agnósticos e ateus é bastante expressivo, somando 26%, mas o que não se declaram neste campo somam 21,5%. Ou seja, quase a metade dos pesquisados que se dizem sem religião podem admitir crenças religiosas. Isso não significa, no entanto, que as igrejas sejam lugares atraentes para os pesquisados. Entre os que declaram não ter nenhuma religião ou não saber qual religião tem, 66% (ou 14,4% do total dos pesquisados) responderam que nunca frequentam igreja. Entre agnósticos e ateus este número é de 82%. Ou seja, não estão inseridos em uma comunidade, sistema de atos, conjunto de doutrinas ou sedimentação da experiência, elementos que Greschat (2005) define como constitutivos da religião.

Ser sem religião, contudo, não quer dizer que os participantes fizeram uma confissão de ateísmo. Sem religião aponta para um grupo de pessoas que não se identificam com as instituições religiosas, mas que podem conservar em seu modo de

viver e dar sentido à vida, práticas e valores que tenham algum resquício de religião, porém, com uma desvinculação das instituições.

Levando-se em conta que essas pessoas vivem em um país de maioria religiosa, onde 87% da população se autodeclara pertencente a uma denominação cristã, faz-se necessário levantar alguns questionamentos que orientaram a pesquisa que se propôs. O cristianismo afetou, em alguma medida, os homossexuais a ponto de levá-los a uma autodeclaração de “sem religião”? Se afetou, isso se deu de que maneira? Diante da heteronormatividade da moral cristã, as pessoas LGBTI+ que abandonam as igrejas conservam algum resquício da religião em seu modo de compreender o mundo, de valorar e de construir sentidos para a existência? Existe alguma causa para os que se autodeclaram ateus, assim o façam? Essa causa, de alguma maneira, se origina nas instituições religiosas? Para isso é importante, também, entender o trânsito que fazem até se autodeclararem sem religião, os caminhos percorridos e o que essas pessoas carregam dos pontos por onde transitaram em suas buscas religiosas.

A desconfiança que propomos é a de que, no processo de afirmação da identidade sexual, os LGBTQI+ abandonam a pertença religiosa por não encontrar na estrutura do cristianismo possibilidade de vivenciar sua sexualidade, visto que esta se encontra às margens da norma da sexualidade imposta pela compreensão metafísica que o cristianismo tem de natureza humana e, por conseguinte, da sexualidade.

O exercício de poder sobre a sexualidade, com a demarcação de uma norma cis e heterossexista acaba por afastar pessoas LGBTQI+ das igrejas cristãs, levando-as a se autodeclarar sem religião e, assim, vivem suas espiritualidades desvinculadas dos arcabouços litúrgicos, teológicos e morais. Vivem valores religiosos, sem, no entanto, se identificarem com alguma religião. Subsistiria, nos homossexuais alguma herança do cristianismo, uma vez que este compõe as raízes da cultura brasileira. Essa herança carrega resquícios das tradições religiosas, mas sem fazer com que pessoas LGBTQI+ se sintam vinculadas a instituições religiosas.

Com relação a esta influência da religião na sociedade, no que diz respeito à diversidade sexual, o jornalista e ativista de direitos LGBTQI+ Bruno Bimbi (2017, p. 180), em sua obra “O fim do armário”, assim descreve o “calvário” de homofóbicos religiosos:

Em 2012, o arcebispo de Asolo, Silvano Tomasi, que representava o Vaticano na ONU, denunciou que os homofóbicos são perseguidos por perseguirem os gays. Foi o que ele disse, sem ficar vermelho de vergonha: “As pessoas são atacadas quando tomam uma posição que não é compatível com o comportamento sexual entre pessoas do mesmo sexo. Quando manifestam suas crenças morais ou seus pontos de vista sobre a natureza humana, são estigmatizadas e, pior, desprezadas e perseguidas. [...] O arcebispo já havia dito algo parecido no ano anterior quando protestou contra uma resolução do Conselho de Direitos Humanos das Nações Unidas que condenava “os atos de violência e discriminação em qualquer lugar do mundo em decorrência da orientação sexual e identidade de gênero. O representante de Bento XVI reclamou então: “A resolução marca uma mudança. Parece o começo de um movimento dentro da comunidade internacional e das Nações Unidas para

incluir os direitos dos homossexuais na agenda global de Direitos Humanos”, explicou Tomasi numa entrevista à Agência Católica de Informação. E o que quis dizer é que isso era errado.

A religião, ao determinar, naturalizar e impor como modelo uma heterossexualidade compulsiva, estabelece, com o auxílio de ser uma autoridade que fala em nome de Deus, o limite da identidade aceitável e, ao fazer isso, exclui as demais expressões humanas que não cabem ou que não aceitam se submeterem a este discurso exclusivo.

A Igreja católica impõe que a vida sexual moralmente boa para uma ‘ovelha colorida’ do seu redil é a abstinência sexual, assim como faz com seu quadro de clérigos. Com isso, cria uma categoria de fiéis com menos direitos de viver uma dimensão humana, a sua sexualidade, de viver o prazer, ou um prazer condenável, desordenado.

A suposta vontade de Deus como que cria uma subcategoria de sujeitos que está, pelo menos em teoria, condenada ou a não viver sua sexualidade ou a viver em uma subalternidade, ou outro abaixo, que não se configura com um modelo de perfeição cristã. Isso se dá por um constante controle dos corpos, uma constante reafirmação da heterossexualidade compulsória.

Vale a pena aqui se deter acerca da problemática da heterossexualidade compulsória e de como ela se torna mecanismo de controle por parte das Igrejas. Segundo Butler (2019, p. 213), “a assunção de um sexo não é fruto de uma reflexão, mediação, mas a partir de algo imposto, o aparato regulatório da heterossexualidade”. As igrejas cristãs, em nome de uma verdade recebida de Deus antes de todos os tempos, arrogam para si o direito dessa determinação e naturalização da sexualidade, de modo que, quem sai da norma, deve ser anátema, expulso da comunhão.

A não conformidade à norma faz do LGBTQI+ um ser abjeto e, por não se encaixar nas normatizações impostas, é relegado a um não lugar, a uma espécie de matéria escura social, onde deve permanecer para não contaminar a comunidade. Para além das metáforas, os não conformados com a suposta lei natural, se quiserem fazer parte da comunhão dos santos devem anular as suas sexualidades, prazeres e desejos, enfim, heteronormatizar o seu corpo. Com isso, colocam-se no armário as diversas sexualidades e gêneros que não cabem na sua compreensão do que seja natural.

Os dados sobre o senso religioso de pessoas LGBTQI+ sem religião apontam que os vestígios da religião nas construções de sentido na vida dessas pessoas sejam bastante enfraquecidos, visto que podem contribuir para que as diversas sexualidades fiquem encerradas dentro de vários armários. A saída da religião, talvez seja, abandonar os armários metafísicos e naturalizadores da sexualidade. No dizer de Muszkopf (2020, p. 56):

As dificuldades – ou formas de controle - exercidas pelas religiões, e, particularmente, pelo cristianismo no campo da sexualidade, são bastante conhecidas. Há uma longa trajetória de discussão e questionamento sobre a

forma como as igrejas têm manipulado os corpos, nem sempre com fins tão sagrados, nas suas motivações e intencionalidades Assim como na política e na economia, também no âmbito da religião o controle dos corpos e suas relações com o mundo fazem parte das estruturas de poder.

O cristianismo hegemônico continua a canonizar formas sexuais, naturalizar seres humanos e isso, talvez, afaste as pessoas LGBTIQ+ do redil das Igrejas. Talvez seja fora do redil que se encontra a liberdade para não precisar viver em mais um armário. Os números apontam para algumas possibilidades que exigem dos estudos de religião conhecer esta faceta da população LGBTIQ+, os que não se sentem parte das religiões. A esta exigência responderemos aprofundando os estudos em nosso doutorado que se propõe a esta investigação.

REFERÊNCIAS

- BIMBI, Bruno. **O fim do armário: lésbicas, gays, bissexuais e trans no século XXI**. Rio de Janeiro: Garamond, 2019.
- BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. 18. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019.
- GRESCHAT, Hans-Jürgen. **O que é ciência da religião?** São Paulo: Paulinas, 2005.
- IBDSEX. Pesquisa perfil nacional da população LGBTI+. Curitiba, 2018. Não Publicado.
- MUSSKOPF, André S. **Viado não nasce, estreia! Não morre, vira purpurina: diversidade sexual, performatividade e religião**. Belo Horizonte: Senso, 2020.
- ROTTERDAN, Sandson; SENRA, Flávio. **O cristianismo não religioso de Gianni Vattimo: considerações sobre o senso religioso contemporâneo**. Religare, João Pessoa, v. 12, p. 96-127, 2015.
- SEDGWICK, Eve Kosofsky. **Epistemología del Armario**. Barcelona: Ediciones de la tempestad, 1998.

ST 20 - INICIAÇÃO CIENTÍFICA

Dr. Antonio Ribeiro Lopes (FATEO)

Dr. Sandra Célia Coelho Gomes da Silva (UNEB)

Dr. Valdivino Souza Ribeiro (PUC Goiás) – Coordenador

A Sessão Temática tem como objetivo propiciar aos estudantes de graduação, assim como de Iniciação Científica, um espaço para apresentar e discutir os resultados de suas pesquisas dentro da temática geral do Congresso. Com o intuito de favorecer a divulgação de suas pesquisas, bem como o aprimoramento da capacidade de investigação em ambiente acadêmico.

BANCADA RELIGIOSA, ELEIÇÕES E CONSERVADORISMO NO BRASIL: UMA ANÁLISE DO FIEL PENTECOSTAL E NEOPENTECOSTAL E SEU IDEÁRIO ENTRE 2002 E 2016.

LOGAN SILVA FITIPALDI

Graduação em História pela PUC Campinas
e Iniciação Científica PIBIC/FAPIC.

logan.fiti@gmail.com

RESUMO: A proposta fundamental deste projeto consiste em dois principais eixos de análise. O primeiro é buscar entender a orientação política dos fiéis pentecostais e neopentecostais, analisando como se deu a construção de tal setor religioso no Brasil, sendo necessário compreender os anseios políticos, culturais e morais dessa comunidade, tendo em vista a influência do conservadorismo e do liberalismo. O segundo eixo de análise levará em consideração o crescimento significativo da quantidade de fiéis da religião evangélica no Brasil, e de como parte de seus dirigentes, conseguiram uma representação massiva e expressiva na política brasileira, sendo expoentes na conturbada conjuntura do século XXI. O recorte temporal escolhido corresponde ao período do governo petista, dotado de afinidades, no plano político, com o modelo de Estado Social e, no econômico, com o neodesenvolvimentismo, marcado por diversas disputas e mudanças consideráveis no cenário político, econômico e social brasileiro, conjuntura importante para o estudo do fiel evangélico quanto dos seus representantes religiosos e dos órgãos legislativos e executivos. A metodologia apresenta uma face teórica e outra prática. Na revisão bibliográfica terá, como pilar, a análise histórica do liberalismo feita por Domenico Losurdo e, em continuação, utilizará, como referências, os textos de Ronaldo de Almeida, para a compreensão do conservadorismo religioso na bancada evangélica, Helerson da Silva, para abranger o aumento da religião evangélica na América Latina, Silvio Almeida, para a definição do que é o Neoconservadorismo e sua ligação com o liberalismo econômico e Alfredo Bosi, para a compreensão histórica das manifestações liberais no Brasil. Outras fontes serão levantadas ao longo da pesquisa e agregadas ao trabalho. No âmbito prático, pretende-se fazer uso das bases de dados, serão utilizadas CESOP [Centro de Estudos de Opinião Pública), CSES (Comparative Study of Electoral Systems Project), Pew Research Center e Datafolha.

Palavras-chave: Neopentecostalismo; Conservadorismo; Liberalismo; Política.

INTRODUÇÃO

A teologia da prosperidade, difundida pelas igrejas neopentecostais, é um grande expoente político no Brasil do século XXI, arraigadas em um misto religioso e político, difundem um ultra individualismo e pregam uma doutrina política fortemente liberal e conservadora, sendo assim, é de suma importância uma análise histórica de como se manifesta o liberalismo no país.

Para isso, é necessário primeiramente, entender como o conservadorismo e o liberalismo se unem na história contemporânea, uma vez que outrora foram pensamentos antagônicos entre si, tendo em vista que os antigos conservadores, os chamados clássicos, eram opostos às mudanças que o liberalismo propunha e lutavam principalmente pela não ruptura dos moldes do antigo regime. Quando há a modificação do poder estatal, através das revoluções liberais (Inglesa, Americana, Francesa) o entendimento acerca do que é ser conservador se modifica.

O conservador pós revoluções liberais deixa de ser o que defende os moldes absolutistas, e passa a ser o que resguarda o atual modelo estatal, ou seja, o que luta pela conservação da lógica implantada, o liberalismo. Na modernidade, que se desenvolve até o contemporâneo, podemos destacar a existência de um neoconservadorismo, que preserva o estado burguês, o modo de produção capitalista e ataca os que se opõe a tal lógica.

A ideia central era “conservar” valores e instituições – como a monarquia e a religião cristã – considerados como pilares fundamentais da civilização e da cultura ocidentais. No século XIX, o surgimento da sociedade industrial daria à ideologia conservadora um tom de oposição ao racionalismo e ao cientificismo, bem como ao fim da vida tradicional e hierarquizada, ameaçada pelas reivindicações por democracia. Pode-se observar também na versão contemporânea do conservadorismo uma defesa das elites, consideradas por muitos como mais aptas ao exercício do governo. Já o neoconservadorismo estrutura-se como reação ao welfare state [Estado do bem-estar social], à contracultura e à nova esquerda, fenômenos atrelados ao pós-Segunda Guerra Mundial e ao advento do regime de acumulação fordista. (ALMEIDA, 2018, p. 28)

Sobre o liberalismo, é necessário pontuar que, na sua atuação na modernidade, representou apenas uma formal liberdade para uma parcela da população, a saber, os homens brancos e proprietários. Em sua fase hegemônica, não houve qualquer preocupação com a liberdade ampla dos indivíduos, não contemplando em seu espectro as mulheres, os negros, povos originários e trabalhadores. Lembremos que o liberalismo, na sua fase colonialista, não apresentou combate algum com a escravidão moderna, sendo seu principal promotor de financiamento e expansão em escala global, e que, não apenas nos países centrais, mas para os países centrais, tal prática foi fulcral para o estabelecimento e manutenção da industrialização.

A escravidão não é algo que permaneça não obstante o sucesso das três revoluções liberais; ao contrário, ela conhece o seu máximo desenvolvimento em virtude desse sucesso: “O total da população escrava nas Américas somava aproximadamente 330.000 no ano de 1700, chegou a quase três milhões no ano de 1800, até alcançar o pico de mais de 6 milhões nos anos ‘50 do séc. XIX”. O que contribuiu de forma decisiva para o crescimento desse instituto sinônimo de poder absoluto do homem sobre o homem é o mundo liberal. Na metade do séc. XVIII a Grã Bretanha é a que possui o maior número de escravos (878.000). Não há nada de óbvio nesse dado. (...) Quem ocupa o segundo lugar é o Portugal, que possui 700.000 escravos e que na verdade é uma espécie de semi-colônia da Grã Bretanha (...) Portanto, não há dúvida de que quem se destaca nesse campo pela sua posição absolutamente eminente é o país que está ao mesmo tempo na frente do movimento liberal e que conquistou o seu primado no comércio e na posse dos escravos negros exatamente a partir da Revolução Gloriosa. (LOSURDO, 2006, p.47)

No Brasil, a lógica desenvolvida por uma historiografia liberal de oposição entre liberalismo e escravidão nada mais é do que fictício. Como demonstra Alfredo Bosi, as elites políticas agroexportadoras brasileiras do século XIX, desenvolveram um projeto liberal de país, um liberalismo em conjunto com a escravidão. Durante as crises do período imperial, os liberais e conservadores nada mais fizeram do que uma tentativa de adiar, o máximo possível, o fim da escravidão, até encontrarem uma forma de dominação do trabalho mais eficiente.

Comércio livre, primeira e principal bandeira dos colonos patriotas, não significava, necessariamente, e não foi, efetivamente, sinônimo de trabalho livre. O liberalismo econômico não produz sponte sua, a liberdade social e política. O comércio franqueado às nações amigas, que o término do exclusivo acarretou, não surtiu mudanças na composição da força de trabalho: esta continuava escrava (não por inércia, mas pela dinâmica mesma da economia agroexportadora), ao passo que a nova prática mercantil pós-colonial se honrava com o nome de liberal. Daí resulta a conjunção peculiar ao sistema econômico-político brasileiro, e não só brasileiro, durante a primeira metade do século XIX: liberalismo mais escravismo. A boa consciência dos promotores do nosso laissez-faire se bastava com as franquezas do mercado. Nesse bloco histórico não é de estranhar absolutamente que a supressão do tráfico demorasse, como demorou, 25 anos para efetuar-se ao arrepio de tratados que expressamente o proibiam. Quanto à abolição total, só viria a ser decretada em 1888, isto é, só quando a imigração do trabalhador europeu já se fizera um processo vigoroso em São Paulo e nas províncias do Sul. (BOSI, 1992, pp. 197, 198)

Pensando no contemporâneo, com base nas mudanças das práticas conservadoras e liberais no decorrer da modernidade, também se busca compreender se é possível falar em antagonismo entre o neoconservadorismo e o liberalismo.

Primeiramente, é preciso destacar de forma breve uma estrutura extremamente presente no capitalismo, a crise. Devemos entendê-la não enquanto momentos de insurgência das massas ou de extrema desigualdade social, isso não se refere a uma crise da classe dominante, mas sim da classe subalterna. “violência social, insurgência popular, pobreza ou ilegalidade; tais fenômenos são inerentes ao capitalismo, mesmo em períodos de estabilidade.” (ALMEIDA, 2018, p. 30). Tal crise deve ser entendida como algo que afeta sobretudo, a produção e exploração capitalista, ou seja, o lucro e a mais-valia. “Crise, portanto, refere-se aos mecanismos estruturais de exploração do trabalho, de circulação mercantil e de concorrência” (ALMEIDA, 2018, p. 30).

A crise no capital leva suas diversas frações a disputas internas para a manutenção da lógica econômica, política e social. A democracia representativa nada mais é do que um aparato, feito para em momentos de estabilidade, resguardar as instituições e causar um falso efeito de real democracia nas tomadas de decisão no mundo capitalista, porém, o neoliberalismo, nos momentos críticos, onde sofre mudanças nas suas práticas econômicas, financia a quebra de tal sistema, para que seja estabelecido a política de exploração desejada e necessária mediante qualquer preço para os países.

Diante disso, podemos concluir que a democracia não é nem nunca foi um valor universal. Como nos ensina Achille Mbembe, o avanço do projeto neoliberal instaura o que ele chama de “devir negro no mundo” [7], circunstância em que toda a violência e toda a violação de direitos que antes eram tidas como “coisa de negro” tornam-se o padrão de tratamento para todos os trabalhadores do mundo. No mesmo sentido, Christian Laval e Pierre Dardot alertam, em *A nova razão do mundo*, para o fato de que o neoliberalismo exige um processo de desdemocratização, ou seja, uma retirada progressiva da possibilidade de decisões democráticas ou oriundas da maioria de interferir na ordem econômica [8]. Só assim se torna possível o estabelecimento de políticas de austeridade e de retirada de direitos sociais. (ALMEIDA, apud. MBEMBE, LAVAL, DARDOT, 2018, p. 32)

Sendo assim, é estritamente necessário para a manutenção do capitalismo, um campo político que faça a defesa dos ideais liberais, mas que em momentos de crise esteja prontamente preparado para o desmonte da democracia burguesa. Tal grupo também tem suas cisões, que se dispersam nos diversos setores da sociedade, seja na política convencional, nos movimentos sociais, gangues, grupos milicianos e religiões.

Será a teologia da prosperidade no campo evangélico, um grupo pertencente a esse setor? Esse é o primeiro questionamento do vigente trabalho.

Por fim, é necessário compreender-se o crescimento da religião evangélica no Brasil, e as nuances de como ela conseguiu se expandir e penetrar as camadas populares em tão pouco tempo e quais as práticas de seus dirigentes, que possibilitaram uma real inserção na política nacional, não apenas enquanto representantes na democracia representativa, mas enquanto força massiva de pressão popular, uma vez que as décadas finais do século XX foram marcadas por uma profunda modificação religiosa. As vertentes evangélicas foram difundidas e ampliadas de forma significativa, e a fé católica apostólica romana sofreu com o afastamento e conversão de seus fiéis.

Em 44 anos, segundo a recente pesquisa realizada pelo instituto norte-americano Pew Research Center (2014), a segunda fonte utilizada neste artigo, o catolicismo, que representava 92,00% da população latino-americana em 1970, passou a representar 69,00%, em 2014, ou seja, observa-se uma redução de 28,52%. As maiores quedas nas declarações de pertença ao catolicismo encontram-se na Nicarágua, Uruguai e Brasil, países onde 81,00% da população foi batizada no catolicismo romano, mas apenas 61,00% dos fiéis se considera católico. Neste mesmo período, entretanto, a proporção de evangélicos, especialmente provenientes dos segmentos populares (pentecostais) saltou de 4,00% para 19,00% da população. (SILVA, Helerson, 2018, p.4)

Helerson da Silva demonstra que no Brasil o crescimento gradativo dos evangélicos no final do século XX, foi fundamental para uma inovação no cenário político no período de redemocratização pós ditadura. Os políticos ligados à religião mostraram um discurso moralista profundo, sobre a base de um “corporativismo religioso”, desenvolvendo nas instâncias da política nacional, estadual e municipal as ideias conservadoras com bases religiosas.

No Brasil o crescimento exponencial das sociabilidades religiosas protestantes a partir da transição democrática dos anos 1980 permitiu aos evangélicos, principalmente pentecostais e neopentecostais, tornarem-se atores na cena político partidária. Contudo, o engajamento dos evangélicos no espaço público não se deu em prol da ampliação da democracia e dos direitos humanos, mas sim sobre a base do corporativismo religioso visando não apenas o reconhecimento do Estado como a conquista de privilégios ou vantagens materiais para as suas sociabilidades religiosas ao mesmo tempo em que procuravam impor sua moral conservadora ao conjunto da população. (SILVA, Helerson, 2018, p.15)

O debate acerca do liberalismo e sua manifestação no setor evangélico brasileiro é o primeiro eixo de análise para o vigente projeto, tendo em vista a necessidade de um entendimento histórico de tal ideologia, suas práticas e formas de manutenção. O segundo eixo do trabalho, busca compreender o porquê e como se deu o crescimento da religião evangélica do Brasil, sendo algo estritamente necessário para a compreensão das práticas políticas e de conversão de massas dos líderes religiosos pentecostais e neopentecostais.

CONCLUSÃO

Com a finalização de tal pesquisa, busca-se compreender a formação da religião evangélica no Brasil enquanto força política massiva e expressiva no cenário nacional, elucidando suas ações, ideário e moral no decorrer de sua inserção no país. Para isso, será analisado as crises do capitalismo brasileiro no século XXI e as formas que tal grupo político se portou nesses momentos, sendo necessário observar as manifestações públicas e os debates internos da democracia representativa brasileira. Alguns dados, pertinentes para o entendimento do crescimento evangélico no país, intenção de voto de fiéis religiosos e ideário político estão presentes nas bases de dados, CESOP [Centro de Estudos de Opinião Pública], CSES (Comparative Study of Electoral Systems Project), Pew Research Center e Datafolha, as quais serão amplamente analisadas no projeto.

O debate histórico acerca do liberalismo e conservadorismo, será ampliado, porém terá como base as contribuições de Domenico Losurdo, Silvio Almeida e Alfredo Bosi, buscando elucidar e fazer uma “*contra história*” dos paradigmas desenvolvidos por autores liberais, da falácia de uma teoria política que defendeu e defende uma liberdade ampla, irrestrita e pacífica.

Busca-se através dessa “*contra história*” demonstrar que os golpes, chacinas e práticas inescrupulosas realizadas pelas elites liberais, não são simples exceções, mas fazem parte da ordem do dia desse setor. Tal análise histórica, serve como base para entender a conturbada conjuntura econômica, política e social brasileira do século XXI e será utilizada para buscar entender se o campo político evangélico, atrelados a teologia da prosperidade, fazem parte dos defensores dessa ideologia.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Silvio. **Neoconservadorismo e liberalismo**. In Esther Solano Gallego (Org.) O ódio como política. Boitempo, 2018.

BOSI, Alfredo. **Dialética da colonização**. Companhia das letras, 3ª edição. 1992.

LOSURDO, Domenico. **Contra história do Liberalismo**. Editora Ideias e Letras, 2ª edição. 2006.

SILVA, Helerson. **Os novos atores “evangélicos” e a conquista do espaço público na América Latina**. Campinas, PUC-Campinas, 2018.

TEOLOGIA POLÍTICA CONTEMPORÂNEA E O DEBATE SOBRE A SOBERANIA MODERNA.

LAÍS RAMALHO DOS SANTOS

Graduanda em Direito

Pontifícia Universidade Católica de Campinas

laisramalhosantos@gmail.com

DOUGLAS FERREIRA BARROS

Doutor em Filosofia

Pontifícia Universidade Católica de Campinas

fbarros@puc-campinas.edu.br

RESUMO: O objetivo do presente trabalho é apresentar a existência de um paralelismo entre a doutrina católica e a soberania estatal, frente aos estudos e conceituações schmittianos. Em *Teologia Política* (2005), Carl Schmitt estuda duas concepções essenciais para este trabalho: soberania e secularização. Após, em *Catolicismo Romano e Forma Política* (1998), o filósofo apresenta a estrutura da Igreja Católica Apostólica Romana, colocando-a em paralelo à figura estatal. Neste momento, Schmitt aponta os fatores que mantêm sua formulação orgânica estável e intacta. Nesse sentido, identifica o dogmatismo católico a um *complexio oppositorum*, ou seja, um complexo das oposições de grupos e doutrinas. Encontramos aí uma força agregadora, nomeada de “vontade de decisão”. Ela mostra-se como responsável por manter intacta e preservada a estrutura organizacional eclesial e, enfim, reforçar a infalibilidade e a inquestionabilidade papal. Mediante esses estudos, o jurista coloca lado a lado as figuras da Igreja e do Estado, atentando-se às suas semelhanças, e, acrescenta, ao fim, o princípio da representação de algo invisível e unicamente concretizável a partir de seu representante. Enquanto, para a Igreja, esta posição é ocupada pelo Papa, como encarnação do próprio Cristo e mediador de Deus e dos homens; no contexto estatal, tal atuação configura-se na imagem do soberano em relação a seu povo. Indaga-se, então, quanto às peculiaridades autoritárias e tirânicas vislumbradas no soberano schmittiano e se elas poderiam ser encontradas, também, na figura papal, como intérprete da realidade religiosa.

Palavras-chave: Soberania; Schmitt; Teologia política; Secularização.

SOBERANIA E SECULARIZAÇÃO

Busca-se, com este trabalho, estudar alguns dos principais conceitos presentes em duas obras do filósofo e jurista Carl Schmitt, de modo a traçar um paralelo entre a estrutura hierárquica do Estado e da Igreja, após a modernidade, utilizando-se como premissas os conceitos de soberania e secularização. Ainda, ao final, pretende-se indagar sobre uma possível correlação entre a figura papal e o soberano, em seu aspecto mais autoritário.

Em um primeiro momento, faz-se mister a análise da obra *Teologia Política* (2009), na qual Schmitt estabelece duas questões de fundamental reflexão: a posição do soberano como aquele “quien decide sobre el Estado de excepción” [quem decide sobre o Estado de exceção] (SCHMITT, 2009, p. 13). e seu conceito de secularização como manutenção dos conceitos teológicos na doutrina moderna de Estado.

Sem buscar inverter a ordem cronológica destes fatores, mas para fins de melhor estruturação e elucidação desta tese, trabalharemos primeiro com a segunda colocação: a secularização inacabada, como bem intitula Pedro Hermílio Castelo Branco em uma de suas obras.

Schmitt, ao afirmar que “Todos los conceptos centrales de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados” [todos os conceitos centrais da teoria moderna do Estado são conceitos teológicos secularizados] (SCHMITT, 2009, p. 37), visa expressar o que Castelo Branco (2011, p. 21) ressalta como uma ampla compreensão a esse respeito:

O conceito de secularização apresenta uma notável amplitude semântica e, entre outros sentidos, exibe um critério hermenêutico capaz de revelar uma **continuidade entre a modernidade e a tradição cristã. Esse sentido se opõe à concepção iluminista da secularização, segundo qual a modernidade se emancipou da experiência marcada pela tradição cristã.** (grifo nosso)

Relevante é, pois, o entendimento de Schmitt que, contrariamente ao reiterado pela vertente iluminista, identifica parte do processo de secularização como uma espécie de continuidade e manutenção dos conceitos e estruturas anteriormente classificados como teológicos, mas que, agora, apresentam-se como secularizados, laicos e afastados da religião. Nesse sentido, o jurista inova na tentativa de evidenciar a permanência de antigas estruturas de poder cristãs na organização estatal, de tal modo que Castelo Branco complementa:

[...] **ao se destronar o Deus transcendental da antiga metafísica, não se elimina a ocupação de uma posição central por outro sujeito em condições de exercer uma função análoga à daquele que o precedeu.** A secularização revelaria um sentido hermenêutico cujo emprego desvendaria a estrutura metafísica da realidade composta de uma instância absoluta, de um último ponto de legitimidade. (2011, p. 23 - grifo nosso)

O comentador deixa claro que o afastamento social da religião não proporcionou automaticamente a criação de novos alicerces de poder. Mas, pelo contrário, implicou na persistência daqueles já existentes, os quais, neste momento, passaram a ser ocupados por outros que clamam sua legitimidade.

Portanto, aquele lugar que, durante a Idade Média, era ocupado pela Coroa, apresentando completo apoio da Instituição cristã, sofre tais modificações. Se, em primeiro momento, a soberania necessitava da Igreja como forma de convalidação divina de sua ocupação, agora, em um segundo plano, distancia-se desta, sem, no entanto, desvencilhar-se dela por completo.

Isto ocorre, na visão de Schmitt, justamente porque faz-se possível traçar, ainda que de modo extremamente sucinto, um paralelo entre estes dois Institutos. Uma vez vislumbrada a forte estrutura do catolicismo que, ao longo de todas as mudanças dos últimos séculos, permanece intacto e influente no seio social, o jurista percebe a importância da forma organizacional nele contida, formando, a partir daí, uma reflexão ideológica da formatação estatal, partindo do conceito de soberania, já, na época, dimensionado.

Diante desta aproximação, Carl Schmitt passa a evidenciar, na obra *Catolicismo Romano e Forma Política* (1998), os fatores que induzem esta estabilidade institucional, a começar pela classificação da Igreja em uma *complexio oppositorum*.

Ao afirmar a existência de um complexo de oposições, ou seja, de uma tensão política, que é interna à doutrina católica, Schmitt parece entender que as contradições não se mostram como problemas, uma vez que, neste cenário, não se constituem como “*uma síntese de antíteses, no sentido hegeliano, como uma síntese em cuja imediatidade se conjugaria a oposição de vários momentos ou mediações antitéticos*” (SÁ 1998, p. 8). Em sentido contrário,

a unidade constitutiva da *complexio oppositorum* católica romana surge [...] a partir de uma **vontade que constrange a uma unidade formal**, uma realidade em si mesma informe e irreduzível a mediações, ou seja, partir de uma **força agregadora** que, determinada como uma **vontade de decisão** (*Wille zur Dezision*), como se lhe refere Schmitt no presente texto, se concretiza na doutrina católica romana da infalibilidade papal. (ibid, p. 9 - **grifo nosso**)

Esta racionalidade, que não segue a lógica racional hegeliana, e sim o oposto, impõe ao intérprete uma noção diferente daquela usual:

O catolicismo romano assume assim **realidade como ela é, ou seja, como algo obscuro informe**; deste modo, ele, como escreve Schmitt, «permanece na existência concreta», «é algo vivo», **assumindo realidade tal como é, na obscuridade que essencialmente lhe pertence**, que catolicismo romano configura, através daquilo que poderíamos chamar a sua **vontade de decisão enformadora**, a sua

racionalidade específica; é assim que Schmitt apresenta ser o catolicismo, para além de algo vivo, «racionalidade na medida mais elevada». (ibid, p. 9-10 - **grifo nosso**)

Diante desses pontos, analisamos que a doutrina católica, em face da *complexio oppositorum*, mantém-se intacta pela existência de uma força agregadora, a qual Schmitt nomeia de vontade de decisão²²². A prerrogativa de decidir, em última instância, dá-se pela figura inscrita na cabeça desta estrutura formal eclesial. Portanto, é o caráter decisionista e concentrador da autoridade que impõe a infalibilidade e inquestionabilidade papal, preservando a integridade do próprio dogmatismo católico.

Ainda, frente à apresentação da realidade cristã como informe e obscura, uma vez imersa no conflito necessário entre as suas posições, exige-se, para sua compreensão, uma racionalidade específica fundada em um princípio da representação. Destarte, “a racionalidade jurídica ou institucional própria do catolicismo romano determina-se, segundo Schmitt, por assentar «no desempenho rigoroso do princípio da representação” (ibid, p. 10).

Portanto, esta representação, como bem evidencia Sá (1998), reflete não a simples delegação de poderes de um ser a outro, mas uma quase encarnação de um ente invisível e ausente por outro, visível e presente. De forma que o primeiro apenas mostra-se verdadeira e unicamente existente na realidade fática, por meio de um outro, perceptível aos sentidos humanos. É desta maneira que Schmitt explica: “representar quer dizer tornar visível e personificar um ser invisível através de um ser publicamente presente” (SCHMITT apud SÁ, 1998, p. 10).

Com efeito, a Igreja Católica representa o Cristo, pois este apenas pode ser concretizado, nesse mundo, por meio dela. De modo que, ocupando este lugar, a Instituição católica passa a ser a visibilização permanente de Cristo, ao longo da vida dos homens, nas palavras de Alexandre Franco de Sá (2009, p. 8).

Por conseguinte, correlacionando esta reflexão com o tema da soberania, podemos traçar um paralelo entre a autoridade soberana e a figura papal. Uma vez que ambas encontram-se no ápice de cada Instituto hierárquico e a elas é resguardado o poder de decisão, indagamo-nos se haveria uma projeção da representatividade eclesial na figura do soberano. Em vista disso, chegamos à resposta de que sim: o soberano, em mesmo sentido que a figura papal, representa uma ideia abstrata. Neste caso, seria possível dizer, portanto, que ele representaria o “povo”, cujo conceito, igualmente como ocorre com Cristo, é abstrato.

Na Igreja católica, trata-se do Cristo encarnado, cujo corpo encontra-se desaparecido (BENTO, 2017) e, por isso, intangível. Já no Estado é o conceito de “povo”, diante de sua imaterialidade, que denota a representação. Observemos:

²²² Nesse primeiro momento, nota-se de antemão como Schmitt retoma o caráter decisionista, desenvolvido anteriormente em Teologia Política (2009), porém, agora, dentro de uma análise do dogmatismo católico. A força e a imposição de uma decisão parece se constituir, em sua visão, como a responsável pela estabilidade destes institutos - Estado e Igreja.

Ela [a representação] não é nenhum conceito pragmático. Num sentido eminente, só uma pessoa pode representar – diferenciando-se da simples “delegação do lugar” –, e representar uma pessoa autoritária ou uma ideia que, na medida em que é representada, precisamente se personifica. **Deus ou, na ideologia democrática, o povo, ou ideias abstractas como liberdade e igualdade, são o conteúdo pensável de uma representação**, mas não a produção e o consumo. (SCHMITT apud BENTO, 2017, p. 409 - **grifo nosso**)

Uma vez que “povo” não se equivale nem às pessoas, em suas individualidades, nem aos meros coletivos, mostra-se como invisível e ausente, revelando-se carente de representação. Esta carência será, portanto, suprida pela imagem do soberano.

Feita esta análise, retomamos às semelhanças vislumbradas nestes dois Institutos sociais, de modo a reiterar a noção schmittiana de secularização, a qual demonstra efetiva aproximação dos conceitos teológicos daqueles que passam a construir a noção do Estado, dentro da perspectiva de Carl Schmitt. Nesse sentido, faremos uma breve comparação dos conceitos de soberania desenvolvidos por Bodin e Hobbes, de modo a entender a existência de um autoritarismo submerso naquela perspectiva tomada por Schmitt. Por isto, faz-se necessário retomarmos ao ponto da soberania, analisado na obra *Teologia Política* (2009), de modo a entendermos melhor como o filósofo esclarece sua noção do soberano. De modo que, após, possamos esclarecer nossas reflexões sobre o paralelismo aqui apresentado.

Diante da análise já posta, observamos que, quando o jurista dispõe que “Soberano es quien decide sobre el Estado de excepción” [Soberano é quem decide sobre o Estado de exceção] (SCHMITT, 2009, p. 13), ele busca entender o Estado em seu formato hobbesiano, qual seja absoluto, e cuja concentração de poder se mostre centralizada na figura soberana²²³.

Seguindo esta linha, Schmitt trabalha com a situação de uma excepcionalidade, na qual o Direito e o Estado não conseguem mais preservar a ordem social. Neste aspecto, o soberano é o único com a prerrogativa de cindir os conceitos de ordem e ordem jurídica, suspendendo o ordenamento jurídico até então vigente em prol da manutenção da ordem e do próprio Estado (SÁ, 2009). É esta circunstância que configura o caráter decisionista do Estado, na leitura schmittiana.

Diante disto, torna-se possível relacionar, de certo modo, esta situação excepcional, de confusão entre ordem, ordem jurídica, e o que se mostra necessário para preservação do Estado, como, também, uma realidade informe e obscura. Tendo em vista que é o ordenamento jurídico o responsável por conferir certa segurança diante das possibilidades infinitas de condutas, a exata suspensão desta é o que faz retornar a insegurança social e a incerteza nas procedências.

Diante desta realidade que, agora, vemos como informe, obscura e imprecisa, buscamos em Barros (2004, p. 716) uma percepção de supremacia que se faz lógica.

²²³ De modo intrinsecamente semelhante àquele discutido no dogmatismo católico. Em um momento, observa-se o soberano no ápice da hierarquia estatal. Em outro, nota-se a figura papal auge da constituição religiosa.

Ao confrontar os conceitos de soberania, ao longo da modernidade, o comentarista supracitado evidencia que Bodin, ao contrário de Schmitt, teve o

cuidado de distinguir o soberano do tirano, mostrando que o primeiro necessitava de outros poderes internos à república, como o magistrado [...]. Parece claro a Schmitt que reconhecer a autoridade suprema implica desconsiderar que outras autoridades mantenham vínculos com esta, de forma que a decisão da primeira possa estar condicionada à avaliação das consequências pela segunda. **Isto é o que se pode considerar por princípio radical da autonomia do soberano. Talvez muito próximo daquilo que Bodin vislumbra na figura do soberano.** (2004, p. 716 - grifo nosso)

De mesmo modo, em Hobbes vemos as raízes das teses schmittianas, com um porém, no entanto. Como observa Barros (2004), existe certa diferença no conceito de soberano criado por Schmitt e aquele desenvolvido na tese hobbesiana, anteriormente. Enquanto no último a vontade do soberano encontra-se limitada perante a legitimidade de seu agir, qual seja a finalidade do próprio pacto social de proteção e concessão de segurança a todos os súditos contra ameaça de outros que os possam escravizar. No caso do conceito schmittiano, Barros explica que “ao se efetivar a exceção, [...] afirma-se que o contrato não é garantia suficiente e muito menos necessária para a instituição e perpetuação da ordem política” (ibid, p. 717).

À vista disso, pode-se dizer que a declaração da exceção, de acordo com Schmitt, observada sob a ótica da legalidade estabelecida, é um atentado contra a legitimidade do Estado e do contrato social firmado entre os súditos e aquele que assumiu a condição de soberano. Ocorre, portanto, a ruptura do pacto.

Portanto, diante do demonstrado, até que ponto podemos afirmar que a figura do soberano schmittiano não se encontra próximo à imagem do autoritário? E, diante disso, parecendo claro que Schmitt estudou a doutrina católica e traçou este paralelo com o Estado, até que ponto não poderíamos assemelhar, também, à figura papal esta característica de autoritarismo? Até que momento esta vontade de decisão, instaurada no cume da hierarquia católica, não configura, em si só, uma imposição autoritária e tirânica de interpretação da realidade religiosa informe?

É certo que, neste trabalho, estudamos os principais conceitos presentes nas obras schmittianas citadas acima, fazendo uso de comentários e interpretações feitos por Sá (2009a), Bento (2017), Barros (2005) e Castelo Branco (2011). Ao traçar um paralelo entre a Igreja e o Estado, observou-se as semelhanças contidas nas Instituições, em detrimento de uma secularização “inacabada” que sobrepôs os institutos de poder eclesiásticos àqueles governamentais. Em razão desta troca de poder e das diversas indagações sobre a existência de um autoritário ou um tirano no soberano schmittiano, evidenciamos a possibilidade de a própria figura papal, por conta do paralelo traçado, ser, a seu modo, autoritário também. Neste sentido, perguntamo-nos quais seriam as consequências, para a doutrina católica, da concepção de um tirano nesta posição de poder; e como isso impactaria a própria

realidade religiosa informe e obscura. A resposta desta reflexão, no entanto, deverá ser desenvolvida na continuação dos presentes estudos. Neste momento, pois, resguardemo-nos a evidenciar a correspondência disposta entre os Institutos religioso e governamental, e ressaltar a clara ligação que ainda existe entre religião e poder, apesar de sua laicização estatal.

REFERÊNCIAS

- BARROS, Douglas Ferreira. Soberania: lugar legítimo do poder de um "fora da lei"?. In: GIACOIA JUNIOR, Oswaldo et al (org.). **Fragments de Cultura**. Goiânia: Editora da Ucg, 2005. p. 705-723.
- BENTO, Antonio. Do corpus mysticum da Igreja à persona mystica do Estado: carl schmitt e ernst kantorowicz. **Revista de Filosofia: Aurora**, Curitiba, v. 29, n. 47, p. 405-434, maio 2017.
- CASTELO BRANCO, P. H. V. B, **Secularização inacabada: política e direito em Carl Schmitt**. Curitiba: Aprpris, 2011.
- SÁ, Alexandre Franco de. **O conceito de Teologia Política no Pensamento de Carl Schmitt e o Decisionismo como Ficção Jurídica**. Artigos LusoSofia, Covilhã, 2009.
- SÁ, Alexandre Franco de. Prefácio. In: SCHMITT, Carl. **Catolicismo Romano e Forma Política**. Lisboa: Hugin Editores, 1998. p. 7-16. Prefácio, tradução e notas por Alexandre Franco de Sá.
- SCHMITT, Carl. **Teología Política**. Madrid: Editora Trotta, 2009. 180 p. (Série Derecho). Tradução de Francisco Javier Conde e Jorge Navarro Pérez. Epílogo de José Luis Villacañas.

O *HOMO OECONOMICUS* COMO EMPRESÁRIO DE SI MESMO E UMA INSTITUIÇÃO NEOPENTECOSTAL

NATÁLIA FERNANDES MORORÓ

Graduanda em Ciências Sociais pela PUC Campinas
e Iniciação Científica PIBIC/CNPq

GLAUCO BARSALINI

Doutor em Filosofia pela UNICAMP

RESUMO: Movidos por interesses e influências da Antropologia da Religião e das Ciências da Religião pretendemos, a partir de estudos e debates acerca da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), analisar as particularidades do universo religioso neopentecostal, com o objetivo de verificar como a IURD se adapta a um contexto econômico neoliberal. Diante das diversas colocações e contribuições que aparecem no cotidiano da vida dos fiéis desta Igreja, propomos explorar como o rito do dízimo é a ideologia mais marcante do desenvolvimento desta religião, a qual se situa no âmbito da terceira onda pentecostal. Enquanto principal referência ao neopentecostalismo, a IURD é um local privilegiado para observarmos a expansão e a capacidade de desenvolver ritos que não se encontram em outras igrejas evangélicas no Brasil. Portanto, é essencial compreendermos como o procedimento dos cultos concentram-se diariamente na vida dos brasileiros, a partir do que determinada religião chamará de “organização de vida” e “superação das dificuldades do cotidiano”. Para isso, buscamos traçar um estudo da Igreja Universal do Reino de Deus, com foco na teologia da prosperidade. Aplicaremos, neste sentido, uma nova vertente filosófica na observação da mesma. Será apreciado e levantado um estudo analítico comparativo com a contribuição do vocabulário conceitual de Michel Foucault, que envolve os termos governamentalidade neoliberal e *homo oeconomicus*. Referenciada no pensamento do filósofo francês, a metodologia será bibliográfica, baseando-se principalmente nas pesquisas dos estudiosos da religião, o sociólogo Ricardo Mariano e o antropólogo Ronaldo de Almeida, além de utilizar-se de fontes primárias também publicadas pela própria Igreja.

Palavras-chave: Neopentecostalismo; Neoliberalismo; Homo oeconomicus.

INTRODUÇÃO

A Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) desenvolve-se a partir da Teologia da Prosperidade – confiar, doar, receber e ter retorno – o que pode ser interpretado como uma negociação com o divino. Sua forma de organização e composição dos

discursos marca uma racionalidade neoliberal, elemento essencial nos estudos de dispositivos de poder em Michel Foucault, eixo principal desta comunicação. A partir do pensador francês, pode-se pensar a forma neoliberal no interior das técnicas biopolíticas²²⁴ para entender o governo e a forma de conduta da IURD.

Pretende-se, desta maneira, compreender como a subjetividade neoliberal se enraizou nas condutas dos membros de uma instituição neopentecostal e analisar, também, o processo de racionalidade neoliberal empregado nas relações e práticas dos discursos e ritos presentes nas promessas de glória, como símbolo do empresário de si mesmo, explicado pela oferta transferida como prosperidade.

O UNIVERSO RELIGIOSO NEOPENTECOSTAL

Não é novidade para ninguém que a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) tem uma grande participação na política partidária, mas, sobretudo, na mídia. De acordo com o sociólogo da religião Ricardo Mariano (2014), a instituição religiosa contém projetos de expansão territorial, não somente no Brasil, como no mundo, de seus templos. Não é à toa que a IURD está classificada entre as maiores igrejas evangélicas do país.

Conforme sua autobiografia, Edir Bezerra Macedo (2012) se converteu na igreja pentecostal Nova Vida, entretanto, seu desejo se direcionava para a vocação de evangelização de pessoas que ainda não conheciam seu Senhor. Na Nova Vida, Macedo não conquistou este desejo, decidindo, desta forma, começar sua própria igreja. Suas primeiras pregações foram realizadas em uma praça, especificamente em um coreto, na cidade do Rio de Janeiro. Em um período bem pequeno, juntamente com seu cunhado Romildo Ribeiro Soares (conhecido também como R.R. Soares, criador da Internacional da Graça de Deus), já verificavam os resultados obtidos da IURD.

À frente, por ser considerado mais carismático e dinâmico, Macedo, com apoio de seus fiéis, adquiriu mais destaque por conta de um programa da Rádio Metropolitana do Rio, mesmo com pouca duração – cerca de 15 minutos²²⁵. A expansão desta instituição se deve ao investimento efetivo do uso das mídias e os meios de comunicação em massa.

Em 1980, com apenas três anos e duas dezenas de templos, a Universal já fazia incursões pela TV. Transmitia *O Despertar da Fé* na Rede Bandeirantes, para os Estados de São Paulo, Rio de Janeiro, Paraná, Pernambuco e, na TV Itapuã, Bahia. Em abril de 1983, o programa já era exibido, pela mesma Rede Bandeirantes, para quase todo o território nacional. Se isso constituía um feito e tanto, não se

²²⁴ “Foucault recorre ao conceito de biopolítica para tratar de um poder disciplinador e normalizador, que começa a aparecer no final do século XVIII, incidindo não mais sobre os corpos dos indivíduos, mas na vida e no corpo da população, que deveria ser, então administrada e controlada por políticas de Estado” (CAMELO; SOUZA, 2019, p. 122).

²²⁵ “Alugado inicialmente com doações de uma fiel curada na igreja” (MARIANO, 2014, p. 56).

comparava à façanha que foi a aquisição, por US\$ 45 milhões, da Rede Record de Rádio e TV, em novembro de 1989. Para comprar esta tradicional, porém decadente e virtualmente falida rede de televisão – com uma dívida na faixa dos 300 milhões de dólares, posteriormente quitada -, a liderança da igreja, oculta na transação, feita por testas-de-ferro, não mediu esforços, ou melhor, sacrifícios. Realizou a campanha “sacrifício de Isaac”, na qual seus pastores doaram cinco salários mensais, carros, casas e apartamentos. Com o mesmo espírito de renúncia e despojamento, fiéis de todo o país foram convocados a participar do sacrifício, doando, além de dízimos e ofertas, jóias, poupança e prosperidade. Desde então a Universal não parou mais de fazer aquisições e negócios milionários. (MARIANO, 2014, p. 66)

Este é grande marco da Universal, uma vez que o pentecostalismo de primeira onda não se adapta ao uso midiático e, sim, demoniza aspectos televisivos, como é o caso da Congregação Cristã do Brasil²²⁶. Por isto, dividem o pentecostalismo em três grandes ondas ou até mesmo modificam o nome, com o objetivo de explorar suas diferenças e teologias.

Conforme os escritos de Paul Freston (1993), a IURD é um exemplo da terceira onda pentecostal, ou então, nos termos de Mariano (2014), do neopentecostalismo - novo pentecostalismo brasileiro, que realiza cultos transmitidos em TV e rádios. Tanto no templo, quanto nas mídias, os fiéis são considerados servos do Senhor. As igrejas neopentecostais, além de utilizarem-se destes meios de comunicação de massa, também enfatizam “rituais de cura e exorcismo, estruturam-se empresarialmente, adotam técnicas de marketing e retiram dinheiro dos fiéis ao colocar ‘no mercado religioso serviços e bens simbólicos que são adquiridos mediante pagamento’” (MARIANO, 2014, p. 35). São *neo* também pois trabalham a ideia de libertação dos demônios, enquanto os pentecostais de primeira onda privilegiam a oração em línguas. As três grandes visíveis diferenças do neopentecostalismo podem ser analisadas a partir da:

- 1) Exacerbação da guerra espiritual contra o Diabo e seu séquito de anjos decaídos;
 - 2) Pregação enfática da teologia da prosperidade;
 - 3) Liberação dos estereotipados usos e costumes de santidade
- (MARIANO, 2014, p. 36).

Por isto, seus cultos não são preestabelecidos rigidamente, há uma liberdade entre os pastores no direcionamento dos cultos, ainda conforme Mariano. Consequentemente, na organização da rotina, a igreja apresenta bastante arranjo.

²²⁶ A Assembleia de Deus, entretanto, também faz parte da primeira onda pentecostal, segundo Paul Freston (1993), mas utiliza de alguns suportes midiáticos como o Jornal *Mensageiro da Paz*, e também ingressou na política partidária.

São fixados calendários dos cultos e ritos de cada dia da semana, juntamente com seus horários. Por exemplo, em todas as sextas-feiras são feitos os rituais da libertação (mais conhecidos como exorcismo). Os pastores e bispos pregam aos seus fiéis que o demônio somente será retirado e suas vidas serão repletas de prosperidade quando depositarem toda a fé e generosidade no dízimo.

O que antes pode ser considerado racional em um contexto neoliberal econômico com as devidas desigualdades sociais e a elevação do consumo cotidianamente, torna-se magia no movimento neopentecostal. Para os fiéis que frequentam esta instituição religiosa – IURD -, não são as decisões públicas ou políticas que definem o bem-estar social da população, e sim a luta contra o diabo – considerado o destruidor do bem-estar da saúde e da riqueza. Para isto, é necessário o cristão ser totalmente dedicado, correto, ético e disciplinado para que possa desenvolver virtudes em seu trabalho e a elevação de ganhos econômicos em sua vida, já que a teologia do neopentecostalismo é a da prosperidade. A missão dos fiéis para receber bençãos gira em torno de uma auto-gestão de produção e de lucro que satisfaz “das finitudes do viver humano no histórico em comunhão com o sistema econômico e político” (FERRARI, 2007, p. 92)²²⁷.

A relação com Deus no fenômeno neopentecostal situa-se no ideário neoliberal, pois se trata de uma fé baseada no investimento²²⁸, em que tudo se torna negócio e onde se promete livrar os indivíduos do sofrimento - “o neopentecostalismo ganha espaço, principalmente, em situações de violência, pobreza e doença” (ABREU, 2017, p. 52). Fiéis que se encontram nestas situações de subalternidade, vulnerabilidade social, falta de auxílio etc., acabam buscando uma saída a partir da esfera do divino. Em resumo, fazem um investimento com a igreja, a partir de sua entrega espiritual e bens materiais, em busca da ascensão social. A analogia entre doação e investimento, proposta pela instituição, ganha importância na medida em que o contexto contemporâneo define o investimento do indivíduo enquanto seu próprio capital humano.

Portanto, as relações são conduzidas e passam a ser espontaneamente de investimento. “No âmbito neopentecostal, fazer a doação é, também, um investimento, posto como necessário para acessar o divino” (ABREU, 2017, p. 53). O filósofo francês Michel Foucault (2008) desenvolve o conceito de governamentalidade²²⁹. A governamentalidade neoliberal, segundo Foucault, é o controle do indivíduo sobre si mesmo - o indivíduo se torna seu próprio controlador, se auto-governa. Na perspectiva da biopolítica neoliberal, instaura e define todas as ações dos sujeitos por uma perspectiva econômica, já que o mesmo é seu próprio governo e se tornará o empresário de si mesmo.

²²⁷ “Este enfoque de comunhão entre essa ética religiosa e o sistema econômico refletia a modernidade com seu individualismo centrado na competição criativa e sacrifícios para acumular” (FERRARI, 2007, p. 93).

²²⁸ “As pessoas investem buscando resultados futuros, o que fundamenta a ação no presente é a ideia de uma melhora do futuro” (ABREU, 2017, p. 52).

²²⁹ Michel Foucault, apropriou-se do termo “governamentalidade” indagando-se diante da “arte de governar”. O que antes era um governo soberano, na modernidade passou a ser entendido, a partir das proposições do filósofo, como extensas práticas múltiplas de governar, cada um se auto governa.

O neoliberalismo pode ser definido como um conjunto de discursos, dispositivos e práticas que modelam uma nova forma de governo dos homens. É neste sentido que Foucault (2008) desenvolve o conceito de “racionalidade política”, dedicando pesquisas ao tema em torno do conceito de “governamentalidade”, sobretudo no curso ministrado no *Collège de France* em 1979, intitulado: *O nascimento da biopolítica*. O governo, para Foucault, não é como uma instituição, mas uma atividade em que se exerce a *condução* das condutas dos homens.

O termo “governamentalidade” foi introduzido precisamente para significar as múltiplas formas dessa atividade pela qual homens, que podem ou não pertencer a um governo, buscam conduzir a conduta de outros homens, isto é, governá-los. (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 18)

De acordo com Foucault (2008), esse novo “espírito” do capitalismo exige que os sujeitos tenham visão empreendedora, que assumam riscos, se adaptem ao inesperado e sejam flexíveis em suas funções. No liberalismo clássico acredita-se que o livre mercado proporciona igualdades jurídicas e políticas. Já no neoliberalismo, todavia, a desigualdade é o elemento que motiva o mercado. Aqui, o sujeito estabelece suas próprias regras, sem intervenção do Estado. O neoliberalismo permite que a inteligibilidade econômica passe a ser aplicada em relações e processos não econômicos, produzidos no âmbito da vida cotidiana por meio da “condução da conduta” neoliberal. Nele é necessária uma nova recomendação de conduta, que possa reconhecer e inventar novas formas de administração da vida, resultado em uma subjetivação ética.

A ideia de empresário de si mesmo leva todas as relações criadas a serem puramente investimentos, “e, nesse contexto, o indivíduo se responsabiliza por possíveis fracassos, pois se não consegue prosperar na vida é por falta de investimento em si mesmo” (ABREU, 2017, p. 62-63). A grande ascensão do neopentecostalismo só é possível a partir da política de governamentalidade neoliberal, uma vez que é crescente, atualmente, o número de sujeitos que confiam no discurso da meritocracia, com propósitos de superar as precárias condições de existência e de organizarem suas vidas em forma de investimento.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O objetivo do texto lidou com a ideia do *homo oeconomicus* como aquele que se sacrifica, e vai atrás de suas ideias, de suas realizações, de sua “magia” – o lucro. O neopentecostalismo lida com o rito do dízimo (doação e oferta), aquele que vai em busca de uma vida melhor, aquele que crê e, como retorno, recebe o amor divino, as curas, a ascensão social e o significado de felicidade no mundo neoliberal. É nessa ideia que tanto o neoliberalismo quanto o neopentecostalismo transferem, entre si, responsabilidades de fracasso ou vitória para os indivíduos. Nos dois contextos há um governo de si mesmo (autogoverno), de forma que os indivíduos devam investir em si mesmos para conseguir atingir a prosperidade. Como sistematização, esta pesquisa

pretendeu jogar luz à esta temática: debater e entender como o neopentecostalismo, com base na governamentalidade neoliberal, produz sujeitos como “máquinas” empreendedoras que investem na fé através do sacrifício de dar seu dízimo.

REFERÊNCIAS

- ABREU, Nayara dos Santos. **Magia neopentecostal e "espírito" neoliberal**. Universidade Federal de Uberlândia. [s/n], 2017.
- CAMELO, Marcos Dias; SOUSA, Kátia Menezes. **A fábrica do sujeito neopentecostal**. Cadernos do IL, Porto Alegre, n.º 59, outubro. p. 111-124.
- DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. **A nova razão do mundo**: ensaio sobre a sociedade neoliberal. São Paulo: Boitempo, 2016.
- FERRARI, Odêmio Antonio. **Bispo S/A**: A Igreja Universal do Reino de Deus e o exercício do poder. São Paulo: Editora Ave-Maria, 2007.
- FOUCAULT, Michel. **O nascimento da biopolítica**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- FRESTON, Paul. **Protestantismo e política no Brasil**: da constituinte ao impeachment. Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas-SP. 1993.
- MACEDO, Edir. **Nada a perder**. v. 1. São Paulo: Planeta, 2012.
- MARIANO, Ricardo. **Neopentecostais**: Sociologia do Novo Pentecostalismo do Brasil. 5ed. São Paulo: Loyola, 2014.

ESTADO DEMOCRÁTICO DE DIREITO BRASILEIRO: OS VENTOS DEMOCRÁTICOS SEMPRE ESTIVERAM PRESENTES NA REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL?

GISELLE ROCHA CLEMENTE

Graduanda em Direito pela UniEuro
e Iniciação Científica (UniEuro/FAPDF)

RESUMO: A reorganização dos aparelhos estatais que levam à emergência de um Estado pós-moderno, corresponde ao surgimento reflexo de um Direito. Assim, o Direito adapta-se ao concreto, aproximando-se aos indivíduos e adequando-se ao contexto das sociedades que rege, passando a necessitar de demonstração concreta de sua legitimidade. Logo, nota-se que a reordenação do dispositivo jurídico é imposta por um imperativo de segurança jurídica, que aparece doravante como uma exigência fundamental do Estado Democrático, o qual age por meio do Direito e que se subordina ao Direito. No tocante ao Brasil, a análise histórica tem o propósito de investigar os conceitos, os quais estabeleceram na Constituição de 1988, especificamente, os dispositivos: proteção dos direitos do homem e a democracia. Portanto, o debate do artigo mira no que é considerado “estado democrático de direito no que tange a evolução histórica das constituições brasileiras” - indicando sua importância e como a mesma se apresenta na ordem constitucional brasileira, pós proclamação da República, em 1889. Somando-se a isso, será elucidado que o Estado é regido pelo Direito, e por essa razão se torna o responsável pela ordem no sistema jurídico em sua totalidade. A pesquisa também arrebatará o significado do Direito e a importância da tripartição de poderes, para garantir a existência de uma Democracia. Por fim, será dissertado pontos de reflexão sobre como o Brasil caminhou rumo a Democracia. Apresentará análise interpretativo e científico dos autores Jacques Chevallier, Hebert Lionel Adolphus Hart, António Manuel Hespanha e Niklas Luhmann.

Palavras-Chave: Evolução; Constituições Brasileiras; Estado Democrático de Direito.

INTRODUÇÃO

O Estado é regido pelo Direito, o qual é responsável pela promoção da ordem, no sistema jurídico, em sua totalidade. Segundo Chevallier (2009, p. 115)² “Estado e Direito são realidades estritamente ligadas, a ponto de aparecerem tradicionalmente como indissociáveis, consubstanciais uma à outra”.

O Direito, trata-se de uma forma de coerção para estabelecer direitos e deveres para os cidadãos, ou seja, ele é responsável por dispor sobre certas “punições” para as condutas consideradas reprováveis. Nesse toar, o Direito refere-se “às regras morais que impõe obrigações e retiram certas zonas de conduta da livre opção do indivíduo de agir” (HART, 2007, p. 11)”.

No que diz respeito aos direitos e deveres jurídicos, cabe ressaltar que os seus recursos coercitivos são responsáveis por proteger a liberdade individual de cada indivíduo e, concomitantemente, estabelece limites para cada sujeito exercê-los. Em virtude disso, independente da norma ser considerada maléfica ou benéfica, ela é crucial para a ordem da sociedade e para a existência do direito. Assim considerado, o Estado de Direito é entendido como “um dos pilares da ordem internacional, ao lado da democracia e dos direitos do homem com os quais ele forma um tríptico cujos elementos se põem como indissociáveis” (CHEVALLIER, 2009, p. 204). Isto posto, compreende-se que o Direito é responsável por proporcionar o impulso necessário para o surgimento da Democracia e da Ordem Jurídica.

A Democracia é conceituada por Chevallier (2009), como um sistema de governo que preza pela liberdade na relação política. Nesse sentido, o Brasil começou a caminhar rumo à Democracia, na promulgação da Constituição de 1891, após a proclamação da República, em 15 de novembro de 1889. Sabe-se que o Brasil passou a adotar a forma Federativa de Estado e estabeleceu o Presidencialismo no País (fatores estritamente ligados a Democracia). Nisso, ao adentrar nos pilares do Estado Democrático de Direito, não cabe prosperar a existência de concentração de poderes. Desse modo, a Constituição supracitada prezou pela independência dos poderes (tripartição de poderes de Montesquieu) e extinguiu o poder Moderador.

Sendo assim, nota-se o grande avanço do Brasil em busca de tornar-se uma Democracia, uma vez que para implementá-la o País adotou medidas relevantes como as supracitadas e, concomitantemente, separou o Estado da Igreja, ou seja, o País passou a ser laico, como também, ampliou o sufrágio vigente na época.

O modelo arrebatado pela Constituição de 1891 deve ser considerado um grande início para a implementação de um Estado Democrático de Direito, em razão de ser a primeira vez que é observada a existência da tripartição de poderes no Brasil e, conseqüentemente, extinto o Imperialismo do País. No mais, sabe-se que, posteriormente, o Brasil teve novas Constituições importantes para a consolidação da Democracia no País, como a de 1934, a qual passou a permitir o voto feminino e ampliou os direitos individuais dos cidadãos. Além dela, o Brasil contou também com a Constituição de 1946, a qual redemocratizou o País, no período em que o autoritarismo vivia regressando ao solo brasileiro. Contudo, conta-se, ainda, que o Brasil retroagiu várias vezes, até consolidar sua Democracia, pois o País contou com a existência de regimes autoritários, como os das Constituições de 1937 e 1967 (juntamente com a Emenda Constitucional de 1969). Períodos esses que marcaram a história constitucional do Brasil, pela existência da centralização de poder no Executivo, restrição de liberdades e do exercício do direito ao voto.

Ante o exposto, cabe destacar que o Estado Democrático de Direito somente foi consolidado no País com a promulgação da Constituição Federal de 1988, a qual estabelece a tripartição de poderes, conforme consta do “Artigo 2º: São os poderes da União, independentes e harmônicos entre si, o Legislativo, o Executivo e o Judiciário”. Destarte, é relevante destacar a frase do Ministro do STF, Gilmar Mendes: “A Constituição de 1988 garante os pressupostos para que essa democracia plena seja atingida”⁴.

À vista disso, pode-se entender que, a Constituição de 1988 resignou o significado do Estado Brasileiro e ostentou a expressão de seu poderio coletivo, haja vista que um dos seus dispositivos basilares é que: o poder emana do povo; e é exercido pelo sufrágio universal. O Estado Democrático de Direito Brasileiro, consolidado em 1988, foi criterioso em aclarar em seus dispositivos a inexistência de hierarquia dos poderes Executivo, Judiciário e Legislativo.

E com essa nova organização, no escopo do Texto Constitucional, afirma-se que a Democracia foi autora do novo processo de racionalização de organização da sociedade Brasileira, sobre os novos aspectos vigentes. Devido a essa reorganização dos dispositivos jurídicos, é possível vislumbrar a existência de uma segurança jurídica, a qual é responsável por atrelar-se a importância do Estado de Direito. Considere-se, ainda, que o debate no que diz respeito a evolução histórica das Constituições Brasileiras, abarca pontos importantes para o entendimento da consolidação do Estado Democrático de Direito no Brasil.

ESTADO DE DEMOCRÁTICO DE DIREITO

O Estado Democrático de Direito é entendido como “um dos pilares da ordem internacional, ao lado da democracia e dos direitos do homem com os quais ele forma um tríptico cujos elementos se põem como indissociáveis” (CHEVALLIER, 2009, p. 204), ou seja, ele é responsável por proporcionar o impulso necessário para a democracia e também para a inexistência do socialismo. Acrescente-se também uma definição distinta: “a exigência de reger-se por normas democráticas, com eleições livres, periódicas e pelo povo, bem como o respeito das autoridades públicas aos direitos e garantias fundamentais. (MORAIS, 2000, p. 43).

Além disso, os responsáveis por fundar o Estado de Direito, são os direitos fundamentais concebidos como essenciais e destinados a comandar a ordem jurídica.

Em relação à Democracia, ela é considerada:

Um sistema de governo que tende a incluir a liberdade na relação política de fato, a autoridade é organizada ‘de maneira tal que, fundada sobre a adesão daqueles que lhe são submissos, ela permanece compatível com a liberdade deles’: aquela não é senão uma autoridade secundária, derivada, delegada. (CHEVALLIER, 2009, pp.184-185)

Isto posto, o povo regido por uma Democracia, não é detentor de uma responsabilidade direta nas questões relativas aos poderes que regem o país, uma vez que o poder efetivo é exercido pelos cidadãos que ingressam por meio do sufrágio universal (artigo 14 da Constituição Federal de 1988).

Ante disso, o Estado Democrático de Direito, refere-se a existência de um poder legítimo, desde que ele emane do povo coincidentemente a existência de coerção admissível considerando que o poder emana do povo (artigo 1º, § único da Constituição Federal de 1988), ou seja, os governantes são subordinados durante todo o mandato ao interesse público.

No Estado Democrático Brasileiro, é oportuno dizer que se instalou de maneira permanente no país com a proclamação da Constituição Federal (CF) de 1988. Cabe ressaltar que, somente foi possível falar em democracia brasileira após a Proclamação da República, em 1889, responsável por extinguir o império no país. Com a vigência do império, sabe-se que não prospera a democracia, em razão de que não se pode falar em Estado Democrático de Direito diante da existência de concentração de poder.

Destarte, verifica-se que o Estado Democrático de Direito mira na tripartição dos poderes de Montesquieu, assim como preceitua a Carta Magna vigente: “Art. 2º São Poderes da União, independentes e harmônicos entre si, o Legislativo, o Executivo e o Judiciário”. Seguidamente, compulsando a Constituição de 1988, nota-se que o Estado Democrático de Direito, outrossim, só é efetivado quando propicia uma proteção/garantia dos direitos humanos em seu texto constitucional. Logo, ressalta-se a importância de entender alguns pontos basilares do Estado Democrático de Direito, em prol de visualizar a evolução das constituições brasileiras e, concomitantemente, as marcas do Estado Democrático de Direito em algumas delas.

CONCLUSÃO

A reorganização dos aparelhos estatais, que levam à emergência de um estado pós-moderno, corresponde ao surgimento reflexo de um Direito pós-moderno. O Direito adapta-se ao concreto aproximando-se aos indivíduos e adequando-se ao contexto das sociedades que rege, passando a necessitar de demonstração concreta da sua legitimidade.

A reorganização do dispositivo jurídico é imposta por um imperativo de segurança jurídica, que aparece doravante como uma exigência fundamental do Estado de Direito, o qual age por meio do Direito e que se subordina ao Direito. No tocante ao Brasil, a análise histórica tem propósito de investigar os conceitos atrelados ao Estado Democrático Brasileiro, estabelecidos na Constituição Federal de 1988, especificamente aos dispositivos: Democracia Brasileira e conseqüentemente a proteção dos direitos do homem. O debate da evolução histórica dos dispositivos da Primeira Constituição Republicana 1891, até a Constituição Federal de 1988 é foco da pesquisa, uma vez que o direito, é produção social.

Assim posto, é possível dizer que o Brasil começa a progredir como Estado em 1889, logo após a Proclamação da República, quando ele adota uma vertente federativa de Estado, tornando-se secular, ao separar o Estado da Igreja.

A Constituição Federal de 1988 remete ao marco da consciência histórica na Democracia Moderna Brasileira. Suscita-se que o Estado e Direito são fatores que estão conexos. É tanto que, Chevallier, refere-se da seguinte forma: “Estado e Direito são realidades estritamente ligadas, a ponto de aparecerem tradicionalmente como indissociáveis, consubstanciais uma à outra (p. 115)”. Por conseguinte, o Direito trata-se do vetor da modernidade, haja vista que objetiva a racionalização da organização social de um Estado.

Por conseguinte, no que concerne ao Estado, apresenta-se como uma entidade jurídica governada e regida pelo Direito, ou seja, ao falar-se em Estado de Direito se atrela a Proteção dos Direitos do Homem e Democracia.

REFERÊNCIAS

- MENDES, Gilmar. **A dignidade da pessoa humana na Constituição Federal de 1988 e sua aplicação pelo Supremo Tribunal Federal**, Brasília: IDP, Ano 6, no.2, jul./dez. 2013. ISSN 1982-45.
- CHEVALLIER, Jacques. **O Estado Pós Moderno**. Belo Horizonte: Fórum, 2009.
- HART, Hebert, L. A. **O conceito de direito**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2007.
- HESPANHA, António Manuel. **O cadeioscópio do Direito: o direito e a justiça nos dias e no mundo de hoje**. Coimbra: Almedina, 2014.
- LUHMANN, Niklas. **O direito da sociedade**. São Paulo: Martins Fontes, 2016.
- PRADO, Mendonça.; OLIVEIRA, J.R. de Almeida.; SANTOS, Júlio Edstron S. **Presidencialismo de coalização: da velha república a atualidade brasileira**. Goiânia: Goiás, 2018.

ESTUDO COMPARADO: EXPECTATIVAS DE FUTURO DOS ESTUDANTES DE ENSINO MÉDIO NO BRASIL E NA COREIA DO SUL

ANA PAULA VELOSO DE ASSIS SOUSA

Mestre em Ciências Ambientais pela UniEvangélica
anapaulavsousa@hotmail.com

Helmer Marra Rodrigues

Graduando em Direito pelo Centro Universitário de Anápolis,
UniEvangélica – Campus Ceres
helmer_marra@hotmail.com

NAYALA NUNES DUAILIBE

Doutoranda em Antropologia Social pela UFG,
Mestre em Antropologia Social pela UFG
nayala.duailibe@docente.unievangelica.edu.br

RESUMO: A presente produção científica tem como tema o estudo das expectativas de futuro dos estudantes de Ensino Médio no Brasil e na Coreia do Sul. A partir desse tema, surge a problemática de ser possível um estudo comparado entre discentes provindos de sistemas educacionais com construções sócio-históricas-culturais tão diferentes como a Coreia do Sul e o Brasil? Provém desse problema os objetivos de estruturar, assim como contrastar as diferenças e similitudes entre os jovens de Ensino Médio no Brasil e na Coreia do Sul. De maneira a sustentar esses objetivos, foi utilizado o método comparado para obter resultados mais concisos dentro da temática. Esse sendo sustentado no método comparado proposto por Dutra (2016), em que podem ser comparadas instituições jurídicas e não-jurídicas, para a obtenção precisa de resultados. Ainda para que esse método fosse melhor fundamentado, a pesquisa bibliográfica em artigos científicos de repositórios acadêmicos e notícias eletrônicas de jornais sul-coreanos, assim como brasileiros, foram utilizadas, observando as leis que regem ambos os países. E também, as maneiras que elas são aplicadas para os adolescentes, que devem estar no Ensino Médio, e sobre seus pensares para o futuro em uma carreira, visto que essa é uma fase turbulenta da vida, em razão de uma série de mudanças para com o ser. Com base nos dados angariados, pode-se verificar que existe uma série de similaridades para a formação dos alunos de nível médio no que refere-se a estrutura escolar, contudo as grandes diferenças encontram-se na maneira com a qual cada sistema educacional aplica a legislação e tenciona os discentes a terem visões diferentes para seu futuro, algo

também implicado pelas construções sócio-históricas-culturais, seja no Brasil ou na Coreia do Sul.

Palavras-chave: Brasil; Coreia do Sul; Ensino Médio; Sistema Educacional.

INTRODUÇÃO

A temática desta produção de conhecimento cerca-se no estudo das expectativas de futuro dos estudantes de Ensino Médio do Brasil e da Coreia do Sul. Desse tema, tem-se uma problemática: será possível um estudo comparado dessas expectativas de futuro dos alunos de nível médio do Brasil e da Coreia do Sul? Disso parte o objetivo de estruturar essas expectativas dentro do espaço dos citados países. Para estruturar o texto, será apresentado, sequencialmente, as expectativas dos alunos de nível médio da Coreia, e posteriormente do Brasil. Sendo então feita a comparação dentro das considerações finais, de acordo com os resultados angariados.

Acreditamos que a temática aqui tratada, bem como sua relevância, se justifica pela falta de conteúdo concentrado sobre os assuntos tratados, na área das ciências jurídicas. Também acreditamos ser pertinente para a comunidade acadêmica, a necessidade de discussão de alguns dos assuntos a serem tratados.

Os objetivos estão concentrados em responder as problemáticas propostas e estruturados sequencialmente ao decorrer do texto. O primeiro objetivo é o de estudar as expectativas de futuro dos jovens de ensino médio brasileiro e coreano, sendo o segundo uma comparação dessas expectativas, verificando esse segundo nas considerações finais as principais diferenças e similaridades entre elas.

Para a realização desse trabalho, foi empregada a metodologia da pesquisa bibliográfica, com a leitura de teses, artigos científicos, notícias de jornais eletrônicos e análises musicais de sítios eletrônicos especializados. Para complementar, foi utilizada uma pesquisa documental em relatórios governamentais oficiais, tanto do Brasil, quanto da Coreia do Sul, sobre números acerca da saúde mental dos estudantes. Como o método que engloba a maior parte da pesquisa, foi feito um estudo comparado dentro da temática, mas levando em consideração os ditos de Dutra (2016), sobre a comparação ter de ser feita dentro das realidades dos comparados.

ESTUDO COMPARADO DAS EXPECTATIVAS DE FUTURO DOS ESTUDANTES DE ENSINO MÉDIO NO BRASIL E NA COREIA DO SUL

Os sistemas educacionais do Brasil e da Coreia do Sul, independentemente de sua localização, construíram suas próprias visões, mesmo com influências regionais. O sistema coreano teve influência do neoconfucionismo chinês e o brasileiro das

várias nações colonizadoras²³⁰, que eram, em sua maioria do cartesianismo. Mas, cada um adequa essas bases às suas próprias realidades, de maneira a consolidar melhor a construção social educacional, assim como formação histórica.

O Brasil, assim como a Coreia do Sul, possui diferenças latentes quanto ao sistema de ensino, estando especificado em dados de provas internacionais, e acima disso, a formação socio-histórico-cultural de cada país. O primeiro desses países sendo secular e o segundo milenar, então tendo o segundo uma maior experiência histórica sobre os “certos” e “errados” para a educação dos jovens do que o primeiro.

A educação foi algo frequentemente valorizado na sociedade coreana, herança de tradições do confucionismo, que valorizavam o aprendizado e o desejo nacional por grandes ganhos (ROK, 2015, p. 06). O neoconfucionismo prega a importância do respeito hierárquico, começando pela faixa etária, no trabalho e na família, que é igualmente aplicado no âmbito das amizades, da escola e de outros círculos sociais, exigindo a utilização de honoríficos, quando alguém for dirigir-se a uma determinada pessoa (ZHANG, LIN, NONAKA, BEOM, 2005, p. 9). Todavia, rememorando o século XV, “responsável por promover as desigualdades entre os gêneros, o pensamento Neo Confucionista afetou fortemente as mulheres no que diz à liberdade que tinham até o final da Dinastia *Goryo* (dinastia precedente à *Joseon*)”. Pregando a desigualdade entre os gêneros feminino e masculino, assim com relação ao concurso público e à educação, que passaram a ser exclusividade para a nobreza (SANTOS, 201, p. 629-630). No corrente sistema educacional coreano, que repassa por constantes reformas, aquele modelo é conhecido como tradicional. Entretanto, mesmo sendo um modelo tradicional, vários dos ensinamentos provindos do mesmo ainda estão envoltos em problemáticas, ou para com hierarquia ou para a necessidade de excelência acadêmica (K-PAPO, 2019; ASIAN BOSS, 2018, *Online*). Logo, prejudicando em parte a saúde mental, com consequências graves na vida desses mesmos jovens. O sentido de ter respeito é defeituoso a partir do momento que os jovens têm de suprimir suas verdadeiras naturezas, desde maneiras de agir até sobre divergência de pensamento de decisões, que afetarão seu futuro.

Então, quando *K-idols*²³¹ como *BTS*, *ATEEZ*, *Dean* e *JongHyun* fazem críticas ao sistema educacional, a saúde mental dos sul-coreanos em suas músicas, estão tanto adereçando problemas por eles vividos, quanto algo presente em sua sociedade; essas adversidades apresentadas precisam ser observadas com mais cuidado e a devida atenção por parte do governo sul-coreano, da sociedade, assim como pelo sistema educacional.

O *boygroup* *BTS*, nas músicas, assim como nos *mvs* (*music videos*²³²), “*No More Dream*” e “*N.O*” questionam se “eles” (alunos sul-coreanos) são máquinas de estudo, porque eles não impõem-se sobre esse ideal deturpado e seguem para a realização

²³⁰ Entende-se aqui como tendo o Reino de Portugal sendo o principal colonizador, mas também havendo um grande fluxo migratório, assim como outros colonizadores por toda a extensão do país. Visto que foram várias as influências que o Brasil teve ao longo de sua história escrita.

²³¹ Ídolos sul-coreanos, em tradução livre, que são pessoas treinadas e construídas dentro de um modelo da indústria da música popular sul-coreana (DEWET, IMENES, PAK, 2017)

²³² Vídeos musicais – Tradução livre

de seus próprios sonhos? (GENIUS, *Online*; RODRIGUES; VIEIRA, 2019, p. 174). Outro apontamento encontra-se em várias outras músicas do BTS; eles discutem sobre as dificuldades de ser jovem em uma sociedade opressiva, que exige deles mais do que eles podem doar. Em contrapartida, as músicas falam sobre como cuidar da própria saúde mental nesse ambiente, lições para amor próprio e entre outras temáticas necessárias, em vista de transtornos nos meios sociais da Coreia.

Dean, um *rapper* sul-coreano, apresentou sobre a liquidez das relações sociais, em sua música “*Instagram*”, em que ele crítica que as pessoas estão dando preferência a relações, por vezes, passageiras, construídas em redes sociais virtuais (DKDKTV, 20, *Online*). ATEEZ, também um *boygroup* sul-coreano, descreve sobre a necessidade de os mais velhos ficarem “de lado” e deixarem que eles, como jovens, sigam o próprio ritmo, pois caso tenham de errar, que o façam, mas por escolha própria, como é tratado na letra da música ‘*Thanxx*’, “*걱정은 no, thanks, I’m okay (oh-ooh) 난 그저 나일뿐인걸 (Hey, hey)*”²³³ (ATEEZ; BOOKISH THOERIES; GENIUS, 2020, *Online*). Jong Hyun, em “*Lonely*” retratou sobre tristeza e miséria, que em coreano somente diferem por uma letra e o *idol* faz um trocadilho com essas palavras, que inferem o mesmo significado, apesar de afirmarem estados diferentes (GENIUS, 2020, *Online*).

As críticas trazidas nessas letras podem ser identificadas como alertas para os números de suicídios na Coreia, em grande parte, devido à pressão pela perfeição. Os próprios cidadãos consideram comum a depressão motivada pelo perfeccionismo, e caso alguém procure um psiquiatra para tratar dela, será considerado dispensável pelos outros, em seu meio social, e não alguém proativo, necessário para a sociedade coreana (ASIAN BOSS, 2018, *Online*).

Em 2012, houve a inauguração do *National Youth Healing Center*²³⁴, órgão do Ministério de Gênero, Igualdade e Família, para a prevenção ao suicídio dos jovens coreanos (DEWET; IMENES; PAIK, 2019; NYHC, *Online*), havendo aumento do investimento em políticas públicas de promoção a saúde mental, em 8%, no ano de 2017, pelo governo da Coreia (K-PAPO, 2019; NYHC, *Online*).

Em reportagem do ‘*The Korean Herald*’, baseada em relatório do ‘*Statistis Korea*’, foi descrito que o suicídio é um problema crônico da Coreia, sendo até considerado como uma praga, visto que em uma “taxa de 7.7% de 100.000 pessoas, se apresentam com idade entre 9 e 24 anos”, de mortes por suicídio, em 2017, “havendo uma baixa de 7.8 em 2016” (KOSTAT, 2019, *Online*). Dentre as principais causas apontadas pelo relatório, estão as pressões sociais que esses adolescentes sofrem, como: o futuro emprego, a performance acadêmica e a aparência física. Esse relatório discrimina que 45% dos adolescentes coreanos, de 13 a 24 anos, relataram sofrer de muito estresse em 2018, tendo como maiores causas, o trabalho e a escola. Outro tópico a ser observado, está no aumento das taxas de pessoas com depressão,

²³³ “*Your worries? No thanks, I’m ok//I’m just doing me*”, em tradução livre fica: “Suas preocupações? Não, obrigado, estou bem//Estou fazendo por mim” (ATEEZ; GENIUS, 2020, *Online*)

²³⁴ Centro Nacional da Cura para a Juventude (Tradução livre)

número de fumantes e consumidores de álcool de alguma forma entre os anos de 2017 e 2018 (KOSTATISTICS, 2019; YONHAP, 2019, *Online* – Tradução livre).

Quando apontadas essas legendas para o Brasil, que tem um sistema educacional diferenciado, tem-se outros resultados. Segundo apontou a diretora da Secretaria de Vigilância em Saúde, do Ministério da Saúde, Fátima Marinho, o suicídio é a quarta maior causa de mortes de jovens brasileiros, abaixo apenas dos acidentes automobilísticos (MOREIRA, 2018, *Online*). Dentre as principais causas estão problemas ligados à situação financeira familiar, distúrbios mentais e famílias desestruturadas, e entre os principais meios para dar fim à vida, estão o enforcamento, a intoxicação exógena e armas de fogo (BRASIL, 2017, *Online*), diferenciando-se da Coreia, por seu sistema educacional e sua formação histórica, contando com uma melhor assistência de saúde, mesmo com o tabu contra os cuidados a saúde mental (ASIAN BOSS, 2018, *Online*).

Existe certa dificuldade em comparar, de forma mais aproximada, os números de pessoas que tiraram a própria vida no Brasil, com os da Coreia. O próprio Boletim Epidemiológico do Ministério da Saúde, assim como o Atlas da Violência de 2019 e 2020, confirmaram que no que se refere aos casos de suicídio, que chegam às Delegacias de Polícia, os investigadores não conseguem adequar, dentro de um crime específico, para seguir a investigação. Eles o colocam como crimes de difícil ou impossível identificação, mesmo com a presença de lesões auto infligidas pela vítima, logo prejudicando os dados a serem coletados e havendo uma boa compreensão daquilo que pode estar ocorrendo com a população, dentro de casos de violência, que podem acerrar os estudantes de nível médio (BRASIL, 2020, *Online*), havendo, portanto, imprecisão nessa definição somente por perfis socioeconômicos.

A educação no Brasil é uma adaptação do método cartesiano, com as figuras do professor como educador e do aluno como educando. Todavia, agora o educador atua mais como facilitador na compreensão do conhecimento em relação ao educando (OLIVIERA, 2017, p. 59). Com os educadores tornando-se mais adeptos às Tecnologias da Informação e Comunicação (TICs), eles estão aprendendo junto com o educando maneiras mais simples, na forma de se ministrar as aulas e os conhecimentos serem apreendidos (CARVALHO; KIPNIS, 2010, online). Esses fatos estão tornando-se reais, pelas necessidades de ensino mais próximas da realidade dos educandos, sendo, então, desnecessárias as diversas dificuldades criadas pelo método cartesiano do ensino mais tradicional, em que práticas como exemplos abstratos, por vezes continuam a ser utilizados (CARVALHO; KIPNIS, 2010, online).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em vista dos dados apresentados, verifica-se que existem diferenças latentes entre os sistemas de ensino e entre as expectativas de futuro dos jovens de Ensino Médio do Brasil e da Coreia do Sul. Entretanto, apesar das grandes diferenças, também existem semelhanças, que podem ser traçadas e alguns pontos positivos, tais quais negativos, em que um país pode aprender com o outro.

Um ponto comum entre os estudantes de nível médio brasileiros e sul-coreanos, seria a questão do trabalho, a diferença sendo a finalidade primária desses estudantes. Para os brasileiros, muitas vezes está a necessidade de ajudar na renda da família, trabalhando durante e após o curso do Ensino Médio, não tendo uma obrigatoriedade de cursar uma graduação, como é na cultura da Coreia do Sul. Os estudantes coreanos de nível médio, geralmente tem empregos de meio período, que os auxiliam em sua renda própria, guardando o excedente para em uma poupança para a graduação.

Essa questão do trabalho, atrelada ao estudo, também leva a outros tópicos, tais como: a pressão para o estudo, mesclada com uma excelência acadêmica, para entrada na Universidade. O número de pessoas que adentram na graduação na Coreia é muitas vezes maior que no Brasil, conforme apontam várias produções científicas que pesquisam sobre saúde na educação, estado psicológico, ou mesmo sobre cumprimento de medidas legais de segurança da saúde mental escolar. Prontamente, não havendo esse culto ao *pedigree* acadêmico pelos estudantes de ensino médio brasileiros no mesmo nível. Um último ponto a ser destacado, é a dificuldade de compilação de dados sobre suicídio, pelos sistemas governamentais brasileiros responsáveis. Há uma probabilidade de ser pela falta de ensino e discussão acerca da temática com maior frequência, de maneira a romper esse tabu social de que o debate sobre suicídio influência de forma direta na prática do ato.

REFERÊNCIAS

ATEEZ THANXX Meaning Explained: Lyrics and MV Breakdown and Analysis. Bookish Theories. YouTube: 2020. Disponível em: < https://www.youtube.com/watch?v=JttqefngGfE&list=PL7obbmxoHB6dXwz11TE3httqb7_356ENp&index=8 >. Acesso em: 10 set. 2020.

BRASIL. MS – Ministério da Saúde. Suicídio. Saber, agir e prevenir. Perfil epidemiológico das tentativas e óbitos por suicídio no Brasil e a rede de atenção à saúde. **Boletim Epidemiológico**. Vol 38. nº 30 -2017. Disponível em: <<http://portalarquivos2.saude.gov.br/images/pdf/2017/setembro/21/2017-025-Perfilepidemiologico-das-tentativas-e-obitos-por-suicidio-no-Brasil-e-a-rede-de-aten-ao-asa--de.pdf>>. Acesso em: 26 set. 2020.

_____. Ministério da Economia. Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada. **Atlas da Violência 2020**. Disponível em: < <https://www.ipea.gov.br/atlasviolencia/download/24/atlas-da-violencia-2020> >. Acesso em: 26 set. 2020.

CARVALHO, Olgamir Francisco de; KINIPS, Bernardo. Educação Profissional em uma perspectiva internacional comparada e suas repercussões. **LINHAS CRÍTICAS**: Brasília, Revista da Faculdade de Educação – UnB, v.16, nº 30 (2010). p. 49-70.

DEAN – *INSTAGRAM explained by a Korean*. DKDKTV, YouTube: 2019. Disponível em: < <https://www.youtube.com/watch?v=j-6LU7PANVg>>. Acesso em: 10 set. 2020.

DEAN. *Instagram*. Letras por: Deanfluenza. Composição e Arranjos por: Deanfluenza e highhopes. Universal Music Korea, 2019. Digital single, non-album video.

DEWET, Babi; IMENES, Erica; PAIK, Sol. **Além da Sobrevivência K-Pop**: (Tudo o que você ainda precisa saber sobre a cultura pop coreana). Belo Horizonte: Gutenberg Editora, 2019.

DUTRA, Deo Campos. Métodos em Direito Comparado. **Revista da Faculdade de Direito** – UFPR, Curitiba, vol. 61, n. 3, set/dez 2016. P. 189-212.

GENIUS. **ATEEZ Thanxx Korean Lyrics**. Disponível em: <<https://genius.com/Ateez-thanxx-lyrics>>. Acesso em: 15 set. 2020.

_____. **ATEEZ Thanxx English Lyrics**. Disponível em: < <https://genius.com/Genius-english-translations-ateez-thanxx-english-translation-lyrics> >. Acesso em: 15 set. 2020.

_____. **Jonghyun Lonely Korean Lyrics**. Disponível em: < <https://genius.com/Jonghyun-lonely-lyrics> >. Acesso em: 15 set. 2020.

HOW KOREANS FEEL ABOUT K-POP IDOL'S SUICIDE. Asian Boss. YouTube: 2018. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=l3tL8gawEm0&t=7s>>. Acesso em: 27 ago. 2020.

JONGHYUN. “Lonely” (feat. Taeyeon). Letras e arranjos por: Kim Jonghyun, Wefreaky, MonoTree, IMLAY. Story Op. 2. SM Entertainment, 2017. CD. Track 01.

MOREIRA, B. **Suicídios aumentam 2,3% em 1 ano, e Brasil tem 1 caso a cada 46 minutos**. 20 set. 2019. G1 Disponível em: <<https://g1.globo.com/bemestar/noticia/2018/09/20/suicidiosaumentam-23-em-1-ano-e-brasil-tem-1-caso-a-cada-46-minutos.ghtml> >. Acesso em: 03 dez. 2019

NYHC [National Youth Healing Center]. *Ministry of Gender, Equality and Family*. Disponível em: <<http://www.nyhc.or.kr/Community010100>>. Acesso em: 15 set. 2020.

OLIVEIRA, Nayara Cristine Sousa. **Jovens e o espaço escolar**: ocupações, concepções e expectativas sobre a escola. 141 f. Dissertação. 2017. (Mestrado) – Universidade Federal de Uberlândia, Programa de Pós-Graduação em Educação, 2017. Disponível em: < <https://repositorio.ufu.br/handle/123456789/20908> >. Acesso em: 26 set. 2020.

REPUBLIC OF KOREA. Ministry of Education. **Education, the driving force for the development of Korea**: Land of the morning calm develops into a prominent player in the global economy. London: Ministry of Education, 2015. Disponível em: <http://www.koreaneducentreinuk.org/wp-content/uploads/downloads/Education_the-driving-force-for-the-development-of-Korea.pdf>. Acesso em: 16 set. 2020.

_____. Statistics Korea (KOSTAT). **2019 Statistics on the Youth**. Disponível em: <<http://kostat.go.kr/portal/eng/pressReleases/13/1/index.board?bmode=read&bSeq=&aSeq=377344&pageNo=1&rowNum=10&navCount=10&currPg=&searchInfo=&sTarget=title&sTxt=>>. Acesso em: 25. set. 2020.

SANTOS, M. R. DOS “Narrar das/nas sombras: ressignificações da Coreia no pós-Guerra em *Chinatown* (중국인 거리/ *Jungkukin geori*) de *Oh Jung-hee*” In: CUNHA,

A. S.; FERREIRA, C.; NEUMANN, G. R.; BITTENCOURT, R. L. F. (Org.) *Ilhas Literárias: Estudos de Transárea*, Porto Alegre: Editora do Instituto de Letras, v. 1, p. 628-638, 2018.

VIEIRA, G. S. de O; RODRIGUES, H. M. **Projeção do Suicídio nos Mundo Musical Sul-Coreano e suas Influências no Brasil: As Críticas Apresentadas em Letras de K-POP.** In: VIEIRA, G. S. de O; CARDOSO, F. M. C. B; VIEIRA, G. S; DUALIBE, N. N; FERREIRA, R. M; FERREIRA, V. J. (Org.). *Direito e Diálogos Interdisciplinares*. 01ed. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2019, v. 01, p. 167-185.

YONHAP. Suicide nº 1 cause of death for S. Korean teens, youths. **The Korean Herald**, Seoul, mai. 2019. Disponível em: <<http://www.koreaherald.com/view.php?ud=20190501000216>>. Acesso em: 25 set. 2020.

에이티즈 (ATEEZ). *“Thanxx”*. Letras por: EDEN, Ollounder, LEEZ, BUDDY, 김홍중 (Kim Ho-Jong), 송민기 (Song Min-gi). Produzida por: EDEN, Ollounder, LEEZ, BUDDY. Zero: Fever Part. 1. KQ Entertainment, 2020. CD. Track 03.

방탄소년단 (BTS). *“No more dream”*. Letras por: Pdogg; “Hitman” Bang; RM; Suga; J-Hope; Supreme Boi. Produzida por: Pdogg. 2 Cool 4 Skool. Big Hit Entertainment, 2013. CD. Track 4.

_____. *“N.O”*. Letras por: Pdogg; “Hitman” Bang; RM; Suga; Supreme Boi. O! RUL8, 2?. Produzida por: Pdogg. Big Hit Entertainment, 2013. CD. Track 2.

GOVERNO, PASTORADO CRISTÃO E CONDUTA NO CRISTIANISMO PRIMITIVO: UMA LEITURA A PARTIR DE SEGURANÇA, TERRITÓRIO E POPULAÇÃO DE MICHEL FOUCAULT (2008)

GABRIELA MARIOTTO DE ALMEIDA SANTOS

Graduanda em Filosofia
Pontifícia Universidade Católica de Campinas
gabi_mariotto@hotmail.com

DOUGLAS FERREIRA BARROS

Doutor em Filosofia
Pontifícia Universidade Católica de Campinas
dfbarros@puc-campinas.edu.br

RESUMO: O objetivo do resumo é mostrar uma parcela da pesquisa intitulada “Governo, pastorado cristão e conduta do cristianismo primitivo”, que busca analisar o pastorado cristão, tendo como foco a relação do pastor com seus fiéis e como se estabelecem, dentro do contexto do cristianismo primitivo. Desde o curso ministrado por Michel Foucault, cuja titulação é Em Defesa da Sociedade, de 1976-77, o filósofo se propõe a fazer uma revisão do poder. No curso seguinte, no qual essa leitura se dedica a analisar, no que refere à obra Segurança, Território e População, de 1977-78, o filósofo desloca sua análise sobre os mecanismos de controle sobre a vida, chamado de forma mais consistente, posteriormente, de biopoder. Pretendemos dar ênfase à aula de 1 fevereiro de 1978, na qual é colocada em questão a problemática do governo e como será entendido o poder, nesse exercício perante os homens. Assim, a partir da breve apresentação que o filósofo faz, no que diz respeito sobre a passagem do governo, da soberania para governo movido por determinadas técnicas, será possível fazer a relação com o contexto do cristianismo primitivo, na próxima etapa. Mencionaremos noções importantes para compreensão do contexto, como: governo, poder e o que podemos dizer que é o começo do corpo teórico da biopolítica. Portanto, a partir da interpretação dos textos de Michel Foucault, comece este trabalho pretendemos estudar noções, como: governo, poder e biopolítica, visando como resultado demonstrar as relações entre os mesmos e como estas se fazem necessárias visando um fim específico da vida cristã.

Palavras-chave: Governo; Pastorado cristão; Cristianismo primitivo; Foucault.

INTRODUÇÃO

O cristianismo é uma religião que está intimamente ligada à formação do que se convencionou chamar de cultura ocidental. Ao longo dos séculos, manteve forte presença nas instituições políticas e postura dominante sobre as populações, por meio de um discurso potente, materializando-se por técnicas de controle sobre a vida dos homens, que se encaixam e se moldam conforme o período histórico.

A partir da leitura de “Segurança, Território e População²³⁵ (2008)”, esse trabalho busca analisar o momento em que Michel Foucault esclarece a problemática do “governo”. Procura-se aprofundar a passagem do governo soberano, para um modelo de governo que se estrutura a partir de certas técnicas específicas. Vale-se ressaltar que Foucault faz essa análise a partir da perspectiva dos modernos e o estudo se estabelece no período do séc. XVI ao séc. XVIII.

O PROBLEMA DO GOVERNO - MULTIPLICIDADES DAS PRÁTICAS DE GOVERNO

Michel Foucault inicia a aula proferida em primeiro de fevereiro, evidenciando que em períodos passados, como na Antiguidade greco-romana e na Idade Média, os tratados de como governar já eram estruturados com a finalidade de manter o principado, pela subordinação, com o “exercer o poder”. Porém, destaca a notoriedade dos tratados da ciência política, que começam a ser desenvolvidos do séc. XVI ao séc. XVIII, que são apresentados socialmente como as artes de governar.

Após feita essa distinção, vemos que o problema do "governo" é circunscrito por Foucault no séc. XVI, em que se aprofundam múltiplos aspectos no que se refere às práticas de governo, como por exemplo, governo de si, governo das almas e condutas²³⁶, dentre outros.

Diante desses aspectos, são estudadas as questões como: governar, ser governado, como aceitar e quais os métodos utilizados para tais práticas. Assim, surgiram em meio a dois processos distintos, mas que se influenciaram, a modificação da estrutura feudal, para a instauração dos grandes Estados (“concentração estatal”), o processo conturbado da reforma e contrarreforma (“dispersão religiosa”).

GOVERNO DO ESTADO SOB SUA FORMA POLÍTICA: LITERATURA SOBRE O GOVERNO – TRATADO DAS HABILIDADES DO PRÍNCIPE X TRATADO DO GOVERNO

Após a contextualização da problemática “governo”, bem como falar sobre os múltiplos aspectos e problemas que o acompanham, Foucault inicia o processo da análise da passagem de um governo soberano para o novo contexto. Essa passagem é

²³⁵ *Segurança, Território e População*(2008) foi um curso ministrado pelo filósofo Michel Foucault no Collège de France no período de 1977-1978.

²³⁶ Michel Foucault ao longo da aula, esclarece alguns dos múltiplos aspectos que se referem às práticas de governo, e destaca que essas que são citadas são problema específico da pastoral cristã e protestante, vale-se ressaltar, porque será de extrema importância para próxima etapa da pesquisa.

feita com base na obra *O príncipe*, de Maquiavel, que reaparece nesse período do séc. XV, pela noção de reestruturação territorial. A literatura anti-Maquiavel, que surgiu também nesse período, vem dos meios católicos. O filósofo analisa pelos reflexos, no conhecimento prático, ou melhor, da arte de governar.

Foucault primeiro estabelece na análise práticas de governo em diversas modalidades interiores ao Estado, o que se opõe à singularidade proposta em Maquiavel, o qual tem como foco manter seu principado de forma violenta.

Referente a três tipos de governo que se encontram no interior do Estado, como: governo de si mesmo, arte de governar a família (pertence à economia) e governo do Estado (pertence à política), são apresentadas por Foucault como continuidade uma das outras, ao contrário da doutrina do príncipe, que estabelece a sua separação. Essa continuidade proposta é dividida em dois processos, sendo a continuidade ascendente, que é saber governar a si e a sua família antes de tudo, e o outro que é o descendente, que é quando o bom governo do Estado reflete na conduta dos indivíduos e na gestão familiar.

O filósofo avalia uma forma específica e particular de governo, que se aplica tanto ao Estado, quanto ao governo da família, que é uma chave importante para a compreensão do processo ascendente e descendente, de exercício de poder, reconhecido por “economia”. A essa introdução econômica no exercício político, Foucault classifica como “meta essencial do governo”. Ao se governar um Estado, o responsável pelo governo aplica a “economia”, no sentido de governar corretamente os indivíduos por formas de vigilância²³⁷.

REVERSÃO DA LEI COMO UM BENEFÍCIO DE TÁTICAS DIVERSAS DE GOVERNO

Evidenciado o problema, bem como se inicia seu processo de mudança na história, acerca do governo, Foucault (2008, p.128) classifica a diferença dos modelos de governo, no que diz respeito ao que visam como um fim. Para o príncipe, as “coisas” são os objetos sobre os quais age o seu poder, e o alvo desse poder é o território e as pessoas que o habitam. Já essa definição de “coisas” no governo, não se refere ao território, mas ao modo como “governam-se as coisas”, se referindo-se também aos homens e suas relações com as “coisas”, que, no caso, se entende pelos bens, meios de subsistência, etc. classificados como hábitos e maneiras de pensar. Nessa perspectiva, o governo acerca do território como propriedade é visto como algo secundário e variável.

Conclui-se que o governo dispõe das coisas visando um fim, aspecto esse também de diferenciação entre governo e soberania. O soberano propõe sempre um fim adequado, visando o bem comum e a salvação de todos, sendo que esse bem comum é visto como obediência às leis do soberano, tendo como finalidade a obediência para manter o principado. Já o governo dispõe das coisas para o “bem

²³⁷ Essa arte de governar, como descreve Michel Foucault, do modelo familiar, é exercer o poder na forma e segundo o modelo da economia. Até então, nesse momento da análise, classifica como a “essência desse governo” (FOUCAULT, 2008, p. 127).

adequado”, para as coisas que devem ser governadas. O objetivo do governo, se alcança dispendo e se apropriando das coisas, através de táticas, fazendo parecer agir em função de seus governados. Ao contrário do soberano, um “bom governador” deve demonstrar “paciência, sabedoria e diligência”, tendo conhecimento das coisas (objetivos) e demonstrando estar a serviço dos governados. As diferenciações entre governo e soberano se dão na caracterização.

OS OBSTÁCULOS À APLICAÇÃO DE UMA ARTE DE GOVERNAR ATÉ O SÉC. XVIII

Quanto a essa noção de governo analisada até aqui, Foucault diz que “ainda é muito tosca, apesar de alguns aspectos de novidade” (FOUCAULT, 2008, p.133). O filósofo esclarece que o motivo era porque essa noção, ainda um esboço, não ficava a cargo de teóricos políticos. Já a teoria da arte de governar foi desenvolvida, porque se concentrou nas monarquias territoriais, e o aparecimento dos aparelhos de governo e dos seus representantes, estava relacionado com o modelo de saberes que se desenvolvia no séc. XVI e, de forma mais ampla, no séc. XVII. Tais conhecimentos se alinhavam aos conhecimentos do Estado, a partir de uma “ciência do Estado”, que ficou conhecida como “estatística”.

A busca por uma nova arte de governar só se amplia no séc. XVIII, permanecendo até esse período, no interior da monarquia administrativa, segundo Foucault (2008, p.135), por um número de razões, como: razão histórica, as guerras que se deram na Europa no sec. XVII, as crises geradas e o reflexo que isso teve na política monárquica ocidental.

O fato de o exercício do poder ter sido pensado como exercício da soberania, a arte de governar não poderia se desenvolver de maneira específica e autónoma; Um exemplo disso é o mercantilismo, que ele classifica como primeira sanção dessa arte de governar. Sendo assim, foi “a primeira racionalização de exercício de poder como prática de “governo”²³⁸ (FOUCAULT, 2008, p.136).

O objetivo do mercantilismo era o poder soberano e seus instrumentos/ferramentas como as leis e os decretos. E esse caminho seguido pelo mercantilismo procurava uma arte refletida no governo, que entrasse na estrutura institucional e mental da soberania. Porém, esse movimento circular bloqueia essa arte específica. Entre o séc. XVII e início do século XVIII, com mudanças nos temas mercantilistas, a arte de governar ficou estagnada, sendo a soberania vista como um problema. Assim, teve que ser reavaliada por juristas, tendo que atualizar a teoria do contrato, focando seus princípios não mais nela mesma, mas nas relações recíprocas entre os soberanos e seus súditos.

O desbloqueio dessa arte de governar se deveu especificamente pela “emergência do problema da população”. É a partir do desenvolvimento da ciência do governo que a economia se recentraliza, para além da família e também parte

²³⁸ Momento em que os saberes do governo e conhecimento do Estado estavam se entrelaçando e desvelando um saber do Estado capaz de ser utilizado como tática de governo, porém só se desenvolve de fato, com o problema da população.

daqui a análise da problemática da população. A partir dessa percepção, é possível a Foucault pensar o problema do governo fora do marco jurídico soberano. A “estatística” é pensada no marco mercantilista, no interior da administração monárquica, sendo favorável no campo da problemática da população, mas como um dos fatores técnicos principais para o desbloqueio da arte de governar.

A análise da população e dos fenômenos que partem dela própria, contribuíram para o desbloqueio dessa arte de governar ao concentrar a noção econômica em outra perspectiva que não a familiar. A “estatística” mostra como a população é, a partir das suas regularidades próprias, comportando sua agregação e seus fenômenos não são mais reduzidos ao modelo da família²³⁹. Foucault (2008, p.138) demonstra também como a população produz efeitos econômicos específicos. Temas morais e religiosos são exemplos de temas específicos, que provam que a especificidade da população é irreduzível ao âmbito da família, e essa como modelo de governo some. Mas, aparece no interior da população, e como segmento privilegiado é um apoio importante para governar a população.

O filósofo esclarece o deslocamento da família, de nível modelo para o nível que será utilizado como algo instrumental. A população passa a ser uma meta e um instrumental final do governo, isto é, aquela finalidade já citada, que começa a ser pensada no séc. XVII. A relação entre quem governa e quem é governado fica mais clara nesse momento. A população como finalidade é uma forma de melhorar sua “própria sorte”. Assim, a população é usada como um mecanismo que age diretamente sobre ela mesma, por meio de campanhas, tendo como exemplo, campanhas de vacinação, e de forma indireta, por técnicas, possibilitando seu controle sem que as pessoas percebam²⁴⁰. Foucault demonstra, a partir dos mecanismos de controle, como o sujeito aparece como consciente perante o governo, porém, sem a noção completa do processo de assujeitamento. Os interesses e aspirações individuais dos sujeitos que compõem a população vão ser o instrumento fundamental do governo das populações. Assim nasce uma arte, ou em todo caso, táticas e técnicas novas.

A população vai ser o objeto que o governo passa a levar em consideração nas suas observações, seus saberes, para retornar a “paciência do soberano”, que já foi classificada como uma característica importante anteriormente, para esse novo governo. Assim, governando de maneira racional, refletida nas ações, a constituição de um saber de governo, deve considerar todos os processos que cercam a população, os quais são chamados por “economia”.

As relações que vão se desvelar entre a população, território e riqueza, constituirão a “economia política” e uma intervenção característica do governo, pois

²³⁹ Foucault esclarece quais são os fenômenos que não se encaixam mais no modelo familiar, como: “serão as grandes epidemias, as expansões epidêmicas, a espiral do trabalho e da riqueza”. (FOUCAULT, 2008, p.138) Pois não suportam mais por si mesmas no modelo familiar, precisam de uma outra forma, que possa ser utilizado também como mecanismo de controle da população.

²⁴⁰ Esse controle é feito de modo que as pessoas não percebam, como por exemplo, através “taxa de natalidade, ou dirigindo nesta ou naquela região, para determinada atividade, fluxos e etc” (FOUCAULT, 2008, p.140)

intervêm no campo econômico e populacional no séc XVIII. Foucault evidencia que a soberania não desaparece por conta dessa reorganização política e jurídica, mas quando a arte de governar toma corpo na forma institucional e, de forma sutil, substitui a soberania no fundamento do direito que caracteriza o Estado. Essa constituição do princípio geral de governo, que se forma a partir de certas noções, coloca o princípio jurídico soberano, como elemento que caracteriza também a arte de governar.

Nesse contexto, a disciplina é um importante fator para administrar a população, de forma sutil, detalhada e profunda. Não se excluem as formas de governo, ou melhor, de controle. Forma-se o que o filósofo chama de triângulo: soberania, disciplina e gestão governamental. E assim, o governo, ou como é colocado por Foucault, “a gestão governamental”, se classifica pela população e a economia política, a partir do séc. XVIII, promovendo por essa série uma sólida estrutura de governo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O estudo presente é uma análise estabelecida segundo a perspectiva filosófica, pelo método genealógico²⁴¹. Foucault classifica tal método como um instrumento de investigação, que tem por objetivo ativar saberes locais e descontínuos, e assim, combater os saberes produzidos e relacionados a uma instituição. Na análise dessa aula percebe-se essa investigação, pelo estudo da problemática do “governo”, que foi estruturado como uma prática de manipulação sobre as pessoas.

Assim, a próxima etapa da pesquisa consiste em investigar, a partir das introduções de poder que Foucault desenvolve ao longo da problemática do “governo”²⁴², como as múltiplas práticas e técnicas de governo sobre a vida se dão, nessa passagem dos tratados da arte de governar, e vão servir na dinâmica de governo da vida do cristianismo primitivo analisando como, a partir do controle do pastor sobre os fiéis, reflete de forma significativa fazendo com que eles reproduzam uma disciplina sobre si mesmos, diante de um controle total.

²⁴¹ Michel Foucault define em *Microfísica do poder*(2018), no subtítulo Genealogia e poder, que a genealogia como instrumento de investigação não faz uma análise histórica, mas sim “trata-se de uma insurreição dos saberes antes de tudo contra os efeitos de poder centralizadores que estão ligados à instituição e ao funcionamento de um discurso científico organizado no interior de uma sociedade como a nossa”. (FOUCAULT, 2018, p.268)

²⁴² Como é analisado por Fabio Gonzaga em sua tese de mestrado, evidencio aquilo que podemos compreender de maneira geral por governo, para explicar melhor esse processo das introduções de poder. Assim, vale ressaltar, especificamente na modernidade, que isso ocorre de maneira substancial, pois se desvela nas condutas dos sujeitos, isto é, relações de poder que podem acarretar “condução de condutas” (GONZAGA, 2020, p.5)

REFERÊNCIAS

GONZAGA, F. G. **Um cristianismo por Michel Foucault: pastorado cristão e vida monástica a partir de uma leitura das práticas de governo**. Dissertação. (Dissertação em Ciências da Religião) - PUC. Campinas, 2020.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Tradução e organização Roberto Machado. 8 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2018.

FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população: curso dado Collège de France (1977-1978)**. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

LEVANTAMENTO HISTÓRICO ARTÍSTICO DA MULHER NA PINTURA NO SÉCULO XV

LAURA BEATRIZ ALVES DE OLIVEIRA

Mestranda e Graduanda em História
Pontifícia Universidade Católica de Goiás
laura_oliveirabv@hotmail.com

CLÓVIS ECCO

Doutor em Ciências da Religião pela PUC Goiás e
Coordenador do Programa de Ciências da Religião da PUC Goiás
clovisecco@uol.com.br

“As mulheres foram, durante muito tempo, deixadas na sombra da História”.²⁴³

RESUMO: O Século XV foi um período peculiar para a História da Arte, pois, inicia-se ainda acorrentado ao preceitos medievais e termina no auge da pintura Renascentista e da busca pela Razão. No período Medieval o feminino foi sacralizado na visão de Maria ou deturpado relacionado ao pecado com Eva ou as Bruxas. Com o Renascimento, e principalmente com o artista Sandro Botticelli e sua Vênus, foi possível romper com os padrões impostos sobre o corpo da mulher. Trazendo então a pureza e a beleza feminina sem intenção de vulgarizar, mas sim de valorizar.

Palavras-chave: Renascimento; Feminino; Pintura.

INTRODUÇÃO

O gênero enquanto uma categoria de análise histórica, conforme propôs Joan Scott (1995), é tanto um elemento constitutivo das relações sociais, fundado sobre as diferenças percebidas entre os sexos, quanto uma maneira primária de significar relações de poder. Tal perspectiva de estudo ampliou-se ao longo dos anos 1990, e teve na referida autora um de seus marcos teóricos. Falar de gênero significava deixar de focalizar a ‘mulher’ ou as ‘mulheres’. Tratava-se de relações entre homens e mulheres, mas também entre mulheres e entre homens. Nessas relações, o gênero se constituiria. Gênero não é sinônimo de estudo sobre as mulheres.

²⁴³ (DUBY; PERROT, 1995, p. 07)

Trata-se assim do estudo das relações sociais entre os sexos, pontuando a necessidade de estudar as mulheres em e na relação com os homens. A utilização, nas obras historiográficas, do gênero como categoria socialmente construída, constituiu-se em questionamento eficaz do determinismo biológico, chamando a atenção para as relações de poder, relações estas, que podem ser analisadas através da Arte, como a pintura no final do medievo e início do Renascimento durante o século XV. Sendo este período, o objeto fundamental de pesquisa deste artigo para se compreender a situação do feminino no período.

Partindo do pressuposto de gênero e o determinismo biológico imposto sobre o feminino no renascimento para se compreender a degradação da mulher na história e como isto refletiu na História da Arte, é necessário retornar à Reforma de Josias²⁴⁴. Onde o culto das deusas desaparecera, sinalizando uma transformação cultural, característica do mundo recém-civilizado e conquistado por Javé, o único deus. Daí em diante, até os dias atuais, as mulheres foram marginalizadas, inferiorizadas, subjugadas pelo masculino. A partir de então, foram colocadas em situação de inferioridade pelo patriarcalismo, e depois de Javé, também pelo aspecto religioso. Aspecto historiográfico este, essencial que contribuiu para a construção do feminino durante a idade média e renascimento no século XV. Onde, seu processo de inferiorização pode ser analisado nas obras de arte, em especial a pintura, desde o fim do medievo até o renascimento, sendo o objetivo principal desta pesquisa.

O FEMININO REPRESENTADO NO FINAL DA IDADE MÉDIA

Javé passou a ser intitulado o único deus pela Reforma religiosa introduzida por Josias²⁴⁵ (649 – 609 a.C.), rei de Judá. Àquela altura, a nação das tribos israelitas de Canaã tinha sido dividida em dois reinos. O culto das deusas então desapareceu, sinalizando uma transformação cultural característica do mundo recém-civilizado e conquistado por Javé, o único deus. Daí em diante, até os dias atuais, as mulheres foram marginalizadas, inferiorizadas, subjugadas pelo masculino. Colocadas em situação de inferioridade pelo sistema patriarcal, e depois de Javé, também pelo aspecto religioso²⁴⁶. Aspecto historiográfico este, essencial que contribuiu para a construção do feminino nos séculos posteriores e na pintura durante o fim da idade média e início do renascimento no século XV.

No fim da Idade Média e início do Renascimento as mulheres por sua condição de cristianização e religiosidade, fez gerar estereótipos e valores, as

²⁴⁴ Javé passou a ser intitulado o único deus pela reforma religiosa introduzida por Josias (649 – 609 a.C.), rei de Judá. Àquela altura, a nação das tribos israelitas de Canaã tinha sido dividida em dois reinos. Um ao norte, o de Israel, e um ao sul, o de Judá. E o de cima havia sido derrotado e conquistado pelo Império Assírio. Josias não queria o mesmo destino. E parte de seus esforços para fortalecer a unidade interna de Judá e resistir aos invasores foi uma maior centralização da vida religiosa do reino. Para isso, ele começou a transformar Javé no único deus adorado por seus súditos. Disponível em: < LOPES, José. (2016). Deus, uma biografia. Disponível em: <https://super.abril.com.br/historia/deus-uma-biografia/>.

²⁴⁶ ARMSTRONG, KAREN. 2009. *Um Único Deus: O Fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo*. Trad. Hildegard Feist. (1ª ed). São Paulo: Editora Companhia de Bolso.

deixando “invisíveis” ao mundo. Por meio dessa cultura masculinizada, agregando uma desigualdade entre o masculino e o feminino, fica evidente e reforça os discursos eclesiásticos que caracterizam a inferioridade das mulheres, denominadas como responsáveis por atos de feitiços e magias, passando a serem representadas como detentoras do pecado (fig.01, p.4). A influência das instituições eclesiásticas na sociedade medieval contribuiu para uma moral que definia os papéis sociais ligadas ao gênero, a partir dos discursos religiosos, surgindo então, a figura da mulher comparada a Eva, responsável pelo pecado original, e à Virgem Maria. A Virgem Maria (Fig.02, p.4) seria então o modelo do feminino a ser seguido, criando, assim, representações por meio dessas figuras, que se relacionam entre o poder e o imaginário, que estão representados na arte deste período. Considerando o conceito de representação para nos auxiliar nos estudos que abordam sobre as mulheres no fim do período medieval e início do Renascimento, pode-se articular com a categoria de gênero, sendo apresentadas como submissas e controladas pelo poder masculino, estabelece-se, assim, uma subjetividade nas práticas sociais, nas políticas culturais e nas diferenças entre os sexos. Joan Scott apresenta a seguinte afirmação:

Uma maneira de indicar “construções sociais” - a criação inteiramente social de ideias sobre papéis adequados aos homens e às mulheres. É uma maneira de se referir às origens exclusivamente sociais das identidades subjetivas dos homens e das mulheres. O gênero é, segundo essa definição, uma categoria social imposta sobre o corpo sexuado. (SCOTT, 1995, p. 75)

Imagens 01 e 02: As Quatro Bruxas, Durer (1497), e A virgem no Caramanchão de Rosas, Stefan Lochner (1440).



Fonte: WIKIPEDIA, As Quatro Bruxas de Albrecht Durer.²⁴⁷

VIRUS DA ARTE, A Virgem do Jardim das Rosas, Stephan Lochner.²⁴⁸

²⁴⁷ Disponível em: [https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/1/19/Albrecht D%C3%BCrer - As quatro feiticeiras.jpg](https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/1/19/Albrecht_D%C3%BCrer_-_As_quatro_feiticeiras.jpg)

²⁴⁸ Disponível em: <https://virusdaarte.net/stephan-lochner-a-irmem-do-jardim-das-rosas/>

De acordo com a afirmação de Dalarun “O prazer é antes de mais, o prazer do homem” (DALARUN, 1993, p. 85), pois, a sexualidade feminina neste período era considerada como um ato desviante no meio social, pois, para a Igreja, a mulher deveria permanecer pura, ou manter relações sexuais após o casamento, com a finalidade de procriação. As mulheres não tinham o direito ao prazer sexual, uma vez que a sociedade masculina era incumbida de não deixá-las ter orgasmo. Como reforça o autor MACEDO (1990):

[...] A mulher era vista pelos religiosos como “naturalmente” inferior ao “sexo viril”. Deus havia criado primeiro o homem. Ele foi criado à imagem e semelhança do Todo-Poderoso. Ela era meramente um reflexo da imagem masculina, uma imagem secundária. [...] Considerada a responsável pela queda da humanidade no pecado, a dominação do esposo sobre ela e as dores do parto eram vistos como o seu castigo. (MACEDO, 1990, p.19)

O corpo feminino e suas concepções durante os séculos sobre sangue, temperatura e principalmente menstruação, vai conectar à mulher ainda mais ao diabólico, colocando-as como seguidoras naturais do senhor das trevas. A gravura em metal identificada como “*As Quatro Bruxas*” de 1497 (fig.01, p,4) traz uma cena com figuras femininas e seus corpos afrodisíacos, onde o nu popularmente nesse período para os autores Le Goff e Truong (2006), estava frequentemente associado ao perigo, se não ao mal. Acompanhado pelo código do homem e da mulher selvagem, o nu estava também ao lado da barbaria e da irracionalidade.

Durante a Idade Média, o povo não possuía o hábito da leitura, visto que eram poucos os que tinham acesso à escrita e que podiam ler. Portanto, as artes visuais foram um dos principais meios encontrados, principalmente pela Igreja Católica, de passar para a sociedade os valores do cristianismo, pois a obra de arte, sendo uma forma de “escrita”, conduzia o olhar dos iletrados para o conhecimento do que se pretendia ensinar e expressar.

O FEMININO NO INÍCIO DO RENASCIMENTO

O século XV também testemunhou avanços do mais longo alcance como; a queda de Constantinopla e a conquista do sudeste da Europa pelos turcos, as viagens de navegação, que levaram à fundação de impérios no Novo Mundo, na África, América e Ásia. A consequente rivalidade entre as duas maiores potências coloniais, Espanha e Inglaterra, as profundas crises espirituais da Reforma e da Contrarreforma. Contudo, nenhum desses fatores pode ser apontado como deflagrador da nova era Renascentista, a era onde foi possível o feminino se destacar na arte através de sua beleza e não mais como obras moralizantes e de modelos femininos a serem seguidos. O Renascimento foi o primeiro período da história a ser consciente de sua própria existência e, também, a cunhar um termo para se autodesignar, dando assim início ao que chamamos de modernidade, na qual a história e o homem passaram a

ter consciência de si mesmo. Para JANSON (1996), foi um período de transição onde a igreja começa a perder o seu poder político e a tecnologia avança. Surge então, como uma proposta de transição de todos os paradigmas medievais, em especial, porque recolocou o homem como centro de todas as coisas (postura central das civilizações grega e romana), em oposição ao teocentrismo medieval.

No campo das artes o Renascimento teve por objetivo estudar a influência do despertar da humanidade para novos caminhos artísticos, humanos, mitológicos e filosóficos, e como esse despertar influenciou diretamente na segunda fase do Renascimento, o Quatrocento, e seu principal artista, Botticelli. Botticelli trouxera o primeiro nu feminino na arte, colocando um status de beleza no corpo da mulher. Sandro Botticelli, ao pintar a Vênus traz a intenção da pureza e valorização do corpo feminino. Sua intenção não é de mostrar os traços do corpo, sexualizar, vulgarizar o feminino, e sim expressar uma nudez onde não há nada a se esconder, rompendo pela primeira vez os padrões impostos no medievo de se representar o feminino.

Figura 03: Botticelli, O Nascimento de Vênus. (1484-1485).



Fonte: WIKIPEDIA, O Nascimento de Vênus.²⁴⁹

Com essa quebra do paradigma na exibição do corpo feminino, suas curvas estão voltadas ao mistério, ora cobertos, ora despidos. O corpo passa a ter idealidade mítica e simbólica com Botticelli. E resta de um lado, segundo a visão de uma sociedade patriarcal, a “mulher-decorativa” na sociedade, feita para exibição e manutenção de status social e de outro, a “mulher-sexo”, submissa à libido dos homens. “Ambas tem em comum a perda da aura simbólica que antes envolvia esses corpos e que denotava uma certa consideração por suas qualidades humanas”. GOMES (2014).

Um importante fator também do Renascimento foi a falta de mulheres pintoras do período. De acordo com BEATRIZ (2017), para um artista iniciar o aprendizado, era preciso mudar-se de casa e viver na casa do mestre pelo menos por quatro anos. As poucas mulheres que se tornaram pintoras conseguiram prosseguir nesta carreira por duas razões principais: ou eram provenientes de famílias nobres que lhes permitia uma liberdade excepcional para a época, ou eram filhas de pintores

²⁴⁹ Disponível em: https://pt.wikipedia.org/wiki/Sandro_Botticelli#/media/File:Sandro_Botticelli_-_La_nascita_di_Venere_-_Google_Art_Project_-_edited.jpg.

que foram ensinadas em casa. Nota-se, que quando se busca a representação da mulher ao longo da História da Arte, há implicações ideológicas enfrentadas por elas em cada época. A mulher aparece segundo idealizações neutras ou contraditórias, elaboradas segundo os valores de cada momento histórico. De qualquer forma, em todas as sociedades, há sempre alguma idealização da figura feminina. Geralmente elas aparecem como arquétipos, isto é, imagem formada no inconsciente coletivo da humanidade, que transmitem alguma informação ao longo de diversos anos. A figura feminina vai sendo destituída ao longo do Renascimento de seu significado primordial como portal entre a vida e a morte e passa a associar-se aos poderes econômicos e sociais, mas principalmente, mundanos, pois, agora, algo imaculado, sagrado é despido diante da sociedade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Devido à Reforma religiosa introduzida por Josias²⁴⁵, o culto das deusas então desapareceu com Javé, sinalizando uma transformação cultural característica do mundo recém-civilizado e conquistado pelo único deus. Veremos então à partir daqui as mulheres sendo colocadas em situação de inferioridade pelo patriarcalismo e depois de Javé também pelo aspecto religioso. A ideia instaurada e reforçada pela tradição judaico-cristã que se implementa por toda a Europa utilizando da simbologia da figura masculina de Deus para caracterizar e divinizar a figura do Homem o tornando uma representação plena da imagem e semelhança do criador e atribuindo ao comportamento masculino as obrigações de ser forte, corajoso, viril, provedor e dominante. Enquanto utiliza-se do papel da representatividade feminina como uma figura submissa, quieta e fragilizada que deve servir ao homem. Os padrões instituídos e disseminados pela Igreja se tornam vigentes e intrinsecamente se conectam com toda a narrativa criada acerca do comportamento de gênero que é esperado.

A definição do corpo feminino sob a óptica da Igreja Católica constrói uma moral que define os papéis sociais de gênero, surgindo então, uma dualidade feminina nos discursos da História Medieval, onde Eva é a pecadora e Virgem Maria é um exemplo a ser seguido, portanto, cria representações do corpo através de imagens que se relacionam com o poder e o imaginário. Assim, a representação da mulher transmite práticas e virtudes quanto à castidade, submissão, comportamento e obediência à doutrina da Igreja. A representação do feminino diante o contexto social durante a Idade Média, consiste de heranças que retratam a inferioridade e submissão, desde os discursos proferidos pelos filósofos da antiguidade clássica, visto que as mulheres encontravam-se à beira da sociedade e sua contribuição era apenas de auxiliar aos homens, cuidar dos filhos e da família. Na Idade Média, a instituição católica apenas oficializou essas teorias, com o objetivo de estabelecer o seu poder na sociedade, principalmente sobre o feminino.

Já no período do Renascimento durante o século XV, o pintor Sandro Botticelli com a pintura “O Nascimento de Vênus” (1485), apresentou à sociedade o

primeiro no feminino na arte depois quase um milênio. A mulher aqui não mais se trata de uma imagem santificada, mas de uma valorização do feminino sem vulgarizá-lo. O Renascimento veio então para quebrar o paradigma na exibição do corpo feminino estabelecido na idade média e que influenciou grande parte do século XV. As curvas femininas agora estão voltadas ao mistério, ora cobertos, ora despidos.

REFERÊNCIAS

- ARMSTRONG, KAREN. **Um Único Deus: O Fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo.** (1º ed). São Paulo: Editora Companhia de Bolso, 2009. Trad. Hildegard Feist.
- BEATRIZ. **Mulheres pintoras na Renascença.** 2017. Disponível em: <http://www.beatrix.pro.br/index.php/mulheres-pintoras-na-renascenca/>. Acesso em: 09 de setembro de 2020.
- DALARUN, Jacques. Olhares de clérigos. In: DUBY, Georges e PERROT, Michelle. (dir.) **História das Mulheres no Ocidente.** Porto, Edições Afrontamento, s/d (1990-1992), vol. 2: A Idade Média.
- DUBY, Georges e PERROT, Michelle. (orgs.) Escrever a História das Mulheres. In: THÉBAUD, Françoise. **História das Mulheres no Ocidente. O século XX.** Porto, Edições Afrontamento, 1995.
- GOMES. **A Evolução da Imagem da mulher na história da arte.** 2014. Disponível em: <https://www.mestresdapintura.com.br/blog/evolucao-da-imagem-da-mulher-nahistoria-da-arte/>. Acesso em: 05 de setembro de 2020.
- JANSON, H.W. **Iniciação à História da Arte.** (2º ed.) São Paulo: Editora Martins Fontes, 1996.
- LE GOFF, Jacques; TRUONG, Nicolas. **Uma história do corpo na Idade Média.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.
- LOPES, José. **Deus, uma biografia.** 2016. Disponível em: <https://super.abril.com.br/historia/deus-uma-biografia/>.
- MACEDO, Rivair, José. **A Mulher na Idade Média.** (1ª ed.) São Paulo: Editora Contexto, 1990.
- PRATA, Glória Maria. **O Feminino Na Arte Medieval,** Portal Metodista, 2009. Disponível em: <https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/MA/article/view/688>. Acesso em: 09 de setembro de 2020.
- SCOTT, Joan. Gênero, uma categoria útil de análise histórica. **Educação & Realidade.** JulDez. v. 20, (2), p. 71-99, 1995.

DIREITO RELIGIOSO: ANÁLISE DA ABORDAGEM RELIGIOSA NO ORDENAMENTO JURÍDICO BRASILEIRO E A CORRELAÇÃO DA LIBERDADE RELIGIOSA COM OS DEMAIS DIREITOS E GARANTIAS CONSTITUCIONAIS

BEATRIZ CUNHA DUARTE

Graduanda em Direito pelo Centro Universitário de Anápolis,
UniEvangélica – Campus Ceres

beatriz.cunhaduarte.1@gmail.com

RESUMO: como cidadão pertencente a um Estado Democrático de Direito e Laico, o brasileiro tem a faculdade de determinar suas ações de acordo com sua convicção religiosa. A liberdade religiosa em muitos outros direitos e liberdades se desdobra e de tal modo com eles se relaciona, o que configura o objeto de estudo do presente trabalho. O objetivo sustentou-se no ideal de perceber a liberdade religiosa como sendo a liberdade mais intrínseca ao ser humano, uma vez que essa se desdobra em tantas outras. Ademais, procurou-se conhecer as bases da liberdade religiosa, seus princípios orientadores e a legislação que a ela é aplicada, como também identificar sua correlação com os direitos fundamentais consolidados na Constituição. Como método de construção do trabalho, adotou-se a perspectiva qualitativa e hipotético-dedutiva, quer dizer, os resultados alcançados foram apresentados mediante análises e interpretações de aspectos imateriais, como a legislação pátria vigente e posicionamentos de estudiosos quanto à temática. Obteve-se como resultado a percepção de que há que se considerar ainda presente a influência da religião no âmbito jurídico brasileiro. À vista disso, pode-se considerar o aspecto religioso como um dos mais notórios reflexos da instituição do Estado Democrático de Direito, já que a liberdade religiosa tem como fundamento a garantia da dignidade da pessoa humana, princípio esse pilar do arcabouço legal.

Palavras-chave: Liberdade religiosa; Ordenamento jurídico; Garantias.

INTRODUÇÃO

Desde os tempos mais remotos, o nexos existente entre a religião e a formação das sociedades é demasiadamente percebido na história, de tal modo que os seguimentos religiosos inclusive nortearam disposições legais pátrias. Quer dizer, o pensamento religioso vem sendo elemento essencial para a compreensão que o homem tem de si mesmo e da sociedade e realidade que o norteia. Não obstante a essa verdade, e mesmo com a metamorfose ocorrida na relação entre Estado e

Igreja, hodiernamente, com o advento da Constituição Federal de 1988, o cidadão brasileiro tem a faculdade de determinar suas ações segundo as predileções de sua convicção religiosa, posto que sujeito pertencente a um Estado Democrático de Direito e Laico.

Justamente por isso, positivamente encontra-se garantida a liberdade religiosa, liberdade essa que, destaca-se, em decorrência de sua significativa qualidade intrínseca ao ser humano, em muitos outros direitos e liberdades se desdobra e de tal modo com eles se relaciona, o que configura o objeto de estudo do presente trabalho. Para tanto, procurou-se conhecer as bases da liberdade religiosa, a legislação que a ela é aplicada, como também identificar sua correlação com os demais direitos fundamentais consolidados na Constituição. Usando-se da perspectiva qualitativa e hipotético-dedutiva, os resultados alcançados restaram apresentados mediante análises e interpretações de aspectos imateriais, como a legislação pátria vigente e posicionamentos e reflexões de estudiosos quanto à temática.

LIBERDADE RELIGIOSA E A CORRESPONDÊNCIA COM O PRINCÍPIO DA DIGNIDADE DA PESSOA HUMANA

Como expressiva novidade normativa trazida quando da promulgação da Constituição Federal de 1988, o princípio da dignidade da pessoa humana é consagrado ostentando caráter de fundamento da República Federativa do Brasil. Isso implica afirmar que se tem um Estado enquanto organização cujo referencial é o ser humano. Por gozar de tal status, o mencionado princípio será, com efeito, norte para aplicação do Direito, de sorte que “todos os princípios constitucionais devem se confrontar com a dignidade da pessoa humana, para, então, conformar-se com ela” (VIEIRA & REGINA, 2018, p. 94).

Nessa mesma esteira, Alexandre de Moraes (2016, p. 74) enfatizou a qualidade da dignidade enquanto valor moral e espiritual inerente à pessoa, de maneira que ela, em sua essência, pretende o respeito por parte das demais pessoas e consiste no mínimo a ser protegido nos ordenamentos jurídicos, sendo que a limitação ao exercício dos direitos fundamentais somente se dará em situações excepcionais, não deixando, destaca-se, macular a necessária estima que merecem todas as pessoas.

Mesmo que impossibilitada à definição específica que harmonize com a diversidade dos valores das sociedades modernas, não há que se olvidar que a dignidade é uma qualidade intrínseca de cada cidadão. Além disso, consubstancia-se na derivação do simples existir do ser humano, sendo, portanto, irrenunciável, inalienável e de natureza jusnaturalista. É valor jurídico fundamental, funcionando como diretriz para se legitimar a ordem legal, à medida que, também, assegura o respeito da integridade física e psíquica do indivíduo e sua identidade pessoal.

Diante das qualidades tantas do princípio da dignidade da pessoa humana, não é de se contrariar a ideia de que o reconhecimento e efetividade da liberdade

religiosa também experimenta reflexos desse princípio, tendo-se como melhor exemplo dessa realidade a existência de normas garantidoras desse direito.

Muito embora a liberdade religiosa contasse com previsão legal à época do Império, “não significa que esse direito foi amparado a contento pelo Estado” (SILVEIRA & FACHINI, 2019, p. 54). Por assim ter sido, observou-se que foi somente com o advento da Constituição contemporânea – quando efetivamente se teve um “reposicionamento das relações existentes entre o Estado e a Igreja” (SILVEIRA & FACHINI, 2019, p. 54) – que o cidadão brasileiro pôde contemplar de modo eficaz a sua liberdade de autodeterminação em relação à religião.

Quando, portanto, da observância dos reflexos do princípio aqui em comento no direito do cidadão ao exercício da liberdade religiosa, esses significam o reconhecimento de que, nas lições de Santana, Moreno & Tambelini (2014, p. 32), ela não está limitada à liberdade de crença e religião; antes, abarca diversas outras, como a liberdade de comunicação e expressão, a liberdade de reunião pacífica, liberdade de pensamento, liberdade de adotar um modo de vida segundo os preceitos da convicção religiosa escolhida.

Isto é, a repercussão do princípio da dignidade da pessoa humana é de tal modo irradiante que não se quedou a legislação brasileira em deixar de testificar sua observância quando do tratamento da liberdade religiosa de modo positivado. Prova, então, da correspondência entre os dois institutos é o desdobramento dessa em tantos outros direitos consolidados, todos fundamentados pelo dever de obediência e garantia da aplicação do princípio norteador: a dignidade da pessoa humana.

LIBERDADE RELIGIOSA E A CORRESPONDÊNCIA COM A LIBERDADE DE EXPRESSÃO E PENSAMENTO

Nem todos os discursos de cunho religioso se veem amparados pelos parâmetros do livre exercício da liberdade religiosa. Indubitavelmente, aqueles cujo conteúdo incitam o ódio, o repúdio ou a discriminação à crença que não aquela adotada pelo grupo insultador, certamente são reprovados e não passíveis de proteção normativa. Ou seja, havendo discursos que manifestamente incitam o desrespeito a essa ou àquela crença, devem eles suportar a devida restrição a fim de que se vejam assegurados os direitos de igualdade e não-discriminação.

Em se tratando do âmbito do discurso, a vigente Constituição traz em seu rol de direitos e garantias fundamentais a “liberdade de expressão” e a “liberdade de pensamento”, cujas previsões encontram-se nos incisos IX e IV, respectivamente, do seu art. 5º. Acerca do desdobramento das duas formas de liberdade, CUNHA JÚNIOR (2009) dita que a primeira corresponde às atividades intelectuais, artísticas, científicas, cujo fundamento, inevitavelmente, subsiste na liberdade de pensamento. Essa, por sua vez, também significa a possibilidade de manifestação de juízos, convicções e conclusões sobre algo por intermédio de sensações que se materializam através da pintura, teatro, fotografia.

Diante dos sucintos conceitos e exemplificações práticas dessas liberdades, facilmente pode-se perceber a estreita relação existente entre elas e a liberdade religiosa. Isto é, atentando-se ao seu “*forum externum*”²⁵⁰, que significa o componente ativo, ou seja, a manifestação propriamente dita da crença, ele se vale do discurso, da arte, da argumentação, para se concretizar no ambiente social. Uma vez exteriorizado no ambiente, “pode vir a afetar direitos alheios, razão pela qual essa liberdade não pode ser protegida de forma absoluta” (SANTANA, MORENO, & TAMBELINI, 2014, p. 40) quando o cidadão se vale de sua liberdade de expressão e pensamento para denegrir as convicções religiosas de outrem.

Logo, as liberdades públicas não estão suscetíveis de serem exercidas de modo incondicional e irrestrito. Antes, devem funcionar em harmonia aos limites morais e jurídicos estabelecidos. Nesse viés, o Pacto Internacional sobre Direitos Civis e Políticos cuidou de estabelecer em seu Artigo 18 que toda pessoa terá o direito de adotar a crença que escolher, bem como professá-la publicamente e privatamente por meio de ritos e celebrações, sendo que, destaca-se, estará limitado seu exercício frente aos direitos e liberdades das demais pessoas.

Tendo em vista que o Brasil é signatário do referido Pacto Internacional, não há que se discordar que o país, enquanto Estado laico que “relaciona-se com a religião com neutralidade positiva, garantindo que todas as modalidades de expressões religiosas se manifestem livremente em seu território nacional” (VIEIRA & REGINA, 2018, p. 113), cuide de devidamente observá-lo.

Para tanto, é dever do estado a garantia de observância à determinação legal, de modo que, consoante às lições de Silveira & Fachini (2019, p. 55), o exercício da liberdade de manifestar uma religião pressupõe uma conduta negativa e positiva ao Estado: havendo violação a direitos alheios, deve intervir reprimindo-a, e, não deve ele discriminar qualquer credo, buscando, na medida do possível, tutelar os religiosos e não religiosos. Não obstante, dos particulares também é esperada uma conduta positiva: respeito às crenças religiosas e suas manifestações.

Desse modo, em que pese o fato de que “o modelo brasileiro de laicidade não significa ausência da religiosidade na esfera pública, mas a garantia e a salvaguarda de todas as suas expressões” (VIEIRA & REGINA, 2018, p. 135), faculta-se ao Estado o poder-dever de restringir aqueles discursos proferidos com o único fim de discriminar. Melhor dizendo: as disposições legais, bem como o posicionamento estatal frente à religião, não impõem ao Estado a faculdade de limitar a decisão do cidadão em aderir essa ou aquela crença, ou mesmo nenhuma; antes, pressupõe a incumbência de reprimir o exercício irrestrito e desrespeitoso da liberdade religiosa quando essa fere crença diversa, para que, com a necessária restrição, sejam-se protegidos os direitos de igualdade e não-discriminação.

²⁵⁰ Termo adotado por SANTANA, Uziel; MORENO, Jonas; TAMBELINI, Roberto, 2014, p. 40.

LIBERDADE DE CONSCIÊNCIA, DE CRENÇA, DE CULTO E A ESCUSA DE CONSCIÊNCIA – UMA GARANTIA CONSTITUCIONAL

A liberdade religiosa proporciona ao cidadão a faculdade de determinar suas condutas de acordo com suas convicções religiosas. Isso de tal modo é, em contrapartida, um dever do Estado e dos demais particulares de exercerem o respeito frente à autodeterminação daquele cidadão que optou por essa ou aquela crença, ou mesmo nenhuma. Por assim ser, pode-se perceber a liberdade religiosa como uma resultante da instituição do Estado Democrático de Direito e Laico, dado que esse objetiva uma sociedade plural distante dos fundamentalismos religiosos e um relacionamento com a religião dotado de neutralidade positiva²⁵¹.

Por ter-se preservado a separação outrora estabelecida entre Estado e Igreja, a Constituição de 1988 “protege todas as crenças, consagrando uma era de profundo respeito à liberdade religiosa” (CUNHA JÚNIOR, 2009, p. 673), não se limitando a uma corrente ou denominação específica. Para tanto, traz a Constituição em seu art. 5º as garantias de liberdade de consciência, de crença e de culto, materializando, então, os ideais de um reconhecido Estado Democrático de Direito, e laico.

Tem-se a liberdade de crença como a “garantia que qualquer cidadão tem, brasileiro ou não, de optar por professar qualquer religião que assim escolher, assim como, em razão da liberdade de consciência, também, optar por não escolher nenhuma” (VIEIRA & REGINA, 2018, p. 86 e 87). Doutra sorte, “a liberdade de culto está relacionada à manifestação exterior da crença, ou seja, da manifestação de atos que são próprios a essa religião” (COSTA & MOLINARO, 2018). Dessa forma, constata-se “a liberdade religiosa dividida em dois aspectos, um interno, que seria a liberdade de crença, e outro externo, que seria a manifestação do culto, que pode ser no templo, mas também em grupos ou mesmo individualmente” (COSTA & MOLINARO, 2018, p. 266).

Ademais, vale o destaque de que as mencionadas liberdades, apesar de decorrerem mutuamente uma das outras, não se embaraçam no conceito e entendimento da liberdade de consciência. Essa última, por sua vez, resguarda os conhecidos ateus e agnósticos que, pela liberdade de suas consciências, decidem por nenhuma crença adotar, como também outros cidadãos que aderem valores de ordem moral, ou mesmo espiritual, que não consubstanciam religião determinada.

Tendo isso posto, verifica-se que, apesar de singulares quanto às suas conceituações, as liberdades e direitos que decorrem da liberdade religiosa se escoram em dispositivos comuns, os quais exprimem a necessidade de que “deve haver uma convivência harmoniosa entre as religiões majoritárias com respeito às manifestações religiosas minoritárias” (COSTA & MOLINARO, 2018, p. 265), de maneira que os cidadãos possam exercer livremente o direito de professarem sua fé.

Oportunamente, tratar-se-á do que se denomina “escusa de consciência”, a qual encontra-se positivada no inciso VIII do art. 5º da Constituição Federal. Sucintamente, o instituto da escusa de consciência viabiliza ao cidadão professante

²⁵¹ VIEIRA, Thiago Rafael; REGINA, Jean Marques, 2018, p. 113.

de uma fé a possibilidade de desobrigar-se de agir na contramão de sua consciência e dos princípios morais estabelecidos pela crença que elegeu. Outro sustentáculo para o dever de observância à escusa de consciência encontra-se nos ditames do Pacto de São José da Costa Rica – Convenção Americana sobre Direitos Humanos (1969), mais especificamente estampado em seu Artigo 12²⁵².

Mesmo cuidando de assegurar esse direito fundamental, o constituinte tratou o instituto de maneira condicional: quer dizer, para se valer da desobrigação de determinada incumbência que a todos é direcionada, o fiel deve cumprir prestação alternativa prevista em lei. Sobre o tema, ressaltou Cunha Júnior (2009, p. 674) que só estará a pessoa obrigada ao cumprimento alternativo se esse encontrar-se fixado por lei, de modo que, não havendo, pode o fiel deixar de cumprir obrigação a todos imposta em razão de sua fé sem se sujeitar à prestação alternativa.

Exemplo prático da situação delineada é o disposto no art. 143 da Constituição Federal, o qual estabelece a obrigatoriedade do serviço militar, mas, em contrapartida, também delegando às Forças Armadas a necessidade de atribuir serviço alternativo àqueles que alegarem imperativo de consciência. Ou seja, apesar de ser uma imposição legal direcionada a todos, poderá um cidadão eximir-se se esse invocar impedimento derivado de sua convicção religiosa. Para tanto, as Forças Armadas lhe atribuirão serviço alternativo, razão pela qual estabeleceu-se a Lei nº 8.239 de 4 de outubro de 1991, a qual traz tratamento próprio no que se refere à prestação de serviço alternativo ao serviço militar obrigatório.

Vale ressaltar, entretanto, que “o direito à escusa de consciência não está adstrito simplesmente ao serviço militar obrigatório, mas pode também abranger quaisquer obrigações coletivas que conflitem com as crenças religiosas, convicções políticas ou filosóficas” (MORAES, 2016, p. 112). Por fim, pertinente é o instituto, devido ao fato de que “o constrangimento à pessoa humana de forma a renunciar sua fé representa o desrespeito à diversidade democrática de ideias, filosofias e a própria diversidade espiritual” (MORAES, 2016, p. 113), motivo suficiente para que seja esse devidamente honrado.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como resultado, tem-se a percepção de que, apesar de a exteriorização da fé encontrar-se inserida num contexto de secularização da sociedade, há que se considerar ainda presente a influência da religião no âmbito jurídico brasileiro. À vista disso, pode-se considerar o aspecto religioso como um dos mais notórios reflexos da instituição do Estado Democrático de Direito, já que a liberdade religiosa tem como principal fundamento a garantia da dignidade da pessoa humana, princípio esse pilar

²⁵² Artigo 12 - Liberdade de consciência e de religião

1. Toda pessoa tem direito à liberdade de consciência e de religião. Esse direito implica a liberdade de conservar sua religião ou suas crenças, ou de mudar de religião ou de crenças, bem como a liberdade de professar e divulgar sua religião ou suas crenças, individual ou coletivamente, tanto em público como em privado. 2. Ninguém pode ser submetido a medidas restritivas que possam limitar sua liberdade de conservar sua religião ou suas crenças, ou de mudar de religião ou de crenças.

de todo o arcabouço legal vigente, e que pressupõe do Estado um relacionamento com a religião dotado de neutralidade positiva, significando profundo respeito às variadas expressões religiosas e aos direitos que dela decorrem.

REFERÊNCIAS

BRASIL. Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Brasília, 5 out. 1988. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm>. Acesso em: 20 fev. 2020.

_____. Decreto nº 592, de 06 de julho de 1992. Atos Internacionais. Pacto Internacional sobre Direitos Civis e Políticos. Promulgação. **Decreto N° 592, de 6 de julho de 1992**. Brasília, 06 jul. 1992. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1990-1994/d0592.htm. Acesso em: 11 mar. 2020.

COSTA, Sebastião P. Mendes da; MOLINARO, Carlos Alberto. CRENÇAS, RELIGIÕES E ESTADO DE DIREITO. **Revista Videre**, Dourados, v. 10, n. 20, p.262-276, 11 out. 2018. Semestral. Disponível em: <http://ojs.ufgd.edu.br/index.php/videre/article/view/9139>. Acesso em: 17 mar. 2020.

CUNHA JÚNIOR, Dirley da. **Curso de Direito Constitucional**. 3. ed. Salvador: Juspodivm, 2009. 1183 p.

MORAES, Alexandre de. **Direito Constitucional**. 32 ed. São Paulo: ATLAS LTDA., 2016.

SANTANA, Uziel; MORENO, Jonas; TAMBELINI, Roberto. **O direito de liberdade religiosa no Brasil e no mundo: aspectos teóricos e práticos para especialistas e líderes religiosos em geral**. São Paulo: Anajure, 2014. 248 p. Prefácio de Augustus Nicodemus.

SILVEIRA, Daniel Barile da; FACHINI, Elaine. A EFETIVIDADE DA LIBERDADE RELIGIOSA COMO UM DIREITO FUNDAMENTAL. **Revista Direito em Debate**, [s.l.], v. 28, n. 52, p.51-61, 20 dez. 2019. Editora Unijui. <http://dx.doi.org/10.21527/2176-6622.2019.52.51-61>. Disponível em: <<https://www.revistas.unijui.edu.br/index.php/revistadireitoemdebate/article/view/8871>>. Acesso em: 20 fev. 2020.

VIEIRA, Thiago Rafael; REGINA, Jean Marques. **Direito Religioso: questões práticas e teóricas**. Porto Alegre: Concórdia, 2018. 519 p.

Realização:



Patrocínio:

