

DE 24 A 27 DE ABRIL DE 2018

# Justiças



# **ANAIS**

**IX Congresso Internacional em Ciências da  
Religião  
XVI Semana de Estudos da Religião**

**ISSN 2177-3963**

**24 a 27 de Abril de 2018**

**Goiânia, Goiás**

### **COMISSÃO ORGANIZADORA**

Dr. Valmor da Silva (Presidente) – PUC Goiás  
Dr. Clóvis Ecco – PUC Goiás  
Dr. Eduardo Gusmão de Quadros – PUC Goiás  
Dra. Rosemary Francisca Neves Silva – PUC Goiás  
Analvari Franco Pereira Braga – PUC Goiás  
Danilo Dourado Guerra – PUC Goiás  
Emivaldo Silva Nogueira – PUC Goiás  
Eumar Evangelista de Menezes Junior – PUC Goiás  
Gláucia Borges Ferreira de Souza – PUC Goiás  
Gláucia Loureiro de Paula – PUC Goiás  
Hélyda Di Oliveira – PUC Goiás  
Janaina Josias de Castro – PUC Goiás  
José Reinaldo Felipe Martins Filho – PUC Goiás  
Katuska Florencia Serafin Nieves – PUC Goiás  
Mariosan de Sousa Marques – PUC Goiás  
Raquel Mendes Borges – PUC Goiás  
Selma Marques de Paiva – PUC Goiás/UEG  
Sílvia Alves Tavares Scolaro – PUC Goiás  
Valdivino José Ferreira – PUC Goiás

### **APOIO TÉCNICO**

Camila Di Ribeiro Barbosa – Secretária Auxiliar da EFPH- PUC Goiás  
Giovane de Bastos Vieira Delfino – Secretário Adjunto da EFPH – PUC Goiás  
José Renato dos Santos – Secretário Auxiliar da EFPH – PUC Goiás

### **COMISSÃO CULTURAL**

Elisabeth de Barros – PUC Goiás

### **SECRETARIA EXECUTIVA**

Rosemary Francisca Neves Silva – PUC Goiás  
Selma Marques de Paiva – PUC Goiás  
José Reinaldo F. Martins Filho – PUC Goiás

### **COMITÊ CIENTÍFICO**

Dr. Flávio Schmitt – EST  
Dr. Jaldemir Vitorio – FAJE  
Dr. João Luiz Correia Júnior – UNICAP  
Dr. José Ademar Kaefer – UMESP  
Dr. Luiz Alexandre Solano Rossi – PUC Paraná  
Dr. Luiz José Dietrich – PUC Paraná  
Dra. Maricel Mena Lopez – USB Bogotá  
Dr. Pedro Lima Vasconcellos – UFAL  
Dra. Suely Xavier – UMESP  
Dra. Tânia Mara Vieira Sampaio – IFG

## **Organização e Diagramação dos ANAIS**

Clóvis Ecco

José Reinaldo F. Martins Filho

Selma Marques de Paiva

A revisão textual (linguagem e metodologia de formatação) dos manuscritos que integram estes ANAIS é de total responsabilidade de seus respectivos autores, com anuência dos coordenadores dos Grupos de Trabalho. O mesmo se aplica com relação à autoria dos textos.

Dados Internacionais para Catalogação na Publicação

---

IX Congresso Internacional em Ciências da Religião

ANAIS do IX Congresso Internacional em Ciências da Religião e XVI Semana de Estudos da Religião. Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, Goiás, 24 a 27 de abril de 2018.

660 p.

ISSN 2177-3963

1. IX Congresso Internacional. I. Religião. II. Ciências da Religião. III. Teologia. IV. Caderno de Resumos. V. Título. VI. ANAIS.

---

**Patrocínio:**



# APRESENTAÇÃO

É com grande prazer que apresentamos os ANAIS do IX Congresso Internacional em Ciências da Religião, focalizando, nesta edição, o tema “JUSTIÇAS”. Este evento coloca-se em continuidade com os oito Congressos Internacionais anteriores, organizados pelo Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião – Mestrado e Doutorado – da Pontifícia Universidade Católica de Goiás.

O IX Congresso Internacional em Ciências da Religião (IXCICR), que foi sediado na cidade de Goiânia (GO), entre os dias 24 a 27 de abril de 2018, foi idealizado com o intuito de contribuir para a consolidação do Programa e o amadurecimento de seus docentes e discentes envolvidos em pesquisas interdisciplinares de interesse nacional e internacional. Além disso, objetivou também viabilizar o esforço que tem sido feito para o fortalecimento dos laços de internacionalização do Programa ao envolver Instituições parceiras internacionais e ao motivar parcerias entre docentes, projetos de pesquisa e intercâmbio, fatores extremamente importantes para a consolidação da pesquisa no Centro-Oeste. Também teve o intuito de investigar e discutir pesquisas sobre Justiça, a partir do seu conceito bíblico religioso, em diálogo com as demais áreas do conhecimento pertinentes. Para isso, foi imprescindível contar com a participação dos Programas de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Psicologia, Educação, Letras e História da PUC Goiás, que muito enriqueceram o evento.

Por ocasião deste IX Congresso Internacional em Ciências da Religião, discutiu-se o tema “JUSTIÇAS”. Para isso, foi indispensável o financiamento por parte das agências de fomento, quais sejam CNPq e FAPEG, as quais não apenas tornaram possível o nosso evento, mas suscitaram maior visibilidade e credibilidade às pesquisas desenvolvidas, tanto em âmbito nacional como internacional. Preparamos com muito esmero todas as atividades que aqui foram desenvolvidas.

A temática da justiça, oportuna e sempre atual, foi proposta, neste Congresso, a partir da Literatura Sagrada das Religiões, mais

especificamente, neste caso, a partir da Bíblia Sagrada. Numa abordagem interdisciplinar, o tema se estendeu para as Ciências Sociais, com enfoque sobre igualdade e justiça social e seus demais desdobramentos. Estendeu-se também para a Antropologia, com simbologias e representações diversas. Abrangeu as Ciências Jurídicas, com os fundamentos do Direito em vista da justiça e congregou a Literatura, a História, a Educação e outras áreas do conhecimento.

Trazemos, nas páginas destes Anais, uma série de textos apresentados, naquela que é a parte propulsora de qualquer Congresso, como segue: as comunicações expostas em GTs. Liderados por professores de diferentes programas, cada comunicador pôde trazer sua riqueza investigativa em torno da temática do Congresso. Assim, se na abertura do evento apresentamos o Caderno de Resumos e dois livros impressos, que contemplam as conferências principais e as mesas redondas, agora entregamos, em via virtual, neste volume, a reflexão dos comunicadores compactada nestes Anais. São diversas as contribuições transcritas em suas páginas, ordenadas alfabeticamente pelo nome dos primeiros autores. Conferindo uma a uma, nota-se a efetivação e a consolidação da investigação científica, especialmente pela ocasião do referido Congresso.

O êxito do evento é consequência da pertinência dos temas eleitos e da qualidade dos convidados que fizeram parte da programação científica. Cada palestrante, debatedor e comunicador trouxe perspectivas estimulantes para o cenário científico, em torno de suas próprias pesquisas e da temática em foco. Por isso, comunicadores e congressistas, agradecemos a presença e o esforço de cada um que não só abrilhantou, mas também participou do evento em prol do enriquecimento acadêmico e do aprimoramento da pesquisa.

Desejamos uma boa leitura a todos e que os textos, aqui disponibilizados, proporcionem momentos profícuos de aprendizagem, troca de saberes e também contribuam para o aprofundamento das questões discutidas.

OS ORGANIZADORES

# LITERATURA E MÚSICA: UMA LEITURA PARA SURDOS

Alessandra Alves Vieira Ribeiro – Mestranda (PUC Goiás)

e-mail: [alessandraalvesvieira@gmail.com](mailto:alessandraalvesvieira@gmail.com)

Divino José Pinto – Doutor (PUC Goiás)

e-mail: [djlages16@gmail.com](mailto:djlages16@gmail.com)

**RESUMO:** Os signos são as entidades do conhecimento e da percepção. Estes são instrumentos de comunicação e representação, na medida em que, com eles, configuramos linguisticamente a realidade e distinguimos os objetos entre si. Dessa forma, objetiva-se, neste estudo, verificar por meio da interpretação de clássicos literários e peças musicais a construção, no indivíduo surdo, dos signos necessários à compreensão e ao estabelecimento da relação produtiva significado / significante / significância nos diferentes graus de surdez. Sabemos que a associação conceito, imagem e som são diferentes para indivíduo surdo. Assim, a relação de ideia, pensamento e fala é concebida sem o som que será substituído por um sinal nessa língua. Esta concepção de significação para o surdo e sua comunidade é o alvo desta investigação. A educação de surdos é cercada de lacunas, ou seja, de possibilidades inexploradas de se potencializar o aprendizado desta comunidade. Esta investigação se propõe a avaliar como um objeto artístico, literário e musical pode contribuir para a construção de significados e também influenciar no processo de cognição do surdo. Propõe-se através da interpretação em língua de sinais de obras literárias e músicas ressignificar o ambiente imaginativo e relacional, permitindo assim a incorporação de conceitos, valores e sentimentos que estas obras proporcionam à comunidade surda e ouvinte. É proposta ainda mensurar e qualificar esta apropriação, discutindo a sua aplicabilidade e resultados junto à comunidade surda e referências bibliográficas.

7

**Palavras-chave:** Literatura; Música; Surdez; Cognição; Discurso.

## INTRODUÇÃO

A comunidade surda historicamente segregada possui poucas referências educacionais, culturais e bibliográficas que estudam e se preocupam com o seu desenvolvimento. O Estudo em pauta irá contribuir

para desmistificação dos processos de aprendizado e formação dos signos necessários a apercepção do conhecimento. A linguagem é a via de comunicação entre o mundo e o ser é ela que permite a relação meio e estruturas mentais do desenvolvimento. Potencializar esta linguagem, seja pela leitura, musicalidade, interpretação e imersão do indivíduo surdo é proporcionar as mesmas condições das quais possuímos e que por vezes desprezamos. Estas habilidades só podem ser valoradas quando há sua ausência e a posterior conquista ou então na opção da extinção das mesmas. Este estudo quer evidenciar que a leitura literária, a musicalidade associada à devida interpretação em língua de sinais, irá corresponder em igual relevância no aprendizado do surdo, assim como para o ouvinte estabelecendo a comunicação total e desenvolvimento integral.

## **RELEVÂNCIA SOCIAL E CIENTÍFICA**

Em pesquisa bibliográfica realizada não foi encontrado muitos trabalhos nesta direção, o que nos coloca diante da necessidade de relacionar teorias de aprendizado, construção de signos, surdez, graus e particularidades, história e cultura surda, literatura, teoria musical, física acústica entre outros saberes para compreender o universo silencioso do surdo, posicionando-nos diante de um caminho inovador e não trilhado. Socialmente a busca é pela contribuição com o processo de formação humana desta comunidade, sabemos que a escassez de direcionamentos metodológicos geram mitos e orientações errôneas e sem fundamentação acerca do processo de ensinagem do surdo, desta forma a contribuição é gerar aporte para esta comunidade apropriar-se cada vez mais de sua culturalidade.

Cientificamente abrimos uma perspectiva de muitos trabalhos, nossa pergunta científica se ramifica inter-relacionando com varias frentes do saber inexploradas no âmbito desta comunidade, o que pode gerar ainda muitas dissertações e teses.

## **OBJETIVOS**

### Gerais

- Explorar os conteúdos que irão fundamentar o desenvolvimento do aprendizado dos surdos, desmistificando criando assim premissa para trilhar o caminho correto para educação de surdos.

### Específicos



- Compreender a Língua Sinais;
- Entender surdez e suas particularidades e necessidades;
- Demonstrar como se constrói os significados e a sua apropriação pelo surdos;
- Fundamentar a Literatura e a Música para o surdo delineando possibilidades de ganhos em seu desenvolvimento e aprendizado pela sensibilização estética;
- Envolver estes conceitos mediados pela língua de sinais para criação de efetivo estético canal de saber para o surdo.

## FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA

### LIBRAS

A LIBRAS, como todas as línguas de sinais é a língua natural da comunidade surda no Brasil. Em cada país e região a Língua de Sinais (L.S) se desenvolve conforme a Cultura, ou seja, ela não é universal desta forma cada país possui sua língua oral oficial, ou línguas orais oficiais o que também acontece com a língua de sinais. No Brasil, os surdos falam a Língua Brasileira de Sinais (LIBRAS); na França, a Língua Francesa de Sinais; nos Estados Unidos, a Língua Americana de Sinais, e assim por diante.

A língua de sinais é considerada natural, por apresentar de maneira espontânea a interação individual e das pessoas que possibilitaram aos seus usuários a manifestação de diferentes conceitos, na organização, estrutura formal e gramatical própria, sejam eles metafóricos, racionais, emotivos, para estabelecer a comunicação da comunidade surda.

O reconhecimento da língua de sinais nos aspectos linguístico se deu a partir dos estudos e pesquisas do linguista americano William Stokoe em 1960. Que por meio de estudos e pesquisa comprovou a sua complexidade, ao demonstrar medidas em que a língua de sinais possui regras gramaticais próprias, e que não é uma simples coleção de sinais apresentando uma complexidade na estrutura interna do sinal e suas várias formas e operações, permitindo a expressão de conceitos abstratos e a produção de uma quantidade infinita de sentenças a comunicação.

Por tanto a língua de sinais é realizada por meio de associações de sinais, que remetem as imagens e aos ícones referindo aos objetos mais concretos e por símbolos arbitrários relacionados aos elementos de natureza mais abstrata, apresenta semelhanças e diferenças no ponto de vista operacional, das línguas orais, porém não descendem das línguas

orais. A língua de sinais na construção e suas origens tem a influência histórica em outras línguas de sinais específicas. Afirma-se, por exemplo, que a Língua Brasileira de Sinais (Libras) tem sua origem na Língua Francesa de Sinais (LSF). Esta influência linguística da LSF sobre a LIBRAS aconteceu a partir do contato de um surdo francês, chamado Ernest Huet, que veio ao Brasil em 1855, a pedido do Imperador Dom Pedro II, para fundar a primeira escola para surdos brasileiros, antes chamada Instituto Imperial de Surdos-Mudos, atual Instituto Nacional de Educação de Surdos (INES), localizado na capital do Rio de Janeiro.

## **Educação de Surdos**

Vygotsky (1989) pontua que o significado das palavras é um fenômeno do pensamento apenas na medida em que o pensamento ganha o corpo por meio da fala e só é um fenômeno da fala na medida em que esta é ligada ao pensamento, sendo iluminada por ele. Este intrincado e complexo sistema, que envolve linguagem e pensamento revela o quanto ineficaz se torna o constante passo a passo na direção de “fazer uma criança surda falar” ao invés de propiciar a ela um meio rápido de comunicação linguística através da aquisição da língua de sinais como primeira língua, que proteja e cumpra o papel fundamental de resguardar o seu natural desenvolvimento no que se refere a ter o domínio, de fato, de um instrumental linguístico que lhe sirva para as operações mentais que envolvem mecanismos linguísticos. (VYGOTSKY, 1989)

Para Vygotsky (1998) a relação do ser humano com o mundo é mediada pela linguagem nas relações com outros seres humanos num contexto social e histórico. Este processo de mediação acontece nas interações sociais através da linguagem e também afeta a cada pessoa subjetivamente. No processo de desenvolvimento humano, a linguagem desempenha um papel fundamental na construção de significados subjetivos e culturais. Sendo assim, a linguagem não deve ser vista apenas como uma forma de comunicação. Neste sentido, entendemos que o ensino de LIBRAS não deve se limitar a informações léxicas isoladas. Devido ao papel sócio-histórico-cultural da linguagem, o significado da palavra (ou do sinal, no caso das línguas de sinais) é visto como noção básica para uma explicação concreta da formação da consciência e do funcionamento mental superior. O significado da palavra (ou do sinal) representa um: amálgama tão estreito do pensamento e da linguagem, que fica difícil dizer se trata de um fenômeno da fala ou de um fenômeno

do pensamento. Uma palavra sem significado é um som vazio; o significado, portanto, é um critério da "palavra", seu componente indispensável (VYGOTSKY, 1993, pg.104)

## **Signo e Significação**

A influência recíproca entre o pensamento e a linguagem é fundamental para o surgimento de significados individuais e coletivos. Pierce (1972) fundou uma ciência Semiótica "pragmática", ou seja, uma ciência capaz de observar os efeitos dos signos na mente interpretadora de um interlocutor presente ou suposto. Esta perspectiva pragmática que atenta para o processo de decodificação do signo (digamos, da palavra ou ainda, do sinal), nos parece um bom fundamento para a valorização do ensino da LIBRAS de forma contextualizada e comunicativa. Queremos chamar atenção para o fato de que os sinais têm características semânticas que despertam a interpretação porque criam significações no pensamento dos usuários, sejam eles surdos ou ouvintes, e dão sentido à comunicação sempre que houver um contexto social. Partindo da perspectiva da semiótica pragmática, entendemos que a LIBRAS deve ser ensinada com uma metodologia própria de língua estrangeira, pois neste contexto, marcado pela necessidade de comunicação social, a capacidade de gerar significados melhora, e muito, o aprendizado dos usuários desta língua.

11

## **Musicalidade e surdez**

A Musicalidade para Surdos enfrenta diversas discussões. "A música é vista como algo que as pessoas Surdas não podem fazer, uma vez que se trata de um fenômeno que deva ser experimentado através da audição segundo" (CRUZ 1997). Muitos trabalhos musicais têm sido desenvolvidos com Surdos. Haguiara-Cervellini cita que: Musicalidade é a possibilidade que o homem tem de expressar a música interna, ou entrar em sintonia com a música externa, por meio do seu corpo e seus movimentos, por meio da sua voz, cantando, do tocar, do perceber um instrumento sonoro musical ou não, ou de uma escuta musical atenta. (HAGUIARA-CERVELLINI, 2003, p. 75).

A hipótese de que incluir a vivência musical para o Surdo possibilitará o seu desenvolvimento educacional, investigando em que medida os

Surdos percebem a música a partir de uma maior vivência musical em meio a ouvintes, respeitando suas possibilidades e limitações.

“Acreditar no Surdo e nas suas possibilidades musicais, mostram-se condições importantes para uma representação dele como ser musical” (FINCK, 2007, p. 5). Dessa forma, a relação entre música e surdez não é um paradoxo. Assim, da mesma forma que o Surdo utiliza somente o sentir por intermédio da vibração para identificar os aspectos musicais, os ouvintes, por hábito, só identificam pela audição.

Os Surdos não podem ouvir a música, mas eles sentem por meio de vibrações, que são processadas na mesma região do cérebro que o ouvinte utiliza para ouvir, possibilitando uma percepção diferente do ouvinte, mas não menos capaz. Essa aproximação do Surdo com a música pode ser feita por meio da leitura rítmica musical, como também é possível utilizar-se da sensibilidade tátil do Surdo, proporcionando uma percepção das vibrações, ou seja, uma percepção vibrotátil.

Os indivíduos com deficiências auditivas sentem a música por meio de vibrações, a percepção destas vibrações musicais são tão reais como o seu equivalente sonoro por serem ambos processados na mesma região do cérebro.

Mesmo sem escutar, o Surdo pode mostrar a sua musicalidade. Fink (2009), discutindo sobre a questão da música e a surdez, afirma que: A música é uma área em que os sentimentos e as ideias criativas podem ser expressas. A linguagem musical pode ser tratada de duas formas, uma tradicional em que o compor e o executar mantêm regras rígidas e que não podem ser quebradas. Por outro lado, existem novas maneiras de cantar, de tocar, de dançar, ou de compor e que não estão erradas, podem apenas ser caracterizadas como “diferentes”. (FINK, 2009, p. 208).

Haguiara-Cervellini (2003) afirma que as crianças surdas são sensíveis a música, não só por meio da utilização de seus resíduos auditivos, mas também procurando percebê-la com todo o corpo, mediante as vibrações do chão, das paredes e dos próprios instrumentos musicais pelos quais mostraram preferência, como o bumbo. Segundo a autora, o Surdo expressa sua musicalidade à sua maneira, às vezes, diferente dos ouvintes, mas nem por isso, sente a música ou expressa sua musicalidade de maneira inferior à dos ouvintes. O meio pode ser diferente, mas o fim talvez não seja. Ainda nesse âmbito ela enfatiza que o sujeito Surdo deve ter todas as chances de uma vivência musical ampla que garanta o desenvolvimento de sua sensibilidade musical, lhe possibilite expressar sua musicalidade e dê condições de descobrir, explorar e se apossar dos elementos musicais

como recursos para citar e resgatar a prática natural e fazer a própria música. (HAGUIARA-CERVELLINI, 2003, p. 85-86).

No trecho citado, o que mais nos chama a atenção é o fato de que a música deve, sim, ser oportunizada aos Surdos, apesar de muitos acreditarem no contrário. A experiência com a música fará com que eles expressem a sua musicalidade de forma a não diferenciá-los das demais pessoas.

## Literatura

A literatura favorece o desenvolvimento humano, tanto o social quanto o individual. Transforma a realidade, pois possibilita a reflexão do real e desperta na criança à busca de uma conquista de seus desejos. A literatura é um instrumento que transmite conhecimento e a cultura de uma comunidade. Antonio Candido identifica três funções exercidas pela literatura: a função psicológica, a formadora e a social. A função psicológica desperta no homem a necessidade de fantasiar. A função formadora estimula o desenvolvimento educacional e a formação do homem. Enquanto a função social leva o indivíduo à sua identificação com o ambiente vivenciado na obra literária. Em "A literatura e a formação do homem", Candido afirma que: A literatura pode formar; mas não segundo a pedagogia oficial [...] ela age com o impacto indiscriminado da própria vida e educa como ela [...] Dado que a literatura ensina na medida em que atua com toda a sua gama, é artificial querer que ela funcione como os manuais de virtude e boa conduta. E a sociedade não pode senão escolher o que em cada momento lhe parece adaptado aos seus fins, pois mesmo as obras consideradas indispensáveis para a formação do moço trazem frequentemente aquilo que as convenções desejariam banir. É um dos meios que o jovem entra em contato com realidades que se tenciona escamotear-lhe (2002, pp. 83 e 84).

A literatura tem um papel importante para educação da criança, em sua fase de grandes descobertas e curiosidades. Como arte, a literatura trabalha o imaginário, a criatividade e estimula a linguagem. Assim, pais e professores devem explorar as múltiplas visões possibilitadas pela leitura de textos literários, que levam as crianças à possibilidade de reflexão, questionamento e recriação do real.

De acordo com os estudos de Williams e Mclean (1997), crianças surdas, acostumadas com leitura de livros de histórias em LIBRAS, tentam recontar as histórias. Descrevem os sentimentos das personagens

baseando-se no texto e na ilustração. As crianças explicam razões para o comportamento das personagens e julgam as suas ações.

As crianças surdas passam pelas mesmas etapas que as crianças ouvintes no processo de aquisição de leitura e escrita. Ou seja, apresentam a capacidade de elaborar representações simbólicas e desenhos, de reconhecer os formatos das letras, para enfim chegar à forma convencional de aprendizagem da escrita e leitura. E para se desenvolverem precisam passar pelas etapas da aquisição de linguagem no seu tempo, com sua língua oral ou visual, para não terem um déficit na sua aprendizagem.

No Brasil, a língua de sinais foi oficializada como a língua de comunicação viso-espacial dos surdos. É uma língua natural com estrutura gramatical própria. Possui regras fonológicas, morfológicas, sintáticas, semânticas e pragmáticas, ou seja, uma língua completa. A LIBRAS possibilita o desenvolvimento cognitivo do surdo, favorecendo seu acesso a conceitos e conhecimentos existentes. É um direito da criança surda ter acesso à educação em sua língua e um dever do estado garantir que isso aconteça. Como a língua de sinais é uma língua viso-espacial, que explora o visual, as ilustrações na literatura infantil facilitam a compreensão, tanto das crianças ouvintes quanto das surdas. De acordo com Goodman (1998), a imagem tem sido compreendida como função estimuladora, colocada para interessar a criança no livro. O leitor participa ativamente na construção do sentido da história ao preencher as lacunas de significado, com base em pistas visuais presentes nas imagens.

Quadros (2000) comenta que o acesso a leitura e escrita pela criança surda teria duas “chaves preciosas”: o relato de histórias e a produção de literatura infantil em sinais. Introduzir textos em língua de sinais, enquanto prática discursiva, dará condições para a criança surda de perceber como funciona o texto escrito. Esta possibilidade de trabalhar a língua de sinais via texto poderia ser concretizada através da utilização de vídeos em língua de sinais, contos de história por adultos surdos, teatros, música, etc.

Utilizamos a expressão “literatura surda” para histórias que têm a língua de sinais e a cultura surda presentes na narrativa. Várias histórias foram escritas em português e na língua de sinais. As ilustrações acentuam as expressões faciais e os sinais; elementos que traduzem aspectos da experiência visual.

## **METODOLOGIA**

- Fundamentar o conceito de Libras, Surdez, Educação Bilíngue.

- Revisitar estudos acerca do ensino e da educação literária e musical para surdos;
- Relacionar teorias de aprendizagem, Libras, musica e literatura criando tecido para educação total do surdo;
- Mapear, descrever e relacionar experiências e práticas assertivas em estudos literários e iniciação musical de surdos;
- Experienciar e avaliar o uso da Literatura Interpretada e da imersão Musical interpretada, em estudo de caso, averiguando contribuições de aprendizagem;
- Realizar experimentos que demonstrem teoria de que o aprendizado do surdo não é somente tátil ou visual;
- Apresentar, Descrever e discriminar as melhores práticas e seus resultados;
- Relatar experiências e avaliá-las;
- Conclusões.

## CONCLUSÕES PRÉVIAS

O que esperamos é comprovar metodologicamente os benefícios da Iniciação artística em Literatura e Musica uma leitura para surdo, auxiliada pela Interpretação em Língua de Sinais, para a educação dos surdos, desmistificando pré-conceitos acerca da educação de surdos, capacidades cognitivas e habilidades de significação e percepção musical. Contribuindo com orientações para o Ensino, Letramento, Desenvolvimento Social, Cultural e Cognitivo de Estudantes Surdos no Estado de Goiás, bem como a construção de referencial teórico para orientação da Educação de Surdos no Brasil, como Dissertação e artigos.

15

## REFERÊNCIAS

- ADAM, Jean Michel; HEIDMANN, Ute. O texto literário: por uma abordagem interdisciplinar. Tradutor: João Gomes da Silva Neto. São Paulo: Cortez, 2011.
- BRASIL. Parâmetros Curriculares Nacionais. Brasília: MEC/SEF. 1997. Secretaria da Educação Fundamental.
- CANDIDO, Antonio. Textos de intervenção. São Paulo: Duas cidades, 2002.
- COELHO, Nelly Novaes. Literatura Infantil, teoria e análise. 1ª ed. São Paulo; Moderna, 2000.

- COSSO, R. Letramento Literário: teoria e prática. São Paulo: Contexto, 2006.
- DANTAS, Maria Tereza Lopes (orgs.). Narrativa, identidade, clínica. Rio de Janeiro; Edições IPUB/CUCA, 2001.
- FERNANDES, Eulália. Surdez e bilinguismo. Porto Alegre: Mediação, 2008.
- FINCK, Regina. Ensinando música ao aluno Surdo: perspectivas para a ação pedagógica inclusiva. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-graduação em Educação, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2009
- GESUELI, Zilda. A presença da imagem nas práticas discursivas. In: LODI, Ana Claudia Balieiro;
- GOLDFELD, M. A criança surda - linguagem e cognição numa perspectiva sociointeracionista. Plexus, 1997.
- HALL, Stuart. The Work of Representation. In: HALL, Stuart (Org.) Representation. Cultural Representations and Signifying Practices. Sage/Open University: London/Thousand Oaks/New Delhi, 1997.
- GOODMAN, Y. (org). Como as Crianças Constroem a Leitura e a Escrita, Porto Alegre, Artes Médicas, 1995.
- HAGUIARA-CERVellini, N. A musicalidade do Surdo: representação e estigma. São Paulo: Plexus, 2003.
- HIGUCHI, Kazuko Kojima. Literatura, Comunicação e Educação: um romance em destaque com a mídia. São Paulo: Cortez, 2008.
- KARNOPP, Lodenir Becker; KLEIN, Madalena; LUNARDI-LAZZARIN, Márcia Lise. Produção, circulação e consumo da cultura surda brasileira. In: \_\_\_\_\_. Cultura surda na contemporaneidade: negociações, intercorrências e provocações. Canoas: Ed. ULBRA, 2011 (a).
- KARNOPP, Lodenir. Práticas de leitura e escrita em escolas de surdos. In: Fernandes, E.(org.) Surdez e Bilingüismo. Porto Alegre: Mediação, 2005.
- LACERDA, C. B. F. de; LODI, A. C. O desenvolvimento do narrar em crianças surdas: o contexto do grupo e a importância da Língua de sinais. Temas sobre Desenvolvimento, São Paulo, v.15. 2006.
- LEBEDEFF, T.B. Práticas de letramento na pré-escola de surdos: reflexões sobre a importância de contar histórias. In: THOMA, A.S e LOPES, M.C (org). A invenção da surdez: cultura, alteridade, identidade e diferença no campo da educação. Santa Cruz do sul: EDUNISC, 2004.
- LOPES, M.C.; VEIGA-NETO, A. Marcadores culturais surdos: quando eles se constituem no espaço escolar. Perspectiva, Florianópolis, v. 24, n. especial, p. 81-100, jul./dez. 2006.
- MÉLO, Ana Dorziat Barbosa de; FERNANDES, Eulália. (Orgs.). Letramento, bilinguismo e educação de surdos. Porto Alegre: Mediação, 2012.
- OLIVEIRA, I. B. Reflexões acerca da organização curricular e das práticas pedagógicas na EJA. Educar, Curitiba: Editora UFPR, n. 29, p. 83-100, 2007;



- PERLIN, G.T.T. O lugar da cultura surda. In: THOMA, A.S e LOPES, M.C (org). A invenção da surdez: cultura, alteridade, identidade e diferença no campo da educação. Santa Cruz do sul: DUNISC, 2004.
- PERRONI, M.C. Desenvolvimento do discurso narrativo [Tese]. Campinas: Universidade Estadual de Campinas – Instituto de Estudos da Linguagem, 1983. 51
- PICCOLI, L. Reflexão metalinguística e intervenção pedagógica na alfabetização. Salto para o futuro, p. 37 – 48, abr., 2013.
- PICCOLI, Luciana; CAMINI, Patrícia. Práticas pedagógicas em alfabetização: espaço, tempo e corporeidade. Erechim: Edelbra, 2012.
- PIERCE, Charles S. Semiótica e filosofia. São Paulo: Cultrix, 1972.
- QUADROS, R. M. Alfabetização e ensino da língua de sinais. Canoas: Textura, 2000.
- QUADROS, R. M. de. O bi do bilinguismo na educação de surdos In: Surdez e bilinguismo. 1º ed. Porto Alegre : Editora Mediação, 2005, v.1, p. 26-36.
- QUADROS, R. M.; SCHMIEDT, M. L. P. Ideias para ensinar português para alunos surdos. Brasília: MEC; SEESP, 2006.
- REGO, Teresa Cristina. Vygotsky: uma perspectiva histórico-cultural da educação. 22ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.
- SALLES, H.M.M.L.; FAULSTICH, E.; CARVALHO, O.L.; RAMOS, A.A.L. Ensino de língua portuguesa para surdos – caminhos para a prática pedagógica. Volume 2. Brasília: MEC/SEESP, 2002.
- SILVA, Ivanda Maria Martins. Literatura em sala de aula: da teoria literária à prática escolar. 2003.
- SILVEIRA, Rosa Maria Hessel (Org.). Cultura, poder e educação: um debate sobre estudos culturais. Canoas: Ed. ULBRA, 2005. p.107-120.
- SKLIAR, Carlos. A surdez: um olhar sobre as diferenças. Porto Alegre: Mediação, 2005.
- SKLIAR, Carlos. Os Estudos Surdos em Educação: problematizando a normalidade. In: SKLIAR, Carlos (Org.). A surdez: um olhar sobre as diferenças. 2ª. ed. Porto Alegre: Mediação, 2001.
- VYGOTSKY, Lev S. A Formação Social da Mente. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

# LETRAMENTO DECOLONIAL DE PESSOAS ENCARCERADAS: A URGÊNCIA DO FALAR SUPERA A “NECESSIDADE” DA PRÁTICA EDUCATIVA FORMAL/INSTITUCIONAL

Amanda Moreira Tavares – Mestranda (UFG)  
e-mail: [amanda.dma@hotmail.com](mailto:amanda.dma@hotmail.com)

**RESUMO:** A presente proposta de discussão visa a abordar o uso social da escrita por um indivíduo subalternizado preso da Unidade Prisional de São Luís de Montes Belos – Goiás. Trata-se de um senhor oriundo do nordeste do país, que teve pouco contato com o letramento escolar oficial. Ao receber a proposta para escrever sua autobiografia, ele respondeu, escrevendo dez páginas, as quais refletem um padrão gramatical diferente do padrão hegemônico, além de demonstrar desobediência epistemológica em relação à epistemologia colonial. Por se declarar analfabeto, considera-se que ele é desvinculado da prática educativa formal. Tal distanciamento da educação escolar e do aprendizado da língua portuguesa não o inviabiliza de redigir textos compreensíveis. Para evidenciar esta discussão, será considerada a autobiografia que este presidiário redigiu como prática de letramento de resistência de corpos e vozes encarcerados. Ao escrever, o indivíduo está despreocupado com as normas gramaticais que a colonialidade do poder impõe como regra a ser utilizada. A fundamentação teórica para interpretação da prática escrita subalternizada é a decolonialidade, conforme o entendimento de Quijano (2010) e Mignolo (2003; 2009).

18

**Palavras-chave:** Decolonialidade; Encarceramento; Interculturalidade; Letramento.

## INTRODUÇÃO

Parafraseando a pergunta de Spivak (2010), perguntamos: Pode o preso falar? A resposta mais imediata que temos disponível é um grave “não”, não pode! Não é apenas seu corpo que está encarcerado, sua voz também está! Ser preso no Brasil é estar em pleno conflito com o mundo que o cerca. País de inúmeras desigualdades sociais, que violenta a pessoa

humana nos seus espaços de culturalização. O presídio é silencioso, os corpos são domesticados e as vozes são silenciadas.

Entretanto, apesar do presídio ser um espaço de silenciamento e domesticação dos corpos, temos um exemplo de prática escrita libertadora, que além de permitir ao preso um espaço de fala, não exige o uso do padrão hegemônico. Ao escrever o indivíduo está despreocupado com as normas gramáticas que a colonialidade do poder impõe como regra a ser utilizada. Sendo assim, essa prática desestabiliza a concepção hegemônica de que é preciso saber as normas gramáticas e ter frequentado uma instituição escolar para que se saiba escrever.

Sobre a imposição da norma gramatical e do padrão hegemônico Moita Lopes (2013, p. 105) ressalta que:

[...] como indicam Baumam e Briggs (2003: 17): “Modos de falar e escrever fazem com que as classes sociais, o gênero, as raças e as nações pareçam reais e os tornem capazes de justificar relações de poder, possibilitando que os subalternos pareçam falar de modos que clamem pela subordinação deles próprios”. Essa é a lógica que permitiu a “purificação” da língua ou sua separação de questões sociais e das práticas sociais.

19

O texto do qual extraímos trechos e analisamos as ocorrências de práticas de letramento de base e resistência, consiste em uma autobiografia de dez páginas, produzida por um preso da Unidade Prisional de São Luís de Montes Belos, Goiás, que declara não ter sido alfabetizado, não participando assim, de nenhuma vivência em contexto escolar.

Iniciaremos apresentando a metodologia que foi utilizada, serão descritos os modos de constituição do corpus analisado, será feito um breve relato sobre o histórico de vida do preso, autor da autobiografia analisada, após serão analisados os trechos do repertório autobiográfico como uma prática libertadora de letramento decolonial de um indivíduo encarcerado.

## **LETRAMENTO DECOLONIAL DE RESISTÊNCIA**

Para realizar este trabalho, que consiste em um estudo de caso, fizemos uma pesquisa bibliográfica para fundamentar a nossa pesquisa de campo e a reflexão que nos propusemos a fazer. Consideramos que

desenvolver um estudo de caso é bastante produtivo, visto que, de acordo com Furastê (2006, p.37), “nesse tipo de pesquisa, é feito um estudo exaustivo de algum caso em particular, de pessoa ou de instituição, para analisar as circunstâncias específicas que o envolvem.”.

É importante salientar que fazemos a análise procurando levar em conta que, parafraseando Furastê (2006), é preciso que os dados levantados sejam o mais fidedigno possível, sem qualquer tipo de alteração ou de interferência dos pesquisadores. Assim, na transcrição das palavras presentes no texto escrito pelo senhor José<sup>1</sup>, mantivemos os equívocos de ordem ortográfica e gramatical produzidos por ele.

O contato com o preso provém da participação, no período da graduação em Letras, do projeto de extensão Leitura e Produção de Texto no Centro de Inserção Social – Unidade Prisional de São Luís de Montes Belos - Goiás, o qual foi idealizado e coordenado pela Professora Doutora Elizete Beatriz Azambuja, servidora da Universidade Estadual de Goiás, Câmpus São Luís de Montes Belos, Goiás.

O autor da autobiografia analisada é um senhor com idade entre cinquenta e sessenta anos, natural do estado do Pará, norte do Brasil. Filho de uma humilde família, e que, devido às precariedades sociais, teve que trabalhar desde a mais tenra idade para contribuir no sustento da família. Dentre os reeducandos, o senhor José se destacava, tanto por sua facilidade em se expressar oralmente quanto por sua criticidade em relação às condições as quais estavam submetidos na Unidade Prisional.

De acordo com seus relatos, não teve contato com o ambiente escolar, ficando, deste modo, ausente do acesso ao aprendizado escolar da língua portuguesa, das normas gramaticais, porém, como já dito, é capaz de produzir textos compreensíveis. E esta capacidade de produção escrita se dá pelos contatos diários que no viver social o preso teve no decorrer de sua vida, leitura de bulas de remédio, escritas de bilhetes, entre outros.

Por se tratar de uma produção concebida como prática de letramento, queremos enfatizar o conceito de indivíduo letrado, apresentado por Soares (2001, p. 24):

Um adulto pode ser analfabeto, porque marginalizado social e economicamente, mas, se vive em um meio em que a leitura e a escrita tem presença forte, se se interessa em *ouvir* a leitura de jornais feita por um

---

<sup>1</sup> Usamos esse nome fictício, para preservar a imagem do presidiário.

alfabetizado, se recebe cartas que outros leem para ele, se *dita* cartas para que um alfabetizado as escreva (e é significativo que, em geral, dita usando vocabulário e estruturas próprios da língua escrita), se pede a alguém que lhe leia avisos ou indicações afixados em algum lugar, esse analfabeto é, de certa forma, **letrado**, porque faz uso da escrita, envolve-se em práticas sociais de leitura e de escrita. (grifos da autora).

Ao considerar a escrita do preso, percebemos que esta se concebe como uma ocorrência de um letramento de base, ou seja, *grassrootsliteracy* (Blommaert, 2010). É uma escrita desviante da norma padrão hegemônica, quebra com as barreiras coloniais que impõem as regras gramaticais como forma de escrita. Apesar de não ter tido acesso ao âmbito escolar, através de uma proposta, o presidiário escreve uma autobiografia de dez páginas, da qual trazemos alguns trechos para contextualizar este estudo:

(1) “[...] *nacir e Taciateuetado do Para delarmudamo ParacaPitaociemPeTabalando na roça com uis 18-ano Fui Para ceara isso soZino de La maios o meno 08 meis Fui Para santo andre em são Paulo de Pois de 2 ano Fui Para esTado do Para di novo.*”<sup>2</sup>

(2) “[...] *mais omenouis 2 a 3 anos mudei para jaupaci com uis2 anoqeutava lar eu aduasie quase batia a caxuletafiqueiiternaldo mais de 8 dias daí Para car nada mais Pude Faze para subevive foi sou comPigando*”<sup>3</sup>

(3) “[...] *Fui Para Rosa mais tavaduente da culunaugau ainda meatigemidavadore de coigaFigava rui resumino minha família estava em JauPaci morei de alugeu lar na casa do SR Jose concido como Jose boqao marido da dona margarida*”<sup>4</sup>

<sup>2</sup> Versão na escrita convencional: “[...] nasci em Taciatéu, estado do Pará. De lá, mudamos para a capital. Sempre trabalhando na roça. Com uns 18 anos, fui para o Ceará, isso sozinho. De lá, após mais ou menos 08 meses, fui para Santo André em São Paulo. Depois de 2 anos fui para o estado do Pará de novo”.

<sup>3</sup> Versão na escrita convencional: “[...] mais ou menos uns dois a três anos, mudei para Jaupaci, com uns dois anos que eu estava lá, eu adoeci, quase bati a ‘caxuleta’ (quase morri), fiquei internado mais de oito dias. Daí para cá nada mais pude fazer para sobreviver, foi só complicando”.

<sup>4</sup> Versão na escrita convencional: “[...] fui para a roça, mas estava doente da coluna, a qual ainda me atinge, me dava dores de cólicas, ficava ruim. Resumindo, minha família estava em

(4) “[...] eu tenho u-FILHO ele erao todo qiança eu duento minha esPosatabeitavaduente com Peda na viziqa não tinha jeito da gente tabala eu Vei Para SaoLuis de monteS Belo Sozi anda tabalei concertando aguFugaomaqina de cuturo mais não Podia demora andando na RUaPorqe urinava demais constante.”<sup>5</sup>

A partir dos trechos apresentados pode-se perceber que o autor, ao redigir a autobiografia, está despreocupado com as normas gramaticais, visto que, não faz uso de nenhuma pontuação, há presença de letras maiúsculas no interior das palavras, escreve nomes próprios com letras minúsculas, não divide o texto em parágrafos, muda de assunto ligeiramente, a sensação que se tem é que há uma transcrição da fala.

Na sociedade colonial que vivemos, percebe-se que há uma responsabilização dos falantes pelas suas incapacidades lingüísticas. É preciso desconstruir tal conceito de que a língua é algo pronto e acabado, que está à disposição dos indivíduos para que façam uso dela. Bem como menciona Moita Lopes (2013) é preciso teorizar a partir da experiência. A língua está e ocorre nos usos que os falantes e escritores fazem desta em suas interações.

O indivíduo, subalterno, está encarcerado físico e psicologicamente, a escrita é muito mais do que algo mecânico, é um meio de ser ouvido. Moita Lopes (2013, p. 113) ao citar Blommaert (2010, 173), apresenta que “recursos comunicativos são “pedaços pequenos e grandes da língua que constituem um repertório, e [os] modos verdadeiros de usar tal repertório na comunicação”. No caso em tela, percebemos que a escrita autobiográfica, constitui um repertório lingüístico de prática libertadora.

Deste modo, percebe-se que, não é preciso ter participado do âmbito escolar e estudado as regras gramáticas para que o indivíduo utilize a linguagem. Marcuschi (2015, p. 19), ao refletir sobre a escrita desviante da norma padrão, como uma prática de letramento ressalta que “até mesmo os analfabetos, em sociedades com escrita, estão sob a influência do que contemporaneamente se convencionou chamar de *práticas de letramento*, isto é, um tipo de processo histórico e social”.

---

Jaupaci, morei de aluguel lá na casa do senhor José, conhecido como José Bocão, marido da dona Margarida”.

<sup>5</sup> Versão na escrita convencional: “[...] eu tenho um filho, eles eram todos crianças, eu doente, minha esposa também estava doente com pedra na vesícula, não tinha jeito da gente trabalhar. Eu vim para São Luís de Montes Belos sozinho, ainda trabalhei concertando algum fogão, máquina de costura, mas não podia demorar andando na rua porque urinava demais e constante”.

A autobiografia é um exemplo de uma prática de letramento decolonial de resistência, pois, nos termos de Blommaert, ressalta-se que não é caótico o que está escrito, havendo a possibilidade do leitor adquirir uma perfeita compreensão da mensagem transmitida pelo autor do texto escrito, que constitui-se como um repertório translinguajado. A autobiografia analisada consiste em uma prática translingue, ocorrendo um repertório lingüístico diversificado pelos usos diversos da língua que o indivíduo realiza ao produzir o texto autobiográfico.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com este estudo de caso, tivemos contato com um excelente exemplo do anseio que muitos têm de participar da relação com a escrita e que independente da alfabetização convencional, conseguem lidar com sua complexidade produzindo um texto compreensível. A nosso ver, a divisão social pela escrita e o direito negado a muitos a essa tecnologia que possibilita o acesso aos mais variados bens culturais, devem ser banidos da sociedade, de modo que se busque concretizar a norma constitucional existente de que todos tem direito à educação.

Levando-se em consideração o fato de haver a comunicação, e que qualquer indivíduo que faça a leitura chegue à compreensão do texto, pode-se concluir que esta autobiografia é fruto de práticas de letramento de base (grassroots). Marcuschi (2010, p. 21) aponta que “o **letramento** é um processo de aprendizagem social e histórica da leitura e da escrita em contextos informais e para usos utilitários, por isso é um conjunto de práticas, ou seja, *letramentos*”. (grifos do autor).

Neste estudo, ao analisar os trechos do repertório autobiográfico redigido pelo preso, consideramos então, que o que ocorre é uma prática translingue, um translinguajar em uma mesma língua, visto que o repertório lingüístico português é diversificado, porém, perfeitamente compreensível em sua situação sociolingüística local.

Nessa perspectiva, queremos enfatizar que a língua não se restringe a um instrumento de comunicação, nem serve apenas para transmitir informações, pois “ela é um lugar de poder: poder dizer, poder se identificar, poder argumentar, poder ser visível”. (ORLANDI, 2009, p. 187).

**REFERÊNCIAS**

- BAGNO, M. Desconstrução do preconceito lingüístico. In \_\_\_\_\_. Preconceito Linguístico: o que é, como se faz. São Paulo: Edições Loyola, 2005, p. 105-145.
- BLOMMAERT, Jan. *The Sociolinguistics of Globalization*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- CAGLIARI, L. C. *Alfabetização e linguística*. São Paulo: Scipione, 2009.
- FURASTÊ, P.A. *Normas técnicas para o trabalho científico: elaboração e formação: explicação das normas da ABNT*. Porto Alegre: Gráfica e Editora Brasil, 2006.
- MARCUSCHI, L. A. *Da fala pra a escrita: atividades de retextualização*. São Paulo: Cortez, 2010.
- MIGNOLO, Walter. *Histórias locais/projetos globais*. (Trad. Solange Ribeiro de Oliveira). *Colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Belo Horizonte-MG: Ed. UFMG, 2003.
- MIGNOLO, W. *Epistemic Disobediense, independent thought and de-colonial freedom*. *Theory, culture & society*. Vol. 26, N. 7-8, pp. 1-23, 2009.
- MOITA LOPES, Luiz Paulo. *Como e por que teorizar o português: recurso comunicativo em sociedades porosas e em tempos híbridos de globalização cultural*. In: MOITA LOPES, Luiz Paulo. (org.). *O Português no Século XXI: cenário geopolítico e sociolinguístico*. São Paulo: Parábola, 2013, p. 101-119.
- ORLANDI, E. P. *A língua brasileira e outras histórias: discurso sobre a língua e ensino no Brasil*. Campinas, SP: Editora RG, 2009.
- QUIJANO, Aníbal. *Colonialidade do poder e classificação social*. In: Santos, B. de S., & Meneses, M. P. (Eds.). *Epistemologias do Sul*. (2nd ed., pp. 73-116). Coimbra-PT: Almedina, 2010.
- SOARES, M. *Letramento: Um tema em três gêneros*. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* (Trad. Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa, André Pereira Feitosa). Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010.



# DÉBORA, UMA JUÍZA ISRAELITA

Analvari Franco Pereira Braga – Mestranda (PUC Goiás)

e-mail: [analvari@yahoo.com.br](mailto:analvari@yahoo.com.br)

**RESUMO:** Através dessa comunicação, mostrar-se-á a personagem bíblica Débora, que, em tempos de patriarcado na cultura israelita, transita entre os homens com liderança predominante, o que se constitui uma raríssima exceção. Sua história é narrada no Antigo Testamento nos capítulos 4 e 5 do livro de Juízes. Na grande maioria das histórias bíblicas, as mulheres estão posicionadas na esfera doméstica principalmente no círculo familiar como esposas, mães, filhas, viúvas, sogras, noras. Aquelas que avançaram dentro deste universo, também enfrentaram os desafios de se fazerem respeitadas num ambiente hostil, deixando sua marca numa sociedade dominada pelos homens. Numa exceção à regra contextual, aparece Débora. O texto bíblico não traz esclarecimento sobre sua árvore genealógica e, não sendo ela de linhagem aristocrática, é identificada simplesmente como a “mulher de Lapidote”, também de quem não existe nenhuma informação. Visto que o sistema judicial civil de Israel se encontrava inepto, com o exército fraco demais para defender suas fronteiras, o sacerdócio teocrático também enfraquecido, o povo acolhe a liderança de uma mulher. Esta comunicação dará destaque, através da análise bíblica, a essa liderança feminina. Ela encara o estereótipo de líder multitalentosa, posicionando-se como profetisa e juíza, mas ao mesmo tempo a sensibilidade feminina é expressa, quando ela compõe um cântico de louvor a Deus no qual são descritos os acontecimentos que deram ao povo a vitória.

25

**Palavras-chave:** Mulher; Israelita; Justiça; Liderança.

## INTRODUÇÃO

Motivada pelo tema *JUSTIÇAS*, do IX Congresso Internacional em Ciências da Religião da PUC Goiás, desafiei-me a estudar a vida de Débora por ter sido ela constituída a única mulher a exercer o cargo de juíza perante a nação de Israel, como história narrada no Antigo Testamento bíblico.

O livro de Juízes traz a história do povo hebreu, tempos depois da saída do Egito, contém as lutas do povo se estabelecendo como nação,

suas conquistas de territorialidade, estabelecimento de ordem interna, juntamente com a necessidade de defesa de suas fronteiras, portanto, este livro contém ciclos com características de repetição em suas narrativas.

## **NA CRISE BUSCA-SE DEUS**

Ora o povo de Israel afastava-se de Deus e era oprimido por invasores estrangeiros, ora achegava-se a Deus e gozava de um relativo período de paz e prosperidade. Nas situações de opressão, eles se voltavam para Deus clamando a Ele por ajuda, então um libertador era enviado, geralmente um juiz escolhido dentre os cidadãos, que se revestia de autoridade e liderança, juntando-se ao exército, enfrentando as crises, mas com o passar das gerações, o povo esquecia-se de Deus e o ciclo de afastamento e reconciliação, repetia-se.

Apresentar a consolidação dos clãs israelitas, em época anterior ao surgimento da monarquia é o objetivo do livro de Juízes. Para garantir estabilidade, na posse da terra, Javé faz surgir, revestidos do seu espírito, autênticos juízes e juíza, com a finalidade de estabelecerem o direito e a justiça. E saírem para combater as forças inimigas. (Nova Bíblia Pastoral, Paulus, 2014).

26

No livro de Juízes são narrados seis desses ciclos, mas neste trabalho me deterei somente no período em que Débora tornou-se líder. Há que se registrar que Débora é a única mulher a exercer este papel na sociedade israelita. O contexto é um registro da idade das trevas, e Israel encontrava-se em estado de deterioração e apostasia. Realmente o que se constatava era que o povo abandonou o Senhor e o Senhor abandonou o seu povo. Conforme elucidado, no vers.6 do capítulo 17: "Naqueles dias, não havia rei em Israel; cada qual fazia o que achava mais reto."

Neste contexto não havia nenhum rei reinando em Israel, o sacerdócio masculino achava-se enfraquecido e Débora exercia, excepcionalmente, o papel de profetisa, o que significa que Deus falava com ela e ela transmitia os recados ao povo. Era, portanto, uma pessoa muito influente e, em consequência de suas qualificações, é alçada do cargo de profetisa, ao de juíza fazendo-se respeitar no contexto em que liderava.

Esta história incomum numa nação de liderança tribal genuinamente masculina, narra que Débora se assentava debaixo das “palmeiras”, geograficamente entre Ramá e Betel, nas regiões montanhosas de Efraim para julgar as demandas do povo, faz parte do contexto de apostasia e fracasso de Israel, abrangendo cerca de 350 anos, historicamente desde as lideranças de Josué até Saul, oficialmente o primeiro rei de Israel.

Débora foi a quarta juíza de Israel, conforme narrativa bíblica. Ela ocupou um lugar único entre os juízes, somente ela exerceu funções de árbitro, de juíza e de profetisa antes de o povo ser liberto. Estes fatos ocorreram por volta do séc. XII, cerca de 1000 anos AC. Sua liderança foi direcionada contra o domínio de Canaã provida da autoridade divina para encontrar soluções políticas, religiosas, estratégicas, para solucionar as demandas da nação e do povo.

Vale notificar a atuação da mulher e a valorização no interior das tribos quando atuavam como esposas, filhas, inúmeras vezes dominando maridos, filhos, concubinas, manipulando fatos e ocorrências no interior dos ambientes domésticos, os homens curvando-se diante da habilidade e astúcia femininas, mas neste fato o que realmente ocorre é que, desprezando as tradições, diante da inviável perspectiva de serem encontradas lideranças masculinas, Débora extrapola seus limites, rompendo com o ordinário, indo alcançar o extraordinário, fato este não corriqueiro dentro da sociedade com predominância total dos homens, como a israelita, na qual as mulheres estavam sempre a acompanhá-los com seus afazeres “característicos” da sua função social feminina, ações muito pouco sujeitas a alterações e desvios do viver comum, dentro de uma sociedade patriarcal.

27

## **A LIDERANÇA DE DÉBORA**

A sociedade predominante dos homens estava desacreditada, como que um desânimo se apoderou de toda liderança, e Débora, após adquirir certa experiência sacerdotal, decide pelos enfrentamentos, pois o texto bíblico narra que ela julgava as causas do povo “advogando” embaixo de uma árvore, resolvendo reagir depois de 20 anos de opressão dos cananeus. Israel, após apostatar outra vez, agora estava sob a opressão de Jabim, o cananeu.

Aparentemente os cananeus haviam ocupado a colina de Hazor, a cidade destruída por Josué, e a haviam transformado em um centro de

poder cananeu. Conforme Juízes 5,6-11, os cananeus assolavam de tal maneira a terra, que os israelitas estavam acoados, viajavam escondidos pelos caminhos montanhosos e secundários, também sendo impedidos de acesso às fontes de água que proviam o povo e o exército israelita. Israel havia se afastado de servir ao Deus de seus pais, conforme prescrição de Josué, mas o estado de opressão agravou-se tanto que, finalmente eles voltam seu clamor para Deus. Diante da problemática de perseguição ao povo israelita, Débora decide enfrentar a situação e impedir outras derrotas para o povo, encerrando um ciclo de humilhação em frente a outras nações. Observamos que mais adiante, no cap. 5,v.12, quando já estão comemorando, celebrando a vitória, Débora exprime o sentimento de tomar a decisão de enfrentamento, quando recorda que era preciso fazer algo, e, ela a "si mesma se ordena": "*Desperta, Débora, desperta, acorda, entoar um cântico*". A sensibilidade feminina impetrando a ela a busca por soluções imediatas.

Baraque, o líder que atuava neste episódio, foi então incentivado por Débora a travar guerra contra Sísera o general das forças cananeias, mas a disparidade de recursos de guerra do exército israelita e o imenso arsenal bélico de Sísera tão superior, amedrontam Baraque, que estabelece que enfrentaria a batalha se Débora, neste episódio exercendo o papel de profetisa, o acompanhasse. Diz a Bíblia que ela o acompanhou até Quedes. Devido ao fato de Baraque ter colocado sua confiança e segurança em uma mulher, e não em Deus, a honra do triunfo seria para uma mulher. Honra esta requisitada por ela mesma, demonstrando sua confiança em Javé e segurança em sua própria capacidade. Autoconfiança feminina, sentimento raro naquele contexto tribal.

28

Então, lhe disse Baraque: Se fores comigo, irei; porém, se não fores comigo, não irei. Ela respondeu: Certamente, irei contigo, porém não será tua a honra de investida que empreendes. pois às mãos de uma mulher o Senhor entregará Sísera. E saiu Débora e se foi com Baraque para Quedes. (Jz. 4:8,9 Bíblia Sagrada, Ed. Revista e Atualizada).

Conforme esclarece Athalya Brenner:

Débora era tão respeitada que Baraque não assumia nenhum compromisso militar sem que ela o

acompanhasse(vs.4,8) A aceitação dela assegurava mais a popularidade do que a sua própria, e servia de sanção para o empreendimento militar. Nesse sentido, Débora era a responsável política para assuntos militares, e Baraque era seu general ou chefe de seu Estado-Maior. De mais a mais as profecias que ela apresentava a Baraque, que era subordinado a ela e obedeceria a seus futuros comandos, (v. 6) contém a definição de campanhas militares. (BRENNER,2001, p.88).

A estratégia “da equipe” foi atrair Sísera com seus “invencíveis veículos armados” ao leito do rio Quisom, mas Deus, conforme a narrativa bíblica, mandou um violento aguaceiro que inundou o rio e os carros ficaram ali atolados. “Desde os céus pelejaram as estrelas contra Sísera, desde a sua órbita o fizeram. O ribeiro Quisom os arrastou, Quisom, o ribeiro das batalhas. Jz. 5:20-21.” A vitória alcançada contra Sísera tem um valor emblemático devido ao mérito devotado a uma mulher.

Em comemoração e gratidão a Deus por tão grande vitória, Débora entoou um cântico de louvor, reconhecendo que o alvo foi alcançado, decorrente das instruções passadas por Deus a uma profetisa. É comum na literatura bíblica, Salmos, Cânticos serem entoados por autores diante de resultados de suas ações motivadas por fé, nos enfrentamentos, após vitórias nas lutas empreendidas, ou entoadas por mulheres para saudarem seus guerreiros após um evento militar, como vemos nos Salmos de Davi, Moisés, Asaph, Miriã, no Velho Testamento, e os Cânticos de Zacarias e Maria, mãe de Jesus, no Novo Testamento, entre outros.

O fato de mulheres comporem poemas de vitória, com os quais saudavam os heróis militares no retorno ou os exércitos está acima de discussão. Dois exemplos relevantes são: o poema de vitória prematura, atribuído à princesa que esperava a mãe de Sísera, que pode ser encontrado na Canção de Débora (Jz 5:29-30), em que o verbo em hebraico de introdução do poema – ‘nh – é o mesmo que foi usado para descrever atividade poética e musical de Maria); e o poema cantado pelas mulheres para celebrar a vitória de Davi sobre os filisteus (I Sam 18:7,também citado em I Sam 21:12 e 28:5, novamente

com o mesmo hebraico , e para o acompanhamento da música e da dança).Em ambos os casos, parece bastante seguro afirmar que as cantoras são as autoras dos poemas líricos bem como suas intérpretes, ou que elas eram responsáveis pela aplicação da conhecida fórmula para um herói específico – como provavelmente o fizeram no caso de Davi .Débora é apontada como a mais antiga (a primeira a ser mencionada) co-cantora e, portanto, muito provavelmente, no mínimo coautora do poema de vitória em Juízes 5 (BRENNER ,2001, p.71).

No comentário da Nova Bíblia Pastoral encontramos o esclarecimento a seguir:

O trecho é um dos mais antigos na literatura bíblica. O poema surgiu a partir de antiga tradição do Sinai, que apresenta Javé como um Deus que luta e interfere, por meio de eventos naturais, em defesa de seu povo (Dt.33:2, Ex.19:16-18). Tem como personagem central a líder Débora, juíza, profetisa e “mãe de Israel” (Jz.4:4-9 e 5:7). Débora guerreira motivada pela ordem de Javé. Nota-se a omissão de Judá e Simeão entre as dez tribos que participam da batalha. A omissão mostra que estas duas tribos do sul ainda não haviam aderido a confederação de tribos, e que o culto a Javé já existia antes da formação de Israel como nação.

30

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Na Conclusão desta história bíblica há uma notificação no versículo 32, capítulo.5: “E a terra ficou em paz durante 40 anos.” Essa paz era almejada por todo território israelita. A guerra contra os cananeus envolveu Israel como um todo. Débora de Efraim, no sul, convoca Baraque que habitava em Neftali ao norte, para batalha de enfrentamento aos cananeus, de onde saíram vitoriosos como já dito anteriormente. As tradições foram suprimidas em prol de um desafio maior, personagens antigos foram convocados a fim de demonstrar a unidade nacional e a força para vencer um forte inimigo, tendo em vista que na época pós-

exílio, o ideal de reconstruir a unificação tribal e formar uma nação forte, foi determinante para que uma mulher conquistasse o cargo de liderança.

## REFERÊNCIAS

A BÍBLIA VIDA NOVA. S R Ed Vida Nova,1976

BERGER, Peter. Religião como fornecedora de sentido, fator de coesão e nomia social.1985.

BRENNER, Athalya. A Mulher Israelita. Paulinas, São Paulo,2001.

DAVIS, John D. Dicionário da Bíblia. Junta de Educação Religiosa e Publicações da Convenção Batista Brasileira,1986.

LE MOS, Carolina Teles. Religião e Patriarcado: Elementos Estruturantes das Concepções e das Relações de Gênero. Caminhos, Goiânia, v.11, n.2, p.201-217, jul. /dez.2013.

NOVA BÍBLIA PASTORAL. Ed Paulus,2014

O NOVO DICIONÁRIO DA BÍBLIA. Sociedade Religiosa Vida Nova,1986.

UNGER, Merrill Frederick. Manual Bíblico. Ed. Vida Nova, São Paulo,2009.

# CATÓLICOS, MAÇONS E PROTESTANTES NA AMAZÔNIA DO SÉCULO XIX: MAIS QUE JOGO DE PODER, UM MISTIFÓRIO DE INTERESSES

Anderson Clayton Fonseca Tavares – Mestrando (UEPA)  
e-mail: [cyber\\_aec.com@hotmail.com](mailto:cyber_aec.com@hotmail.com)

**RESUMO:** O tema da pesquisa liga-se diretamente com o êxito experimentado pela maçonaria no século XIX na província do Grão-Pará, que foi capaz de ajudar a Ordem Maçônica a implantar sua proposta liberal. A igreja católica como detentora do capital religioso de muitas formas tentou descapitalizar a Ordem Maçônica (BOURDIEU, 2007, p.57), enfraquecendo-a através de discursos nos jornais e revistas, na tentativa de desprestigiar os interesses maçônicos no Brasil, em contra partida a maçonaria se empenhara para não ser destruída pelas fortes pressões episcopais católicas, unindo-se aos protestantes como frente de combate para desbancar o mando papista.

**Palavras-chave:** Maçonaria; Protestantes; Católicos; Demonização Maçônica.

32

## INTRODUÇÃO

O século XIX no Grão Pará projetou-se como um emaranhado de ambições, um jogo de interesse, onde o desejo de controlar a economia e a política se projetou também para a religião. As intenções da maçonaria com o apoio aos protestantes tinham como meta construir uma nova ordem social, desbancando a igreja católica e apostando no proselitismo protestante como bandeira de progresso para a região; toda essa interação e conflitos construíram um terreno fértil para a implantação de novas estruturas.

Nossa proposta de comunicação procura compreender o campo simbólico engendrado através da relação de conflitos no século XIX entre maçons, católicos e protestantes, pois através dessa interação se pode compreender o fato de hoje um grande número de religiosos crerem que à ordem maçônica está ligada a “demônios” e desenvolverem discursos antimaçonaria, causadores de muitos preconceitos. (COSTA, 2016, p.40).



O Tema da pesquisa está relacionado com as mudanças políticas, econômicas e sociais que alcançaram a Província do Grão-Pará no período oitocentista, reorganizando o cenário religioso e inaugurando muitos conflitos que estruturaram o *Status Quo*, modificando as relações de poder, direcionando os fenômenos sociais, e desestruturando o mando católico.

De acordo com José Murilo de Carvalho em seu livro “A construção da ordem: A elite política imperial”; um grande esforço será efetivado na tentativa de implantação do sistema liberal no Brasil e terá sucesso paulatino. Os ideais liberais marcaram profundamente o cenário nacional no século XIX, modificando a composição da elite brasileira e contribuindo para longos e constantes conflitos não somente de ideias, mais sobre tudo religioso, pois enfraquecia o domínio católico (DE CARVALHO, 1996, p.116).

A província do Grão-Pará como era conhecida nessa época, já se tornando um importante fornecedor de borracha (WEINSTEIN, 1993, p. 56), com sua elite local sendo fortalecida pelas relações econômicas e liberais engendradas pela rápida expansão de nossas exportações, será palco de muitos conflitos, entre eles a Romanização <sup>6</sup> movimento que tentou implantar no Estado uma concepção de governo dirigido pelos sacerdotes cujo representante neste período analisado era o Bispo Dom Macedo Costa que acredita que era preciso vencer o liberalismo que avançava a passos largos, colocando em cheque o sistema de padroado, enfraquecendo ainda mais o dossel católico.

O catolicismo mundial estava enfrentando um inimigo que se fortalecia cada vez mais, por conta das mudanças estruturais geradas pelo novo sistema que se erguia, o liberalismo propagandeado pelos maçons, que passou a ser o condutor da economia, se infiltrando na política e influenciando outros elementos sociais que cada vez mais desarticulava a força da igreja romana.

No Brasil o catolicismo do período oitocentista além desses enfrentamentos já citados, vai se debruçar contra aspectos da nova configuração política nacional que em seu artigo 5º de 1824, mesmo que reconheça a igreja católica como religião oficial, aceitava outras expressões religiosas em seu território, dando a elas liberdade de culto e ainda que restringisse sua cerimônia a cultos domésticos e proibisse a construção de templos; abria concorrência contra a igreja católica no Brasil.

---

<sup>6</sup> Processo de condução e controle religioso do catolicismo com obediência plena às orientações da Cúria de Roma, do Vaticano; obrigação de seguir a Doutrina da Fé do vaticano.

O Bispo do Grão-Pará somado aos fatores já abordados pelejara com outros inúmeros desafios; a região amazônica configurava uma grande concha de retalhos no que diz respeito às questões de caráter religioso, os múltiplos fatores nas imbricações da pajelança com o catolicismo português, as interações das manifestações religiosas de matrizes africanas, agenciaram características impares na província. A especificidade religiosa da Amazônia gerou um catolicismo amador independente de Roma de acesso considerado público, os santos católicos não mais são patrimônio exclusivo da igreja ultramontana, eles tornaram-se populares; as expressões religiosas se davam com “rezas sem missas e santos sem os sacerdotes”.

Contam os moradores que, antigamente, o único santo festejado era São Benedito, o padroeiro que deu nome à povoação. Mas um comerciante influente do lugar, devoto de Santo Antônio, levou para lá uma imagem deste santo, conseguindo motivar o povo a trocar de padroeiro, erguendo-se capela para abrigar o novo santo, enquanto São Benedito continuava sendo guardado e cultuado na casa de sua “dona” (MAUES, 2011, p.03).

34

O bispo Dom Macedo Costa, líder da igreja católica paraense de 1861 e 1889, sucessor de Dom Afonso de Moraes Torres, com apoio de outros clérigos tentou reformular as práticas do catolicismo brasileiro, pois estava se formatando um catolicismo popular onde as pessoas exerciam autonomia no relacionamento com o sagrado, democratizando a prática religiosa. As reformas de Dom Macedo, desejam aproxima-se das diretrizes de Roma e em "favor de uma maior concentração do poder eclesiástico nas mãos do papado", essas diretrizes levou esse bispo a implantar uma verdadeira artilharia contra os maçons, que na visão dele representavam perigo para o catolicismo mundial. (RODRIGUES, 2010, p.06)

O inimigo, porém, mais perigoso escondia-se por traz do liberalismo, o acobertava-se com o pretexto de beneficência, insurdamente estragando a fé e os costumes cristãos, e solapando os fundamentos da sociedade". A maçonaria é o verdadeiro e real inimigo, contra quem a igreja paraense sempre combatido, ainda

que disfarçada debaixo de formas diversas, e sob títulos diferentes.<sup>7</sup>

É possível percebermos que houve uma disputa ideológica entre catolicismo e maçonaria no século XIX, esta guerra simbólica gerou desprestígio da ordem maçônica, rebaixando a maçonaria no nível de “capacho de satanás”. Uma peleja simbólica se estabeleceu e como o catolicismo dispunha de capital simbólico, isso atribuiu a eles autoridade (BOURDIEU, 1998, p.12). A mesma maçonaria que atuou diretamente na luta contra a escravidão no Pará no século XIX, através de intelectuais e outros como analisado por (MONTEIRO, 2016, p.95) foi golpeada a duras críticas o que contribuiu para depreciação e descrédito da ordem maçônica junto a uma parte significativa de pessoas.

No cenário religioso existe uma coletividade dominante que usufrui do capital simbólico, não permitindo que outros grupos sequestrem o recurso adquirido através deste capital. Esses grupos simbolicamente capitalizados buscam manter-se no poder a qualquer preço utilizando-se de estratégia das mais diversas para excluir os recém-chegados; criam e desenvolvem discursos na tentativa de se perpetuar no poder e dominar o campo que controlam (BOURDIEU, 2007, p.57). Esses aspectos abordados por Bourdieu serão percebidos nesta relação tão intensa entre maçonaria, catolicismo e protestantismo no início do século XIX na Amazônia da produção gomífera, já destacada como importante centro comercial nacional e internacional implantados pela força da borracha que inaugurou na região à “Belle Époque”.

O trabalho produzido por Peter Berger “Dossel Sagrado” nos ajuda a compreender que as ações mais audaciosas de Dom Macedo Costa frente aos desafios católicos de sua época foi uma importante fonte de manutenção e fortalecimento da instituição. A postura mais firme e energética seria uma frente de combate contra aspectos liberais e seculares que corroíam as estruturas tradicionais responsáveis pelo “dossel sagrado” considerado por Berger como camada protetora das relações religiosas. A igreja que Dom Macedo defendia e lutava não podia perder seu dossel nem para o Estado e nem tão pouco para qualquer outra religião ou grupo contrario a sua fé e dogmas, por isso precisava proteger seus sacramentos e fortalecer sua unidade com Roma.

---

<sup>7</sup> A Boa Nova. Belém 4 de janeiro, 1873, nº 02, p.1.

O católico vive em um mundo no qual o sagrado é mediado por uma série de canais – os sacramentos da Igreja, a intercessão dos santos, a erupção recorrente do “sobrenatural” em milagres – uma vasta continuidade de ser entre o que se vê e o que não se vê. O protestantismo aboliu a maior parte dessas mediações. Ele rompeu a continuidade, cortou o cordão umbilical entre o céu e a terra, e assim atirou o homem de volta a si mesmo de uma maneira sem precedentes na história. (BERGER, 1985, p.124-125).

O Bispo paraense talvez não imaginasse que sua postura firme e audaciosa lhe trariam algumas complicações, entre elas a prisão efetuada em 1874. Sua mais ardente luta foi travada com a maçonaria, uma instituição que no Brasil do século XIX já estava enraizada nas esferas do poder político e econômico e representava os interesses liberais; a luta do bispo com a maçonaria mostrou a força da ordem maçônica e revelou em parte a perda do dossel católico; como também foi capaz de evidenciar o protagonismo de dois bispos que não se curvaram diante de qualquer outro poder e com isso garantiram a participação católica no Estado nos períodos subsequentes ao império como afirma Heraldo Maués.

36

Com a proclamação da República e a separação entre a Igreja e o Estado, após uma fase de relativo afastamento, há uma progressiva retomada de aproximação, conscientemente desejada pelos líderes do episcopado - e não explicitamente rejeitada pelos líderes governamentais – durante a fase em que se reforça o chamado período de romanização, e que alcançara seu ápice a partir de 1930, sob a liderança do cardeal do Rio de Janeiro, dom Sebastião Leme da Silveira Cintra (dom Leme). (MAUÉS, 1995, p.37).

Um novo elemento nesta luta entre católicos e liberais maçons será adicionado, engrossando o caldo e criando o tripé que no Brasil oitocentista provocou muitas alterações no cenário religioso. Os protestantes que entram no Brasil como colportores em meados do século XIX ganharam espaço nos “jornais profanos” pertencentes a maçons, conhecidos dessa forma por não estarem diretamente a serviço da

maçonaria defendendo os ideais da ordem como outros jornais maçons faziam.

Percebemos que o proselitismo ganha espaço com a entrada de protestantes na região, que percorrem rios e ruas distribuindo e vendendo bíblias, além de outras literaturas que na maioria das vezes negavam a configuração da doutrina católica. Os distribuidores de bíblia se evidenciavam nos jornais, propagandeando suas ofertas através de promoção e gratuidade para os menos favorecidos. Cada vez mais as remessas aumentaram e favorecendo o proselitismo que começava a desorganizar a estrutura de poder católico.

James Henderson, o escocês Richard Rolden em 1860 iniciam suas ações missionárias na região, com apoio do Conselho de Missões e de Igreja Episcopal dos Estados Unidos, como também da Sociedade Bíblica Americana; James Cooley Fletcher, amigo de Tavares Bastos que se tornou agente do progresso e colega de Dom Pedro II no Brasil como apontado por (VIEIRA, 1929, p.65), se inscreve nesta missão e engrossa ainda mais o caldo; muitos se lançaram para cá na tentativa do proselitismo, e o grande apoio da maçonaria foi favorável ao movimento protestante, gerando assim uma aliança maçônica-protestante evidenciada nos jornais, causadora de muitos conflitos desde então por desafiar a lógica católica.

37

Esses jornais darão voz aos protestantes para que usem sua munição contra a força católica ultramontana, desmerecendo seus dogmas, seus princípios de fé e colocando em cheque sua religião. Os protestantes tornavam-se uma nova arma a favor dos maçons e do liberalismo, agitando as ondas desse mar que nunca foi calmo e provocando grandes maresias percebidas nos discursos dos jornais que perturbavam os navegantes católicos que por navegarem por muito tempo sobre o mar da Amazônia não admitiam concorrência na navegação.

Considerando, diz o sr. d. Antonio, que a primeira e principal obrigação de um bispo é guardar como sentinela vigilante a pureza da fé, não permitindo que se propaguem entre o povo fiel os princípios funestos da heresia e da impiedade.

[...]ou mostrava-se animado do espírito de tolerância, sustentando uma renhida polemica religiosa com um agente da sociedade bíblica Americana. Ricardo Holden se chamava emissário do protestantismo.

Por largo tempo publicou ele no jornal do Amazonas estirados artigos de controversia religiosa, pregando os princípios da Reforma de Lutero, e atacando nossa santa religião com uma veemência e ardor infatigáveis.[...] defendendo-a até o ultimo dos ataques de Ricardo Holden, a dextrado controversista.[...].<sup>8</sup>

É visto no jornal “O liberal do Pará” de Dezembro de 1871 que o missionário Richard Holden tinha acesso ao jornal e escrevia por longos períodos contra os dogmas católicos, negando seus sacramentos e apontando contra a regulação do matrimonio via igreja católica. O missionário tornou-se uma forte oposição, exigindo do bispo Dom Macedo Costa e de seus melhores prelados, uma articulação política e teológica organizada para combater as ideias do ávido protestante que estava mexendo com os ânimos por tocar nos princípios que moviam a fé católica.

Outra importante inferência em relação ao jornal citado acima se liga diretamente a atitude de Dom Macedo Costa que de acordo com o jornal resolve o confronto com o missionário protestante, desenvolvendo e elaborando junto a seus mais laboriosos sacerdotes discursos mais convincentes. Dom Macedo é apresentado como articulador de ideias, que as utiliza como melhor opção para combater as “heresias” do missionário, elaborando sermões nos jornais para convencer os leitores a unir-se a lógica católica, os jornais tornaram-se instrumentos de luta e de poder.

O discurso sempre teve uma força muito grande, os gregos sabiam que a arte do discurso era fundamental para o fortalecimento de ideias muitas vezes até superficiais como as dos sofistas, mais o bom discurso traz junto consigo à dominação, tem força legalizadora, faz com que as ideologias se materializem, pode ser usado para marginalizar uma determinada classe, discriminar e apagar sua história, e sobre tudo é poder, que não importando de que lado está, faz uma grande diferença. Ter acesso a jornais, escrever ideias como as mostradas por Richard Holden no jornal Amazônia desarticulava e fortalecia o poder, por isso a igreja não podia deixar barato a afronta causada pelo protestante.

---

<sup>8</sup> O LIBERAL DO PARÁ. Belém, 17 de DEZEMBRO de 1871, p. 1.

O discurso como a psicanálise nos mostrou não é simplesmente aquilo que se manifesta (ou oculta) o desejo; é também aquilo que é o objeto do desejo; é visto que isto a história não cessa de nos ensinar o discurso não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mais aquilo, por que, pelo que se luta, poder do qual podemos nos apoderar, permitir a transubstanciação e fazer do pão um corpo. (FOUCAULT, 1996, pág. 48-49).

Concluimos que Todas essas disputas e interesses geraram muitos conflitos, nossas observações apontam que houve uma espécie de mistifório onde cada grupo aproveitando as oportunidades teceram suas atividades de maneira a formatar novos ensaios geradores de mudanças sociais, religiosas e políticas e que essas imbricações fortaleceram o processo de demonização da qual a maçonaria foi vítima na região pesquisada.

## REFERÊNCIAS

- BERGER, Peter. O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulinas, 1985.
- BOURDIEU, Pierre. O poder simbólico; tradução de Fernando Tomaz (Português de Portugal). Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.
- \_\_\_\_\_. A Economia das Trocas Simbólicas. Tradução: Sérgio Miceli. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2007.
- COSTA, Luiz Mário Ferreira. A ANTIMAÇONARIA DESVENDADA: CONSPIRAÇÕES, PACTOS SATÂNICOS E COMUNISMO. Curitiba, 1 ed. Editora Prisma, 2016.
- DE CARVALHO, José Murilo. A Construção da Ordem: a elite política imperial; Teatro das Sombras: A política imperial. 2.ed. Rio de Janeiro: UFRJ, RelumeDumará, 1996, 436 p.
- FOUCAULT, Michel. A Ordem do Discurso. São Paulo: Loyola, 1996.
- MAUÈS, R. Heraldo. Padres, pajés, santos e festas: catolicismo popular e controle eclesiástico. Belém, Cejup, 1995.
- MONTEIRO, Élson Luiz Rocha. Maçonaria, Poder e Sociedade no Pará na Segunda Metade do Século XIX 1850-1900. 1. ed. Belém: AÇAÍ, 2016.

RODRIGUES, Dayane Damascena. Querelas envolvendo a disseminação do evangelho protestante e as doutrinas ultramontanas de Dom Macedo Costa (1863-1873). *Revista Brasileira de História das Religiões*, v. III, p. 1-11, 2010.

VIEIRA, David Gueiros. *O Protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa no Brasil*. Brasília, 2 ed. Editora da Universidade de Brasília, 1929.



# A LINGUAGEM RELIGIOSA DO MEDO EM HOBBS: UMA LEITURA DO LEVIATÃ

Ashbell Simonton Rédua – Mestrando (Faculdade UNIDA)  
e-mail: [redua.advogado@gmail.com](mailto:redua.advogado@gmail.com)

**RESUMO:** Este trabalho propõe uma reflexão sobre a filosofia da linguagem no Leviatã hobbesiano, inicialmente discutir-se-á o papel do medo nos relacionamentos sociais e religiosos no Leviatã. O medo e a esperança, neste sistema operam como ferramenta da ordem política, é o motor propulsor da obediência as leis emanadas do Soberano. A base do poder coercitivo do Estado e o medo. Ao investigar o medo no Leviatã, definimos contribuir com enfoque nas Ciências da Religião, assim o artigo foi dividido em três partes: na primeira trataremos da filosofia da linguagem no Leviatã, cuja linguagem é prática e útil, substitui o real apenas por convenção, utilizada para definir ou fazer referência a determinada coisa, descartando a metafísica. Na segunda parte o tema do medo e religião aduz o mesmo o mesmo sentimento que os cristãos sentem diante de Deus, não como um tirano, mas como um soberano. Na terceira parte, o medo como propulsor do poder no Estado Leviatã. E por fim uma pequena conclusão.

41

**Palavras-chave:** Leviatã; Medo; Poder; Linguagem; Religião.

## INTRODUÇÃO

Este artigo baseia-se na obra Leviatã, do filósofo inglês Thomas Hobbes, o que pretendo neste texto é demonstrar que medo como a mola-mestra capaz de dar sentido à vida, sendo um aliado imprescindível dos freios e contrapesos das condutas humanas. Primeiro, o papel do medo nos relacionamentos sociais e religiosos no Leviatã. Alguns questões devem ser investigadas, principalmente as que se referem as interfases da linguagem do medo nas relações sociais e religiosas. A linguagem do medo, o pavor da morte são elementos suficientes e limitantes adequados a inibir o descumprimento da lei e da ordem? Hobbes emprega a imagem do monstro bíblico Leviatã para simbolizar um Estado poderoso capaz de promover a preservação da vida.

A intenção de Hobbes é apropriar-se do temor que inspira o monstro bíblico leviatã para impor a obediência dos indivíduos ao Estado Soberano. Hobbes separa as funções da Igreja das funções do Estado. Ao investigar o medo no Leviatã, definimos contribuir com enfoque nas Ciências da Religião, assim o artigo foi dividido em três partes: na primeira trataremos da filosofia da linguagem no Leviatã, cuja linguagem é prática e útil, substitui o real apenas por convenção, utilizada para definir ou fazer referência a determinada coisa, descartando a metafísica. Na segunda parte o tema do medo e religião aduz o mesmo o mesmo sentimento que os cristãos sentem diante de Deus, não como um tirano, mas como um soberano. Na terceira parte, o medo como propulsor do poder no Estado Leviatã. E por fim uma pequena conclusão.

### Filosofia da linguagem em Hobbes

A filosofia da linguagem tem grande importância no pensamento de Hobbes. No Leviatã as questões levantadas no campo da política e da teologia inserem um contexto de que tanto a ambas estão sempre juntas na legitimação social da humanidade. Por certo a questão mais difícil na filosofia da linguagem em Hobbes é compreender exatamente como essa linguagem se relacionada com a realidade. Como é possível identificar os pressupostos da filosofia da linguagem nos limites para o convencionalismo no contexto que deve representar a essência daquilo que é, uma vez que as palavras variam de uma região para outra, de uma cultura para outra e de uma língua para outra. Contudo percebe-se que na obra de Hobbes, o Leviatã, o autor desenvolve outra postura adotando o nominalismo, em que a linguagem substitui o real apenas por convenção utilizada para definir ou diferenciar determinada coisa:

LINGUAGEM, que consiste em *nomes* ou *designações* e nas suas conexões, pelas quais os homens registram os seus pensamentos, os recordam, depois de passarem, e também os manifestam uns aos outros para a utilidade e convivência recíprocas, sem o que não haveria entre os homens nem república, nem sociedade, nem contrato, nem paz, tal como não existem entre os leões, os ursos e os lobos.<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup> HOBBS, Thomas. *Leviatã*. São Paulo: Martins Fontes. 2003, Livro IV, p.26;

Segundo Hobbes, o primeiro “autor da linguagem foi o próprio *Deus*, que ensinou a *Adão* a maneira de designar as criaturas que lhe apresentava; as Escrituras Sagradas (Bíblia) nada mais dizem a este respeito.”<sup>10</sup> Porém a linguagem é um sistema típico do ser humano, atribuir a autoria da linguagem à *Deus*, se assim o compreendemos, ainda, que, Hobbes evidencia uma forte individualização do seu pensamento, ficará fácil entender a importância da literatura cristã, no caso as Escrituras Sagradas, como elemento místico da linguagem.<sup>11</sup> A continuidade de nomear os objetos e as coisas coube ao homem, na medida em que, os objetos do mundo exterior são apreendidos pelos órgãos sensoriais resultando na formação de imagens ou representações mentais dos referidos objetos<sup>12</sup>.

Hobbes investiu no processo mecânico matemático da soma e diminuição como emergência de conhecimento novo, anteriormente inexistente, que supõe um processo de transformação que gera novos fenômenos, enquanto o homem corpo e mente, biológico e social em que as relações sociais fundamenta-se nos sistemas simbólicos, cujo estudo da linguagem proporciona a correta interpretação e determinação da linguagem verbal capaz de operar mentalmente sobre o mundo, de sociabilizar, estabelecer relações, libertar do espaço e do tempo presente. A linguagem mental é ao mesmo tempo indispensável para as representações da linguagem verbal, ou seja, expressam as estruturas da percepção visual facilitando a comunicação. Os conceitos, as palavras, são atividades complexas, nas quais os homens são capazes de controlar suas ações no processo de construção do conhecimento:

No âmbito da teologia, o estudo da linguagem coloca em questão o critério da interpretação correta e legítima das Escrituras pois, mesmo que se admita que cada indivíduo privado tem condições de ler e compreender o texto bíblico, pelo menos naquilo que diz respeito à sua própria salvação, é preciso levar em conta o fato de que nenhum texto é autoexplicativo. Já no âmbito da política, o estudo da linguagem levanta uma questão

---

<sup>10</sup> HOBBS. 2003, p.30

<sup>11</sup> AUTO, João Miguel Moreira. Autor. Rev. Est. Ling., Belo Horizonte, v. 13, n. 1, p. 171-182, jan./jun. 2005, p. 175

<sup>12</sup> PAULA, Vander Schulz Nothling. *A linguagem das trevas na filosofia de Hobbes*. Belo Horizonte: UFMG. Tese de doutorado, 2001. Disponível em <http://www.bibliotecadigital.ufmg.br>, acesso em 01.02.18, p. 75

ainda mais fundamental, que é o problema de se determinar aquilo que confere a uma interpretação particular do texto bíblico a força de lei, tornando sua observância obrigatória a todos os cidadãos. Nesse sentido, podemos dizer que, embora o problema da interpretação seja relevante para a teologia, ele coloca em jogo a própria autonomia da teologia em relação à política.<sup>13</sup>

## Medo e religião no *Leviatã*

Para Hobbes o medo é o propulsor que resulta na igualdade de todos os homens vivendo em estado de natureza, no qual através da honra, ficam exaustos só de imaginar que a vida não tem fim, a isto chamou de religião, contudo “quando essas histórias não são permitidas, chama-se superstição. Quando o poder imaginado é realmente como o imaginamos, chama-se verdadeira religião.”<sup>14</sup> Assim percebe que o medo anda de mãos dadas com Hobbes, constituindo o regulador vital de sua existência. “Esse medo será o grande parceiro de Hobbes praticamente durante toda sua vida.”<sup>15</sup>

Medo é a manifestação de inquietação, é também um sentimento de apreensão diante de um perigo imaginário ou real. No *Leviatã*, o medo é pavor, pânico, horror, receio, temor e tremor, são paixões que nos impede de prosseguir. Medo é um estado de guerra requerido cuja motivação essencial e necessária para o cumprimento dos contratos e estabelecimento da paz. O medo castra, poda, enferma e impede que se cometam infrações. Assim como o *Leviatã* na imposição do medo, protege os mais fracos dos mais fortes. Hobbes descreve o medo com o mesmo sentimento que os cristãos sentem diante de Deus, não como um tirano, mas como um soberano. O Estado precisa então lidar com as esperanças e medos dos súditos de modo a influenciar a formação da opinião pública, direcionando-a para a obediência ao soberano antes que ela seja influenciada pela Igreja ou por outras instituições, fazendo assim germinar, via conflito social, as sementes da dissolução do Estado.<sup>16</sup>

<sup>13</sup> PAULA. 2001, p.15

<sup>14</sup> HOBBS.2003, p.52;

<sup>15</sup> BUENO, Marcelo Martins. Medo e liberdade no pensamento de Thomas Hobbes. São Paulo: Mackenzie. Revista Primus Vitam, nº 1 – 2º semestre de 2010 – Ano 1.

<sup>16</sup> SILVA, Hélio Alexandre. *Thomas Hobbes: política, medo e conflitos sociais*. Vitória da Conquista: UESC. Cadernos de Ética e Filosofia Política | Número 30.

## O medo como propulsor do poder no Estado Leviatã

Poder e religião são dois segmentos que se misturam desde o início da história da humanidade. No Leviatã o poder e religião tem causado polêmica a partir do desenvolvimento do conhecimento contrários às doutrinas da Igreja, dado a esta pelo poder espiritual e o poder temporal dado ao soberano. Guilherme de Ockham, já afirmava que os poderes espirituais e temporais são distintos, contudo nada impede que possa estar nas mesmas mãos, ainda que em circunstâncias excepcionais.<sup>17</sup> Contudo para Hobbes o poder temporal, deve ser soberano, absoluto e superior a qualquer outro poder, incluindo o poder espiritual ou o poder religioso. O conflito entre estes dois poderes causam incertezas, guerras e gerando o medo, assim o poder religioso e o poder temporal precisam conviver, contudo este deve submetendo àquele, a fim de cumprir o propósito para os quais foram criados.

O Leviatã exerce seu poder e força motivado pelo terror, capaz de cativar as mentes e as vontades de todos os súditos que estão sob sua autoridade. Hobbes defende um Estado absolutista centralizado na pessoa do rei, detentor do poder temporal e espiritual de criar suas próprias leis, como melhor lhes convier para os seus súditos. “Aqui, Hobbes faz uma comparação entre os dois poderes e sua faculdade de estabelecer ou criar regras, normas e leis, e obrigar os súditos a acatá-las e respeitá-las.”<sup>18</sup> Significa dizer que não há distinção entre o poder temporal e o poder religioso, o soberano é capaz de criar tanto as leis civis a administração humana como de prover as leis religiosas e administra-las como detentor do poder espiritual.

45

Denunciar a distinção entre poder espiritual e o poder temporal ou civil significa dizer que não pode haver distinção entre o poder do Estado e o poder da Igreja, causa principal da guerra civil religiosa. A Igreja, ao arrogar-se o poder da jurisdição temporal e disputar com o Estado civil a administração da ação humana neste mundo, atua como se fosse um outro Estado: um Estado

<sup>17</sup> OCKHAM, Guilherme de. *Obras Políticas*. Porto Alegre: Edipucrs, 1999, P. 95

<sup>18</sup> FERREIRA, Guido Antônio. *A supremacia do poder temporal sobre o espiritual no Leviatã de Thomas Hobbes*. Educação, Batatais, v. 3, n. 1, p. 139-170, junho, 2013, p. 160

que se intitula de Estado espiritual em oposição a um Estado temporal.<sup>19</sup>

O medo e a esperança neste sistema operam como ferramenta da ordem política, é o motor propulsor da obediência as leis emanadas do Soberano. “O Estado precisa então lidar com as esperanças e medos dos súditos de modo a influenciar a formação da opinião pública”<sup>20</sup>, redirecionando a obediência do poder espiritual para o poder temporal. O poder conforme definido no Leviatã tem uma dimensão tanto profana como sagrado. Como o homem se afastou do seu estado natural (sagrado), cria o seu próprio espaço em que se diferencia do estado natural (profano). Nisto consiste a força do Leviatã “transpondo um poder profano para a dimensão sagrada. O Estado adquire um poder capaz de promover a preservação do bem mais precioso, a vida.”<sup>21</sup> O sagrado se pronuncia através de símbolos e linguagens próprias através das leis naturais e reveladas nas Escrituras Sagradas, apesar de ser incompreendido, pode senti-lo e prova-lo como fundamento da própria alma humana, sua *psiche*. Na mediação tanto do sagrado como do profano passa pelos símbolos convencionais da linguagem.

46

## CONCLUSÃO

Medo é algo que todos os seres humanos e praticamente todos os animais possuem, as vezes em grande ou pequena escala, mas todo ser humano já sentiu ou sentirá em certo momento de sua existência a sensação do medo. O medo é um estado de alerta que proporciona defesa diante de certa situação perigosa ou não. Pensando nestas situações causadoras de medo, observa-se que as estruturas sociais da sociedade, em todos os campos produz medo. Então a questão do medo é algo a ser estudo, isto porque apesar do homem ser igual por natureza, o medo surge devido a incursão da desigualdade instalada entre os indivíduos, na qual o forte domina o mais fraco, do poder pública sobre o privado, do rico sobre o pobre, do homem machista sobre a mulher, e por fim do dominador sobre o dominado. No Leviatã, Hobbes cria um medo de todos em relação a todos, levando a ações defensivas no dia-a-dia.

---

<sup>19</sup> BRANCO, Pedro Hermílio Villas Bôas Castelo. Poderes invisíveis versus poderes visíveis no leviatã de Thomas Hobbes. Rev. Sociol. Polít., Curitiba, 23, p. 23-41, nov. 2004, p.27

<sup>20</sup> SILVA. P.149

<sup>21</sup> SILVA. P.149

**REFERÊNCIAS**

- AUTO, João Miguel Moreira. Autor. Rev. Est. Ling., Belo Horizonte, v. 13, n. 1, p. 171-182, jan./jun. 2005;
- BRANCO, Pedro Hermílio Villas Bôas Castelo. Poderes invisíveis versus poderes visíveis no leviatã de Thomas Hobbes. Rev. Sociol. Polít., Curitiba, 23, p. 23-41, nov. 2004;
- BUENO, Marcelo Martins. Medo e liberdade no pensamento de Thomas Hobbes. São Paulo: Mackenzie. Revista Primus Vitam, nº 1 – 2º semestre de 2010 – Ano 1;
- FERREIRA, Guido Antônio. *A supremacia do poder temporal sobre o espiritual no Leviatã de Thomas Hobbes*. Educação, Batatais, v. 3, n. 1, p. 139-170, junho, 2013;
- HOBBS, Thomas. Leviatã. São Paulo: Martins Fontes. 2003, Livro IV;
- OCKHAM, Guilherme de. Obras Políticas. Porto Alegre: Edipucrs, 1999;
- PAULA, Vander Schulz Nothling. A linguagem das trevas na filosofia de Hobbes. Belo Horizonte: UFMG. Tese de doutorado, 2001. Disponibilizado em <http://www.bibliotecadigital.ufmg.br>, acesso em 01.02.18;
- SILVA, Hélio Alexandre. *Thomas Hobbes: política, medo e conflitos sociais*. Vitória da Conquista: UESC. Cadernos de Ética e Filosofia Política | Número 30.

# OS CANTOS DE MALDOROR: O PARADOXO DA CRIAÇÃO HUMANA

Cecília Honória dos Santos Pereira – Mestranda (PUC Goiás)  
e-mail: [ceciliahonoria@gmail.com](mailto:ceciliahonoria@gmail.com)

**RESUMO:** Este estudo faz parte da pesquisa sobre estética da modernidade, com o enfoque da arte como fenômeno a partir do *corpus* - *Os Cantos de Maldoror*, de Lautréamont, no qual sugere as condições paradoxais da criação dos homens por Deus. A obra questiona um Deus que, apesar de ser Todo Poderoso, foi capaz de gerar um ser desprezível, com a condição de ferir os seus semelhantes. O estudo tem como suporte teórico os escritos de Friedrich Nietzsche a respeito do caráter duplo da condição humana e Antonin Artaud na sua obra *O Artesão do Corpo sem Órgãos*, relativa ao esvaziamento do ser em sua materialidade.

**Palavras-chave:** Criador; Paradoxo; Os Cantos de Maldoror; Condição humana; Esvaziamento.

48

## INTRODUÇÃO

Este estudo faz parte da pesquisa sobre estética da modernidade, com enfoque da arte como fenômeno a partir do *Corpus Os Cantos de Maldoror*, com o pseudônimo, Conde de Lautréamont<sup>22</sup>, utilizado por Isidore Ducasse quem assina a obra<sup>23</sup>. A pesquisa tem como objetivo discorrer sobre o paradoxo da criação humana apresentada nos Cantos de Maldoror. Será apresentada em três partes, sendo que na primeira parte, tendo como título, "O bestiário de um gênio, e o imaginário do leitor", fala do universo misterioso da formação de um bestiário que, a partir da potencia animal, contrasta com a impotência humana, o paradoxo, é o duelo do forte e do fraco. Mostrará um cenário, que surpreende o leitor, pelo estranhamento que as imagens poéticas provocam, por meios dos

---

<sup>22</sup> Cronologia apresentada por Jean-Luc Steinmetz nas páginas 457- 464 da edição dos Chants de Maldoror. Também pode ser encontrada tal informação na orelha do livro: *Os Cantos de Maldoror* - Tradução 2015 de Joaquim Brasil Fontes, UNICAMP.

<sup>23</sup> Lautréamont nasceu em 1846, em momentos de guerrilha, não tendo muitos registros de sua vida familiar e social. Faleceu muito jovem, com apenas vinte e quatro anos.



signos e significados, que encantam e também apavoram o leitor, num mundo misterioso, criado com alegorias<sup>24</sup> e metáforas<sup>25</sup>.

Na segunda parte, dialoga sobre, "A Crueldade da Criação", como Maldoror via o Criador, e sua criação perante seus semelhantes, propõe um paralelo com Antonin Artaud sobre o esvaziamento do corpo e com o teórico Friedrich Nietzsche sobre a condição humana. A construção e desconstrução dos signos faz jorrar um mar imaginário de alucinação e desejos, a narração de ações agressivas que derrama sangue e lágrimas, mas que, paradoxalmente, produz prazer e sofrimento, sedução e indignação, compaixão e crueldade.

Esta pesquisa é de grande relevância e finaliza de maneira reflexiva, pois, leva o leitor a entender o mundo moderno, no qual prevalecem a rapidez, a fruição e as incertezas. A poética dos cantos suscita no indivíduo a analisar sua posição na modernidade e a refletir sobre sua condição humana e o relacionamento com seu semelhante na modernidade.

### **O bestiário de um gênio e o imaginário do leitor**

Nos Cantos de Maldoror há um cenário misterioso, a formação de um bestiário, cuja potência animalesca, contrasta com a impotência e crueldade humana. O autor se considera um gênio<sup>26</sup>, que usa de suas escritas "para pintar as delícias da crueldade! Delícias não passageiras, artificiais; mas que começam com o homem, e terminarão com ele". (MALDOROR, 2015, p.63). A leitura da obra é um espetáculo vital, neste panorama de dentes afiados, que dilaceram as carnes, patas articuladas que, envolvem e asfixiam e nas picadas de insetos, ventosas e venenos, que embriagam por meio da sedução<sup>27</sup> e dissimulação<sup>28</sup>, ou seja, é a fenomenologia da crueldade neste complexo ducassiano.

49

<sup>24</sup> . modo de expressão ou interpretação que consiste em representar pensamentos, ideias, qualidades sob forma figurada. - *fil* método de interpretação aplicado por pensadores gregos (pré-socráticos, estoicos etc.) aos textos homéricos, por meio do qual se pretendia descobrir ideias ou concepções filosóficas embutidas figurativamente nas narrativas mitológicas.

<sup>25</sup> designação de um objeto ou qualidade mediante uma palavra que designa outro objeto ou qualidade que tem com o primeiro uma relação de semelhança (p.ex., ele tem uma *vontade de ferro*, para designar uma *vontade forte*, como o ferro).

<sup>26</sup> Gênio, Hegel - ( O belo na arte, 1998) - O verdadeiro gênio logo se torna mestre da técnica exterior da sua arte e aprende a dominar os materiais mais pobres e aparentemente mais impróprios para encarnar e representar as criações íntimas da fantasia.

<sup>27</sup> Ato ou efeito de seduzir, de induzir ao mal ou a erro por meio de artifícios, de desencaminhar ou desonrar valendo-se de encantos e promessas: a sedução de uma pobre donzela.( <https://www.dicio.com.br/seducao/>)

<sup>28</sup> vem do verbo Dissimular que é fingir não ter o que se tem, está disfarçado( Simulacros e Simulação, p. 9 1991).

A síntese imaginária desses atos têm suas afirmações fantasiosas em sangue e carne e se materializam no imaginário do leitor. Esses aparatos de garras e ventosas, criados para sugerir resistência, rapidez, gozo e fluidez de sua vontade e de Deus, são utilizados na geração de seus atos. Esta linguagem poética nos remete à modernidade, pois se vive no momento do movimento, da agilidade, da velocidade e do "salve-se quem puder", a lei do mais forte, da resistência humana sobre seus desejos e poderes ao alcance do poder, mesmo com instintos de animais.

Lautréamont tem necessidade de preencher o vazio que o habita, reconhece que tinha nascido mau por uma "fatalidade extraordinária!" (MALDOROR, p.27), que admite ter e o alimenta. Por mais, que resistisse, estava convicto que existia um poder que dominava sua vontade: a maldade<sup>29</sup> e que o mal não se alia ao bem.

Este sentimento de maldade vem carregado de significados, o autor afirma que Maldoror, durante sua vida presenciou por varias vezes atos estúpidos, de ofensas a seus semelhantes e que, dizia: "enfiarem o dinheiro dos outros no bolso e perverterem as almas por todos os meios", Canto primeiro, parágrafo I, p. 28, e atribuíam suas ações como se fosse a glória, riam de seus feitos, mas Maldoror não achava graça, para entender essa felicidade, ele se feriu nos cantos da boca com um canivete para perceber o riso dos outros, mas, o seu riso, não aconteceu.

50

Pequei um canivete, cuja lâmina tinha um gume afiado, e rasguei minhas carnes nos lugares onde se reúnem os lábios. Por um instante acreditei meu objetivo alcançado. Contemplei num espelho essa boca ferida por minha própria vontade! Puro engano! O sangue que escorria em abundância dos dois ferimentos impedia aliás de distinguir se aquele era verdadeiramente o riso dos outros. Mas, depois de alguns instante de comparação, vi muito bem que meu riso não se assemelhava ao dos humanos, isto é, que eu não ria". (MALDOROR, 2015. p.64)

Ao contrário do homem moderno, esse riso vem com facilidade ao ver o seu semelhante em sofrimento, faz humor, não se envergonha de agir com corrupção, não enfiam as mãos somente no bolso, mas nos cofres alheios, saqueiam caixas eletrônicos, carregam malas de dinheiros dos

---

<sup>29</sup> A "maldade" aqui está no sentido da perversidade, algo que nascera consigo, não tinha como se livrar.

outros, assaltam as pessoas e levam seus pertences, e o fazem de maneira natural, há o esvaziamento de valores, em todas as classes sociais, é o espetáculo da corrupção da animalidade humana.

Os Cantos de Maldoror perpassa por uma ordem aleatória complexa de ações agressivas, com a variação do tempo e espaço, dentro de uma subjetividade e individualidade do personagem, contada pelo autor. As coisas acontecem de maneira intensa e rápida, o sofrimento e o prazer são inevitáveis, acompanhado da poética do desejo e sedução, traz aspectos da modernidade<sup>30</sup>, há pressa no acontecimento, ações que geram ansiedade, as psicopatias, as aparências que enganam, a busca pelo poder no preenchimento desse vazio.

A obra apresenta o misto da natureza humana à animalidade que toma conta dos personagens de forma alegórica, metamorfoseada dentro de cada ação, que marca a mobilidade de acontecimentos subjetivos, diante da fragilidade do homem, que transfere a potência do animal, as garras que dominam, que agilizam o movimento das ideias e a ventosa pelo simbolismo do gozo prolongado, que fixa, o que sente.

## **A crueldade da criação**

51

Lautréamont culpa Deus, ser o responsável por essa criação do mal, o insulta "é a ti que invoco: mostra-me um homem que seja bom!..."(MALDOROR, 2015. p. 29. Ele afirma que o Criador tem ciência disso. Existe uma força incontrolável em Lautréamont que o faz agir com crueldade, um senso de justiça impiedoso, que fere, rasga e estraçalha o outro. Essas ações de maldade, vem do instinto que parece loucura, acontece por meio da sedução e dissimulação de seus atos.

Deve-se deixar crescerem as unhas durante quinze dias. Ah! como é doce deitar-se com um menino que nada tem ainda sobre o lábio superior, e passar-lhe suavemente a mão na testa, assentando para trás seus lindos cabelos! Então, de repente, cravar as unhas longas em seu peito macio, de modo a que não morra; pois, se morresse, não se teria mais tarde a visão de suas misérias.

---

<sup>30</sup> A Modernidade é o transitório, o efêmero, o contingente, é a metade da arte, sendo a outra metade o eterno e o imutável. Sobre a Modernidade- Charles Baudelaire. p. 23, 1996.

Percebe-se que as vinganças ou perversidades de Lautréamont, atingem sempre o mais fraco, aquele que não tem chance de se defender, é uma ambiguidade, entre o fraco e o forte, isso demanda da agilidade de persuasão, em atrair por meio da aparência, da inocência. O mesmo é visto na modernidade, ações individualizadas na coletividade, o homem habitante na selva moderna, que atropela e mata seu semelhante, na busca do prazer e da libertação do mesmo. São reflexos de fraqueza e por isso, o anseio, o desejo de alcançar os impulsos de potencia, não só do homem, mas, da força de Deus, aquele que é todo poderoso, que tudo pode, onde há a afirmação ou a negação do mesmo, é o paradoxo, entre o bem e o mal. "O que choca nas vinganças mais propriamente humanas de Lautréamont, é que elas quase sempre afastam a luta contra um igual". [...] "Estrangula-se o fraco. Arranha-se o potente".(BACHELARD, 2013. 48).

Esse ser fraco, para Antonin Artaud seria a condição de escultura fracassada, produzida por Deus. Considera que o Criador errou em sua criação, mas que mesmo assim, o humanizou, e que, o mal e o bem é consequência da cumplicidade do que acontece dentro de cada ser, movido pelo desejo, pensamento, sentimentos e piedade, estados<sup>31</sup> de potência.

Antonin pondera que nesse sentido é preciso haver o esvaziamento do corpo, pois, é por meio dele, que se elimina todo tipo de excrementos, que o torna inútil, deve-se definhar até a morte, para uma renovação. Artaud considera que os órgãos traz a fragilidade do corpo, impedem de alcançar seus intentos, a potencia de um ser superior, é preciso criar um novo corpo. Para Artaud (2015):

A realidade não foi construída porque os órgãos verdadeiros do corpo humano ainda estão compostos e instalados [...]. O teatro da crueldade quer fazer dançar as pálpebras com os cotovelos, as rótulas, os fêmures e os dedos dos pés.

Por outro lado, o teórico Friedrich Nietzsche defende o caráter da condição humana, onde viver é um processo de movimento, nada é estável. Para ele as coisas acontece por meio da luta interna com os órgãos, os impulsos que geram a energia de poder, que impulsiona o ser. Há uma multiplicidade e complexidade de vida e morte, ou seja, o

---

<sup>31</sup> Estados aqui de acordo com Luiz Fuganti é o que move dentro do ser (nós), estado de desejo, do corpo, do pensamento, do acontecer, que são estados de potência.

nascimento e a morte das células do corpo, é que gera a potência do acontecer.

Essa dinâmica dentro do corpo, o vir a ser, dentro do mundo real, da paixão e razão, constrói o ser humano dentro de uma pluralidade de impulsos, geram valores do bem e do mal que dá a sustentabilidade do aqui, agora. O mundo é finito para Nietzsche, sem intervenção de forças externas.

## CONCLUSÃO

Portanto, a ideia do paradoxo da criação, baseia-se na luta do bem e do mal que o habita, presente na impotência e imperfeição humana, e que, Maldoror busca, e tem a morte como solução. Ideia que condensa às de Antonin Artaud no esvaziamento desse corpo em prol de um novo, verdadeiro, e que por meio do sofrimento ou crueldade isso possa acontecer, além de ambos atribuírem o "homem incapaz" como sendo erro do Criador. Em Nietzsche, eis o paradoxo, a condição humana do ser humano é a pluralidade de impulsos que gera força, não existe dualismo, corpo e ideia, bem e mal, tudo no universo, constroem o mundo<sup>32</sup> do aqui e agora, a vida é vontade de Potência, não há necessidade de interferência externa, mundo fechado.

A pesquisa mostrou que na modernidade o sujeito busca essa potência, tem agido de maneira simulada, é regido pela sedução do mundo virtual que o envolve, não sabe onde vai chegar. Há uma busca incessante para alcançar o infinito, o vazio que o cerca, pois encontra-se no estado de esvaziamento do ser. Vive-se como Lautréamont a trilhar por caminhos abruptos, desejando, ser potente como Deus. Desse modo, assim, o indivíduo na modernidade age da mesma forma com seu semelhante, despreza-o, arranha e dilacera seus sentimentos, sem nenhum arrependimento, brinca de ser Deus, tira a vida do outro e cria máquinas que assemelha a si próprio.

Para alcançar seus desejos, utiliza de todos os argumentos e artifícios que forem necessários, o que importa é o momento, mas todo esse

---

<sup>32</sup> sabeis... o que é pra mim o mundo?... Este mundo: uma monstruosidade de força, sem princípio, sem fim, uma firme, brônzea grandeza de força... uma economia sem despesas e perdas, mas também sem acréscimos, ou rendimento,... mas antes como força ao mesmo tempo um e múltiplo,... eternamente mudando, eternamente recorrentes... partindo do mais simples ao mais múltiplo, do quieto, mais rígido, mais frio, ao mais ardente, mais selvagem, mais contraditório consigo mesmo, e depois outra vez... esse meu mundo dionisíaco do eternamente-criar-a-si-próprio, do eternamente-destruir-a-si-próprio, sem alvo, sem vontade... Esse mundo é a vontade de potência — e nada além disso! E também vós próprios sois essa vontade de potência — e nada além disso!" – Nietzsche, Fragmento Póstumo.

movimento o leva a um estado de loucura e, ou lucidez, depressão e conformismo, certezas e incertezas, num paradoxo de sentimentos e ações, assim, como apresentados nos cantos de Maldoror. Na modernidade vive-se o paradoxo, o estudo motivou a reflexão dessa condição humana, cheia de impulsos nervosos do bem e do mal, que lembra a continuidade Ducassiana, do homem moderno, gênio em sua inteligência, sedutor, persistente, irreverente, na busca desse futuro incerto, na afirmação de sua existência.

## Referências

- ARENDRT, Hannah. *A Condição Humana*. Tradução de Rubens Raposo, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.
- BACHELARD, Gaston. *Lautréamont*. Goiânia, GO. Edições Ricochete, 2013.
- BAUDELAIRE, Charles. *Sobre a modernidade o pintor da vida moderna /Charles Baudelaire; [organizador Teixeira Coelho].— Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.*
- BAUDRILLARD, Jean. *Simulacros e simulações*. Lisboa: Relógio D'Água, 1991.
- BAUDRILLARD, Jean. *La Transparência do Mal. Essai sur lês phénomènes extremes*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- BAUDRILLARD, Jean. *A troca simbólica e a morte*. São Paulo, Ed. Loyola, 1996.
- BAUDRILLARD, Jean. *O sistema dos objetos*. São Paulo: Perspectiva, 2006.
- HEGEL, R. *Curso de Estética - O Belo na Arte*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- LAUTRÉAMONT, Comte de, 1846-1870. *Os Cantos de Maldoror – Lautréamont*; tradução: Joaquim Brasil Fontes. – Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2015.
- LINS, Daniel Antonin Artaud: *O Artesão do Corpo sem Órgãos*, Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999.

# OS ITINERÁRIOS DA EDUCAÇÃO CATÓLICA NO TOCANTINS: 1904 A 1988

César Evangelista Fernandes Bressanin – Doutorando (PUC Goiás)

e-mail: [cesarfernandes@uft.edu.br](mailto:cesarfernandes@uft.edu.br)

Maria Zeneide Carneiro Magalhães de Almeida – Doutora (PUC Goiás)

e-mail: [zeneide.cma@gmail.com](mailto:zeneide.cma@gmail.com)

**RESUMO:** No contexto da segunda metade século XIX e das primeiras décadas do século XX, em virtude da Lei de Liberdade de Ensino de 1854, complementar ao Ato Adicional de 1834, do advento da República e das estratégias do Episcopado Católico em intensificar a romanização da Igreja no Brasil, a educação brasileira vivenciou o crescimento e a expansão das escolas confessionais católicas. Inúmeras Congregações Religiosas que tinham como carisma a educação escolar de crianças e jovens se instalaram de norte a sul do país. No caso do antigo norte de Goiás, atual estado do Tocantins, não foi diferente. Ao longo do século XX várias escolas católicas foram fundadas no território tocantinense. Algumas permanecem em atuação até momento presente, como o Colégio Sagrado Coração de Jesus das Irmãs Dominicanas de Nossa Senhora do Rosário de Monteils, fundado em Porto Nacional em 1904, pioneiro na região. Outros tiveram sua instalação, apogeu e declínio como o Instituto Nossa Senhora de Lourdes, da mesma Congregação, entre 1958 e 1982, na cidade de Arraias. A partir dos pressupostos teóricos-metodológicos da História da Educação arraigada à vertente da História Cultural, a presente comunicação objetiva proporcionar o itinerário da Educação Católica no antigo norte de Goiás (Tocantins) entre 1904 e 1988 e as contribuições dessas instituições escolares na formação da sociedade tocantinense.

55

**Palavras-chave:** Educação Católica; História da Educação; Tocantins.

## INTRODUÇÃO

Este trabalho insere-se na pesquisa em desenvolvimento no Programa de Pós-graduação em Educação da Pontifícia Universidade Católica de Goiás com a temática sobre a Educação Dominicana no Tocantins. Buscou-se aqui fazer um mapeamento das escolas católicas

criadas no território tocantinense, conhecido como Antigo Norte de Goiás no período em destaque, entre 1904 a 1988<sup>33</sup>.

Na segunda metade do século XIX, mais exatamente em 1854, Dom Pedro II aprovou a 'Lei de Liberdade de Ensino', um complemento ao Ato Adicional de 1834, que regulamentava a Carta Magna de 1824. Neste contexto, as escolas da Igreja Católica começam a expandir-se por todo o território brasileiro, especialmente "as de nível secundário, devido às limitações do Estado em atender tal segmento" (ALVES, 2005, p. 2).

No entanto, foi com a chegada da República que o crescimento destas instituições de ensino despontaram de forma extraordinária. Neste contexto, a Educação Católica tornou-se destaque na estratégia do episcopado brasileiro para intensificar o processo de romanização da Igreja Católica no Brasil e para opor-se às escolas protestantes que começaram a surgir em todo o território nacional.

Ela aproveitou-se do 'princípio da liberdade de ensino', redirecionou suas forças para o campo educacional e investiu na criação de escolas. Foi durante a Primeira República, especialmente, que ativou-se a vinda de Congregações Religiosas dedicadas à educação escolar de crianças e jovens, tanto masculinas como femininas, para o Brasil. Lustosa afirma que,

56

As congregações religiosas, masculinas e femininas, virão encarregar-se desse serviço que para elas era também obra da Igreja. É impressionante, comparando-se com outras tarefas, o número de institutos religiosos que se fixam ou são criados no Brasil para atender ao mercado das escolas e colégios. Será por meio deles que o catolicismo prestará serviços preciosos à classe média e alta, sem esquecer de atender, também, as camadas desfavorecidas, ao mesmo tempo que se beneficiará dos favores e do prestígio, como também das vocações que, em grande parte, sairão das camadas intermediárias (LUSTOSA, 1977, p. 54).

Na região tocantinense a Congregação das Irmãs Dominicanas de Nossa Senhora do Rosário de Monteils, de origem francesa, foi pioneira. Instalou-se na cidade de Porto Nacional no ano de 1904 e fundou no dia 15

---

<sup>33</sup> O Estado do Tocantins foi criado pela Constituição Federal de 05 de outubro de 1988. Desta forma, esta comunicação versa sobre a educação católica na região do Tocantins antes da criação do estado, visto que com o despontar da nova unidade federativa brasileira foram inúmeros as escolas católicas criadas, especialmente na capital Palmas.



de setembro, deste ano, o Colégio Sagrado Coração de Jesus. No entanto, a vinda de novas congregações religiosas para a região e a fundação de novas instituições escolares católicas intensificou-se nas décadas de 1950 e 1960 com os mesmos pressupostos já esboçados.

A partir dos pressupostos teóricos-metodológicos da História da Educação arraigada à vertente da História Cultural, o presente trabalho objetiva proporcionar o itinerário da Educação Católica no antigo norte de Goiás entre 1904 e 1988 e as contribuições dessas instituições escolares na formação da sociedade tocantinense.

### **História Cultural e História da Educação**

Tanto a História Cultural como a História da Educação tiveram sua introdução, reflexões e produções no Brasil no século XX. Os estudos em História Cultural ganharam força no final do século passado e início do século XXI tendo em vista os trabalhos e pesquisas com objetos de investigação voltados para o cotidiano, para as práticas culturais e para as representações. No entanto, ela

[...] tornou-se possível na moderna historiografia a partir de uma importante expansão de objetos historiográficos [...] esta modalidade historiográfica abre-se a estudos os mais variados, como a 'cultura popular', a 'cultura letrada', as 'representações', as práticas discursivas partilhadas por diversos grupos sociais, os sistemas educativos [...] (BARROS, 2005, p.126).

57

A História Cultural é plural em seus objetos, abordagens e métodos e tem sido utilizada por grande número de historiadores que, por suas investigações, possibilitam a desconstrução/construção/reconstrução da História em seus diversos aspectos. Uma das áreas de pesquisa que tem se mostrado mais fértil em produção historiográfica é a da história cultural (GATTI JUNIOR e INÁCIO FILHO, 2005) e tem contribuído para o avanço da historiografia.

Desta forma, a História da Educação, como parte integrante da cultura de um povo, insere-se na perspectiva da História Cultural e, como a transmissão da cultura de forma organizada tem sido confiada ao longo dos últimos séculos a instituições educacionais, a relação entre História da Educação e História Cultural constitui-se muito mais do que um marco

metodológico, mas uma realidade quando se trata do número conceituado de trabalhos acadêmicos existentes nesta área.

A História Cultural, como corrente historiográfica, impulsionou a pesquisa e os trabalhos em História da Educação no Brasil. Assim, de acordo com Buffa & Nosella (2008), assuntos como cultura escolar, livros didáticos, disciplinas escolares, formação de professores, práticas educativas, infância, currículo questões de gênero e as instituições escolares surgem como temas de estudos:

[...] o contexto histórico e as circunstâncias específicas da criação e da instalação da escola; seu processo evolutivo: origens, apogeu e situação atual; a vida da escola; o edifício escolar: organização do espaço, estilo, acabamento, implantação, reformas e eventuais descaracterizações; os alunos: origem social, destino profissional e suas organizações; os professores e administradores: origem, formação, atuação e organização; os saberes: currículo, disciplinas, livros didáticos, métodos e instrumentos de ensino; as normas disciplinares: regimentos, organização do poder, burocracia, prêmios e castigos; os eventos: festas, exposições, desfiles. (BUFFA; NOSELLA, 2008, p.16).

58

Nesta perspectiva, a investigação acerca da História das Instituições Escolares como um dos ramos da História da Educação tomou destaque e tornou-se relevante. Em um de seus vieses,

A história das Instituições Educacionais almeja dar conta dos vários atores envolvidos no processo educativo, investigando aquilo que se passa no interior das escolas, gerando um conhecimento mais aprofundado destes espaços sociais destinados aos processos de ensino e de aprendizagem. (GATTI JR, 2000. p. 145)

Dessa forma, a investigação sobre as Instituições Escolares pode implicar desde um estudo dos seus espaços físicos e da própria arquitetura dos edifícios a uma abordagem das suas grandes áreas de organização, ou seja, a pedagógico-didática e a de direção/gestão. Mas não é só, porque estas instituições têm também uma estrutura social, ou melhor,

sociocultural, que, submetida a uma hermenêutica, pode se constituir na “via fundamental para a construção da identidade histórica das instituições educativas”, mas, o papel dos diferentes atores envolvidos nesta estrutura faz-se imprescindível neste processo (MAGALHÃES, 1999).

Neste trabalho, não se enfatizará uma instituição escolar propriamente dita, mas se apresentará um itinerário de algumas dessas instituições, ligadas ou mantidas pela Igreja Católica, ao longo do século XX nas terras tocantinenses.

### **Pioneirismo dominicano na História da Educação Católica no Tocantins**

O Colégio Sagrado Coração de Jesus das Irmãs Dominicanas de Nossa Senhora do Rosário de Monteils, de origem francesa, fundado em 15 de setembro 1904 pelas Irmãs Maria Inez, Maria Rafael, Maria André, Maria Fernanda foi pioneiro na educação católica tocantinense. Primeiramente com internato para meninas, depois com externato e escola mista, durante muito tempo foi o único estabelecimento de ensino secundário em toda a extensão do atual estado do Tocantins e configura-se, após 113 anos de fundação, uma instituição escolar de referência para toda a região (BARROS, 2008; DOURADO, 2010; BRESSANIN, 2017). Na visão de Oliveira (1997), o Colégio Sagrado Coração de Jesus transformou a cidade de Porto Nacional num centro de irradiação espiritual e cultural para todo o norte de Goiás.

As Irmãs Dominicanas de Nossa Senhora do Rosário de Monteils expandiram sua atuação em educação no Tocantins somente no ano de 1957, apesar dos convites diversos para abrirem outros colégios em distintas regiões tocantinenses. Em 11 de fevereiro de 1958 começou a funcionar em Arraias o Instituto Nossa Senhora de Lourdes com a presença das Irmãs Madre Berta (como Superiora), Maria das Graças, Reginalda e Lílisa, fundadoras, além das Irmãs Marilda e Maria da Natividade como professoras e com ajuda dos leigos Dr. Jesi José de Moura e Dr. Diong Batista Cordeiro que tornaram-se professores da instituição. O Instituto Nossa Senhora de Lourdes funcionou em Arraias até maio de 1982 quando foi vendido para o Estado. Passou a ser chamado de Colégio Estadual Joana Batista Cordeiro da rede oficial de ensino do estado de Goiás e, posteriormente, do Estado do Tocantins (COSTA, 2004).

## Expansão da Educação Católica no Tocantins

Um grande articulador da educação católica no Tocantins foi D. Alano Maria Du Noday, bispo da diocese de Porto Nacional entre os anos de 1936 a 1975, conhecido como o 'missionário do Tocantins'. Seu episcopado foi marcado, entre tantas outras, por duas grandes iniciativas que o fizeram um bispo notável e de reconhecimento nacional: o trabalho com as vocações sacerdotais e o incentivo com a disseminação de escolas, especialmente nas décadas de 1940 a 1960 em que contribuiu para a abertura de novos estabelecimentos de ensino na sede diocesana e em toda a extensão territorial de sua vasta circunscrição eclesiástica<sup>34</sup>.

Conforme Dourado (2013), o episcopado brasileiro tinha como preocupação principal não só a formação dos líderes eclesiásticos nos seminários diocesanos, mas um grande preocupação com a questão da educação leiga, a formação das crianças e dos jovens, as lideranças civis. Alguns aspectos caracterizavam a educação católica neste contexto como "a tônica espiritualizante, o rigorismo moral, o caráter autoritário da educação, a seriedade disciplinar e a qualidade do ensino, bem como, uma abertura para educação artística e esportiva" (AZZI *apud* LOPES, 2006, p.170). A grande meta da educação católica era a formação da classe dirigente do País, e esta perspectiva educacional é notória na atuação de Dom Alano.

Nesta perspectiva, em Porto Nacional foram fundadas, por iniciativa de Dom Alano e ajuda de lideranças políticas locais, algumas instituições de ensino público como o Ginásio Estadual que passou ser chamado de Colégio Estadual. Este funcionou, primeiramente, na sede no Seminário Diocesano São José, que estava sob a responsabilidade de D. Alano.

Além do Ginásio Estadual os colégios Dom Bosco, Dom Domingos Carrerot e Irmã Aspásia tiveram a iniciativa e ação de Dom Alano para suas fundações funcionando, num primeiro momento, como escolas paroquiais sob a tutela da Igreja e com professores católicos. Conforme

---

<sup>34</sup> "A Diocese de Porto Nacional foi criada em 20 de dezembro de 1915 por meio da Bula Papal "Apostolatus Officium", publicada nas "acta apostolicae sedis", de 20 de janeiro de 1916, no pontificado de Bento XV" (BRESSANIN, 2017, p. 151). "[...] compreende todo o território das seguintes quatorze Paróquias: Porto Nacional, Boa Vista do Tocantins, Pedro Affonso, Carmo, Peixe, Chapada, Natividade, S. Miguel e Almas, Duro, Taguatinga, Conceição, Palmas, Arrayas e Chapéu. Os respectivos limites são: ao norte: os mesmos limites entre o Estado de Goyaz e os Estados do Maranhão e do Pará; a leste, os mesmos entre o Estado de Goyaz e os do Maranhão, Piahy e Bahia; a oeste, os mesmos entre Goyas e Pará e Mato Grosso; ao sul, os limites septentrionnes das Paróquias – São Domingos, Flores, Nova Roma e Cavalcanti e Amaro Leite, que continuação a pertencer a Diocese de Goyaz" (BRESSANIN, 2017, p. 152), ou seja, todo o atual território do estado do Tocantins.

Dourado, “a Escola paroquial D. Alano, atual Colégio Estadual Irmã Aspásia, foi criada no ano de 1942, por iniciativa do então bispo diocesano Dom Alano Maria du Noday. Da sua criação até 1946, esta funcionava como escola paroquial” (DOURADO, 2010, p. 168).

Fora da sede diocesana, Dom Alano trouxe para sua diocese diversas congregações religiosas que deram continuidade à instituições de ensino já existentes pela iniciativa da Igreja Católica através das Escolas Paroquiais<sup>35</sup> ou para fundarem novos colégios em regiões diversas do atual Tocantins. Entre os principais colégios criados nas décadas de 1950 e 1960 pela influência do báculo episcopal de Dom Alano, destacam-se:

**1. Colégio Cristo Rei, de Pedro Afonso:** Fundado em 1952 pelos padres Pedro Piagem e Cícero José de Souza com a ajuda de outros professores da cidade. Com cunho católico, “em caráter particular e sob regime de inteira gratuidade” (PIAGEM, 2000, p. 95), mas com recebimento de subsídio público, o Colégio Cristo Rei foi dirigido pelos fundadores até 1955 e a partir de então pelo Padre Rui Rodrigues da Silva. No ano de 1960, Dom Alano trouxe para a região de Pedro Afonso a Congregação do Santíssimo Redentor, os padres redentoristas, vindos da Irlanda que assumiram a direção do Colégio Cristo Rei. Posteriormente, a Congregação das Irmãs da Assunção assumiram o trabalho à frente do colégio até o ano de 1981. Sob a direção desta congregação, o Colégio Cristo Rei alcançou “momentos de glória” especialmente com os trabalhos da Madre Gertrudes conhecida por ser bastante criteriosa com a formação humanística dos alunos (ROCHA, 2017). Esta irmã, diretora durante alguns anos do Colégio Cristo Rei, está muito presente na memória da sociedade de Pedro Afonso. A partir de 1981 o Colégio passou a ser conduzido pela Congregação das Irmãs Palotinas que permaneceram até o ano de 2000.

**2. Colégio Tocantins de Miracema do Tocantins:** Em Miracema já existia uma Escola Paroquial fundada pelo padre José Patrício de Almeida em 1958 e dirigida pelo padre Samuel Aureliano Aires a partir de 1959. Em dezembro de 1960 foi fundado o Colégio Tocantins pelo padre Pedro Piagem, recém empossado como novo vigário da paróquia, e alguns leigos da comunidade que almejavam a instalação de um ginásio na cidade. As atividades escolares iniciaram no ano de 1961 e a partir do final de 1962 o

---

<sup>35</sup> Essas instituições eram consideradas estratégias importantes na Cruzada contra as escolas públicas laicas instituídas pela República (DALLABRIDA, 2005).

colégio passou a ser dirigido pela Congregação das Irmãs da Assunção<sup>36</sup> que vieram para Miracema, a convite do bispo Dom Alano.

**3. Colégio Dom Orione em Tocantinópolis:** Conforme Piagem & Sousa (2000) a grande preocupação de Dom Alano era a região norte de sua diocese conhecida como “Bico do Papagaio”. Após o falecimento do único padre que atendia aquela região, o padre João de Sousa Lima, mais conhecido como Cônego Lima, o prelado pleiteou a vinda da Congregação da Pequena Obra da Divina Providência, padres orionitas, da província italiana para se estabelecer na região, pois havia solicitado a criação de uma nova diocese que abrangesse todo o norte do Tocantins. Em maio de 1952 chegaram em Tocantinópolis os primeiros missionários desta congregação religiosa e começaram um profícuo trabalho de evangelização e de promoção humana. Entre suas obras os padres orionitas fundaram em 1954 o Colégio Dom Orione em Tocantinópolis, que desde então, está sob a orientação, direção e manutenção da Pequena Obra da Divina Providência e busca desenvolver um trabalho a partir da filosofia de São Luiz Orione, fundador da congregação.

**4. Colégio Santa Cruz em Araguaína:** a Congregação da Pequena Obra da Divina Providência fundou no dia 15 de setembro de 1963 na cidade de Araguaína o Colégio Santa Cruz que teve como seu primeiro diretor o padre Remigio Corazza. Conforme o atual Projeto Político Pedagógico do Colégio Santa Cruz, o objetivo diferencial da instituição, desde sua fundação, de acordo com os princípios do fundador, “é de especial atenção a pessoa e a sua formação ética e moral, privilegiando os valores cristãos e assumindo o compromisso de transformação social, através da solidariedade, da fraternidade e do senso de liberdade responsável” (COLÉGIO SANTA CRUZ, 2017, p. 12-13).

**5. Colégio São Geraldo de Paraíso do Tocantins:** Em 1962 para contribuir com o crescimento intelectual deste município, nasceu o Colégio São Geraldo. Denominado de Escola Paroquial São José foi administrado pela Congregação Redentorista do Norte do Brasil sob a direção das Irmãs Dolorosas até 1974 quando as Irmãs de Notre Dame assumiram a sua direção<sup>37</sup>. Em 1968 foi denominado de Ginásio São Geraldo, com a implantação da 2ª fase do 1º grau. A denominação atual de **Colégio São**

<sup>36</sup> A Congregação das Irmãs da Assunção chegou em Miracema em fevereiro de 1962. As primeiras religiosas que para lá chegaram foram as Irmãs Redempta (primeira diretora), Edviges e Severiana que assumiram o Colégio Tocantins no final de 1962 e o dirigem até os dias de hoje.

<sup>37</sup> Paraíso do Tocantins foi fundado em 1958 em consequência da construção da Rodovia Belém-Brasília. Tanto a Congregação dos Redentoristas como das Irmãs Dolorosas foram convidadas por Dom Alano para instalarem-se na cidade de Paraíso. As Irmãs Dolorosas instalaram-se neste lugar no ano de 1968 (PIAGEM&SOUSA, 2000).

**Geraldo** veio com a introdução do 2º grau em 1972 e com a implantação do Curso Técnico de Magistério, e em 1975 do Curso Técnico de Contabilidade. No ano de 1999, os Redentoristas e as Irmãs de Nossa Senhora finalizaram seus trabalhos no Colégio São Geraldo e em janeiro de 2000 as Irmãs Apóstolas do Sagrado Coração de Jesus assumiram a direção desta instituição escolar.

**6. Colégio João de Abreu de Dianópolis:** Fundado em 1º de março de 1952 recebeu este nome em homenagem ao deputado estadual de Goiás João d'Abreu, que o fundou, juntamente com João Leal, filho de Dianópolis que se empenharam em trazer para a cidade a Congregação das Escravas do Divino Coração por intermédio de Dom Alano para assumirem os trabalhos do colégio. As primeiras irmãs que chegaram em Dianópolis foram as Madres Arânzazu, Anunciata, Belém, Consolata e Glória que inicialmente mantiveram no Colégio o sistema de internato, acolhendo as filhas de Dianópolis e de outras localidades para fazerem o curso ginasial.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Evidentemente, o papel da Igreja Católica na disseminação da educação na região tocantinense foi imprescindível. Em lugares longínquos onde muitas vezes o poder público não conseguia atender as demandas necessárias, a Igreja Católica utilizou de seus espaços, de seus membros e de seus líderes para implementar as primícias de uma escola, muitas vezes com o nome de 'paroquial', outras vezes já como um Ginásio ou um Colégio.

Ao traçar o itinerário da educação católica no Tocantins percebeu-se que o grande empenho do missionário do Tocantins, Dom Alano Maria Du Noday, ao trazer para sua vasta diocese congregações religiosas masculinas e femininas para atuarem na evangelização, na abertura e condução de colégios católicos estava atrelado ao seu objetivo, como de todo o episcopado brasileiro, em favorecer a catequese católica e garantir espaços tendo em vista a disseminação das correntes protestantes na região.

Por outro lado, notou-se que para alcançar este objetivo, Dom Alano e seus auxiliares precisaram estabelecer parcerias com as autoridades locais. Na maioria das vezes, a abertura de colégios, ginásios ou escolas comungava com os anseios da população e da oligarquia local. De princípio, algumas destas instituições escolares tinha um caráter privado, recebia mensalidades e atendia em parte as necessidades locais,

especialmente para a educação de meninas e moças da sociedade. Posteriormente, diante da extrema necessidade em atender a população mais fragilizada financeiramente e por questões de sobrevivência da entidade escolar, firmava-se um processo de parceria/convênio entre os colégios católicos nascentes com os governos municipais e estaduais para recebimento de subsídios destinados à manutenção e funcionamento destas instituições.

Confirma-se com isso o que Lustosa (1991) evidenciou afirmando que a Igreja sempre esteve em aliança implícita com o Estado e sempre se preocupou em manter uma coexistência pacífica para alcançar seu objetivo maior que é a “catolicização” do povo brasileiro.

## REFERÊNCIAS

- ALVES, Manoel. Sistema Católico de Educação e Ensino no Brasil: uma nova perspectiva organizacional e de gestão educacional. *Revista Diálogo Educacional*, Curitiba, v. 5, n.16, p. 209-228, set./dez. 2005.
- BARROS, José de Assunção. A história Cultural e a Contribuição de Roger Chartier. Cuiabá: Diálogos, 2005.
- BARROS, Mariana Sardinha. O Sagrado Coração de Porto Nacional. Dissertação de Mestrado Profissional em Gestão do Patrimônio Cultural: UCG, 2008.
- BUFFA, E.; NOSELLA, P. Instituições Escolares: por quê e como pesquisar. *Caderno de Pesquisa Tuiuti do Paraná*, v. 3, p. 13-31, 2008.
- COLÉGIO SANTA CRUZ. Projeto Político Pedagógico, 2017. Disponível em: <http://colegiosantacruz.g12.br/santacruz-araguaina/informacoes/departamentos/>. Acesso em 01/06/2018.
- COSTA, Magda S. P. Educação e Cultura de Arraias. Palmas: Secretaria de Comunicação (SECOM), 2004.
- DALLABRIDA, Norberto. Das escolas paroquiais às PUCs: república, recatolicização e escolarização. In: STEPHANOU, Maria; BASTOS, Maria Helena Câmara. (Orgs.). *Histórias e memórias da educação no Brasil*, vol. III: século XX. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.
- DOURADO, B. B. 2013. A formação católica da juventude masculina de porto nacional. Porto Nacional: UFT/NEUCIDADES, 2013.
- DOURADO, Benvinda Barros. Educação no Tocantins: Ginásio Estadual de Porto Nacional. Tese (Doutorado em Educação) Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2010.



GATTI JUNIOR, D. Reflexões Teóricas sobre a História das Instituições Educacionais. Ícone -V. 6, nº 2 Jul./Dez. 2000.

GATTI JUNIOR, Décio e INÁCIO FILHO, Geraldo (orgs). História da Educação em perspectiva: ensino, pesquisa, produção e novas investigações. Campinas, SP: Autores Associados; Uberlândia, MG: EDUFU, 2005.

LOPES, Ivone Goulart. Asilo Santa Rita de Cuibá: releitura da práxis educativa feminina católica (1890-1930). In: SÁ, Nicanor Palhares; SIQUEIRA, Elizabeth Madureira e REIS, Rosinete Maria dos. Instantes & memória na história da educação. Brasília-DF: INEP; Cuiabá-MT: Ed. UFMT, 2006.

LUSTOSA, O. O. A presença da Igreja no Brasil. São Paulo, SP: Giro, 1977.

\_\_\_\_\_. A Igreja Católica no Brasil Republica: cem anos de compromisso (1889-1989). São Paulo: Paulinas, 1991.

MAGALHÃES J.P. de. Breve apontamento para a história das instituições educativas. In: J.L. SANFELICE; D.SAVIANI e J.C. LOMBARDI (orgs.), História da Educação: perspectivas para um intercâmbio internacional, Campinas, Autores Associados, 1999.

OLIVEIRA, M. F. 1997. Um Porto no Sertão: cultura e cotidiano em Porto Nacional 1880/1910. Goiânia; Universidade Federal de Goiás. (Dissertação).

PIAGEM, P. P.; SOUSA, C. J. de. Dom Alano: o missionário do Tocantins. Goiânia: Ed. dos Autores, 2000.

ROCHA, Fabrício; ALVES, Fred. Cristo Rei: 61 anos de história. Disponível em: <<http://www.centronortenoticias.com.br/noticia-8210-cristo-rei-61-anos-de-historia>>. Aceso em 01/06/2018.

# A CONCEPÇÃO DE CINCO PASTORES SOBRE A DOCTRINA DOS USOS E COSTUMES DENTRO DO MOVIMENTO DA ASSEMBLEIA DE DEUS EM GOIÁS

Claudio José da Silva – Mestre (PUC Goiás)  
e-mail: [claudio.psicologo@hotmail.com](mailto:claudio.psicologo@hotmail.com)

**RESUMO:** O presente trabalho é resultado de uma pesquisa acerca da Doutrina dos usos e costumes na Assembleia de Deus, realizada com cinco pastores da região centro Oeste do estado Goiás, no ano de 2002. Foi objeto de análise: as concepções que esses pastores apresentaram no que diz respeito às mudanças em curso no movimento evangélico no que tange à Doutrina dos usos e costumes no interior da igreja Pentecostal da Assembleia de Deus. Usos e costumes compreende-se a privação do uso, por parte dos fiéis, de joias, batom, determinados tipos de roupas, corte de cabelo para as mulheres; igualmente, a proibição de uso das palmas durante o culto, a ida ao cinema, ouvir músicas mundanas na igreja ou fora dela. A metodologia utilizada foi a da entrevista formal, e recolhimento de informações diretamente com os pastores em questão. Como resultado, após análise das falas e materiais consultados, foi possível entender com mais lucidez o impacto do elemento usos e costumes na identidade dos membros da Assembleia de Deus em Goiás e Distrito federal.

66

**Palavra-chave:** Doutrina; Assembleia de Deus; Usos e Costumes; Pastores.

## INTRODUÇÃO

A curiosidade e a necessidade da entrevista com alguns pastores surgiram a partir da consciência que estava ocorrendo na Assembleia de Deus um processo evolutivo e de mudanças que vinha ocorrendo já algum tempo na liturgia dos cultos, na questão dos usos e costumes e na forma dos rituais que tem levado a um campo de divergência entre os pastores pioneiros da igreja e os novos pastores sobre esta realidade.

Hoje, depois de quinze anos desta pesquisa a realidade e o conflito dos usos e costumes apresentam-se bastante forte ainda dentro do campo da Assembleia de Deus, pois, se olharmos de modo geral em todo Brasil esta realidade dos usos e costumes ainda é tema de discussões.

Existem pastores que já não falam mais nada sobre esta temática dos usos e costumes, enquanto em alguns lugares há pastores que ainda brigam e lutam pelo sustento dos bons costumes na doutrina da igreja Assembleia de Deus. Hoje, morando em Manaus esta realidade da Doutrina dos usos e costumes praticamente nem existe mais como padrão da igreja aqui, nem se fala mais sobre qualquer destes conceitos dos usos e costumes, enquanto no sul do Brasil conversando com um Pastor do interior do Rio Grande do Sul, o mesmo está cobrando de sua convenção Estadual que a igreja Assembleia de Deus volte à suas tradições dos usos e costumes.

Para poder entender melhor o momento de transição que a igreja está vivendo, foram realizadas entrevistas com cinco pastores, quatro em Goiânia e um no Distrito Federal, sendo que dos cinco pastores quatro pioneiros ou fundadores do movimento da Assembleia na região Centro Oeste e um quinto segue uma linha mais inovadora. Neste trabalho procuramos entender a partir dos pastores como as tendências da doutrina dos usos e costumes surgiram, cresceram como princípio de identidade na igreja pentecostal da Assembleia de Deus.

## **ASSEMBLEIA DE DEUS NO CENTRO OESTE E A CONCEPÇÃO DOS PASTORES SOBRE A DOCTRINA DOS USOS E COSTUMES**

67

Podemos dizer que a institucionalização dos Usos e Costumes é a presença invisível da sociedade no cotidiano da pessoa. As instituições não são imutáveis por isso têm uma história que se transforma no decorrer deste processo histórico, onde a execução destas contínuas repetições gera um tipo de hábitus, o que BOURDIEU<sup>38</sup> entendia como a *materialização da memória coletiva que reproduz para os sucessores as aquisições dos precursores*. Ele explica que os membros de uma mesma classe agem frequentemente de maneira semelhante sem ter necessidades de entrar em acordo para isso. Sendo assim, o hábitus é então o que permite aos indivíduos se orientarem em seu espaço social e adotarem práticas que estão de acordo com sua vinculação social, e pode ser fortalecida pela implantação dos valores espirituais que levam um fiel a andar e crer que seu trajar, sua postura e conduta é exigência para agradar a Deus, e isto está ligado ao padrão doutrinário que os líderes procuram vincular para gerar obediência a este costume.

<sup>38</sup> BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1974.

O processo de contínuas repetições dos Usos e Costumes vem sendo exigido por muito tempo como regra de obediência e santidade, onde através de uma vida consagrada, os crentes procuram agradar a Deus e que por contínuas repetições ocorre e se estabelece um costume, neste sentido. FICHTER<sup>39</sup> entende que um costume pode se tornar padrão de comportamento exteriorizado e difundido dentro de um grupo na qual poderão ser considerados como comportamento desejado e esperado, mas que não são impostos estritamente.

Assim, procuramos através das entrevistas realizadas com cinco pastores da região centro Oeste destacamos apenas algumas colocações feitas por estes relacionadas aos conceitos dos usos e costumes.

Apresentamos por ordem do pastor mais antigo no ministério para os mais atuais pastores, sendo que o primeiro Pastor entrevistado foi o **Pastor Antônio Inácio de Freitas**, que foi o pastor mais antigo na região Centro-Oeste, apesar de ser jubilado (aposentado), ainda continuou ajudando no ministério até seu falecimento, é considerado o apóstolo da Assembleia de Deus na região Centro-Oeste.

Ao ser perguntado sobre sua concepção acerca da doutrina dos Usos e Costumes ele respondeu: "Que hoje tudo está mudando; antes a igreja era mais chegada a Deus pelo fato que a Bíblia menciona que devemos chegar a Deus e Ele se chegará a nós. De maneira que cremos na Bíblia como o livro que instrui nossa vida e enfatiza também a ação do Espírito como manifestação grandiosa em nosso meio". Em suas palavras devemos deixar tudo por amor de Cristo, de acordo com sua palavra.

O mundo para mim é esta abertura que hoje se vê onde as mulheres se pintam, se esmaltam, se vestem de maneira que chamam a atenção para seu corpo. Eu chamo a atenção das pessoas para que se vistam decentemente, pois, desde de 1939 a doutrina é pregada pela Assembleia de Deus onde aprendi pela pregação da Missionária Matilde Pause E.U.A, que a Bíblia diz que não devemos amar o mundo, *nem aquilo que no mundo há*, devemos amar tudo que faz bem para nosso corpo, assim como cuidar em relação a vestimenta, e nos cultos nas terças feiras dia de ensino na igreja ensinamos como deve ser a conduta diária de um crente.

Quanto à questão de vestimentas das mulheres crentes elas devem ser diferentes, algumas mulheres se colocam na posição que não podemos ser cafonas, pois estamos numa cidade grande, porém, tudo é

---

<sup>39</sup> FICHETER, Joseph. Sociologia. São Paulo: Herder, 1996.

vaidade. A vaidade para este pastor é diferente da conotação que GONDIM<sup>40</sup> expressou: “Vaidade é tudo que é vazio e não uma conotação relativa às vestes ou na maneira de se cuidar. “Para este pastor o trajar das mulheres tem um peso de vaidade, ou seja, mulher deve ter a simplicidade de Deus, pois a Bíblia ensina que as mulheres devem ser modestas no modo de vestir”.

Ao ser perguntado se já havia excluído algum fiel por não obedecer este preceito o mesmo disse que nunca excluiu nenhum fiel por causa de não obediência dos usos e costumes, mas, segundo este pastor ele sempre sentou com as pessoas para ensinar e orientar. Urge ainda definir claramente o que é proibido, quais os riscos e as punições previstas para as faltas cometidas. Para tanto, os fieis, além de sofrerem interdições quanto aos usos e costumes, são desaconselhados e, sempre à “luz” da Bíblia, a não participarem de nada que é mundano.

O segundo entrevistado foi o **Pastor Albino Gonçalves Boaventura**, que veio a falecer três dias após a entrevista. É o segundo pastor dos pioneiros a começar a trabalhar em Goiás. Foi pastor presidente do campo de Campinas e presidente da convenção do Estado de Goiás por muito tempo. Era muito respeitado, recebendo até diploma de honra ao mérito no município e assumiu por mais de uma vez a cadeira de senador federal.

69

“Na época que eu comecei, a igreja já estava crescendo, e desde o início fui ensinado na doutrina sobre muitas coisas que, hoje, talvez a igreja não usa, porque chegaram ao conhecimento que isto não era tão necessário, como o uso de meias e de chapéu para homem. Agora, a igreja já não mais tem esses ensinamentos. A igreja cresceu muito em meu tempo, então, eu mantive os ensinamentos bíblicos que são necessários para as pessoas se abster do mal e do pecado, e ter uma aproximação mais de perto com Deus e seguir justamente os ensinamentos da palavra de Deus”.

Segundo ele expressa que: “nunca exclui ninguém, por causa de usos e costumes, sou uma pessoa ponderada, e sei diferenciar as coisas e por isto nunca fiz isso. A doutrina principal e fundamental na palavra de Deus é Santa Ceia, batismo nas águas, batismo com Espírito Santo, Salvação por intermédio de Jesus Cristo que é o nosso salvador. Já os costumes são coisas inventadas pelas pessoas na Igreja que não implicam a salvação da pessoa”.

---

<sup>40</sup>GONDIM, Ricardo. *É proibido: O que a Bíblia permite e a Igreja proíbe*. São Paulo: Mundo Cristão, 1999.

O terceiro pastor a ser entrevistado foi **Jaime Antônio de Souza**, foi pastor presidente por longo tempo no interior de Goiás, e é visto como um pastor muito tradicional nos ensinamentos da doutrina dos usos e costumes, pois este aprendeu com Antônio Inácio. Dos pastores entrevistados, esse é um dos que tem uma concepção bem extremada em relação aos usos e costumes.

*Nasci no contexto da igreja evangélica presbiteriana. Não conheci o movimento da igreja católica. Fui criado na igreja presbiteriana até os meus 12 a 13 anos, quando nós mudamos para Goiás, eu cheguei a ser superintendente da escola Bíblica Dominical na Igreja, onde pela manhã eu dirigia na fazenda, ocasião em que conheci o movimento pentecostal.*

Hoje, há movimentos que tem distorcido demais sobre os usos e costumes, que aprendemos no princípio. Por exemplo, no princípio da minha fé-pentecostal era aconselhável que os crentes não tivessem nem rádio, mas isso também não era obrigatório, quem quisesse usar não seria disciplinado, era aconselhável que não tomasse refrigerante, mas ninguém era excluído por causa disto.

Antes não podia se fazer pintura, hoje as pessoas tomam ceia com os lábios cheios de batons, sujam até o copo. Naquele tempo não podia; por que hoje pode, a Bíblia mudou? Antes bater palmas no culto era errado, hoje quase todas as igrejas já fazem; usos de joias e adornos que era vaidade e pecado parece estarem dando lugar a uma nova realidade nos usos e costumes. A concepção de puro e impuro parece gradativamente estar sendo mudada no contexto da Assembleia de Deus, pelas novas leituras que vem ocorrendo neste campo".

Em sua entrevista, o mesmo disse que nunca excluiu membros de sua igreja, porque deixou de obedecer a doutrina da igreja Assembleia de Deus, mas também nunca deixei de ensinar a Bíblia e ensinar o caminho certo.

"Hoje as igrejas não crescem, elas estão inchadas, pois quando você aperta os crentes sobre a doutrina dos usos e costumes, eles espirram para outra igreja e lá o pastor recebe de qualquer maneira. Há tantas inovações nas igrejas atuais, porém, a Bíblia diz que nos finais dos tempos isso aconteceria, mas a Bíblia tem que se cumprir de tantas mentiras e falsidades e que nos últimos dias os falsos mestres e pregadores ensinam um evangelho de interesses pessoais".

O quarto pastor a ser entrevistado foi o **Pastor Jorge Branco de Gouvêa** que o titular presidente do ministério de Vila nova em Goiânia. Faz parte da mesa diretora da convenção do Estado de Goiás. É considerado

um dos pioneiros em Goiás, e de uma linha tradicional. Hoje, é visto como pastor de linha liberal.

“No meu modo de entender, a igreja mudou para melhor pelo fato do evangelho ter chegado aqui em Goiás. Os pregadores eram todos leigos, não conheciam bem a palavra de Deus, então baseavam muito nos usos e costumes e no costume como santidade, mas com o tempo a igreja começou a estudar e fazer seminário. Hoje entendo da seguinte maneira a doutrina é intocável, ela é universal, o que é pecado aqui é pecado nos EUA e na Europa”.

Em sua concepção a Doutrina é universal e costumes é local; a doutrina é eterna e os usos e costumes temporários, então, por esta razão os usos e costumes estão se acabando, diminuindo. Hoje em muitas Assembleias de Deus, começando pela que eu dirijo, não baseamos nos usos e costumes, porém procuramos trabalhar o caráter da pessoa. Há muitos pastores que alegam que tudo é vaidade, só que se você for ver o que é vaidade, veremos o que diz Salomão, *tudo é vaidade, como ele disse fui eu que mais plantei, fiz crescer, mas cheguei a conclusão que tudo é vaidade*, eu entendo que a palavra vaidade é tudo que é passageiro”.

Este pastor apesar de ter sido discípulo direto e ou indiretamente dos anteriores que apresentamos, podemos verificar que, ele faz uma diferenciação entre cultura e doutrina bíblica. Para GONDIM<sup>41</sup> a cultura é semelhante responsável, em qualquer sociedade, pelos códigos comportamentais das pessoas. NIDA<sup>42</sup> expressa que, na visão de um grupo a cultura deve ser vivida como padrão específico, e seus valores são próprios.

“Sempre fui um homem conservador”, radical; os pastores mais velhos que eram os meus ídolos, eles gostavam de pastor radical e achavam bonito e eles gostavam muito de mim, e me elogiavam e com aquilo eu fiquei radical, pensando que fazendo isso seria sempre elogiado, pois não queria ser maltratado, eu não queria que ninguém me chamasse de frouxo, relaxado, liberal.

Eu lidei com isto por muito tempo, eu queria ser na Assembleia de Deus o mais conservador. Mas, o que me chamou atenção, foi que estava mais perdendo do que ganhando. Então comecei a analisar, onde estão nossos netos, filhos, e percebi que eles não davam conta de permanecer na igreja, pois desde cedo os adolescentes perguntavam por que não

---

<sup>41</sup> GODIM, 1999.

<sup>42</sup> NIDA, E A. *Costumes e Culturas*. São Paulo: Ed. Vida, 1985.

podiam jogar bola, ir visitar outra igreja com os colegas, chamavam para brincar e eles não podiam. Fiz uma mudança radical em minha vida e não no meu ministério, eu creio que fiz certo, pois hoje minha família é crente e todos estão na igreja.

E não cheguei a excluir decisivamente, mas suspender de comunhão. Eu sou do tempo que o meu pastor excluía as pessoas por beber Coca-Cola e de certa forma eu participei.

O último pastor a ser entrevistado foi **Gentil Rosa de Oliveira** que é titular presidente da igreja Assembleia de Deus ministério Betel. Pastor que rompeu com os usos e costumes desde que abriu seu ministério independente. É um pastor respeitado na convenção e faz parte da convenção estadual como um componente e é também empresário.

Segundo este pastor quando era jovem o mesmo já possuía uma cabeça mais aberta. Ele que fazia faculdade, já gostava de estudar comportamento, saber a razão, pois, quando alguém dizia que tinha que usar algo, ele buscava na Bíblia ver o que ela dizia, sempre teve uma visão mais aberta em relação a isto.

Quando resolvi mudar, recebi muitas críticas e perseguição, algumas pessoas até saíram da igreja, fomos rotulados de rebeldes, mas eu sempre bati na tecla para os obreiros que tivessem paciência, perseverança, humildade, para aceitar todas as críticas que recebíamos, e chegaram momentos que valeu a pena esta insistência. "Pastores que nos criticavam há 10 anos, de dois anos para cá estão adotando muitas coisas que nós adotamos, liberando coisas que nós já liberamos há muito tempo", aqui está citando o pastor Jorge que foi um mentor quando estava começando seu ministério. Em relação a excluir jamais apresentou como proposta, pois entendia que isto não tinha nada haver com os princípios bíblicos.

72

## CONCLUSÃO

Ao analisar o diálogo dos pastores podemos perceber que não é possível mais voltar atrás em relação à estas mudanças dos usos e costumes, mesmo não havendo consenso e nem um entendimento único sobre este assunto. Apesar de a Bíblia ser para todos os pastores um padrão de obediência, por varias razões tem sido interpretada de forma diferente. Uma questão que parece fluir aqui é, se a Bíblia é norma para todos os pastores, então por que não se fala a mesma linguagem quando se refere aos usos e costumes?



Neste sentido podemos verificar que a hermenêutica de interpretação que cada pastor utiliza como texto de referência aos usos e costumes diversifica cada período da história da Assembleia de Deus. Um dos pontos fundamentais da hermenêutica é que a Bíblia não deve ser interpretada em textos isolados. Muitas vezes pastores pioneiros utilizavam textos isolados para sustentar a crença dos usos e costumes como pudemos verificar acima.

Procuraremos nas análises e respostas dos pastores da Assembleia de Deus estas possíveis respostas. O grupo de pastores que tem procurado sustentar a doutrina dos usos e costumes buscam a obediência aos padrões bíblicos e nisto se baseiam para guiar o comportamento dos crentes, mesmo sendo mal interpretado o texto sagrado e perceber que cada vez mais rápido os usos e costumes esta mudando e não tem mais como voltar atrás nesta realidade dentro da igreja Assembleia de Deus.

## REFERÊNCIAS

- BERG, Daniel. O trabalho missionário nos Estados do Norte. In: VINGREN, Ivar. (trad.). Departamento apostólico no Brasil: Alguns Missionários. Rio de Janeiro: CPAD, 1987.
- BERGER, Peter L. O dossel sagrado: Elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulinas, 1985.
- CHAPLIN, R. N; BENTES J. M. Enciclopédia Bíblica. São Paulo: Ed. Candeias, 1995. Vol I e IV.
- ELIADE, Mircea. O sagrado e o profano. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- ENCICLOPÉDIA BRITÂNICA DO BRASIL. Mirador, Tomo 18, verbete "Roupa" – pág. 10079, 1987.
- FICHETER, Joseph. Sociologia. São Paulo: Herder, 1996.
- GONDIM, Ricardo. É proibido: O que a Bíblia permite e a Igreja proíbe. São Paulo: Mundo Cristão, 1999.
- MARIANO, Ricardo. Neopentecostalíssimo. São Paulo: Loyola, 1999.
- NIDA, E A. Costumes e Culturas. São Paulo: Ed. Vida, 1985.

# PAULO DE TARSO E AS SUAS PALAVRAS DE SALVAÇÃO AOS PRESOS

Clodoaldo Moreira dos Santos Junior – Doutor (PUC Goiás)

e-mail: [professorclodoaldo@hotmail.com](mailto:professorclodoaldo@hotmail.com)

Frederico de Castro e Silva – Especialista (UNIANHANGUERA)

**Resumo:** O presente comunicado pretende demonstrar a trajetória prisional de Paulo de Tarso durante a sua existência e sua influência enquanto preso perante os demais presos levando a palavra de salvação aos miseráveis que se encontravam sem esperança. Saulo de Tarso durante boa parte da sua vida foi responsável pela prisão de vários cristãos inocentes, levando eles ao cárcere. Após a sua conversão ao cristianismo adota um novo nome Paulo de Tarso, passando a ser um pregador em nome de Jesus Cristo. A sua peregrinação passou por diversas cidades e países e nesses locais Paulo pregava a boa nova, porém nem sempre era bem recebido sendo acusado de ir contra a lei sagrada, de ser agitador entre outras acusações. Durante a sua jornada Paulo passa a ver o outro lado da moeda não o de caçador e sim o de caçado. Paulo de Tarso foi preso por diversas vezes e nestes momentos de prisão escreve as suas famosas cartas como também tem a possibilidade de levar a palavra de Cristo a todos àqueles irmãos de infortúnio se que se encontravam presos no mesmo local. A influência de Paulo aos presos sem sobra dúvida foi luz nos calabouços das injustiças.

74

**Palavras-chave:** Paulo de Tarso; Jesus Cristo; Prisões; Injustiças.

Antes de iniciarmos essa leitura imagine você preso, sim preso não por ter cometido um crime previsto na legislação penal brasileira e sim pelo simples fato de ter sido acusado de politizar a ideia do Cristianismo. Na época de Cristo eis um fato que geraria perseguições, prisões até mortes. Agora imagina que o seu perseguidor seja Saulo, sim Saulo de Tarso famoso entre os cristãos como implacável em seu ideal de exterminar todos aqueles que pregavam as palavras de Cristo em sua época.

Este homem em nosso texto ira em singelas palavras experimentar o sentimento de perseguidor a perseguido, de carrasco a vítima, de não cristão a cristão, passando a fazer parte da história universal.

O divisor de águas de Saulo foi em Damasco quando este teve o privilégio de ter-se avistado o redentor e desde esta experimentação resolveu se tornar um Cristão adotando um novo nome Paulo de Tarso. Estabeleceu-se ali um abismo entre a alma de Paulo e o seu passado, deveria o mesmo recomeçar de novo pois o abandono seria uma consequência lógica a todos aqueles que seriam os seus parentes e ou amigos.

Paulo melhor do que ninguém desde o momento de Damasco percebeu que a sua entrega a Jesus deveria ser total e plena e graças a ele e outros apóstolos conhecemos o cristianismo.

Em suas quatro memoráveis viagens ele percorreu todo Mediterrâneo e grande parte do mar egeu, adentrou-se pelo norte da África, pelo Sul da Ásia, pelo sul da Europa, levando a palavra de Jesus com um arrebatamento incomparável.

O apóstolo Paulo experimentou em sua jornada tudo aquilo que fizera como os outros, como humilhações, pedradas, abandono, escárnios, lutas internas sempre ao lado de companheiros de jornada e principalmente ao lado daqueles que compartilharam contigo os espaços tenebrosos das prisões. Se o Cristo partiu desse mundo após um martírio sangrento e doloroso, não temos o direito de acompanhá-lo sem cicatrizes? Se Jesus partiu desse mundo pela cruz, quantas cruzes necessitamos para atingir tamanha redenção?

Paulo em sua sabedoria sempre colocou Jesus acima dos interesses e das afeições humanas e graças a esses atos a doutrina cristã pode passar a posteridade.

O mestre Joel Antônio Ferreira cita de forma brilhante o carisma de Paulo em seu artigo “ O Lugar Social dos Fracos de Corinto”, vejamos:

Paulo pregava o Crucificado como princípio da nova sabedoria cristã no meio dos problemas do mundo greco-romano (1 Cor 1,24). Ele apresentava o Evangelho como sabedoria, isto é, o crucificado é um princípio e um critério para o discernimento. A posição de Paulo, fixando a liberdade que vem de Cristo apresenta a “sabedoria cristã”, na analogia dos sábios filósofos estoicos que diziam: “não me deixarei escravizar por coisa alguma” (1 Cor 6,12)! Ou então, “não vos torneis escravos dos homens” (1 Cor 7,23). Paulo procurava, de fato, mostrar que a Sofia se realizava na construção da comunhão nas

diferenças. Havia tensão de toda a sorte: judeus e gregos (1 Cor 1,18-31; 12,13), escravos e livres (1 Cor 7,21-23), homens e mulheres (1 Cor 7) e entre ricos e pobres (1 Cor 11,22). Nestas diversas manifestações da luta de classes, Paulo anunciou a “Sabedoria”, isto é, o Evangelho que é o caminho excelente do amor. Era esta palavra (amor) que complicava e implicava a vida de um ou mais grupos que viviam no jugo do modo de produção escravagista romano e dentro do pensamento grego. As relações humanas, políticas e filosóficas mudaram completamente.

Temos certo que as prisões de Paulo são narradas em diversas passagens na bíblia, como por exemplo na Carta aos Coríntios (2Cor 11,23).

Dentre as prisões conhecidas podemos citar

Prisão em Filipos narrado em Atos 16,23

Prisão em Jerusalém Atos 21,33

Prisão em Cesaréia Atos 23,23

Prisão em Roma Atos 28,20

76

Em cada uma dessas prisões o Apóstolo deve ter encontrado com diversos cristãos também perseguidos como também diversos presos que não eram cristãos e sim criminosos de todos os tipos.

Paulo trazia consigo a chama viva de pregar nos quatro cantos as palavras da boa nova, mas não existiria lugar mais adequado do que na prisão. Prisão essa que destrói todos os ideais e toda a dignidade.

No escuro dos calabouços Paulo de Tarso era a tocha viva de Cristo nos corações daqueles desesperançosos da vida.

Na macedônia Paulo foi açoitado e amarrado com os pés em um tronco, vejamos em Atos 16:23, 24: E, havendo-lhes dado muitos açoites, os lançaram na prisão, mandando ao carcereiro que os guardasse com segurança. O qual, tendo recebido tal ordem, os lançou no cárcere interior, e lhes segurou os pés no tronco.

Podemos observar ainda em Atos 16:23,36, o poder de conversão de Paulo perante não só aos próprios presos, mas como também aos seus carrascos, senão vejamos essa bela passagem bíblica:

E, havendo-lhes dado muitos açoites, os lançaram na prisão, mandando ao carcereiro que os guardasse com segurança.

O qual, tendo recebido tal ordem, os lançou no cárcere interior, e lhes segurou os pés no tronco.

E, perto da meia-noite, Paulo e Silas oravam e cantavam hinos a Deus, e os outros presos os escutavam.

E de repente sobreveio um tão grande terremoto, que os alicerces do cárcere se moveram, e logo se abriram todas as portas, e foram soltas as prisões de todos.

E, acordando o carcereiro, e vendo abertas as portas da prisão, tirou a espada, e quis matar-se, cuidando que os presos já tinham fugido.

Mas Paulo clamou com grande voz, dizendo: Não te faças nenhum mal, que todos aqui estamos.

E, pedindo luz, saltou dentro e, todo trêmulo, se prostrou ante Paulo e Silas.

E, tirando-os para fora, disse: Senhores, que é necessário que eu faça para me salvar?

E eles disseram: Crê no Senhor Jesus Cristo e serás salvo, tu e a tua casa.

E lhe pregavam a palavra do Senhor, e a todos os que estavam em sua casa.

E, tomando-os ele consigo naquela mesma hora da noite, lavou-lhes os vergões; e logo foi batizado, ele e todos os seus.

E, levando-os à sua casa, lhes pôs a mesa; e, na sua crença em Deus, alegrou-se com toda a sua casa.

E, sendo já dia, os magistrados mandaram quadrilheiros, dizendo: Soltai aqueles homens.

E o carcereiro anunciou a Paulo estas palavras, dizendo: Os magistrados mandaram que vos soltasse; agora, pois, saí e ide em paz.

Porém dentre as suas prisões a mais cheia de provações foi Éfeso. Dentro os documentos sagrados não foram encontrados um momento de provação tão grande quanto este no qual o apóstolo se encontrava ao tão ponto do mesmo perder as esperanças de sobreviver

Paulo faz menção em uma de suas mensagens dentro da bíblia demonstrando todo o seu sofrimento, chegando ao ponto de perder as suas esperanças de sair vivo desse inferno (2Cor 1,8-9). O texto de Coríntios nos diz que foi como "uma luta contra animais selvagens" (1Cor 15,32). Durante essa prisão Paulo escreveu as suas cartas aos Filipenses (Fil 1,13), para os Colossenses (Co, 4,18) e, provavelmente para Filemon (9 e 13), porém não foi dessa vez que Paulo deixaria de dar o seu testemunho a todos.

Em todas as prisões Paulo não deixara de receber quando que possível a visitas dos seus amigos e fiéis companheiros, podemos observar nas epístolas que Timóteo, Lucas, Tíquico, Epafras, Aristarco estiveram sempre ao seu lado.

Alguns acreditaram que poderiam silenciar Paulo através de sua prisão, todavia o efeito foi ao contrário porque mesmo preso ele continuava a produzir e a pregar pois a sua fé era inabalável.

Podemos observar que os efeitos da pregação de Paulo alcançou os seus colegas de prisão cristãos e não cristãos, guardas romanos, até a família de César, chegando até terras mais longínquas com o vento da verdade.

Paulo escreve aos filipenses dizendo: "E quero, irmãos, que saibas que as coisas que me aconteceram contribuíram para maior proveito do evangelho; de maneira que as minhas prisões em Cristo foram manifestas por toda a guarda pretoriana, e por todos os demais lugares", ainda diz "Todos os santos vos saúdam, mas principalmente os que são da casa de César" (Fil 1:12,13; 4:22).

A sua forma de pregar o nome de Jesus Cristo em seu discurso vigoroso e cheio de paixões arrebatava corações daqueles outros que jaz se encontravam desiludidos pelas dores da vida, agora muito mais no meio prisional. Paulo sem dúvida ficara conhecido por todos os presos e por toda a guarda pretoriana, e cada preso que saía e que entrava e cada guarda que se mudava possibilitava uma nova porta para o Evangelho com a pregação da boa nova a esses irmãos.

Paulo em todas as suas prisões foi o Apóstolo da Boa Nova aos presos, pois suas palavras reformavam a qualquer coração não ligado as alturas. As palavras de Paulo eram referentes à Justiça divina, pois esta é perfeita e não a justiça dos homens.

A boa nova pregada pelo apóstolo foi um clarão a todos os presos que jaz se viam supridos da esperança, do amor e de até da própria vida.

Os presos após o contato com Paulo e as suas pregações e que tiveram a oportunidade de sair da prisão sem dúvida se tornaram propagadores das palavras de Jesus e aqueles que morreram na prisão diante fatos criminosos praticados sabiam pelas palavras de amor do Apóstolo que foram perdoados por Deus pelos seus pecados. Agora aqueles outros que morreram sem pecado algum em nome do Cristo nas prisões teriam os seus nomes marcados na eternidade perante os olhos de Deus, sabendo todos que estavam carregando a sua cruz sendo testados na sua fé, mas sempre com a esperança no altíssimo lembrando dos dizeres

de apóstolo Paulo “Combati o bom combate, acabei a carreira, guardei a fé. Desde agora, a coroa da justiça me está guardada, a qual o Senhor, justo juiz, me dará naquele Dia; e não somente a mim, mas também a todos os que amarem a sua vinda. Timóteo 4:7-8.

## **REFERÊNCIAS**

BÍBLIA. Português. Bíblia On-line: módulo básico expandido. Versão 3.0. Sociedade Bíblica do Brasil, 2002. 1 CDROM.

FERREIRA, Joel Antonio. O Lugar Social dos Fracos de Corinto. Goiânia: Ed. da UCG; América, 2009.

# ROMARIAS AOS SANTUÁRIOS: EXPRESSÃO DA RELIGIOSIDADE POPULAR EM GOIÁS – BRASIL

Dalva Pedro da Silva – Doutoranda (PUC Goiás)

e-mail: [histcultural@bol.com.br](mailto:histcultural@bol.com.br)

**RESUMO:** Neste artigo ao discutir a questão religiosidade popular, dedicou-se a análise da peregrinação em caravana aos santuários, pois se entende que esta peregrinação, a romaria em si, é em parte elemento identificador e sustento do catolicismo tradicional frente a uma realidade social secularizada e pluralizada: Romaria de Trindade Goiás, como objeto e campo principal investigador desta discussão, compartilhado com a romaria de Nossa Senhora da Abadia do povoado do Muquém. Como parceiro conjugado e integrador das pessoas, a mídia.

**Palavras-chave:** Romarias; Santuários; Religiosidade Popular; Goiás.

## INTRODUÇÃO

80

Este estudo tem como objetivo principal discutir os aspectos da cultura religiosa popular atribuída às romarias e aos santuários. Primeiro aspecto trata-se da religiosidade popular presente no período de romaria, momento que o peregrino vai pagar uma promessa, receber uma graça, para ele é um tempo único que tem que ser vivenciado. Outra discussão será atribuída à situação atual de pluralismo religioso e cultural na sociedade contemporânea. Fato este que, mesmo assim, as peregrinações religiosas continuam fortes, não só no Brasil como em diversos países do mundo. Neste sentido o eixo de interesse deste se refere à questão ou relação entre religiosidade o espaço sagrado do santuário e a mídia.

### A aliança entre a religiosidade e a mídia

Atribuído como foco de integração, que a partir do final do Séc. XX e começo Séc XXI, esses aspectos ganharam vigorosas participações e maiores visibilidades com a atuação dos meios de comunicação. A divulgação dos horários e acessos do perto ao mais distante centro de



peregrinação aproximou o romeiro destes locais sagrados dos santuários, formando uma espécie de interação e cultura religiosa na mídia.

A cultura da mídia contribui, com toda a sua potência, para que isso aconteça com mais rapidez. Disso resulta a interculturalidade, ou melhor, a internacionalização das culturas, a qual consiste numa passagem do local para o mundial com muita facilidade e rapidez. Além da mídia, as grandes migrações, formadas por contingentes de pessoas que vão de um lugar para outro do planeta em busca de condições mais dignas de vida, favorecem ainda mais essa internacionalização das culturas nos seus diversos aspectos, o religioso então sente ancorado neste viés da comunicação.<sup>43</sup>

Vários são os romeiros que chegam a Trindade, rumo ao santuário do Divino Pai Eterno. Os romeiros chegam a pé, de carro de passeio, de ônibus, por meio de vans, motos, bicicletas, existindo também as romarias que são feitas de carros de bois e as realizadas a cavalo. Muitas dessas romarias são registradas e identificadas na secretária do Santuário, porém, diversas outras não são cadastradas. Frente a essas tantas formas de romarias, optou-se por acompanhar de perto uma romaria feita á pé. Romaria de Trindade, na região Metropolitana de Goiânia, acontece todos os anos. A última passada em 2017 teve como tema foi 'Maria: serva humilde e fiel ao Pai Eterno'. Essa romaria todos os anos começa sempre no final de junho e termina no início de julho com missas, novenas e atendimento de confissões para milhares de fiéis. A romaria reúne histórias de fé e devoção, que levam milhares de pessoas à cidade de Trindade.

---

<sup>43</sup> Licenciado em Filosofia, doutor em Teologia, escritor e conferencista, gestor do Centro de Reflexão sobre Ética e Antropologia da Religião (Crear) da Universidade Católica de Brasília onde é também professor de Antropologia da Religião e Ética. Disponível em: <<http://www.ucb.br/sites/000/14/PDF/AntropologiadadaReligiao.pdf>> Acesso em: 19 Abr. 2018.



Fonte: [www.viagensdefe.com.br/...romaria-divino-pai-eterno-2017](http://www.viagensdefe.com.br/...romaria-divino-pai-eterno-2017)

A distância total do percurso, desta citada romaria, desde sua origem, soma aproximadamente 18 km, é a distancia acompanhada de um dos locais que neste estudo acompanhamos para nossa discussão. Até porque a intenção no presente estudo não é fazer uma descrição detalhada dessa romaria. Ela servirá de uma espécie de paradigma para percorrerem-se os meandros dessa tradição, grifando-se algumas práticas que se identificam e que geralmente repetem-se na maioria das romarias, seja no Brasil, seja em outros países.

As romarias em si, são quase todas com os mesmos objetivos dos devotos, pagarem uma promessa e é em louvor a um (a) padroeira (o). Importante frisar que as histórias dos objetos votivos são enfiadas de uma trama de fenômenos simbólicos religiosos, que envolvem um grande acervo de expressões e comportamentos de fé. Essa trama é tecida por vários fios entrelaçados, que envolvem como já foi dito anteriormente, os pedidos, as promessas, os milagres, os pagamentos de votos, bem como a diversidade dos objetos industriais e artesanais que fazem parte dos solicitados votos, depois são depositados na sala dos milagres.

A Sala dos Milagres é parada obrigatória para os romeiros. Nela está concentrada a prova do poder do Divino Pai Eterno. Cada anseio desse ciclo está interligado e possibilita a melhor compreensão da história dos ex-votos. Isso demonstra que a identidade cultural de um povo muitas vezes está ligada à sua crença e, principalmente, à simbologia que envolve a tradição das práticas e celebrações religiosas.

A memória devocional ao Divino Pai Eterno, em Trindade, teve seu começo por volta de 1840, quando um casal encontrou um medalhão segundo relatos, o lavrador Constantino Xavier Maria, do povoado do córrego do Barro Preto, encontrou, durante sua lida com a terra, um pequeno medalhão com a imagem da Santíssima Trindade coroando Nossa Senhora. Os devotos continuam a peregrinar nesta região,

caracterizando esta prática como profundo anseio do catolicismo popular. Um dos elementos típicos deste sentimento de religiosidade é a Romaria de Carros de Bois da Festa de Trindade, por estar especificamente, relacionado às antigas práticas cotidianas da vida rural.

Romaria de Carro de Bois se colocam na posição de herdeiros, guardiões e transmissores de costumes da vida simples, que vem sofrendo, nas últimas décadas, profundas mudanças com o advento da modernização que avança na região. Ao usarem um meio de transporte tido por anacrônico na atualidade, rememoram os tempos dos seus antepassados e até mesmo o da infância e reconstroem, ano após ano, a tradição da vida rural e das devoções.

Compartilho essa discussão com, (STEILT,2001) ao apontar à tradição; ele toma como referência o catolicismo, podemos observar uma "reinvenção" da tradição as primeiras romarias de que se tem registro no Brasil, aconteceram entre 1743 e 1750. Somente a partir de 1900 começaram as grandes romarias programadas, com o incentivo da Igreja católica, graças aos novos meios e vias de transportes, bem como do apoio dos meios de comunicação de massa, em especial as estações de rádio religiosas. Mais na frente seguido com o desenvolvimento de outros diversos elementos de comunicação tais como:

83

A tecnologia da mídia tem tornado a comunicação cada vez mais fácil. Hoje as pessoas são incentivadas a utilizar meios de comunicação nos vários universos que os aproximam, os incentivam a ter uma compreensão geral das diversas tecnologias disponíveis. A internet é sem dúvida uma das ferramentas mais eficazes na mídia de comunicação. Ferramentas como o e-mail, o (extinto MSN, Facebook, WhatsApp, Twitter, Instagram etc, tornaram as pessoas mais próximas e criaram novas comunidades online.No entanto, alguns podem argumentar que certos tipos de mídia podem dificultar a comunicação face-a-face e, portanto, podem resultar em complicações como a fraude de identidade.<sup>44</sup>

Numa sociedade largamente consumista, os meios eletrônicos (como a TV) e a mídia impressa (como jornais) são importantes para a distribuição da mídia de propaganda. As sociedades tecnologicamente

---

<sup>44</sup> Disponível em:<[HTTPS://pt.wikipedia.org/wiki/Meios\\_de\\_comunicação](https://pt.wikipedia.org/wiki/Meios_de_comunicação)>,acesso em: 18 abr. 2018.

avançadas têm acesso a bens e serviços através dos meios de comunicação em geral, sobrepondo ascendente de uma sociedade em desenvolvimento tecnológico. A romaria tradicional do Muquém, todos os anos reúne milhares de devotos que buscam milhares ou vai até a cidade para agradecer graças que foram alcançadas Dessa forma, esse evento religioso assemelha as outras romarias de cunho festivo e devocional, romaria de Nossa Senhora D'Abadia, Muquém - Go /Br.



**Romaria do Muquém - Foto: Divulgação OVG<sup>45</sup>**

Essa romaria acontece anualmente de 5 a 15 de agosto. A festa celebra a lenda em que Nossa Senhora D'Abadia operou vários milagres, favorecendo escravos que conseguiram escapar com vida do quilombo, e alguns portugueses que eram pegos garimpando sem licença. Como gratidão à virgem, ergueu-se uma capela no local. Para acompanhar a festa, cerca de 100 mil pessoas passam por Muquém é um distrito do município de Niquelândia, Goiás, que surgiu por volta de 1740, sendo seu nome oficial São Tomé de Muquém, a 50 km da cidade.

De acordo com a secretaria de turismo de Niquelândia no período da romaria, o alvo do turismo goiano é Niquelândia (a 360 quilômetros de Goiânia), em cujo povoado (Muquém) acontece à festa em louvor de Nossa Senhora da Abadia. Ainda com informação desta secretaria, anualmente há um fluxo turista de (cerca de 100 mil) para o local das festividades que reúne missas, batizados, casamentos e procissões. Em meio à programação religiosa, há barracas com comidas típicas e o comércio de artesanatos e outros artigos. Muitos romeiros vão pagar promessas por graças recebidas. O povoado de Muquém teria surgido por volta de 1750. Uma das versões sobre a romaria no local está na obra O Ermitão de Muquém, do romancista Bernardo Guimarães.

<sup>45</sup>Fonte: <<https://www.visiteobrasil.com.br/>> acesso em: 13 de maio 2018 centro-oeste/goias/festas-populares/conheca/romaria-de-muquem. 2014.

## O Pluralismo Religioso na Sociedade brasileira Contemporânea e seus reflexos no universo Goiano

A religião segundo (Gabatz, 2014) sempre assumiu uma atitude efetiva de legitimação social. Uma forma ativa para entender a envolvente realidade a partir de suas perspectivas históricas, culturais, econômicas e sociais, consolidadas pela sociedade fundamentada na experiência de seus membros.

Ainda no pensamento deste autor mencionado, ele aponta que uma das características do pluralismo é justamente o fato de que os privilégios de antes (Gabatz p.13) que eram exclusivos do religioso que foram sendo constituídos no decorrer da história da humanidade e já não podem mais contar com a dependência de seus seguidores, pois estes aderem de forma espontânea e em busca de contentamento involuntário aos novos movimentos religiosos contemporâneos a partir de uma disposição pessoal.<sup>46</sup>

Neste sentido percebe-se com certa afirmação de que a pluralidade de crença religiosa é despertada no indivíduo pelo incentivo, e pela disposição de “credito dado” a uma proposta religiosa pessoal convincente de fé. De forma que sendo convincente a indicação religiosa cada vez mais fortifica a diversidade de crença.

85

O pluralismo religioso ainda que tenha conhecido tensões favoreceu novos ciclos de troca com assimilação de novas crenças e ritos, ampliando o processo de sincretização. Contudo, as religiões de tradição protestante se mostraram muito menos propensas a aceitar o trânsito religioso dos seus adeptos, exigindo deles uma fidelidade estrita. A romanização no âmbito do catolicismo buscando maior fidelidade Roma, endureceu sua atitude frente aos desvios do catolicismo popular. Daí a necessidade de compreender outros agentes que alteram o panorama religioso no Brasil, uma vez que o modelo de religiosidade sincrética passa por um período de saturação, parecendo haver a necessidade de cada oferta religiosa se redefinir e se reconhecer como distinta,

---

<sup>46</sup> Gabatz Celso, 2., 2014, São Leopoldo. Anais do Congresso Internacional da Faculdade EST. São Leopoldo: EST, v. 2, 2014. | p.510-522.

exigindo igualmente da parte dos seus fiéis maior fidelidade (GABATZ,2014, 510-522).

Estudos apontam que as diversas tendências religiosas na sociedade contemporânea podem estar atribuídas a falta de firmezas comprometidas aos princípios históricos de cada instituição religiosa. Isso favorece a seleção de outros princípios que, por fim compõe uma opção de outra crença. Compartilho essa leitura atribuída ao pluralismo religioso, segundo (NEGRÃO, 2008, 274-275) ele aponta a tendência central e a desclassificação das instituições atenuadas de *habitus* religiosos crenças e práticas são selecionadas de fontes religiosas diversas de acordo com critérios de conveniências pessoais.

## CONCLUSÃO

Como uma possível conclusão e discussão deste artigo, aponto a questão: romarias aos santuários: mais que uma expressão da religiosidade popular em Goiás- Brasil. O que foi possível perceber presente neste estudo, foi a busca do sagrado atribuída as peregrinações aos santuários. Locais estes que na procura do conforto para o corpo e para a vida espiritual, aos devotos servem de aconchego, e sustento para o catolicismo tradicional em meio ao emaranhado do pluralismo religioso. Como elemento publicador, a mídia estabelece parcerias que aproximam cada peregrino dos lugares perto aos mais distantes. Mediante os eventos e propagando meios acessivos para as pessoas conhecer outras culturas religiosas ou não.

86

## REFERÊNCIAS

- BURITY, Joanildo. Religião e política na fronteira: desinstitucionalização e deslocamento numa relação historicamente polêmica. Revista de Estudos da Religião, São Paulo, 2001. n. 4, p. 27-45.
- HALL, Stuart. A identidade cultural na pós-modernidade. Rio de Janeiro: DP&A, 2000. p. 7. 10.b.
- GABATZ, Celso, Congresso Internacional da Faculdade EST, 2., 2014, São Leopoldo. Anais do Congresso Internacional da Faculdade EST. São Leopoldo: EST, v. 2, 2014. | p.510-522.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. Pluralismo e Multiplicidades Religiosas no Brasil contemporâneo: DF. Sociedade e Estudo. V. 23 n.2.261-279. Maio e Agosto. 2008.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. Entre a cruz e a encruzilhada: formação do campo umbandista em São Paulo. São Paulo: Edusp, 1996.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. Nem jardim encantado, nem clube dos intelectuais desencantados. Revista Brasileira de Ciências Sociais (Anpocs), São Paulo, v. 20, n. 59, out. 2005.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. Pluralismo, percursos e multiplicidades. In: NEGRÃO, Lísias Nogueira. (Org.). Urdindo novas tramas: trajetórias do sagrado. São Paulo: Edusp/ Fapesp, 2008. (No prelo.).

# O PRODUTO ARTÍSTICO NA MODERNIDADE E HIPERMODERNIDADE

Daniel Moreira Tavares – Mestrando (PUC Goiás)

e-mail: [danielm-slmb@hotmail.com](mailto:danielm-slmb@hotmail.com)

Maria Aparecida Rodrigues – Doutora (PUC Goiás)

e-mail: [mariacidarodrigues2013@gmail.com](mailto:mariacidarodrigues2013@gmail.com)

**RESUMO:** O universo artístico/literário sempre foi um espaço intrigante e de transformação. Intrigante, pelo fato de não raras vezes surpreender e impactar aquele que se propõe a mergulhar neste meio, pois ao adentrar o ambiente artístico, o sujeito que contempla uma obra transcende o plano real. E por ter a capacidade de causar a desreferencialização do signo e conseqüentemente a desmaterialização do real a arte é um espaço de transformação. O objeto artístico é responsável pela mutação do plano físico e lógico, transformando-o em simulação e simulacros do real, com a finalidade não de distorcer a verdade, mas sim denunciar as crises e angústias existências/sociais de um determinado contexto histórico-literário. Contudo, é na modernidade e na hipermodernidade que estas características ganham maior destaque pelo fato do homem moderno ser por si só um simulacro existencial. Portanto, a obra denuncia os anseios sociais vivenciados na contemporaneidade, onde a velocidade, as inovações tecnológicas e as mídias sociais, criam um produto artístico multicultural e transdisciplinar.

88

**Palavras-chave:** Consumismo; Hipermodernidade; Individualismo; Produto Artístico.

## INTRODUÇÃO

A obra de arte é um espaço de fascínio e encantamento; de contrastes e rupturas. A produção artística é carregada de signos e imagens de contrapontos materiais e, ao mesmo tempo, transcendentais. Por isso, no decorrer dos períodos históricos sempre o produto artístico esteve ligado ao contexto vivenciado, contudo relevando detalhes intrigantes e transformadores da realidade em si mesma. Ela universaliza o sentido do mesmo. A obra de arte, nesse contexto, simula o real, fazendo-



se parecer com ele (o real), ligando-se, esteticamente, às inovações sociais, aos sentimentos e às angústias do ser humano, *personas* do fazer artístico, e referentes ao tempo, às épocas, aos gêneros, às ideias e crenças ou dogmas.

O contraste paradoxal da existência humana compõe a marca do artístico, como exemplo, pode-se verificar nas obras barrocas onde nota-se o conflito entre o divino e o profano. Viver os prazeres da carne e ter como consequência a perda do céu. Ou viver de acordo com os preceitos religiosos e perder a vida mundana. Gregório de Matos é um autor barroco que em suas obras demonstrou a angústia do eterno conflito humano. Estão presentes nos poemas desse poeta, os elementos contraditórios da época, os dilemas de sua geração: a licenciosidade moral e a posterior consciência da infâmia, seguida do arrependimento. Nos poemas religiosos, o poeta se ajoelha diante da imagem de Cristo, com intenso sentimento de culpa por haver pecado, comprometendo-se a se redimir. Refere-se à imagem do homem encurvado, implorando perdão por suas falhas, como podemos verificar nos primeiros versos do soneto "Buscando a Cristo" (1992, p.18).

A vós correndo vou, braços sagrados,  
Nessa cruz sacrossanta descobertos,  
Que, para receber-me, estais abertos,  
E, por não castigar-me, estais cravados.

89

A inconstância dos bens do mundo também é tema recorrente desse dualismo antitético e paradoxal da poesia de Gregório:

Nasce o Sol e não dura mais que um dia,/ Depois da Luz  
se segue a noite escura,/ Em tristes sombras morre a  
formosura,/ Em contínuas tristezas a alegria. Porém, se  
acaba o Sol, por que nascia?/ Se é tão formosa a Luz, por  
que não dura?/ Como a beleza assim se transfigura?/  
Como o gosto da pena assim se fia? (Idem, p.23).

O exemplo mais conhecido de sua literatura sacra é o soneto "A Jesus Cristo Nosso Senhor" (1992, p. 20). Dialeticamente, o poeta apela para a infinita capacidade de Cristo em redimir os piores pecadores, alegando que a ausência de perdão representaria o fim da glória divina.

Trata-se, pois, de um poema simultaneamente de humildade e de crítica presunçosa, um contraste entre o aceitar e o renegar:

Pequei, Senhor, mas não porque hei pecado,  
 Da vossa alta clemência me despido;  
 Porque quanto mais tenho delinqüido,  
 Vos tenho a perdoar mais empenhado.  
 Se basta a vos irar tanto pecado,  
 A abrandar-vos sobeja\* um só gemido:  
 Que a mesma culpa que vos há ofendido,  
 Vos tem para o perdão lisonjeado.  
 Se uma ovelha perdida e já cobrada  
 Glória tal e prazer tão repentino  
 Vos deu, como afirmais na sacra história,  
 Eu sou, Senhor, a ovelha desgarrada,  
 Cobrai-a; e não queirais, pastor divino,  
 Perder na vossa ovelha a vossa glória.

Outro exemplo são as obras tidas como realistas que evidenciam uma forte crítica ao sistema burguês vigente à época, bem como denuncia os comportamentos do clero da igreja Católica. Eça de Queirós escreveu *O Primo Basílio* é uma das obras mais emblemáticas do realismo português. Publicada em 1878, o romance é um retrato fiel da sociedade portuguesa da época com ênfase para a hipocrisia da classe burguesa. *O Primo Basílio* (1993) e *O Crime do Padre Amaro* (2004) são duas de suas obras mais importantes. Com temática crítica, o autor causou polêmica na sociedade portuguesa da época e foi condenado pela Igreja Católica. *O Crime do Padre Amaro* trata da temática do voto de castidade e suas implicações na sexualidade do sujeito que se propõe a viver a vida consagrada celibatária. A obra é uma reflexão sobre que papel desempenha a sexualidade no processo de individuação de Padre Amaro, personagem principal da obra e que retoma a ideia de contradições entre o sagrado e o profano, bem como, a fé e a castidade versos a vida mundana do homem na sociedade.

Contudo, nosso objeto de análise são os elementos da modernidade e hipermodernidade, pois estes demonstram alto nível de transcendência, sendo a realidade desreferencializada e paradoxal com a finalidade de demonstrar a fragilidade do homem contemporâneo, que se tornou escravo da velocidade e inovações tecnológicas e midiáticas.

## O homem contemporâneo

A sociedade contemporânea vivencia um período de grande transformação social. As inovações tecnológicas atingem uma abrangência completa sobre a perspectiva do indivíduo. Este apesar de se conectar com diversas pessoas, isola-se em seu mundo. O individualismo é evidente em qualquer situação na vida do homem moderno. O diálogo entre pessoas presentes em um mesmo ambiente torna-se cada vez mais complicado.

Após o fim da Segunda Guerra Mundial a sociedade muda completamente os seus valores, que passam a serem influenciados pela comunicações em massa, o consumismo desenfreado, o egocentrismo exacerbado, entre outros elementos ressaltando o culto ao prazer, promovendo o fútil e desprendimento de coisas concretas. Grande sistemas sociais são afetados, como a igreja, a família, há uma banalização da imagem. Cada pessoa procura unicamente os elementos capazes de saciar os seus desejos, não se importando com os elementos coletivos. O homem apesar de ser social, se isola e busca a cada momento vivenciar o seu momento sem ser atrapalhado por outros.

Conforme Caires (2012) novos conceitos surgem e que deverão nortear as sociedades ditas pós-modernas: como por exemplo as noções de multiplicidade, de fragmentação, de desreferencialização, e de desconstrução. Assim, fica evidente a mutação de uma sociedade sólida e rígida para a construção sociedade fragmentada. Sendo esta constituída de pessoas egocêntricas e solitária. O Fascínio pela inovação tecnológica torna-se uma meio para se auto afirmar enquanto pessoa.

O consumismo desenfreado corrompe o ser humano neste momento hipermoderno. O importante é o “ter” e não o “ser”, pois o consumismo tornou-se elemento essencial para ser parte integrante desta sociedade. O homem procura a sua identidade na compra de produtos tecnológicos, nas inovações da moda. O importante é estar atualizado com os parâmetros midiáticos, ou seja, acompanhar a moda, cada vez mais fútil e passageira, ter o carro mais veloz e completo, o celular do ano e de última geração.

Conforme Gilles Lipovetsky (2004), a pós-modernidade possibilitou o estado cultural que o autor chama de hipermodernidade. Este novo momento, altera a ordem social, econômica e cultural. Surge uma senso de consumo em massa constituindo a “sociedade-moda”, que toma o lugar da sociedade rigorosa e disciplinar. Aquela é formada por elementos

passageiros, assim, a substituição constante torna-se parte integrante e necessária na constituição do homem hipermoderno.

Outra característica do homem contemporâneo é a falta de tempo, devido a carga horária de trabalho e as redes sociais que o circundam, está sempre ocupado e reclamando de não ter tempo para estar com a família, com os amigos e até mesmo para fazer atividades de lazer. Desta forma, o homem se isola do mundo e para se comunicar utiliza-se apenas das redes sociais, o contato com próximo torna-se cada vez mais dispensado e visto como desnecessário e cansativo.

A criação e adesão aos jogos de realidades virtuais refletem a substituição constante da vida real pela vida virtual. Sendo que nesta o contato acontece apenas por meio de plataformas tecnológicas. Uma nova vida é criada em um espaço virtual sendo vivenciada pela individualidade da pessoa, e pelo distanciamento do real e sólido. O ser humano passa a ter necessidade de fugir de sua vida, pois não consegue atingir os padrões de consumo exigidos pelo meio, e para alcançar cria-se uma vida em um espaço midiático, onde passa a ser o que tanto almeja.

A frustração constante e a depressão assolam a sociedade hipermoderna. Seja pelo individualismo, ou pela incapacidade de consumir tudo que é apresentado como essencial para ser feliz. O ser humano se sente deslocado de sua realidade e incapaz de conseguir atingir o desejos almejados. Destas frustrações nascem nas redes sociais simulacros da realidade.

As redes sociais tornam-se uma espaço de realização, todos querem demonstrar o quanto são felizes e realizados. A grande maioria das postagem refletem momentos de grande alegria de um determinado grupo. Contudo, isto não passa de simulacros do momento real, esconde-se por traz das imagens felizes as frustrações no casamento, na vida profissional, e até mesmo pessoal. O importante na atualidade não é viver o momento, mas sim registrar e postar em alguma rede social, para que todos vejam o quanto se é feliz.

A felicidade deixou de ser algo pessoal, para depender da afirmação de outras pessoas. A minha felicidade somente é comprovada se consigo um grande número de curtidas em uma determinada rede social. Gilles Lipovetsky, nomeia este momento hipermoderno como a sociedade do vazio, pois tudo passou a ser banal e passageiro. As tradições familiares e religiosas perdem espaço para atualizações constantes e tecnológicas.

A falta de tempo, o individualismo e o consumismo desenfreado impossibilita o homem hipermoderno de aproveitar um momento em família. Com isso, fica evidente a ruptura social, pois a célula materna da sociedade está fragilizada e conseqüentemente impossibilitada de exercer o seu papel na construção do ser humano.

Portanto, o homem contemporâneo é fragilizado pelas constantes mudanças vivenciadas pela sociedade. Pois, a busca pelo prazer imediato e individualismo exacerbado do ser humano o transforma em alguém depressivo, que se julga incapaz de ser feliz, uma vez que não consegue acompanhar as inovações tecnológicas e a própria moda. Assim, o homem não consegue se identificar como parte integrante de seu meio social, sente-se isolado do mundo, perde-se a própria identidade.

### **O universo moderno e hipermoderno**

Segundo o filósofo francês Gilles Lipovetsky (2004) os tempos atuais não deixaram de ser modernos, contudo com a ampliação de certas características das sociedades ditas modernas: o individualismo transforma-se em hiperindividualismo; o consumismo em hiper-consumismo; e a fragmentação do espaço e do tempo em hiperespaço.

A hipermodernidade e a modernidade caminham de forma simultânea, não há uma ruptura entre os dois momentos, mas sim a intensificação de elementos, que nascem na modernidade, porém é no atual momento que encontram o seu ápice. As inovações culturais e tecnológicas se apresentam de forma simultânea, exigindo do homem uma adaptação rigorosa ao atual sistema, sob pena de não ser aceito pelo meio, e conseqüentemente rejeitado pela coletividade.

Conforme Caires (2012) na sociedade hipermoderna tudo é múltiplo e exagerado, multiplicado vezes sem conta, numa proliferação de desejos que se tornam realidade num piscar de olhos. A única coisa escassa, e da qual sentimos uma enorme falta é, apenas e só, do tempo. Precisa-se do tempo para fazer mais e mais coisas. Chega-se ao paradoxo de precisar do tempo para ter ainda mais tempo. E é neste ambiente conturbado de atualizações constantes e distanciamento da vida em comum que o artista moderno e hipermoderno constroem suas produções artísticas. Retratando o individualismo e as próprias simulações e simulacros do homem contemporâneo. O vazio existencial compõem as obras deste momento, pois retratam as crises do individualismo, a sociedade do ter, a busca pelo prazer imediato.

A sociedade hipermoderna é caracterizada pela solidão coletiva. Onde muitos estão conectados a diversas redes sociais, mas ao mesmo tempo se encontram distantes das pessoas que os circundam. A relutância artística é em justamente demonstrar este desencontro social.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O ser humano sempre esteve submetido às constantes mudanças históricas e sociais. A própria evolução da espécie é uma necessidade. A busca pelo novo e pelo diferente é algo que realmente intriga o homem. Além disto, o mundo presente somente é possível por causa da busca pela inovações. Assim, a hipermodernidade não deve ser encarada como algo totalmente errado e impregnada de desastres. Como qualquer período histórico, retrata pontos relevantes, contudo não deixa de apresentar alguns pontos negativos.

O consumismo exacerbado, o individualismo extremo, a busca pelo prazer imediato, a necessidade de registrar e divulgar cada momento vivido em alguma rede social são realidades da atualidade, sendo bases para a produção artística.

A crítica que os autores contemporâneos fazem é justamente para retratar as simulações e simulacros ao qual o ser humano se submete constantemente, unicamente para se enquadrar na realidade vivida. As frustrações pessoais são temáticas para as produções artísticas.

O homem contemporâneo, com todos os seus problemas sociais e pessoais, reflete os elementos da sociedade do vazio onde cada pessoa busca os próprios interesses e se esquece da coletividade. Onde o pessoal prepondera de forma exagerada sobre o social. Assim, os desafios do atual momento é conseguir readaptar o ser humano, tornando-o novamente sociável, solidificando as bases familiares e revitalizando o convívio.

## Referências

- CAIRES, Carlos Sena. *O hiper no modernismo e na ficção*. Disponível em: <<http://www.carloscaires.org/artigos-pdf/Caires-HiperNoModernismo.pdf>>, 2012.
- CHARLES, Sébastien. *Cartas sobre a hipermodernidade*. São Paulo: Barcarolla, 2009.
- LIPOVETSKY, Gilles. *Os tempos Hipermodernos*. São Paulo: Saraiva, 2004.

LIPOVETSKY, Gilles. A era do Vazio: ensaios sobre o individualismo contemporâneo. São Paulo: Saraiva, 2005.

MATOS, Gregório. Obra poética. 3.ed. Rio de Janeiro: Record, 1992.

QUEIRÓS, E.. O crime do padre Amaro. 15. ed. São Paulo: Editora Ática, 2004.

QUEIRÓS, E.. O primo Basílio. São Paulo: Ática, 1993.

# JUSTIÇA SOCIAL NO CONTEXTO DA SOCIEDADE DE MERCADO

Daniela Leão Siqueira – Mestranda (UMESP)  
e-mail: [daniela.leaosiqueira@gmail.com](mailto:daniela.leaosiqueira@gmail.com)

**RESUMO:** A partir da teoria de Friedrich Hayek, o presente artigo dispõe a demonstrar onde a noção de justiça social cunhada na sociedade humanista perdeu-se até chegarmos à sociedade de ordem de mercado. Entendemos que compreender o processo que culminou nessa perda pode ser um passo importante no restabelecimento da comunicação entre os diferentes grupos responsáveis pela elaboração de políticas públicas.

**Palavras-chave:** Justiça social; Hayek; Neoliberalismo; Sociedade; Ordem de mercado.

## INTRODUÇÃO

Após os horrores praticados contra a vida humana na II Guerra Mundial (quase todas as ações foram cometidas sob a égide da legislação alemã nazista), foi intensificado o consenso de que o direito de viver estaria acima de qualquer ordenamento jurídico. O século XX foi marcado pela disseminação da vida humana como valor absoluto e pela luta pelo direito de viver, de ser livre e de buscar a felicidade – o que a ONU chamou de direitos humanos.

A noção de justiça social é um desdobramento dos direitos humanos. Reconheceu-se que os pobres precisavam ter acesso aos recursos financeiros gerados pela sociedade para libertarem-se da situação de pobreza, por isso justiça social também foi chamada de justiça distributiva.

Entretanto, parece-nos que essa não é a tônica do século XXI. A política econômica de filosofia liberal do século XX foi alterada de tal forma que hoje o termo “neoliberal” tornou-se mais apropriado para tais práticas nas sociedades de mercado. A determinação dessa pesquisa é encontrar onde está a noção de justiça social nesse novo contexto. Nossa aposta é que ela tenha se perdido!

**- A importância de Friedrich Hayek para a sociedade de mercado: o sistematizador da ideologia neoliberal**



Nas palavras do filósofo Karl Popper: “Hayek marca o começo do debate mais fundamental no campo da filosofia política”. (HAYEK, 2017, contracapa)

Em 1988, poucos anos antes de sua morte, Hayek publicou *Os erros fatais do socialismo*: porque a teoria não funciona na prática. Essa pesquisa parte dessa obra por entendermos que se trata de um resumo de sua teoria em linguagem explicativa.

### **- A crítica de Hayek ao socialismo:**

A grande inimiga de Hayek era a teoria socialista. Aponta que a ordem ampliada de mercado gerada sem desígnio (de forma espontânea) pode superar de longe os planos que os homens tramam de maneira consciente. Considera que *as normas do socialismo encarnam uma metodologia obsoleta e anticientífica* própria das ordens primitivas.

É a partir das interações humanas que nossa moralidade vai sendo aprimorada e então a razão desenvolve-se, motivo pelo qual esta é limitada para planejar o comportamento de cada indivíduo pertencente ao grupo infinitamente grande e complexo como o da ordem ampliada. Por isso é impossível o socialismo cumprir o que promete - a planificação econômica.

Com relação à interação humana na ordem ampliada, as principais responsáveis por gerar essa ordem extraordinária foram *as regras de conduta que evoluíram gradativamente, em especial aquelas que lidam com propriedade separada<sup>47</sup>, honestidade, contratos, trocas, comércio, competição, ganhos e privacidade*, as quais são transmitidas por tradição, ensino e imitação. (HAYEK, 2017, pp 20-21)

Essas regras constituem uma moralidade nova que ultrapassam ou restringem instintos naturais como solidariedade e altruísmo, cujas práticas uniam o grupo primitivo reduzido.

Hayek conclui que *a disputa entre a ordem do mercado e o socialismo não é nada menos que uma questão de sobrevivência, pois a espécie humana deve sua existência baseada em regras de conduta que evoluíram gradativamente por terem sua eficácia comprovada e a humanidade não tem opção de escolha*. (HAYEK, 2017, p. 15)

Para ele, o uso da linguagem primitiva na ordem ampliada causa conflitos. Vejamos:

---

<sup>47</sup> Hayek prefere o uso do termo “several” por significar tanto “separada” quanto “várias, diferentes” do que “privada” ao tratar de propriedade.

### **- A expressão “sociedade” na ordem ampliada**

Ao tratar do termo “sociedade”, Hayek considera que os escritores socialistas partiram da concepção animista de mundo para produzir suas obras, motivo pelo qual é errado atribuir à “sociedade” personificada vontade, intenção ou desígnio.

Sua pesquisa aponta que a expressão “sociedade” foi empregada por Marx para descrever uma variedade de sistemas de inter-relações de atividades humanas, mas confunde a distinção entre governos e outras instituições, sugerindo que são do mesmo tipo.

Presente também no latim, *societas*, de *socius*, (o colega ou companheiro que se conhece pessoalmente) o uso do substantivo “sociedade” pressupõe ou implica na busca comum de propósitos comuns que em geral só podem ser alcançados no pequeno grupo. Com o emprego dessa expressão, *conclui-se que todos os grupos que recebem esse nome deveriam se comportar do mesmo modo que um grupo primitivo de companheiros.* (HAYEK, 2017, p. 154)

Considera que a principal diferença negligenciada nessa confusão é que o grupo reduzido pode ser guiado em suas atividades por propósitos convencionados ou pela vontade de seus membros (cooperação), ao passo que a ordem ampliada compõe-se numa estrutura harmônica porque seus membros observam regras de conduta semelhantes na busca de propósitos individuais diferentes (concorrência).

98

### **- A expressão “Social” na ordem ampliada**

Ainda mais danoso para o vocabulário moral e político da ordem ampliada do que o uso inócua do substantivo “sociedade” é o uso do seu adjetivo “social”.

Explica que *a confusão que ele difunde deve-se ao fato de que define os tipos de ações que promovem as ordens primitivas e as servem. Portanto, torna-se o cerne do apelo a um ideal antigo, agora obsoleto, de comportamento humano geral.* (HAYEK, 2017, p. 155)

O uso desses termos obsoletos não só induzem de maneira concreta ao erro como também contém um desejo oculto de moldar a ordem ampliada de acordo com a associação íntima pela qual nossas emoções e instintos anseiam.

## **- Justiça social é justiça distributiva**

Para Hayek, toda a exortação para que sejamos “sociais” é um apelo para que se avance rumo à “justiça social” do socialismo, por isso torna-se equivalente à convocação pela “justiça distributiva”, o que é irreconciliável com uma ordem de mercado competitiva e seu desenvolvimento, até mesmo para manutenção da população e da riqueza. *Por isso o “social” demonstra-se “antissocial”.* (HAYEK, 2017, p. 161)

## **- Excurso: teólogos da libertação críticos da teologia neoliberal**

Para Jung Mo Sung o mundo moderno pretendeu substituir a religião pela razão / ciência e Deus pelo sujeito humano, por isso produziu uma visão quase totalmente negativa (...) a tudo que se refere ao imaginário simbólico, mitos e espiritualidades. E o resultado foi a produção de um novo tipo de encantamento, novos deuses e novos tipos de fé. (SUNG, 2007, p. 131)

Para José Comblin, o neoliberalismo realiza o modelo de fé *credo quia absurdum* (creio porque é absurdo); é objeto de fé contra a evidência, pois mesmo com os desastres que provoca, afirma-se com a fé total. (COMBLIN, 1999, p.9)

Muitos outros autores trataram de teologia e economia, mas é a partir desses dois teólogos que justificamos o uso de “teologia” e não “ideologia” neoliberal neste subtítulo. Parece-nos convincente trata-la como uma espécie de crença religiosa, por isso defendemos que na ideologia neoliberal existe uma teologia subjacente.

Jung Mo Sung chama nossa atenção para o fato de que *sistemas sociais que são tratados ou se afirmam como absolutos – dizendo que não há alternativa – convertem –se em ídolos e exigem sempre sacrifícios de vidas humanas.* E o principal efeito da escolha de servir ao ídolo que exige sacrifícios é que o sofrimento dos pobres e das vítimas das relações de dominação deixam de ser conseqüências a serem combatidas para tornarem-se castigos de uma divindade encarnada no sistema. (conf. SUNG, 2005, pp 29-53)

Comblin denuncia que o neoliberalismo *apresenta-se com a promessa do paraíso terrestre, a solução de todos os problemas humanos e a chave de uma era de paz e prosperidade,* mas pretende impor aos seres humanos reais uma ideologia que nada tem nada a ver com a humanidade real. (conf. COMBLIN, 1999, pp 10-13)

Para Franz Hinkelammert não é fácil criticar ciências empíricas como a filosofia e a teologia, pois produzem um mundo mítico e mágico que dificilmente pode ser contraditado. Para criticar essa razão mítica é preciso que nela seja introduzido o critério de vida e de morte, sob o qual o mundo desta razão neoliberal e de suas mitificações não é sustentável porque a consequência dessa racionalidade é a destruição da vida humana.

Em sua ética do sujeito (uma ética autônoma, para além de qualquer roupagem religiosa) sustenta que *a produção capitalista só sabe desenvolver a técnica e a combinação do processo social de produção minando ao mesmo tempo as fontes originais de toda riqueza: a terra e o trabalhador. Trata-se de um assassinato que resulta em suicídio.* (HINKELAMMERT, 2007, p. 26)

Nesse sentido, o espaço mítico é a outra face da ação instrumental. Um não pode existir sem o outro. Nele aparecem as argumentações mais variadas tanto de afirmação e de reconhecimento da condição humana, como de sua negação. Mas falta discutir qual pode ser o critério de verdade sobre essas argumentações que, em última instância, é prático: verdade é aquilo, com e pelo qual se pode viver. (conf.:HINKELAMMERT, 2007, p. 26)

## CONCLUSÃO

Na teoria hayekiana, termos como “sociedade” e “social”, oriundos das comunidades primitivas, foram introduzidos pelos cientistas reformadores socialistas como proposta de reforma deliberada da linguagem, a fim de converter com mais facilidade as pessoas às suas convicções. Entretanto, seus significados e sentidos revelaram-se inócuos à nova tradição moral da ordem ampliada que a humanidade estabeleceu e a partir da qual conseguiu sobreviver, sem qualquer alternativa. Insistir na aplicação desses termos poderá destruir essa nova moral, empobrecer uma parcela da população e condenar à morte a maioria. Por isso, rechaçar o uso e a busca que “sociedade” e “social” pretendem a é uma questão de sobrevivência da humanidade.

Em que pese a magnífica lógica da argumentação de Hayek, ela não pressupõe a veracidade dos seus argumentos. Não é verdade que não haja alternativa à ordem ampliada de mercado.

Jung Mo Sung nos conclama para uma missão: *se há um papel relevante para o cristianismo hoje, esse papel tem a ver com a retomada da noção de revelação como um processo de aprendizagem de aprender*

a ser humano. É preciso retomar a noção de que “Deus se fez humano, por isso, tornar-se como Deus é humanizar-se.” O Deus verdadeiro não pede sacrifício, mas misericórdia! (conf.: SUNG, 2005, p.80).

Hoje, a realidade é que a humanidade está presa a um sistema de concentração de renda de níveis indecentes<sup>48</sup>, fazendo com que milhões de pessoas vivam infelizes e na miséria, condenadas à morte.

Na sociedade contemporânea (ordem ampliada de mercado para Hayek) as relações sociais estão imbricadas com as relações econômicas, motivo pelo qual a manutenção da vida é dependente de recursos financeiros, os quais só estão disponíveis no mercado. Mas é preciso lembrar que é a manutenção da vida e não a humanização que depende da participação nesse mercado.

Uma vez que os mecanismos próprios do mercado capitalista tendem a excluir os menos competitivos, deixar de participar do mercado é um entrave para a manutenção de suas vidas a partir de desdobramentos como acesso à saúde, educação e moradia. Mas esse fato não os desumaniza.

Daí o papel do Estado (governo) ser de extrema importância para que, dispondo de recursos financeiros captados no mercado através de tributação, possa garantir as condições materiais mínimas para a sobrevivência dos excluídos.

Assim, ao contrário do que prega a ideologia neoliberal, a intervenção dos governos no mecanismo do mercado na ordem ampliada para conceder habitação, saúde e educação é uma questão de sobrevivência para os excluídos (que é a grande maioria da população mundial). De outra maneira, a concentração de renda e a consequente exclusão continuarão aumentando de forma indecente.

Voltando à nossa aposta inicial, entendemos que não somente ficou clara a perda da noção de justiça social na sociedade contemporânea de ideologia neoliberal como também demonstrou-se a urgência do seu resgate para o reestabelecimento da comunicação entre os diversos setores responsáveis pela elaboração das políticas econômicas, seja no Brasil ou no mundo.

Propomos que esse resgate deve ser a partir da argumentação com a teologia/ideologia neoliberal sobre o critério de verdade que nela se aplica, sendo que verdade é aquilo com e pelo qual se possa viver.

---

<sup>48</sup> No mundo, 1% da população detém 20% da riqueza. Ver em <https://g1.globo.com/economia/noticia/oxfam-critica-concentracao-indecete-de-riqueza-no-mundo.ghtml> acessado em 17/04/18.

A motivação para esse enfrentamento não pode ser outra se não as preservação e defesa da vida humana face a um sistema indecente que assassina porque deixa morrer por miséria. Essa luta sim é uma questão de sobrevivência, porque, em última instância, assassinato é suicídio!

## REFERÊNCIAS

COMBLIN, José. O neoliberalismo: ideologia dominante na virada do século. Petrópolis: Vozes, 1999.

HAYEK, F. A.. O caminho da servidão. 1ª. ed. - Rio de Janeiro: Vide Editorial, 2013.

HAYEK, F. A.. Os erros fatais do socialismo: por que a teoria não funciona na prática. 1ª. ed. - Barueri: Faro Editorial, 2017.

HINKELAMMERT, Franz. Hacia una crítica de la razón mítica: el labirinto de la modernidad. Materiales para la discusión. São José: Arlekin, 2007.

SUNG, Jung Mo. Sementes de esperança: a fé em um mundo de crise. 1ª. ed. - São Paulo: Vozes, 2005.

SUNG, Jung Mo. Educar para reencantar a vida. 2ª. ed. - Petrópolis: Vozes, 2007.

SUNG, Jung Mo. Religião, direitos humanos e o neoliberalismo em uma era pós-humanista. Estudos de Religião, v. 31, n. 3, set-dez / 2017. Pp 233 – 253. Acessado em 18/04/2018: <https://www.metodista.br/revistas/revistas-metodista/index.php/ER/article/view/8260/6040>

# MÚSICA POPULAR BRASILEIRA E RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS: CONTRIBUTO AO DEBATE

Devison Amorim do Nascimento – Especialista (SEDUC/PA / UFPA)

e-mail: [devisonascimento@gmail.com](mailto:devisonascimento@gmail.com)

Wanderlea Azevedo Medeiros Leitão – Doutora (UFPA)

e-mail: [wandyme@yahoo.com](mailto:wandyme@yahoo.com)

Josele Leal Dias – Doutora (UFPA)

e-mail: [lealdiasjosele@gmail.com](mailto:lealdiasjosele@gmail.com)

**RESUMO:** O respeito à diversidade deve ser vivenciado no cotidiano revelando-se para além de aprendizagens formalizadas. Neste sentido, este trabalho visa verificar relações entre a Música Popular Brasileira e as Religiões Afro-Brasileiras, bem como identificar neste contexto que referências religiosas são apresentadas. A pesquisa assenta-se no paradigma qualitativo, aos moldes da pesquisa bibliográfica baseada em estudos realizados por Reginaldo Prandi (2005) e Alberto Ikeda (2016). Por meio da análise das letras de cinco músicas buscou-se revelar aspectos da religiosidade que mais se destacavam. Para atingir os objetivos tivemos como pergunta investigativa: Qual aspecto da Religiosidade Afro-Brasileira tem sido destacado na Música Popular Brasileira? Como esses aspectos são valorizados? Qual o lugar que este debate ocupa nas composições musicais brasileiras? As músicas analisadas são compostas/interpretadas pelos seguintes artistas: Daniela Mercury (Swing da Cor), Gilberto Gil (Toda Menina Baiana), Grupo os Ticoãs (Cordeiro de Nanã), Gerônimo Santana Duarte (É D`Oxum) e Margareth Menezes (Dandalunda). Após a análise dos dados foi possível concluir que das letras analisadas surgiram duas vertentes: (a) Religiosidade em foco - para as letras que tratam da religiosidade como empoderamento de valoração cultural, (b) Religiosidade tangenciada - para as letras que explicitam as expressões de matriz Afro-Brasileira, mas a presença da religiosidade é tênue.

103

**Palavras-chave:** Música Popular Brasileira; Religiões Afro-brasileiras; Debate; Religiosidade.

## INTRODUÇÃO

A cultura brasileira é definida, como bem mencionado por Darcy Ribeiro (1996), como uma amálgama, composta de pelo menos três “raças”: a europeia, a indígena e a africana. No Brasil, a miscigenação cultural dos povos citados é observável no cotidiano por meio da culinária, dos esportes, da dança, da língua, da música.

Partindo deste percurso é factível afirmar que o respeito a diversidade deve ser vivenciado no cotidiano da vida revelando-se para além de aprendizagens formalizadas. Logo, o respeito aos saberes africanos se faz fundamental a fim de reconhecer sua importância em nossa formação. Afirmamos que a presença dos negros é de fundamental importância nas artes, em especial, na música e em seus ritmos.

Nesta linha de pensamento indagamos quais aspectos da religiosidade afro-brasileira tem sido destacados na música popular brasileira? Como esses aspectos são valorizados? Qual o lugar que este debate ocupa nas composições musicais brasileiras? Fazer a contrarreforma de um pensamento eurocêntrico a respeito da cultura afro-brasileira é um desafio para todos os que desejam uma sociedade equitativa. Esta luta não é nova, embora ainda tímida, podemos citar que em meados de 1930, Pixinguinha – Alfredo da Rocha Viana - transgride o padrão normativo-escriturário da música, trazendo aspectos da religiosidade afro-brasileira na composição Babao Miloque. O enfrentamento da cultura soberana tem tido resistência em tons diferenciados na história da música brasileira. Segundo Ikeda (2016) em 1967, no III Festival de MPB, a composição “Festa no Terreiro de Araketu”, de autoria de Antônio Marques Pinto, faz referências históricas importantes aos gêneros musicais negros; no entanto não teve a repercussão necessária para disseminar o ritmo ijexá no cenário nacional.

As contribuições da cultura afro-brasileira são inúmeras, mas para este artigo nos interessa olhar a música popular brasileira e afirmar que as referências africanas neste cenário são intensas, principalmente, quando o que está em discussão é a herança religiosa africana no Brasil, isto é, as religiões afro-brasileiras. Segundo o levantamento realizado por Reginaldo Prandi (2005) diversos compositores compuseram letras que fazem menção as religiões de matrizes africanas como o candomblé, a umbanda e o tambor de mina, para citar as mais famosas; e sobre suas divindades: orixás, voduns, caboclos, pretos-velhos, encantados e outras.



Compositores e interpretes como Daniela Mercury, Gilberto Gil, Grupo os Ticoãs, Gerônimo Santana Duarte e Margareth Menezes são apenas alguns dos ilustres artistas que criaram/cantaram letras sobre a religiosidade afro-brasileira que permeia o Brasil. Desta forma, neste trabalho queremos chamar atenção para a relação existente entre a MPB e as religiões afro-brasileiras; destacando algumas músicas que trazem as referências supracitadas, como forma de identificar aspectos das religiões, divindades e/ou doutrinas afro-religiosas destacadas nessas composições.

## Métodos

Como metodologia utilizamos a pesquisa bibliográfica uma vez que este estudo pretende se aproximar do debate para apresentar um resumo e, conseqüentemente, reflexões a respeito do material selecionado. Para tratamento dos dados analisamos o conteúdo das letras das músicas no contexto da MPB. As canções foram selecionadas de modo a demonstrar o amplo leque de músicas que tratam de religiões afro-religiosas. De posse do conteúdo das canções foram identificadas as formas pelas quais a religiosidade é manifestada. Deste modo, foram selecionadas as músicas dos seguintes compositores/interpretes: Daniela Mercury (Swing da Cor), Gilberto Gil (Toda Menina Baiana), Grupo os Ticoãs (Cordeiro de Nanã), Gerônimo Santana Duarte (É D`Oxum) e Margareth Menezes (Dandalunda). Classificamos as letras em duas vertentes: (a) Religiosidade em foco - para as letras em que a religiosidade é explícita como forma de empoderamento de valoração cultural, (b) Religiosidade tangenciada - para as letras em que a presença da religiosidade é tênue.

105

## Resultados e discussão

Para iniciar as análises é interessante explanar sobre a letra da música **Swing da Cor**, de Daniela Mercury, transcrita abaixo:

Não, não me abandone, não me desespere,  
porque eu não posso ficar sem você.  
Eu não posso ficar, ficar sem você.  
Eu não posso ficar, ficar sem te ver.  
Vem pro swing da cor, relaxar o calor.  
E quem sabe me amarrar.  
Vem, que o teu sorriso, é pequeno.

No teu beijo tem veneno.  
 Está querendo me apaixonar.  
 Ticurupaco, kioiô.  
 Eu sou Muzenza, larauê.  
 Com Muzenza eu vou.

Numa primeira leitura, a letra de Swing da Cor parece falar somente de uma declaração de amor de alguém que receia o fim de um relacionamento afetivo. Contudo, algumas palavras chamam a atenção em função de suas particularidades. Poderiam ser apenas expressões regionais da Bahia e algumas de fato são. Mas não é tão simples assim. Outras palavras são oriundas dos cultos afro-brasileiros. Como a palavra muzenza, que é uma expressão utilizada para definir a pessoa que passou pelo processo de iniciação do candomblé. Então a letra de Swing da Cor trata da questão afro-religiosa de maneira mais tênue se comparada com outras letras que analisaremos a seguir.

Na letra de **Toda Menina Baiana**, Gilberto Gil faz alusão mais específica, isso é, em foco, sobre as religiões afro-brasileiras. Na frase “toda menina baiana tem um Santo que Deus dá” o compositor dialoga com o fato de que toda pessoa iniciada no candomblé tem um santo, um guia, um orixá dado por Deus para conduzi-las. E vai além ao tratar sobre o aspecto mágico que envolve as religiões afro-brasileiras; e o uso que se pode fazer da magia tanto para o bem ou para o mal, de acordo com a escolha daqueles que receberam o dom de “manipular” as forças que envolvem as religiões de matrizes africanas. Isso fica claro nos trechos “Que Deus entendeu de dar a primazia, pro bem pro mal / Que Deus entendeu de dar toda a magia, pro bem, pro mal”. Abaixo podemos fazer a leitura completa da letra da música:

Toda menina baiana tem um santo que Deus dá.  
 Toda menina baiana tem encantos que Deus dá.  
 Toda menina baiana tem um jeito que Deus dá.  
 Toda menina baiana tem defeitos também que Deus dá.  
 Que Deus entendeu de dar a primazia.  
 Pro bem, pro mal, primeira mão na Bahia  
 Primeira missa, primeiro índio abatido também que Deus deu.  
 Que Deus entendeu de dar, toda a magia.  
 Pro bem, pro mal, primeiro chão da Bahia.

Primeiro carnaval, primeiro pelourinho também que Deus deu.

Gerônimo Santana Duarte fala - em foco - sobre a orixá Oxum na letra **E d'Oxum**, como se vê:

Nessa cidade todo mundo é d'Oxum.  
 Homem, menino, menina, mulher.  
 Toda essa gente irradia magia.  
 Presente na água doce.  
 Presente na água salgada.  
 E toda cidade brilha.  
 Seja tenente ou filho de pescador.  
 Ou importante desembargador.  
 Se der presente é tudo uma coisa só.  
 A força que mora n'água.  
 Não faz distinção de cor.  
 E toda cidade é d'Oxum.  
 É d'Oxum.  
 É d'Oxum.  
 Eu vou navegar.  
 Eu vou navegar nas ondas do mar.  
 Lá aguibá Oxum aurá olu adupé.

107

A letra da música faz referência ao grande prestígio das religiões afro-brasileiras na Bahia, principalmente o candomblé. Explana a respeito dos muitos filhos de Oxum, homens e mulheres que muitas vezes cultuam a orixá já desde criança; "gente que irradia magia", isto é, possuem os dons da vidência e de "manipulação" da magia por serem regidos pela orixá que é tida como a rainha dos rios, da prosperidade, da fertilidade, do amor e da magia. Segundo a letra os filhos de santo vão desde as pessoas mais humildes às mais importantes. Hoje em dia os adeptos das religiões afro-brasileiras não são somente os negros, mas também brancos; "Seja tenente ou filho de pescador, ou importante desembargador/A força que mora n'água não faz distinção de cor". A letra traz ainda a saudação a Oxum "lá aguibá Oxum aurá olu adupé" na língua yorubá; trazida com os negros denominados iorubás.\*\*\*\*\*

---

\*\*\*\*\* Segundo informações colhidos (sic) com Fabrício Borges, Axogun da Casa Grande de Mina Jêje Nagô de Toy Lissá e Abê Manjá - Huevy/Belém/PA/Basil, a frase ou saudação "lá aguibá Oxum aurá olu adupé" não está em yorubá, mas "numa corruptela entre o yourubá e o português

Margareth Menezes faz amplas referências a terreiros “um terreiro de Angola e Ketu”, divindades “Dona Oxúm dançando Oxóssi no tempo”, mães de santo “Mãe maiamba que comanda o centro” e outros aspectos afro-religiosos na letra da música **Dandalunda**. O próprio nome da música já faz referências afro-religiosas já que Dandalunda é uma divindade do candomblé angola, cultuada como senhora da fertilidade e do ouro (conhecida como Oxum em outras nações afro-religiosas). Como podemos ver abaixo:

Bem pertinho da entrada do beco.  
 Um terreiro de Angola e Ketu.  
 Mãe maiamba que comanda o centro.  
 Dona Oxúm dançando Oxóssi no tempo.  
 Lá em cima no tamarineiro.  
 Mariinha da pipoca ajoelha.  
 Em janeiro, no dia primeiro.  
 Desce o dono do terreiro.  
 Coquê.  
 Dandalunda, maimbanda, coquê.  
 Seu zumbi é santo sim que eu sei.  
 Caxixi, agdavi, capoeira.  
 Casa de batuque e toque na mesa.  
 Linda santa lansã da pureza.  
 Vira fogo, atraca, atraca, se chegue.  
 Vi Nanã dentro da mata do jejê.  
 Brasa acesa na pisada do frevo.  
 Arrepia o corpo inteiro.

108

Muitas músicas afro-brasileiras são compostas/cantadas como respostas aos preconceitos vivenciados pelas culturas afro-religiosas. Nesse processo de canto e louvação **Cordeiro de Nanã**, do grupo baiano Os ticoãs, mostra a força da fé africana quando diz o seguinte:

Fui chamado de cordeiro mais não sou cordeiro não.  
 Preferi ficar calado que falar e levar não.

---

em que temos: yá ágbá/àgui ibá oxum: Mãe ou senhora da cabaça (para algumas denominações afro-religiosas a cabaça simboliza o ventre) e awuró ôlú/oló adupé: nos céus perdoe (reino/espaco sagrado). Logo, uma possível tradução para a frase seria: senhora do ventre nos perdoe e olhe por nós”.

O meu silêncio é uma singela oração a minha santa de fé.  
Meu cantar vibram as forças que sustentam meu viver.  
Meu cantar é um apelo que eu faço a nanaê.  
Sou de Nanã ê uá ê uá ê uá ê.  
O que peço no momento é silêncio e atenção.  
Quero contar sofrimento que passamos sem razão.  
O meu lamento se criou na escravidão que forçado passei.  
Eu chorei, sofri as duras dores da humilhação.  
Mas ganhei, pois, eu trazia nanaê no coração.

Ao escrever Cordeiro de Nanã os compositores não somente deixam claro sua devoção pela orixá Nanã, mas também afirmam que muitos negros resistiram a dor da escravidão em função da sua fé em Nanã e às demais divindades africanas trazidas com eles nos navios negreiros.

## CONCLUSÕES

109

Em princípio podemos indicar que a MPB tem exaltado a religiosidade afro-brasileira. Mediante as músicas selecionadas podemos dizer das vertentes em que a religiosidade tem sido tratada. Indicamos haver letras que demarcam a religiosidade como foco e outras que demarcam a religiosidade de forma tangenciada. Destarte, discutir o “local” que a religiosidade afro-brasileira ocupa na MPB é contribuir para que a diversidade seja autenticamente vivenciada como princípio ético e humano. É dizer que a música para além de seu lugar e privilégio artístico que ocupa; é um espaço político, e neste espaço, sem reduzir-se a este, possui uma ação transformadora e transgressora de uma cultura europeia imposta que historicamente tem favorecido o preconceito e a discriminação a outros tipos de saberes e manifestações diferentes as de seu grupo de origem.

## REFERÊNCIAS

BASTIDE, Roger. Estudos afro-brasileiros. São Paulo: Editora Perspectiva, 1973.

FERRETI, Sérgio. Nina Rodrigues a religião dos orixás. Disponível em: <<http://www.gmbahia.ufba.br/index.php/gmbahia/article/view/307/298>>.

Acesso em: 05.04.2009.

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

RIBEIRO, Darcy. O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

RIBEIRO, Darcy. (org.). Encantaria brasileira. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

SEVERINO, Antônio Joaquim. Metodologia do trabalho científico. 23ª Ed. São Paulo: Cortez, 2007.

SILVA, P. B. G. Africanidades Brasileira: Como Valorizar Raízes Afro nas Propostas Pedagógicas. Revista do Professor. Porto Alegre, v.11, n.44, p. 29-30, 1995.

Alberto T, Ikeda. O Ixexá no Brasil: rítmicas dos Deuses nos terreiros, nas ruas e palcos da música popular. Revista USP • São Paulo • n. 111 • p. 21-36 • outubro/novembro/dezembro 2016.

## “ERA MEIO DIA” (João 4,6)

Djalma Barreto Neves – Doutorando (PUC Goiás)

e-mail: [pedjalmabarreto@gmail.com](mailto:pedjalmabarreto@gmail.com)

**RESUMO:** A conotação, que se presume nessa expressão do evangelista João, será oportunamente explicitada mediante a metodologia a ela aplicada, pela dinâmica correlata existente nos conceitos de Imanência e de Transcendência, intra-relacionados pela Transparência. Como resultado dessa confrontação dialética, proclamar-se-á o protagonismo da mulher (Samaritana), dentre os temas preferidos de Jesus, no seu projeto de libertação e de equidade destinado a todo ser humano destituído de cidadania. Explicitar essa conotação implícita na expressão: “era meio dia”, quando Jesus conversava com a mulher Samaritana à beira do poço de Jacó, é o objetivo cauteloso desta comunicação transformada em artigo.

**Palavras-chave:** Imanência; Transcendência; Transparência; Limite; “Meio-dia”.

111

### INTRODUÇÃO

Imanência-Transcendência é uma relação de mão dupla. É correlata, uma não se sustenta sem a outra e vice-versa. É uma relação que provoca, imperiosamente, o surgimento do processo de crescimento e de aperfeiçoamento consciente, crítico e responsável da pessoa humana em suas escolhas ao longo da vida em todas as dimensões, priorizando o aspecto da fé religiosa.

#### O que é Imanência?

É tudo que é percebido pelos nossos sentidos externos: tato, olfato, paladar, visão, audição e ainda o sentido do movimento ou direção e equilíbrio chamado (*Kinestesia*, palavra grega). Em outras palavras, Imanência se refere a tudo o que é material, físico, concreto, o real existente em nós e fora de nós no universo cósmico. Referenciada ao sistema de linguagem portuguesa, Imanência se identifica com a denotação que a palavra expressa. É o significado literal, básico, natural próprio das palavras, expressões e enunciados da língua luso-brasileira. Ex.:

clamar (gritar em altas vozes). Coração (órgão do corpo humano). Esse é o sentido denotativo das coisas tocáveis e alcançáveis pelos sentidos externos do ser humano. Imanência e Denotação bi-implicam-se.

Além disso, toda ideia que contém em si o teor de lugar, espaço, tempo; tudo que é portador de limite é imanência. Imanência é a base, é o trampolim para a Transcendência. Imanência constitui os reinos mineral, vegetal e animal. Ela, é a matéria-prima do ser contingente. É nela e dela que todos os corpos emergem e se plenificam física e fisiologicamente. Ela é o que se convencionou chamar “este mundo”, com leis próprias, inexoráveis e contundentes. Quem violar uma lei imanente ou lei da natureza, sofrerá, ato contínuo, “retaliação” proporcional ao grau e intensidade da violação: quem desrespeita a velocidade, sofre o efeito do rompimento perpetrado contra o limite que a velocidade “estabeleceu”, quem se joga do 10º andar de um edifício, agride a lei da gravidade e, em “resposta” a isso, se esborracha no chão. A Imanência, se afrontada, não perdoa nunca. É inexorável, como atrás já se disse! Mas é também trampolim indispensável para a Transcendência. Esse “trampolim” impulsiona para cima sempre, e não permite que o corpo caia. Funciona ao contrário dos trampolins de piscinas para saltos acrobáticos. Essa é a Imanência com algumas de suas leis e efeitos: sempre localizada, sempre portadora de limites. Cada vez que alguém pronunciar as palavras lugar, tempo e espaço... acionará a presença da Imanência. A sua credencial típica é o limite.

Em suma: toda contingência ou materialidade das coisas e das coisas que constituem a corporeidade física dos seres existentes e humanos, no tempo e no espaço, é Imanência.

### **Transcendência: o que é?**

A Transcendência é tudo que vai além dos limites da Imanência, ultrapassando o tempo e o espaço. Ela tem como objeto de alcance as nossas faculdades internas: a inteligência, a vontade, a imaginação, a estimativa, a percepção, a intuição, os sentimentos, as emoções e os produtos da razão: o pensamento, o raciocínio, a reflexão, o senso crítico das realidades, a presença de espírito aguçada. Isso, na constituição do humano. Mas ela decola do humano para o divino, quando se abre para as dimensões da fé contida nas crenças multiculturais e, principalmente, quando se acessa na revelação divina: Aí tem toda sua razão de ser; encontra toda sua finalidade, sua realização plena e consumada.



A transcendência, no que se refere à linguagem portuguesa, se identifica com o sentido conotativo, figurado, translato, especial, onde expressões, palavras e enunciados adquirem novos significados e alusões para além do texto escrito: é o nível simbólico e/ou alegórico das realidades sutilmente percebidas e altamente contempladas para quem se desenvolveu dentro do processo de ascensão constante, rumo ao entendimento. Entender sempre mais os sentidos das realidades, aprender a destrinçar as incógnitas dos problemas matemáticos e metafísicos até a constatação surpreendente do “eureka de Euclides”, ou, como é dito hoje, o “insight psicológico” ou o vulgarmente conhecido “clic”, como o “estalo” e a emergência da “ficha que caiu”. Todas essas caracterizações espetaculares são toques de Transcendência em explosões e implosões de entendimento revelado que aciona novos conhecimentos nelas descobertos.

O sentido conotativo, como se percebe, se identifica com a Transcendência, quando atinge o nível do conhecimento abstrato das ciências exatas, adorando-se na filosofia e na metafísica: quanto mais a pessoa consegue abstrair do concreto, ou seja, tirar da essência e ir além de sua materialidade, além do seu significado denotativo e físico, mais inteligente e gente essa pessoa é. É a inteligência viva, sagaz que atinge os níveis mais altos de abstração nas ciências e de Transcendência na vida cotidiana que transforma a pessoa em um ser compreensivo e prático. Conotação e Transcendência mobilizam e elevam o conteúdo da pessoa, dando-lhe condições para descobrir significados diferenciados e belos numa única realidade concreta. É com base nesse poder humano de se ir além do tempo e do espaço que se situa a Transcendência como dispositivo que tem acesso à Divindade.

É preciso, contudo, notar que Imanência-Transcendência é um processo contínuo de avanço e de retração devido à condição humana que não é capaz de perceber toda a realidade de uma só vez. Ela a percebe aos poucos porque está cercada, está dentro dos limites do tempo e do espaço. Portanto, está condicionada. Daí, a sua compreensão do sentido das coisas para a libertação de si mesma, só muito lentamente vai acontecendo. É por isso que Deus tem paciência conosco. Ele sabe que somos tardos para entender: “Pai, perdoa-lhes porque não sabem o que fazem”. (Lc 23,24).

Para acelerar esse processo de crescimento proposto, há de ter uma ajuda, uma intervenção além de nossa capacidade; é preciso que Deus nos dê o Espírito. Senão, ficamos a vida inteira como galinhas a catar grãos,

sem visão de horizontes maiores, sem perceber o conjunto das realidades que nos cercam. Míopes...

Somos como os apóstolos de Jesus: “lentos de coração para crer tudo o que os profetas anunciaram! Não era preciso que o Cristo sofresse tudo isso para entrar em sua glória?” (Lc 24-26).

O processo de Imanência-Transcendência é proposta educativa que Deus nos apresenta, e que Jesus segue à risca, para nos fazer crescer na fé até alcançar os mais altos níveis de Transcendência. Sempre começa com o nível mais próximo de nós, o mais físico, o mais concreto. Sempre parte do sentido denotativo, literal, básico das coisas para que entendamos a conotação do significado, o sentido figurado e simbólico a que nos quer levar a entender. Tanto isso é verdadeiro que em qualquer parte da Bíblia, você sempre encontra a Imanência, ponto de partida, para acessar a Transcendência como meta a ser atingida.

Experimente verificar o que lhe foi dito abrindo a Bíblia aleatoriamente: ali, você encontrará sempre Imanência-Transcendência. É uma chave do tesouro...

Antes, porém, de focar o ponto central deste artigo, a expressão de (João 4, 6) no seu evangelho, “era meio-dia”, mister se faz primeiro apresentar à sua compreensão o terceiro instrumento que facilita e muito esta dissertação. Trata-se da Transparência.

### **Transparência: o que é?**

Há entre a Imanência e a Transcendência outra categoria intermediária, a Transparência:

O mundo não é só dividido em Imanência e Transcendência. Existe uma outra categoria intermediária, a transparência, que acolhe em si tanto a in-manência quanto a trans-cendência. Estas duas não são realidades opostas. Uma frente à outra. Excluindo-se. Mas são realidades que con-mungam e se en-contram entre si. Elas se per-meiam, se con-jugam, se com-binam, se con-sociam, se con-ligam, se con-concatenam, se con-municam e se con-vivem uma na outra. A transparência quer dizer exatamente isso: o transcendente se torna presente no imanente, fazendo o que este se torne transparente para a realidade daquele. O

transcendente irrompendo dentro do in-manente transfigura o in-manente. Torna-o transparente. (BOFF, 2004, p. 29).

O resultado da conjunção da Imanência-Transcendência no trato da simbologia é o sacramento, ou seja, é a Transparência que participa do mundo imanente e transcendente.

Para explicitar e tornar clara a importância que se quer dar a esta observação do evangelista João falando do encontro de Jesus com a Samaritana, sentado à beira do poço de Jacó, faz-se uma inversão: "Era meio-dia, quando Jesus cansado da caminhada sentou-se junto ao poço que Jacó tinha dado ao seu filho José". Esse é o cenário em que vão acontecer as cenas de um encontro decisivo, onde o propósito de Jesus é fazer a personagem que vai ali chegar, a entender que Ele é o Messias predito pelas Escrituras. É um trabalho engenhoso: "Chegou uma mulher samaritana para tirar água". (João 4,7), porque "era meio dia". Jesus faz-lhe um jogo: usa da imanência da água (H<sub>2</sub>O) que ela conhecia e da qual necessitava para sobreviver e, a partir dessa água natural e física, comparativamente, lhe acena dar-lhe outra água". É claro, denota a água do poço e conota essa água dando-lhe um novo sentido. Esse novo sentido é a transcendência: uma realidade que vai além das propriedades químicas da água potável, límpida e inodora, essencial a saciar a sede de quem dela depende para continuar vivo. Aí está toda a propositura de Jesus à Samaritana. Quando tudo parecia que ela havia captado a mensagem subjacente à água do poço, na expressão de Jesus: "a água que eu lhe der", ela retruca: "então, Senhor, dá-me desta água, para que eu não tenha mais sede, nem precise vir aqui tirá-la". (João 4,15).

Se ela tivesse feito ponto final na primeira parte da frase: Então, Senhor, dá-me desta água", teria matado a charada. Teria entendido o que Jesus estava lhe propondo. Teria transcendido e descoberto logo o que, só mais adiante no texto, acontecerá. Quando, porém, continua dizendo: "para que eu não tenha mais sede, nem precise vir aqui tirá-la", mergulhou novamente na Imanência. Jesus percebe que por esse esquema da água não alcançaria o seu objetivo de transcendê-la. Muda o rumo da conversa para ver se haveria, desta outra maneira de dizer a conexão que estava faltando acontecer entre a Imanência da "água do poço" e a Transcendência da "água que Eu lhe der", a transparência do entendimento: Por isso diz:

“Vá chamar seu marido e volte aqui”. A mulher respondeu dizendo-lhe: “Eu não tenho marido”. Jesus lhe disse: “Você está certa quando diz: Não tenho marido porque já tiveste cinco maridos. E aquele que você tem agora não é seu marido. Você falou de forma verdadeira”. A mulher disse a Jesus: “Senhor, vejo que tu és profeta!” (Jo 4,16-19).

No que disse: “Vejo que és profeta”, aconteceu a transparência, ou seja, a Samaritana entendeu o que Jesus quis revelar-lhe. E “era meio dia”, quando tudo isso acontecia à beira do poço de Jacó.

A importância que se quer frisar com a insistência de focar o momento em que o processo de transformação da vida da Samaritana transcorria, mediante o encontro singular provocado por Jesus ao ensejo consuetudinário e penoso de a Samaritana ter de ir ao poço tirar a água, é porque na compreensão do que se percebe estar por trás do texto, é que havia uma ordem comunitária da população de Sicar estabelecida quanto à aproximação do poço, dado que subjacente a essa ordem comunitária, vigorava fortemente nela a “lei da pureza e impureza ritual”: o acesso ao poço, primeiro, estava reservado às senhoras e às suas filhas donzelas, de preferência, consideradas a porção pura daquela comunidade. Toda a manhã, com frescor que a própria natureza propiciava, era liberada a esses personagens categorizados e decentes para conseguir abastecer os seus reservatórios domésticos do precioso líquido, indispensável aos usos de higiene e de saúde pessoais. Perante essa observação de ordem comunitária apoiada na lei da pureza e impureza rituais, é de se lembrar e de se pontuar que se está numa região semiárida, quase desértica, em que o poço de Jacó é “profundo”, como sendo a única fonte perene de água potável, própria ao sustento saudável dos habitantes daquela região. Com esse cenário exposto aos olhos da imaginação de quem precisa situar a existência geográfica do poço, sabe-se pelo dado explícito no texto de que era “profundo” e que, portanto, possuía e produzia água abundante e suficiente para saciar as necessidades fisiológicas dos habitantes do seu entorno, e dos transeuntes eventuais e passageiros por aquelas paragens. No caso específico, Jesus e os seus discípulos. Era um poço público. Nessas circunstâncias e disposições estabelecidas, restava à mulher Samaritana e à sua classe (sim porque ela representava toda uma categoria de pessoas marginalizadas e

consideradas impuras), restava-lhe, repita se, unicamente a hora mais quente do dia em que era permitido aproximar-se do poço e tirar água. A Samaritana, cuja identidade é omitida no texto, não tem nome próprio; não é Maria, nem Joana; é uma anônima “sem lenço nem documento”, como diria a canção de Caetano Veloso. Era uma “entre-lugar” na expressão da teoria crítica conflitual. Não era cidadã (como sutil e delicadamente mais adiante no texto). Jesus vai revelar-lhe a condição social na qual ela estava instituída: “Vá chamar seu marido e volte aqui! Eu não tenho marido. Porque você teve cinco maridos. E aquele que você tem agora não é seu marido”. (João 4, 16-17). Ou seja, em palavras diretas e contundentes que a feririam discriminatoriamente, Jesus evita, de público, estigmatizá-la aos olhos arregalados e condenatórios de seus discípulos judeus. Mas descreve-lhe a condição social na qual ela se encontra: A Samaritana, sem nome, ali perante Ele e os seus discípulos, além de insignificante mulher, é uma prostituta. Eis porque a conotação que João assinala em seu texto: “Era Meio-Dia”, quando essa cena se desenrola junto ao poço de Jacó. Era a única oportunidade que os desclassificados todos por aquela mentalidade excludente e patriarcal, concedia a quem carregava consigo os estigmas de “impuros” perante a Lei Mosaica. Como o próprio Jesus tinha dito que “não viera destruir mas aperfeiçoar a lei”; coloca a Samaritana em destaque aos olhos de seus apóstolos e à consideração de todos nós hoje. Não dá importância ao papel que alguém desempenha ou deixa de exercer na vida. Desconsidera os adjetivos que denotam as pessoas e prefere exaltar a conotação de cada um aos olhos da verdade. E a verdade genuína, plena e multicultural, sem nenhuma homofobia, é que todos e todas as pessoas são filhos e filhas de Deus criados e criadas à imagem e semelhança de Deus. É isso que Jesus resgata para Samaritana generalizada a todos os indivíduos que a lei dos homens prepotentes categorizou a se submeterem à sua ambição e poder autocrático. “Era Meio-Dia”. “O meio-dia renova o dia”, diz (SERTILLANGES, 2015, p. 96). É essa renovação do dia que se quer indicar o conteúdo da observação sutil de João ao precisar o momento exato em que se dava a transformação da vida da mulher samaritana:

Há 30 anos, quando era dado em aula este assunto, um aluno muito perspicaz e atento, entendeu a dinâmica produtiva da Imanência-Transcendência e, elevando ambas a nível simbólico, interpretou a razão de ser

porque João pontuara cronologicamente o encontro de Jesus com a Samaritana ao meio-dia: era porque nessa hora o sol está a pino no céu, atinge o zênite; e, nessa posição, ilumina o poço em toda a sua profundidade: “o poço é fundo, Senhor”... (Jo 4,11). Iluminado em toda a sua profundeza, tudo ali fica visivelmente transparente, desaparece por instante toda opacidade e escuridão a ele (poço) imanentes e saltam aos olhos de quem perscruta as profundezas as verdadeiras dimensões dessa fonte de “água viva” própria para dessedentar.

É uma certificação que vai além do mecânico manejo de retirá-la do fundo para o consumo rotineiro. O que transparece dessa relação iluminante é que vejo, diz o aluno, sol a pino como transcendência divina:

“Levantar-se-á o Sol de Justiça que traz a salvação em seus raios”. (Ml 4,2). E “fará brilhar como luz sua justiça e o teu direito como o meio dia”. (Sl 37,6). O sol a pino incidindo-se na interioridade profunda do poço, para mim, reafirma o aluno brilhante, é a transcendência divina transformando a realidade obscura do poço purificando-o das impurezas de toda espécie. Especificamente, o sol do meio-dia é Jesus; o poço de Jacó é a Samaritana que, primeiro, na obscuridade, profundidade e umidade, é a mulher, é a Samaritana, é a prostituta, portadora de três estigmas que marcavam seu anonimato e obscureciam de vez sua cidadania. Como mulher só valia fugazmente como objeto de mesa e cama; como samaritana era considerada herege; e como prostituta era, contagiosamente, impura: era lhe vedado todo convívio social.

118

O poço, portanto, é a mulher na lmanência de sua vida pregressa. Jesus, sol do meio-dia é a Transcendência, “vinda do alto”. (Lc 1, 78) em quem “os justos resplandecerão como o sol... (Mt 3, 43). E a transparência dessa íntima relação pessoal que se travou à beira do poço é a revelação direta que lhe faz Jesus: “Eu sou o Messias, eu que estou falando com você”. (Jo 4, 26).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Dada a extensão do texto de João e a exiguidade do espaço que é concedido a este artigo, ficarão pendentes de serem analisadas e comentadas diversas questões que aumentariam e muito o acervo de descobertas que ainda se conservam ocultas em trechos deste belíssimo evangelho. Para aguçar a curiosidade dos possíveis leitores(as) deste despretensioso trabalho acenam-se algumas situações como proposta semelhante ao desafio de uma charada ou de um quebra-cabeça. É possível que de posse dos dados aqui apresentados, o leitor(a) se interesse em prosseguir descortinando os meandros deste escrito bíblico por meio das tramas provocadoras da Imanência-Transcendência-Transparência aqui aplicadas. Assim, deixam-se à sua iniciativa pesquisar e inquirir, sempre à luz do trio inter e intra relacionado, o que cada uma destas questões tem de reveladoras e congruentes para o conjunto, intrinsecamente lógico, do engenhoso texto joanino, uma das pilastras da construção teológica na qual se baseia João para demonstrar que Jesus é Deus. Eis as questões: 1) Qual seria o significado do número de maridos da Samaritana? 2) Por que deixando o cântaro cheio de água no chão, corre para cidade anunciar, o que lhe acontecera, aos samaritanos seus conterrâneos e coetanos de modo destemido e desapegado de brilho pessoal: “vinde ver um homem que me disse tudo o que tenho feito. Será que ele não é o Cristo?” (Jo 4, 29). Por que ainda apenas pergunta? E não simplesmente afirma, como deveria? 3) E os discípulos como ficaram diante desse quase enlevo coloquial de Jesus com a Samaritana? Tiraram algum proveito do significado desse encontro privilegiado ou continuaram sonsos? 4) Qual seria o propósito primeiro de Jesus ao transcender a Samaritana? 5) E a questão máxima do tipo de adoração que lhe vinha dos antepassados: “Nossos pais adoraram a Deus nesta montanha. E vocês dizem que estão em Jerusalém o lugar onde é preciso adorar”. (Jo 4, 20). Pela resposta claríssima de Jesus, desarticulando a Imanência do lugar: (montanha, Jerusalém, lugar algum) e proclamando a Transcendência divina: “Deus é espírito, e é preciso que aqueles que o adoram o adorem em espírito e em verdade”. (Jo 4, 24). Como ficam os santuários e romarias a esses “locais sagrados”, hoje? São mesmo necessários ou conflitam com a Transcendência de Deus, expressamente declarada por Jesus a Samaritana? São questões que merecem respostas coerentes substanciais à fala de Jesus nas atuais circunstâncias. A despercebida expressão de João: “E era meio dia” (Jo 4, 6), elenca e desencadeia todo

esse entranhado e primoroso relacionamento onde Jesus rompe com uma série de paradigmas preconceituosos e opressores e brinda a Samaritana com a revelação mais estupenda e gloriosa: “Eu sou esse Messias, eu que estou falando com você”. (Jo 4, 26). Cumpre-se nesse versículo o intento de João: demonstrar que Jesus é Deus.

## REFERÊNCIAS

- BOFF, Leonardo. Os Sacramentos da Vida e a Vida dos Sacramentos: mínima Sacramentalia. 24. ed. Petrópolis: Vozes, 2014.
- MESTERS, Carlos. et alii. Rezar os Salmos hoje: a lei orante do povo de Deus. São Paulo: Paulus, 2016.
- SERTILLANGES, A.D, O.P. O Milagre da Igreja. Tradução de Luís Leal Ferreira. 1. ed. Campinas: CEDET, 2015.



# A EDUCAÇÃO PARA A QUALIDADE DE VIDA DE MULHERES CHEFES DE FAMÍLIA RESIDENTES EM HABITAÇÕES DE INTERESSE SOCIAL

Edilamar Rodrigues de Jesus e Faria – Doutoranda (PUC Goiás)

e-mail: [edilafar2@gmail.com](mailto:edilafar2@gmail.com)

Fernanda Rodrigues Costa – Graduanda (UNB)

e-mail: [ferhrodrigues@gmail.com](mailto:ferhrodrigues@gmail.com)

**RESUMO:** O pressuposto necessário para a ideia de divisão do trabalho era entre a vida vivida dentro de casa, no lar, e a vida vivida fora, no mundo, considerada como digna de um homem, não havendo a noção de igualdade com a mulher (Arendt, 1958;1999, p. 57). Como parte integrante de uma dissertação de mestrado, objetivou-se instigar reflexões acerca das mulheres residentes no bairro do Sistema de Habitação de Interesse Social em Anápolis e culminou na produção de projeto de pesquisa que permitiu interagir com um grupo de mulheres chefes de família e sua realidade social. Buscou-se a construção epistemológica, em pesquisa com mulheres, no que se refere à interpretação subjetiva e fenomenológica do conceito de Qualidade de Vida - QV e sua representação social. A perspectiva objetiva de Herculano (2006) sobre QV, em *Em busca da boa sociedade*, o conceito envolve participação política, acesso a produção (condições); acessibilidade de consumo (distribuição de renda, alimento e acesso a equipamentos coletivos; áreas verdes para população urbanas e biodiversidade protegidas; acesso a tecnologias; integração e intersectorialidade das políticas públicas). No entanto o que se percebe é que construir casa não basta para inserir as mulheres num contexto de qualidade de vida, a educação e a profissionalização é fundamental para a inserção no mercado de trabalho e auto sustentabilidade de mulheres e suas famílias. Mais que isso é um direito garantido pela Constituição Federal de 1988, que ainda não se materializou em forma de escolas e creches, instrumentos sociais indispensáveis para o exercício da cidadania.

121

**Palavras-chave:** Educação; Mulheres; SHIS.

*O pressuposto necessário para a ideia de divisão do trabalho era entre a vida*

*vivida dentro de casa, no lar, e a vida  
vivida fora, no mundo, considerada  
como digna de um homem, não  
havendo a noção de igualdade com a  
mulher (Arendt, 1999, p. 57).*

## INTRODUÇÃO

Como parte inicial da temática de uma dissertação de mestrado intitulada como *Percepção da qualidade de vida de mulheres contempladas com o programa de moradia de interesse social em Anápolis, Goiás (2016)*, o presente texto objetiva instigar as reflexões acerca das mulheres residentes no bairro do Sistema de Habitação de Interesse Social em Anápolis e sua realidade social, sob outro prisma, o direito fundamental à educação para emancipação da mulher e a participação nas decisões, como critério de qualidade de vida. Cabe destacar a compreensão de qualidade de vida como conceito complexo, multi, inter e transdisciplinar, de interesse a todas as áreas da ciência, em especial as Ciências Humanas e Sociais, como propõe Herculano (2006).

O estudo em tela parte do entendimento de que a moradia é um direito fundamental garantido pela Constituição Brasileira (1988), assim como o acesso à educação. A moradia é reconhecida como direito social, através da Emenda Constitucional nº 26, de 14 de fevereiro de 2000. Essa Emenda favorece a inserção no contexto de produção e reprodução do capital, onde as mulheres têm sido inclusas nas garantias de seus direitos como cidadãs.

Outro marco regulatório específico está contido no artigo 35 da Lei 11.9777 de 2009, que determina que os contratos celebrados no Programa Minha Casa Minha Vida (PMCMV), sejam efetivados em nome da mulher chefe de família. Observa-se assim, “um avanço no empoderamento, através do acesso a moradia de interesse social” (FARIA, 2016, p.02).

No Brasil, o Poder Público é agente indispensável para regularização do uso do solo urbano e do mercado imobiliário, provisão da moradia e regularização dos assentamentos precários. Segundo o Plano Estadual de Habitação de Interesse Social, “produzir habitação é produzir cidades” (PEHIS, 2013, p. 08).

A nível federal, o programa SHIS, tem sido favorável a melhoria da qualidade de vida da população, considerando a figura da chefe de família com renda de até 3 salários mínimos, que viviam em situação de

vulnerabilidade, tornando-a responsável pela escritura da casa. Contudo, “as mulheres, pouco puderam fazer além daquilo que é oferecido pelo Estado”, faltando elementos de sustentabilidade (FARIA, 2016, p.02).

Para compreender melhor a interferência da educação como qualidade de vida, nesse texto como objeto de é imprescindível discutir alguns elementos da chamada “cidadania ativa” (ARENDE, 1999), entendido como o “acesso aos direitos fundamentais e as políticas públicas” (DI PIETRO, 2014).

A compreensão de cidadania para Hanna Arendt (1957; 1999) em *A condição humana*, favorece o entendimento do modelo democracia brasileira como pacto social representado pela Constituição Federal, onde a vontade do povo é a máxima do poder político e o Estado age em favor da sociedade. “Todos os aspectos da condição humana tem relação com a política, “viver é estar entre os homens” (ARENDE, 1999, p. 15).

A cidadania ativa aqui, como diretamente vinculada a educação, refere-se ao pertencimento a uma comunidade politicamente organizada, na qualidade de cidadão participativo, consciente, com condições para se manter, sustentar, emancipar.

## Desenvolvimento

123

Hanna utiliza a expressão “*vita activa*”, que engloba três atividades humanas fundamentais: o trabalho, o labor e a ação. O labor assegura a “sobrevivência do indivíduo” e “a vida da espécie” a reprodução da vida, proporcionado pela mulher. O trabalho refere-se a construção histórica e cultural, a transformação tecnológica, o “artefato humano” de coisas, diferente do ambiente natural, a transformação. A ação “funda e preserva corpos políticos”, cria condições históricas para o labor (ARENDE, 1997, p. 17).

Assim, o trabalho modifica a natureza, mas requer um conhecimento técnico prévio para seu exercício, a formação que ocorre pela educação. O labor, atividade biológica, no caso das chefes de família, muitas são responsáveis pela manutenção da vida que elas reproduziram, também nesse contexto, a necessidade da educação para apresentar os filhos ao mundo. E ainda, a ação que para ser exercitada deve ser precedida da educação para a consciência, acesso à cultura e formas de organizar a sociedade em que vivem, conhecer seus direitos e deveres.

A importância do ambiente para o empoderamento da mulher, ressaltado pela autora “as coisas e os homens constituem o ambiente de

cada uma das atividades humanas, que não teriam sentido sem a localização” (ARENDETT, 1997, p. 31). O fato de ser “chefe de família” é tão poderoso, que se compara a “ser chefe do reino”, a casa (oikos) representa o domínio absoluto do ambiente (p. 36), “lugar no mundo” poder e “cidadania e proteção da lei” (p. 72).

O ambiente em que essa população está inserida é aqui interpretado como seu reino, sem os bairros de SHIS, elas não teriam seu lugar no mundo. E ser chefe de família, ser dona de casa se torna altamente empoderador. Contudo a lei deve agir em função da sociedade e considerar aspectos singulares dessa representação social, mulheres chefes de família. É preciso condições para o exercício da livre cidadania, instrumentos sociais, que são as condições históricas para o labor, escolas, creches, postos de saúde, bibliotecas, transporte público e empregabilidade.

Di Pietro (2014), reafirma a importância do ser e não do ter, justifica a qualidade de vida, pressupõe a autonomia vital, autodeterminação ao Estado, a entidade pública e outras pessoas. No entanto a “escassez de recursos” e a “corrupção” impedem o atendimento desses direitos (DI PIETRO, 2014, p. 268).

Esclarece que “as políticas públicas são metas e instrumentos de ação que o poder público define para a consecução de interesses públicos que lhe incube proteger”, “compreendem também o meio para atuar” (DI PIETRO, 2014, p. 269).

Na Constituição Federal Brasileira (1988), no Título II, os Direitos e Garantias Fundamentais, apresentados em cinco capítulos, a saber, Direitos individuais e coletivos, da pessoa humana e sua personalidade, a vida, a igualdade, a dignidade, a segurança, a liberdade e a propriedade, expressos no artigo 5º. Seguido do artigo 6º, que asseguram os direitos sociais ou Estado social de direito, que resguarda a educação, a saúde, o trabalho, o lazer, a segurança, a proteção à maternidade e à infância, bem como a assistência aos desamparados.

Nos artigos 14 e 17 da Magna Carta, estão expressos os direitos referentes a cidadania, os direitos de nacionalidade e seus deveres; direitos políticos voltados para a cidadania e a participação nas decisões do Estado e por fim o direito a à existência partidária (BRASIL, 1988).

Outro instrumento legal, o Estatuto da Cidade, legitimado pela Lei nº 10.257, de 2001, que regula “o uso da propriedade urbana em prol do bem coletivo, da segurança e do bem-estar dos cidadãos, bem como do equilíbrio ambiental”, e a Lei nº 11.124, de 2005, que dispõe sobre o SNHIS, a

qual cria o Fundo Nacional de Habitação de Interesse Social (FNHIS) e institui o Conselho Gestor do FNHIS para garantir o direito à habitação para a população de baixa renda (BRASIL, 2005).

Do Estado de Direito às Políticas Públicas, caracterizadas como um conjunto de diretrizes e princípios que norteiam o poder público, atividades do governo que agem de modo direto ou indireto na vida da sociedade, voltada para um grupo social específico, sendo metas coletivas para atender problemas de um determinado grupo social.

A título de discussão, já mencionado nesse texto, em 2009, o governo federal lança o Programa Minha Casa, Minha Vida (MCMV), com o desafio de viabilizar o acesso a um milhão de moradias para famílias com renda de até 10 salários mínimos, propondo reduzir o *déficit* habitacional. O MCMVE foi o primeiro programa destinado a construção de unidades habitacionais e onde as famílias participantes sorteadas, preferencialmente, mulheres com filhos, independentemente de serem casadas, a escritura da casa registrada em seu nome, com a finalidade de se evitar violência patrimonial por parte do esposo (BRASIL, 2009).

O que importa desses marcos legal é seu caráter utópico, expresso na busca pela felicidade envolve a qualidade de vida, relacionado à participação política, acesso a moradia, a equipamentos coletivos, áreas verdes para população urbanas integração e intersectoridade das políticas públicas e a educação. A população a ser atendida em sua diversidade, bem como o conjunto de direitos que acarretam a condição felicidade geral, solidariedade, liberdade, a educação como “prioridade de investimento e não gasto” (HERCULANO, 2006, p. 22).

Nesse sentido, ressalta-se que o direito à educação como um direito humano público reconhecido como acesso aos demais direitos, devendo ser concretizado nas famílias, tanto para as chefes de família como para os demais membros do grupo, de modo a atender toda a população.

## CONCLUSÃO

Em termos de considerações finais, as chamadas Políticas Públicas para mulheres receberam atenção desde 1970 com o movimento feminino no Brasil, que buscava incorporar a perspectiva de gênero nas Políticas Públicas e Programas do governo, para combater as desigualdades e hierarquia de sexo, herdadas sócio histórico, econômico, político e culturalmente.

No entanto o que se percebe é que construir casa não basta para inserir as mulheres num contexto de qualidade de vida, a educação e a profissionalização é fundamental para a inserção no mercado de trabalho e auto sustentabilidade de mulheres e suas famílias. Mais que isso é um direito garantido pela Constituição Federal de 1988, que ainda não se materializou em forma de escolas e creches, instrumentos sociais indispensáveis para o exercício da cidadania, o conhecimento do próprio direito.

Assim, para gerar efetiva justiça social é imprescindível a ação do Estado na distribuição de renda e poderes entre homens e mulheres, etnias, classes sociais, gerações e regiões. A fragilidade do sistema de articulação nacional entre as prioridades dificulta a eficiência do sistema de políticas para mulheres. No caso da habitação, não torna efetiva a resolução do problema de moradia, se não for considerado demais aspectos de democracia, direitos fundamentais e sociais, que tenham como finalidade a qualidade de vida humana.

Ante o exposto cabe asseverar que a lógica hegemônica de poder ainda mantém as desigualdades e subordinações, o acesso aos bens sociais, geração de renda, inserção no mercado de trabalho, acesso as Tecnologias da Informação, saúde, transporte, meio ambiente, segurança, lazer e cultura, restaurantes populares, propriedade da terra, escolas e creches. Reconhecimento como sujeito sócio histórico em relação aos seus direitos, na autonomia e cidadania, equiparado com políticas públicas para grupos sociais em condição de subordinação na sociedade.

O ideal seria superar os limites dos programas e projetos que reforça a tradição do papel de submissão da mulher. Partindo pela busca da potencialização, empoderamento e autonomia feminina, para chefes de família, assim estaria dando respostas não só a necessidade da mulher, mas a toda a sua descendência, a geração de uma nova sociedade com mais autonomia e capacidade de enfrentar seus problemas e contribuir por tornar real a busca de uma boa sociedade, onde a justiça social e a dignidade da pessoa humana se faz presente.

## REFERÊNCIAS

- ARENDR, Hannah (1958). A condição humana. (Trad. Roberto Raposo). Rio de Janeiro: Forense universitária, 1999.
- BRASIL. Constituição Federal Brasileira. 1988.

BRASIL. Lei nº: 4.132, de 10 de Setembro de 1962. Define os casos de desapropriação por interesse social e dispõe sobre sua aplicação. Diário Oficial da República Federativa do Brasil, Brasília, DF. 10 de Setembro de 1962. Seção 1 p. 11565.

BRASIL. Lei nº 10.257, de 10 de julho de 2001. Estabelece normas de ordem pública e interesse social que regulam o uso da propriedade urbana em prol do bem coletivo, da segurança e do bem-estar dos cidadãos, bem como do equilíbrio ambiental. Diário Oficial da República Federativa do Brasil. Brasília, DF, 11 de Julho de 2001.

BRASIL. Lei 11.977 de 07 de Julho de 2009. Dispõe sobre o Programa Minha Casa, Minha Vida – PMCMV Diário Oficial da República Federativa do Brasil. Brasília, DF, 08 de Julho de 2009, p.2.

BRASIL. Medida Provisória nº 2.197.43 de 24 de agosto de 2001. Dispõe sobre a adoção de medidas relacionadas com o Sistema Financeiro da Habitação – SFH. Diário Oficial da República Federativa do Brasil, Brasília, DF 27 de Agosto de 2001. Seção 1, p. 61.

BRASIL. Plano Nacional de Políticas para as Mulheres. Secretaria Especial de Políticas para as Mulheres 2005.

DI PIETRO, Maria Silva Zanella. O Direito Administrativo e a dignidade da pessoa humana. Revista Digital de direito Administrativo. São Paulo: Ribeirão Preto, v. 1, n. 2, p. 260-279, 2014.

FARIA, Edilamar Rodrigues de Jesus. Percepção da Qualidade de Vida de Mulheres Contempladas com o Programa de Moradia de Interesse Social em Anápolis, Goiás. Centro Universitário de Anápolis: PPGSTMA, 2016. (Dissertação de Mestrado)

HERCULANO, Selene C. Em busca da boa sociedade. Niterói. Eduff, 2006.

LENZA, Pedro. Direito Constitucional Esquematizado. 18º ed. São Paulo: Saraiva, 2014.

PREFEITEIRA DE ANÁPOLIS. Prefeitura de Anápolis inaugura o Residencial Leblon em Anápolis, 2012. Acessado em 15 de novembro de 2015. <http://www.anapolis.go.gov.br/portal/multimidia/noticias/ver/prefeitura-de-an-polisinaugura-residencial-leblon1>

# ENFERMAGEM EPIRITUALIDADE E RELIGIOSIDADE: NO PROCESSO DE SAÚDE E DOENÇA

Edmilson Andrade Reis – Mestrando (UFT)

e-mail: [paulista.to@hotmail.com](mailto:paulista.to@hotmail.com)

**RESUMO:** Espiritualidade e Religiosidade são fenômenos de dimensão subjetiva do ser humano e apresentam grande influência no que diz respeito à saúde e ao bem-estar do indivíduo, tornando-se indispensáveis para manutenção e qualidade de vida. Nesse contexto a enfermagem é uma profissão que acompanha os indivíduos em todas as fases e dimensões da vida, levando em consideração sua trajetória histórica do cuidado ao corpo físico (corporal) psíquico (comportamentos) e espiritual (crenças), incluindo a equidade e humanização no atendimento. Isso vem ser afirmado pela Organização Mundial da Saúde que, a partir da Segunda Guerra Mundial, acrescentou ao conceito de saúde já existente a dimensão espiritual. A espiritualidade e a religiosidade exercem um fator de grande influência na vida do ser humano, e essas dimensões são fonte de força interior e capacidade de reflexão sobre si e sobre a experiência de sentido no mundo. Essa busca se intensifica, principalmente, quando algo interfere prejudicialmente o seu corpo físico (material) ou imaterial (fé, crença), pois o corpo é a medida de todas as coisas e interiormente contraditório pois internaliza os efeitos dos processos que criam (delimitando, sustentando e dissolvendo) e as interferências geram os desequilíbrios ou doenças. Neste estudo, a religiosidade possibilita o indivíduo a reajustar aspectos de vida como o modo de viver e se comportar, podendo influenciar de forma positiva ou negativa na vida das pessoas suas percepções e os profissionais da saúde no que diz respeito ao conhecimento sobre saúde podendo, por isso, serem consideradas como indicadores de saúde.

128

**Palavras-chave:** Religiosidade; Espiritualidade; Enfermagem; Corpo.

## INTRODUÇÃO

A discussão e o interesse sobre a questão da espiritualidade e religiosidade ligada à enfermagem e a melhoria das condições de saúde estão ligados a percepção do viver feliz e saudável.



Entendemos que o viver feliz e saudável estão ligados ao corpo, sendo esse corpo um território do sagrado, pois conforme Gênesis 1:26, os corpos foram feitos a imagem e semelhança de Deus. Ou ainda, como descreve Miranda (2017) o corpo não se trata apenas de um monte de órgãos, vísceras fluidos e funções, mas que, para a língua hebraica todas as partes do corpo humano são dotadas de atributos psíquicos e espirituais, e ainda cada parte leva uma consciência do verdadeiro.

E nessa perspectiva, devemos conceber que a construção do ser humano deve ser analisada amplamente, como indivíduos que possuem, na sua essência, a subjetividade e a objetividade, e quando fragmentamos o corpo material vemos apenas o que é palpável, mensurável e acabamos anulando a parte em que a religiosidade e a espiritualidade se encontram, que é na subjetividade.

Nessa perspectiva a enfermagem, na sua construção histórica, vem desenvolvendo essa prática de assistir o cliente, em todas as suas dimensões, representada por Florence Nightingale no período descrito como a Guerra da Criméia, onde realizava, pessoalmente, atenção aos doentes feridos e em fase terminal, e oferecia conforto físico e imaterial lendo trechos da bíblia e proferindo palavras de conforto. Nesse mesmo sentido, afirma Donoso e Donoso (2016) que a imagem religiosa do enfermeiro se desenvolveu na Era Cristã e Idade Média, com organizações voltadas para a caridade e o cuidado de doentes, pobres, idosos e órfãos.

Desse modo, essa relação religiosidade e espiritualidade, como medida de conforto que se fez presente no contexto histórico e, ainda continua se fazendo presente, obteve uma dimensão maior quando o cuidado passou a envolver todas fases e dimensões do ser humano, visto como ser único, indivisível e complexo.

E outras teorias de enfermagem foram estruturadas a partir do ser humano e do corpo humano como algo indivisível e complexo, passando a pensar o ser humano não apenas como um corpo ou objeto de experimentação prática, mas também carregado de sensações. Contribuindo com essa afirmativa, Forjaz (1957) reforça em seu artigo sobre o ensino clínico em enfermagem, a questão de visão de mundo do enfermeiro de uma forma holística, ou seja, o ser humano deve ser avaliado em toda a sua complexidade, incluindo corpo e alma.

A alma, descrita nessa situação, refere-se à espiritualidade que, de acordo com Freitas (2014), é vista como “a capacidade de reflexão sobre si e sobre a experiência de sentido no mundo na vida e ao que lhe circunda, horizontal ou verticalmente, incluindo-se aí a dimensão religiosa”.

Ou ainda, Souza (2013) afirma que a espiritualidade é uma “dinâmica cultivada no espírito ‘alma’ que impulsiona o ser humano consciente em suas escolhas vitais e em seus conhecimentos”.

Nessa intensa construção de autoconhecimento ou reconhecimento de si, utilizando a subjetividade como força interna, que motiva e permeia a vida, Freitas (2014) emprega o termo religiosidade para se referir às disposições humanas que levam os indivíduos a capacidade de experimentarem fenômenos religiosos em seus diversos aspectos. Em consonância, Esperandio et al. (2015) afirmam que a “religiosidade, por sua vez, é a expressão do envolvimento com uma religião institucional, sendo uma manifestação da espiritualidade”. E ainda, Melo et al. (2015) expõem que, a religiosidade pode ser ou não fator de saúde e de qualidade de vida, o que irá depender das características sociais, culturais, subjetivas, personalidade e de saúde da pessoa que a vivencia.

Sendo a espiritualidade uma dimensão humana que motiva, influencia e permeia todos os aspectos da vida, é impossível dissociar a espiritualidade e a religiosidade como fatores influenciadores de qualidade de vida. Para Freire e Costa (2016), a qualidade de vida está na compreensão do ser humano, seus objetivos, expectativas, padrões e preocupações, ou ainda que, a religiosidade e a espiritualidade não são temas alheios ao conceito de qualidade de vida.

Analisando as afirmativas descritas percebemos que associar a espiritualidade e religiosidade à qualidade vida parece um tanto utópico nesse momento, tendo em vista que as relações pessoais e interpessoais perderam lugar para as redes sociais e o distanciamento se faz cada vez mais presente no cotidiano. Os corpos tornaram-se objeto de poder e, para a enfermagem, o corpo representa um labirinto de compreensões e uma fonte inconclusiva de saberes, acrescentando-se o aumento de funções administrativas, o que leva a um distanciamento cada vez maior do cliente.

Nessa relação de cuidar, confortar e reestabelecer as ordens, o cuidado integral e holístico passou por várias modificações ao longo dos tempos, pois o que antes era sagrado ou a representação do microcosmo, passou a ser profano a partir do rompimento entre os dois conceitos estabelecido pelo Cristianismo, e isso historicamente aconteceu a partir do momento em que os cuidados e procedimentos técnicos tiveram acesso a áreas “proibidas” (região genital).

Contribuindo com essa afirmativa Silveira, Sobral e Junqueira (1999), citados por Silveira et al, (2003) afirmam que a enfermagem é “instruída

pelo modelo cartesiano-biomédico e pela herança cristã que lhes outorgavam os dualismos corpo e espírito, sagrado e profano (cristão) ” e que fixaram a enfermeira entre a cruz do cristianismo e a espada do poder médico, no (des) encontro com o corpo.

Essa dualidade perpetuada pelo Cristianismo, utilizando do sofrimento e da dor como forma de libertação para o corpo físico e imaterial, associado com a submissão da mulher em relação a Deus e aos Doutores da Igreja, foram incorporados pelos padrões de formação estabelecidos por Florence, o que, ao meu ver, dissociou o homem corpo e do homem espírito, uma vez que suas regras e condutas eram rígidas, tornando o corpo como território de dominação, poder e controle.

Nesse sentido o corpo quando associado ao poder deixa, por sua vez, de ser a expressão de quem somos, omitindo a percepção de nós enquanto consciência e inconsciência, e ainda impossibilita a expressão dos sentimentos, pois o poder exerce influência no controle emocional e espiritual.

Contribuindo com essa afirmativa Foucault (1985) citado por Mondardo (2009) descreve que a “ação sobre o corpo, o adestramento, a regulação do comportamento, a normalização do prazer, a interpretação do discurso, com o objetivo de separar, comparar, discutir, avaliar, hierarquizar”, tudo isso faz com que apareça pela primeira vez na história esta figura singular, individualizada – homem- como produção de poder.

Se os corpos estão sobre a influência do mecanismo de poder sendo regulados, controlados e vulneráveis, devemos relacionar o processo de saúde e doença à ausência de espiritualidade e religiosidade e, desse modo, essa (re) construção de ver e sentir o ser humano na sua totalidade faz-se necessário.

## CONCLUSÃO

Pensar o ser humano na sua totalidade incluindo todas as fases, dimensões, pensamentos e ações em um momento materialista ao qual vivemos é uma tarefa bastante árdua.

Mas quando analisamos e utilizamos da subjetividade como forma terapêutica ou como medida de conforto físico e imaterial, nesse momento referindo-nos a espiritualidade e a religiosidade, observamos a importância desses fenômenos para o processo de saúde e doença, uma vez que somos seres indivisíveis e complexos ou, ainda, cada palavra, conceito, gesto e expressão corporal devem ser escutados e jamais devem ser

abandonados, pois somos constituídos pela junção das dimensões objetiva e subjetiva.

## REFERÊNCIAS

DONOSO, M. T. V.; DONOSO, M. D. O cuidado e a enfermagem em um contexto histórico. *Rev.enf-ufjf*, Juiz de Fora, v. 2, n. 1, jan./jun. 2016. Disponível em: <<https://enfermagem.ufjf.emnuvens.com.br>>. Acesso em: 18 maio. 2018.

ESPERANDIO, M. R. G. Subjetividade, Espiritualidade e Saúde. *Rev. Pistis Prax., Teol. Pastor., Curitiba*, v. 6, n. 1, jan./abr. 2014. Disponível em: <<http://www.redalyc.org/articulo>>. Acesso em: 20 maio. 2018.

ESPERANDIO, M. R.; ZAPERLON, M.; ZORZI, P.; D'O.SILVA, T.; MARQUES L. F. A religiosidade/espiritualidade (r/e) em Profissionais/trabalhadores da saúde. *Interações – Cultura e Comunidade*, Belo Horizonte, v.10, n.18, jul./dez.2015. Disponível em: <<http://www.redalyc.org/articulo>>. Acesso em: 20 maio. 2018.

Forjaz M. Ensino clínico. *Rev Bras Enferm* 1957;10(1):149-57.

FREIRE, M. N.; COSTA, E. R. Qualidade de vida dos profissionais de enfermagem no ambiente de trabalho. *Revista Enfermagem Contemporânea*. Bahia, v. 5, n. 1, jan./jun. 2016. Disponível em: <<https://www5.bahiana.edu.br>>. Acesso em: 20 maio. 2018.

FREITAS de, M. H. de. Religiosidade e saúde: experiências dos pacientes e percepções dos profissionais. *Rev. Pistis Prax., Teol. Pastor., Curitiba*, v. 6, n. 1, jan./abr. 2014. Disponível em: <<http://www.redalyc.org/articulo>>. Acesso em: 20 maio. 2018

MELO, C. F. de; SAMPAIO, I. S.; SOUZA D. L. A. de; PINTO N. S. dos. Correlação entre religiosidade, espiritualidade e qualidade de vida: uma revisão de literatura. *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2015.

MIRANDA, E. E. *Corpo Território do Sagrado*. Ed Loyola, São Paulo, 2017.

MONDARDO, M. L. O Corpo enquanto ``Primeiro' Território de Dominação: O Biopoder e a Sociedade de Controle. Universidade Federal de Grande Dourados, 2009. Disponível em:<<http://www. http://www.bocc.ubi.pt>>. Acesso em: 20 maio. 2018

SILVEIRA MFA, GUALDA DMR, SOBRAL VRS. *Corpo e enfermagem: (ainda) uma relação tão delicada!*. Universidade Federal Fluminense, 2003. Disponível em: <<http://www.objnursing.uff.br>>. Acesso em: 20 maio. 2018

SOUZA, W. A espiritualidade como fonte sistêmica na Bioética. Rev. Pistis Prax., Teol. Pastor., Curitiba, v. 5, n. 1, jan./jun. 2013. Disponível em: <<http://www2.pucpr.br/reol/index.php>>. Acesso em: 26 set. 2017.

## ZC 5,1- 4: A LEI E TRANSGRESSÃO

Ednéa Martins Ornella – Doutoranda (PUC Rio)

e-mail: [edneaornella@gmail.com](mailto:edneaornella@gmail.com)

**RESUMO:** Na visão do profeta Zacarias, um grande rolo voava simbolizando a Lei para o povo de Israel que não podia desconhecê-la. Na desobediência, a maldição se espalha sobre toda a superfície da terra, entra e destrói as casas de madeiras e pedras de todos aqueles que roubam e juram falso em nome de YHWH. Ladrões e perjuros sintetizam a violação das leis do Decálogo no rompimento das relações do ser humano, com o próximo e com Deus, no contexto do domínio persa, no retorno dos exilados a Jerusalém, quando a comunidade se reorganizava sem reis e sem juízes sob a égide da Palavra divina.

**Palavras-chave:** Lei; Maldição; Ladrão; Perjuro.

### INTRODUÇÃO

134

Em Zc 5,1-4 um *rolo*, de medidas extraordinárias, voa identificado com a *maldição* que está saindo sobre a superfície de toda terra. Todo aquele que rouba, todo aquele que jura será desligado. YHWH fará a maldição sair e entrar nas casas de *ladrões e perjuros* e as destruirá com suas madeiras e pedras.

A sexta visão do ciclo de visões do profeta Zacarias ocorre no pós-exílio, sob domínio persa, quando os exilados tiveram autorização para retornar a Jerusalém e reconstruir o templo destruído pelos babilônios. Na visão duas transgressões são denunciadas, o ladrão e o perjuro, relativas a duas leis do Decálogo. Neste contexto está o significado teológico da mensagem da visão.

### Tradução

Então, voltei <sup>[50]</sup>	1a	וְאָשׁוּב
e levantei meus olhos	1b	וְאָשָׂא עֵינַי

<sup>50</sup> A expressão "וְאָשׁוּב" não é encontrada em cópias mais antigas da Síriaca, ocorre apenas em manuscritos posteriores. Pode ter sido adicionada para marcar época ou evento. Bem testemunhada pela tradição (Septuaginta, Vulgata e Targum), é confiável (cf. BHQ).

e vi:	1c	וְאַרְאֶה
Eis um rolo <sup>[51]</sup> voando.	1d	וְהִנֵּה מְגִלָּה עֹפֶה:
Disse-me:	2a	וַיֹּאמֶר אֵלַי
Que vês?	2b	מָה אַתָּה רֹאֶה
Respondi:	2c	וָאָמַר
Vejo um rolo voando;	2d	אֲנִי רֹאֶה מְגִלָּה עֹפֶה
seu comprimento é de vinte	2e	אַרְבָּעַ עֶשְׂרִים בָּאַמָּה וַרְחֵבָהּ
côvados, sua largura de dez		עֶשֶׂר בָּאַמָּה:
côvados.		
Ele me disse:	3a	וַיֹּאמֶר אֵלַי
Esta é a maldição <sup>[52]</sup>	3b	זֹאת הַמְּאָלָה
que está saindo sobre a superfície de	3c	הַיַּדְּיוֹצֵאת עַל-פְּנֵי כָל-הָאָרֶץ
toda a terra.		
Porque todo aquele que rouba,	3d	כִּי כָל-הַגֹּנֵב
de acordo com ela, será desligado,	3e	מִזֵּה כְּמוֹת נִקְהָה
e todo aquele que jura,	3f	וְכָל-הַנִּשְׁבָּע
de acordo com ela, será desligado.	3g	מִזֵּה כְּמוֹת נִקְהָה:
Eu a farei sair	4a	הוֹצֵאתִיהָ
– oráculo de YHWH dos Exércitos –	4b	נֶאֱמַר יְהוָה צְבָאוֹת
para que entre na casa do ladrão	4c	וּבָאֵל אֶל-בַּיִת הַגֹּנֵב
e na casa daquele que jura	4d	וְאֶל-בַּיִת הַנִּשְׁבָּע בִּשְׁמִי
falsamente em meu nome,		לְשָׁקֵר
para que se hospede no meio de sua	4e	וְלָקַח בְּתוֹךְ בַּיִתוֹ
casa		
e a destrua com suas madeiras e	4f	וְכָלְתוּ וְאֶת-עֵצָיו וְאֶת-אֲבָנָיו:
suas pedras.		

## Contextos anterior e posterior

Três fórmulas de datação (Zc 1,1.7; 7,1) em Zc 1–8<sup>53</sup> colocam as ocorrências no reinado de Dario I (522-486 a.C.). Contudo, Zc 1,7, que inicia o ciclo de visões (Zc 1,7–6,15), não serve para datar as visões, pois não há continuidade imediata entre esta fórmula, na terceira pessoa do singular, e

<sup>51</sup> A Septuaginta leu o termo "מְגִלָּה" como "δρῆτανον", um possível equívoco em decorrência do obscurecimento ou omissão do "ה" no final da palavra, lida como "מְגִל", "foice" (cf. BHQ). Pode também ser uma confusão com sua presença em Jl 4,13 (cf. MEYERS/MEYERS, 1987, p. 278).

<sup>52</sup> Símaco leu o substantivo "הַמְּאָלָה" no plural ("maldições"), interpretação errônea, provavelmente provocada por corrupção interna na Siro-Hexapla, que aglutinou pontos seyame (cf. BHQ).

<sup>53</sup> Zc 1–8 possui oito visões e, exceto pela sétima, todas possuem oráculos. Alguns estudiosos excluem a quarta visão (Zc 3,1-10), considerando-a não ser parte da série original (cf. GALLING, 1952, p.18), ou por ser uma "visão profética" e não uma "visão simbólica" (cf. MEYERS/ MEYERS, 1987, p.liv).

o início da primeira visão (Zc 1,8), na primeira pessoa do singular. Assim, cada visão deve ser vista em seu próprio contexto (GALLING, 1952, p.18).

Nesse sentido, na visão anterior (Zc 4,1-14) o profeta é chamado para tomar consciência do novo reino (Zc 4,1). Um candelabro de ouro com sete lâmpadas (Zc 4,2) representa a presença de YHWH (cf. 2Cr 16,9; Esd 5,5), e as duas oliveiras (Zc 4,3) os dois ungidos de YHWH (Zc 4,14), duas lideranças harmoniosas para Israel: política (Zorobabel) e religiosa (Josué).

A visão posterior (Zc 5,5-11) apresenta os elementos que representam os conflitos da comunidade: o efá, o “olho deles sobre toda a terra” (Zc 5,6), a mulher sentada no meio do efá (Zc 5,7), a iniquidade (Zc 5,8). O efá é fechado com uma tampa de chumbo e levantado entre a terra e os céus por duas mulheres com asas, como asas de cegonha (Zc 5,9), e levado (cf. Zc 5,10) para a terra de Senaar, onde uma casa será construída e será preparada, e onde deverá ser assentado sobre a base dela (Zc 5,11).

A visão estudada, Zc 5,1-4, com elementos diferentes, rolo, ladrão e perjuro, tem consequência também diferente, YHWH fará sair a maldição para habitar e destruir a casa do transgressor. Cada visão é uma unidade literária independente e parte do projeto de restauração de Israel como nação de fé, em reorganização para uma nova era.

### Organização do texto e gênero literário

As visões proféticas são o principal gênero literário do Livro Zc 1–8, onde a sexta visão (Zc 5,1-4) está estruturada em forma de diálogo com quatro partes: fórmula introdutória (v.1a-c); o rolo voando (v.1d-2e); a maldição que sai para ladrão e quem jura (v.3b-g); oráculo divino com consequências para ladrões e perjuros (v.4a-f). Esta visão se destaca das demais por ser a única na qual o oráculo faz parte da visão (v.4a-f).

### Comentário

No início da narrativa, o verbo “וַיִּקְוֹל” (*wayiqtol* primeira pessoa singular) indica que o profeta assume a ação profética ou está dentro do contexto no qual permanece atento (v.1a). Os verbos seguintes, “וַיִּשָּׂא” (v.1b) e “וַיִּרְאֶה” (v.1c), de uso comum em outras visões (cf. Zc 2,1; 2,5; 5,9; 6,1), são acompanhados da expressão “וַיְהִי” que introduz a “מַגֵּלָה” (v.1d).

O mensageiro não tem certeza do que o profeta viu e indaga o que ele vê e este, então, descreve as proporções do rolo (v.2e). Nas duas



descrições (v.1d; 2d) a raiz “עָרַף” está no particípio, enfatizando a qualidade espacial do movimento da visão e sua realidade presente. O uso insistente de verbos no particípio, “עָפָה” (v.1d; 2d); “רָאָה” (v.2b); “יוֹצֵאת” (v.3c); “גָּנַב” (v.3d); “נִשְׁבַּע” (v.4d), parece querer trazer o futuro para o presente, sem desvincular-se nem da experiência do povo no passado, nem das consequências futuras das ações.

O termo “מְגִלָּה”, como “pergaminho” ou “papiro enrolado”, é comum na Sagrada Escritura (cf. Jr 36,28.32; Jó 12,22; Esd 6,2), mas somente em Zc 5,1-4 ele voa e tem as medidas informadas (cerca de 10 metros de comprimento por 5 metros de largura). O comprimento não soa excepcional se comparado com o rolo de Isaías encontrado em Qumran com 7,34 metros de comprimento (MEYERS/MEYERS, 1987, p. 279). O rolo, em Ezequiel, encontra-se enrolado, escrito no verso e no anverso (cf. Ez 2,9-10), e o profeta deve comê-lo antes de proclamar a Palavra de Deus (cf. Ez 3,1), enquanto em Zc 5,1-4, tem duas colunas expostas, remetendo às duas pedras do Decálogo.<sup>54</sup>

A importância simbólica do rolo pode ser interpretada sob as perspectivas do movimento espacial e de sua proporção dois por um. Na primeira, o rolo “voando” (v.1d; 2d) é comparado à maldição que “está saindo sobre a superfície de toda a terra” (v.3c), com a raiz “עָרַף” lembrando a onipotência divina e a Lei conhecida de todos, assim como as consequências de sua obediência ou não: bênçãos ou maldições (cf. Dt 11,26-28). Da mesma forma que o Senhor voa sobre as asas do vento, montado no carro do querubim para libertar Davi, considerado fiel, sem culpa e puro (cf. 2Sm 22,11), as maldições são enviadas para lembrar da obediência à Lei (cf. Dt 27,14-26). Assim, na visão, a maldição (cf. Dt 27,26) é um aviso para que o povo não abandone a fraternidade usando como subterfúgio a lei (HOPPE, 1989, p. 210).

Na segunda perspectiva, as medidas do rolo (v. 2e) e a menção ao *perjuro*, “נִשְׁבַּע” (v.4d), remetem às imagens dos querubins do templo que protegiam a arca, guardiã da Lei e da Aliança, e aos espaços sagrados do templo. As dimensões do “דְּבִיר”,<sup>55</sup> dos querubins (considerando altura e

<sup>54</sup> As folhas de pergaminho eram costuradas juntas e enroladas e guardadas em jarros (cf. Jr 32,14). Os arquivos com rolos escritos eram mantidos no depósito do templo (cf. 2Rs 22,3ss; cf. também Dt 7). Embora o termo “מְגִלָּה” não seja usado neste último relato, evoca imagens de escrita ou aliança e até mesmo de bibliotecas do templo. Os pergaminhos, escritos em colunas e lidos enrolando-se uma extremidade enquanto se desenrolava a outra, deixavam ver uma ou mais colunas.

<sup>55</sup> O *debir* era a área interior e atrás do templo, a parte mais sagrada, o “Santo dos Santos”, onde ficavam os querubins protegendo a Arca da Aliança que guardava a Lei (cf. 1Rs 6,19).

envergadura) e do “אֵלִים”<sup>56</sup> têm a mesma proporção de dois por um (cf. 1Rs 6,3).

Antes da monarquia a justiça era realizada nos portões da cidade pelos anciãos (cf. Dt 21,19). Casos difíceis eram levados a julgamento em lugar santo (cf. Dt 17,8-13), onde se jurava em nome do Senhor (cf. Ex 22,10),<sup>57</sup> na presença do sacerdote chamado a decidir a questão (cf. Dt 17,9).

Com a monarquia, construiu-se o templo (cf. 1Rs 6) e introduziu-se nele a arca da aliança e os querubins (cf. 1Rs 8,1-13), e os leigos passaram a ter acesso negado às partes internas do santuário, obrigando a população a encontrar-se com os sacerdotes no “אֵלִים” (cf. 1Rs 6,3).

No pós-exílio, sem uma autoridade dinástica, os retornados renovaram a antiga conjunção entre o sagrado e o jurídico, com o sacerdócio participando dos julgamentos (cf. Zc 3,7) no espaço sagrado, com base na Lei e na Aliança.

Os relatos bíblicos desta época procuram mostrar que a comunidade pós-exílica era continuidade autêntica da pré-exílica, e por isso os retornados precisavam provar que descendiam das doze tribos do antigo Israel (cf. Esd 2,1-58; Ne 7,6-60).

A descendência pode ter sido utilizada para reivindicar herança sobre propriedade. Os exilados deixaram para trás suas terras, que foram ocupadas pelos que permaneceram, e a expressão “עַל־פְּנֵי כָּל־הָאָרֶץ” (v.3c) seria uma referência às regiões onde ocorriam as disputas de propriedade, Judá e Samaria, ou Judá, considerada como Jerusalém e arredores (MEYERS/MEYERS, 1987, p. 298). Algumas pessoas, não tendo registro genealógico para comprovar a descendência, eram afastadas até que um sacerdote se apresentasse para o *Urim* e o *Tummim*.<sup>58</sup> Após algumas gerações era difícil comprovar a herança, fazendo surgir “todo aquele que rouba” (“כָּל־הַגֵּנֵב”) (v.3d) e de “todo aquele que jura” (“כָּל־הַנִּשְׁבַּע”) (v.3f), na forma participial, ou seja, os que estavam usando de má fé. No oráculo, estes são representados respectivamente por “גֵּנֵב”, um substantivo (v.4c), e

<sup>56</sup> O “אֵלִים” era o vestíbulo, espaço diante do *hekal*, a sala de culto, o “Santo” (cf. 1Rs 6,3).

<sup>57</sup> Adulterios sem provas testemunhais contra a mulher eram levados ao sacerdote para o ordálio, prova judiciária com elementos da natureza, exigindo-se juramento por parte da mulher. O sacerdote interpretava o resultado considerado julgamento divino (cf. Nm 5,11-31). São conhecidos os casos de Jônatas, que violou a proibição de jejum sem observar as prescrições rituais (cf. 1Sm 14), e de Acã, que apoderou-se de objetos que se encontravam sob anátema (cf. Js 7).

<sup>58</sup> O *Urim* e o *Tummim* eram sortes sagradas que os sacerdotes levavam no peitoral do julgamento, presos ao *efod*, para serem usados nos julgamentos de israelitas diante de YHWH (cf. Ex 28,30).

por um verbo no *nifal* particípio, “נִשְׁבַּע”,<sup>59</sup> este último seguido da expressão “בְּשֵׁמִי לְשָׁקֵר” (v.4d). Disputas por propriedades levavam a desobedecer à Lei, rompendo a aliança e tornando o indivíduo ladrão e perjuro aos olhos de YHWH, que tudo vê.

A expressão “מִזָּה כְּמוֹהָ” (v.3f), que antecede o desligamento, tem junção do adjetivo masculino “הָ” com a preposição “כְּ” (“como”, “de um lado”), com sufixo feminino, ambiguidade que tanto pode ser referência a “אֶלֶּהָ” (substantivo feminino) (v.3b) como a “אֶלֶּם” (substantivo masculino). Este último é considerado o local de justiça, onde se julgava aquele que rompia a aliança, cuja consequência poderia ser a maldição. A raiz do verbo “נָקָה”, no *nifal*, tem sentido de “ser desligado de um juramento” (cf. Gn 24,8), o “desligamento” sancionado no monte Sinai, no pacto que YHWH fez com o povo de Israel (cf. Ex 20,12).

A Aliança é uma relação de comunhão entre YHWH e seu povo (cf. Dt 26,16-19) e da qual se espera observância por parte do povo, pois Deus nunca a desfaz.<sup>60</sup> A repetição do verbo “יִצָּא”, no *hifil*, parece enfatizar a ideia de que a maldição seria irreversível. A determinação jurídica para a maldição entrar na casa de ladrão (v.4c) e perjuro tem na expressão “בְּשֵׁמִי לְשָׁקֵר” (v.4d) a dimensão sagrada do juramento.<sup>61</sup>

## CONCLUSÃO

Autorizados pelos persas a reorganizar a comunidade, os que retornaram do exílio reuniam-se para solucionar os problemas. Sentiam-se responsáveis pela unidade em torno da Lei e da Aliança, com homens, mulheres e crianças participando das assembleias (cf. Esd 10,1). Um exemplo a ser seguido. Os conflitos que surgem do meio do povo devem ser resolvidos pelo povo, e as crises utilizadas para rever práticas inadequadas e buscar soluções éticas. O amor, a justiça e a fraternidade são valores eternos para qualquer comunidade, em qualquer tempo.

## REFERÊNCIAS

ALONSO SCHÖKEL, Dicionário Bíblico Hebraico-Português, SP, Paulus, 2010.

<sup>59</sup> Os verbos no *nifal* são, geralmente, traduzidos com uma conotação passiva a partir da referência dos verbos no *qal* (regulares). Assim, o verbo “נִשְׁבַּע” (v.4) indica ação de juramento feito ou reafirmado.

<sup>60</sup> JANOWSKI, B. (AT), SCHOLTISSEK, K. (NT) in BERLEJUNG, A., FREVEL, C. (orgs.), *Dicionário de termos teológicos fundamentais do Antigo e do Novo Testamento*, p. 97-99.

<sup>61</sup> Há evidências de que no antigo Oriente Próximo, durante vários períodos e em diferentes áreas, ameaçava-se destruir a casa como punição (cf. JEREMIAS, C., *Die Nachtgesichte*, p. 195).

- BALDWIN, Ageu, Zacarias e Malaquias, Vida Nova, SP, 1972.
- BERGANT, KARRIS (orgs.), Comentário bíblico, V. I e II, Loyola, 1989: PAZDAN, "Zacarias"; HOPPE, "Deuteronômio".
- BERLEJUNG, FREVEL (orgs.), Dicionário de termos teológicos fundamentais do Antigo e do Novo Testamento, Paulus/Loyola, SP, 2006: JANOWSKI, B. (AT), SCHOLTISSEK, K. (NT)
- BODA, The Book of Zechariah, The New International Commentary on the Old Testament, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Cambridge, 2016.
- CARSON, FRANCE, MOTYER, WENHAM, Comentário bíblico Vida Nova, Vida Nova, SP, 1994.
- FINITSIS, Visions and Eschatology, a Socio-Historical Analysis of Zecharia 1-6, Bloomsbury T&T Clark, London/New York, 2011.
- GALLING, Die Exilswende in der Sicht des Propheten Sacharja, VT, V.2, N.1, 1952.
- JEREMIAS, Die Nachtgesichte des Sacharja, Vandenhoeck/Ruprecht, Göttingen, 1977.
- KESSLER, História social do antigo Israel, Paulinas, SP, 2009.
- KIDNER, Esdras e Neemias, introdução e comentário, Vida Nova, SP, 1979.
- LIVERANI, Para além da Bíblia, história antiga de Israel, Paulus/ Loyola, SP, 2003.
- LIMA, "Escatologia" in Dicionário Del Profetismo bíblico, Burgos, Monte Carmelo, 2007.
- MAcDONALD, Comentário bíblico popular AT, Mundo Cristão, SP, 1989.
- MEYERS, MEYERS, Haggai, Zechariah 1-8, Yale, New Haven/London, 1987.
- OPORTO, GARCIA (edts.), Comentário ao Antigo Testamento, II, Ave Maria, SP, 1997.

# SUPORTAR O OUTRO, ATÉ QUE PONTO?

Elizabeth de Lima Venâncio – Mestre (UFG)

e-mail: [mtesrtego@gmail.com](mailto:mtesrtego@gmail.com)

**Resumo:** Este artigo tem por objetivo apresentar um recorte da pesquisa investigativa do processo de comunicação e dos elementos presentes nas interações dialógicas realizadas pelos usuários de internet, que produziram sentidos quanto à prática social da intolerância religiosa. Consideramos o exercício do discurso de ódio como um perigo para a coexistência social do cidadão. Bem como, a necessidade levantada por Theodor Adorno de que precisamos revelar os mecanismos que permitiram ao longo da história humana a prática social da intolerância. Trata-se de uma pesquisa bibliográfica, qualitativa, com leitura crítica e análise de conteúdo. Ponderamos, ao final, que pensar intolerância significa necessariamente falar em tolerância, conceitos imbricados, que nos permitiram investigar também, a partir dos debates conflituosos presentes nas trocas discursivas entre internautas, quais os limites à tolerância.

**Palavras-chave:** Comunicação; Limites da tolerância; Discurso ódio; Diálogo.

141

## O IMPLICAMENTO ENTRE INTOLERÂNCIA E TOLERÂNCIA

Quando se trata de questões relativas à intolerância há uma complexidade que ultrapassar as circunstâncias econômicas, políticas e sociais, entrando em cena a hipótese de que algo antecede e condiciona tal prática social.

Num texto bastante conhecido, denominado Educação após Auschwitz, Theodor Adorno ressalta ser preciso revelar os mecanismos que permitiram ao longo da história humana a prática social da intolerância. Trazer tais fatos à luz objetiva impedir que as pessoas se tornem novamente capazes de tais atos, na medida em que se desperta uma consciência geral acerca desses mecanismos.

No dia a dia estamos expostos à experiência com o diferente, que para muitos pode ser considerada uma convivência desagradável, que termina desencadeando ações de repulsa ou até mesmo de violência. Seja pela cor da pele; por uma língua incompreensível; pelos trajes de uma religião e ainda por tantas outras manifestações passíveis de causar

estranheza. Todavia, a convivência com aquele que é diferente aparece como condição *sine qua non* para a vida em sociedade.

A intolerância ao longo da história da humanidade se apresentou com um traço bastante marcante em diversas culturas e civilizações. Na visão que se tem do outro, do diferente, quase sempre prevalece à ideia de não-reconhecimento, de afastamento, de distanciamento.

Se por um lado a intolerância se apresenta como natural ao ser humano; por outro, a tolerância é adquirida socialmente. Como veremos existe uma descrição histórica e contextualizada da tolerância, que examina as diferentes formas que estas assumiram socialmente, bem como e as normas do dia-a-dia, próprias de cada uma delas (WALZER, 1999).

Pode-se pensar a tolerância de duas maneiras: uma que parte da acepção de tolerância como um estado de espírito, e outra que a relaciona com variadas formas históricas de organização política.

Por um lado, para a concepção de tolerância como um estado de espírito, têm-se cinco possibilidades: (1) a tolerância religiosa, que remonta aos séculos XVI e XVII, quando se substitui as guerras de religião por um período de paz; (2) a tolerância como indiferença, que corresponde à atitude passiva e desinteressada de acreditar que há espaço para tudo no mundo; (3) a tolerância como estoicismo moral, que se traduz no reconhecimento de que todos os seres humanos são sujeitos de direitos, mesmo quando eles exercem esses direitos de forma antipática; (4) a tolerância como curiosidade ou respeito, que implica a ocorrência de um misto desses dois sentimentos, e se concretiza através da disposição ética de ouvir e aprender com o diferente; (5) a tolerância como endosso da diferença, seja ela estética ou funcional, através do qual se reconhece a diferença cultural como uma riqueza do mundo, uma condição necessária para a prosperidade da humanidade. (WALZER, 1999).

Por outro lado, partindo de uma definição de tolerância em sua relação histórica com as diversas formas de governo, também se pode classificá-las em cinco modelos históricos de sociedade tolerante: (1) a dos antigos impérios multinacionais (Pérsia, Egito e Roma), em que a tolerância permitia aos povos conquistados, o direito de viver conforme seus costumes privados; (2) a da sociedade internacional, em que a tolerância ocorre por meio de um princípio formal de soberania, de modo que a nenhum país tem legitimidade para interferir nos assuntos internos dos outros; (3) a das consorciações, que são os casos dos Estados cujo território abriga várias nações, tendo estas que se tolerarem reciprocamente, para manutenção do próprio sistema de governo; (4) a

dos Estados-nações, em que a tolerância é um princípio de moralidade privada, garantido pelo direito individual da liberdade e autonomia; e (5) a das sociedades imigrantes, que são aquelas sociedades compostas por diversos povos imigrantes inseridos dentro de Estados-nações. (WALZER, 1999)

Neste estudo, a preocupação acerca do conceito de tolerância, baseia-se em um critério muito simples, o da diferença entre a tolerância como juízo ou crença e a tolerância como prática.

A tolerância, como atitude, compreende a noção de que esta é uma virtude moral: ela é uma disposição moral que o indivíduo tem que suportar o *diferente*, isto é, de não atuar contra uma crença considerada desagradável e sobre a qual ele tem o poder de agir.

Outrossim, a tolerância como uma prática se traduz em um sentido político, segundo o qual ser tolerante é agir no espaço público de modo a manter a coexistência pacífica e o direito de participação das diversas culturas e etnias.

As circunstâncias específicas da tolerância, por sua vez, são aquelas que surgem apenas em alguns contextos. De modo geral, sabe-se que a tolerância pode ser exercida tanto na esfera privada, quanto na pública.

Se for observado o caso da tolerância religiosa é possível afirmar que existem várias crenças religiosas, cada uma delas com suas regras morais, concepções de verdade e funções sociais. Mas, no tocante às circunstâncias específicas, quando a tolerância religiosa é exercida apenas na esfera privada basta que exista o pluralismo religioso, ligado a uma disposição moral entre os indivíduos, com fim de se respeitarem mutuamente.

Entretanto, quando o exercício da tolerância passa para área pública/política, outras circunstâncias secundárias passam a ser necessárias. São elas: 1) a existência de um Estado Democrático laico, ou seja, a separação entre Igreja e Estado; 2) a garantia da liberdade religiosa como um direito fundamental. (WALZER, 1999).

Percebe-se que a dificuldade de se chegar a um consenso no exercício da tolerância na esfera pública é maior do que se chegar a um consenso na esfera privada. Isso acontece porque, em muitos casos, exige-se que os indivíduos gozem de prerrogativas jurídicas, sociais e econômicas. E, em face dos outros indivíduos e até do Estado, essas garantias muitas vezes não são plenamente efetivadas. No caso privado um indivíduo goza de certo grau de autoridade, livre de intervenções

governamentais ou de outras instituições podendo exercer livremente sua tolerância.

É bom lembrar que questões contemporâneas de tolerância não se resumem aos conflitos morais existentes entre indivíduos. Ao contrário, elas dizem respeito à relação entre grupos culturais e identidades coletivas, que divergem não apenas em seus fundamentos éticos, mas também ocupam um status social assimétrico dentro do espaço público:

O que origina as mais genuínas questões de tolerância contemporânea são, de fato, diferenças entre grupos ao invés de diferenças entre indivíduos. Isso é crucial. Diferenças de grupo normalmente são de natureza atribuída, em que, diferentemente dos casos discutidos pelos teóricos clássicos da tolerância, não envolvem escolha. Além disso, membros de grupos cujas diferenças originam questões de tolerância têm sido usualmente excluídos da cidadania plena do completo gozo de direitos. (GALEOTTI, 2005, p.5)<sup>62</sup>

O ser tolerante refere-se à exigência de dar e receber respeito por posições assumidas em termos filosóficos, políticos, ideológicos e religiosos que não redundem em qualquer prejuízo ao Outro que não partilha das mesmas posições.

Segundo Zarka (2013) a idéia de tolerância implica essencialmente reciprocidade. Ela supõe a capacidade de abandonar a perspectiva unilateral que é espontaneamente a do nosso eu individual ou coletivo para deixar subsistir, frente a si, o outro em sua existência e em seu direito. Pensar a tolerância significa, então, pensar um limite à tolerância, sem o qual este conceito se autodestruiria. A reciprocidade permite definir esse limite de maneira interna: não pode existir tolerância que não seja recíproca. Uma tolerância, em sentido único, será simples permissividade e confissão de fraqueza. A tolerância não é apenas o espírito de abertura, de acolher a diferença, o reconhecimento do direito do outro, ela é também uma exigência endereçada ao outro de ele assumir para si as mesmas disposições de reconhecimento e acolhida que assumimos para

---

<sup>62</sup> Original: What gives rise to most genuine contemporary issues of toleration are, in fact, differences between groups rather than between individuals. This is crucial. Group differences normally have an ascriptive nature, in that, unlike the cases discussed by classical theorists of toleration, they do not involve choice. Moreover, members of groups whose differences raise issues of toleration have usually been excluded from full citizenship and from the full enjoyment of rights.



nós mesmos. Assim, a tolerância apresenta uma dupla exigência endereçada a si e ao outro no sentido de estabelecer e manter a reciprocidade que permite a coexistência.

O espírito de tolerância é a capacidade de se colocar no lugar do outro. Ora, essa capacidade não é um dado inicial ou espontâneo da existência individual ou coletiva, mas uma aptidão adquirida. Não é fácil romper com a nossa adesão espontânea a nós mesmos, à nossa “tribo” ao nosso “território”. Por conseqüência, a tolerância é virtude que se adquire. A seguir veremos como a tolerância pode ser percebida nas interações virtuais.

### **ACONTECIMENTO MIDIÁTICO DA INTOLERÂNCIA**

A convivência com o outro na internet permite debates que podem ser positivos ou negativos, a partir de pertencimentos comuns e/ou conhecimento de culturas diferentes, mas muitas experiências tornam-se negativas por conta de discursos de ódio, que contribuem para a prática da intolerância. Examinou-se o que aconteceu nas interações mediadas pela internet com os usuários quando se depararam com o acontecimento midiático de uma prática de intolerância religiosa, efetivada por um juiz federal do Rio de Janeiro, que em sentença, declarou que Umbanda e Candomblé não se constituíam como religião.

Observamos no quadro abaixo a ocorrência de uma relação discursiva antagônica em que aconteceu uma dicotomização, ou seja, um choque de opinião, uma excluindo a outra em um processo de irritação gradativa dos interlocutores, momento em que a emoção foi percebida como um aspecto constitutivo importante, em função do contexto em que foi usada. As certezas religiosas foram ameaçadas. Tal ameaça fez cessar a interação quando entrou em cena a violência verbal, uma vez que a dimensão de frustração dos debatedores, em consonância com o fato de não convencer o outro por meio da linguagem, terminou por engendrar o desejo de aniquilar a oposição. Tal atitude foi identificada em ambos os lados do embate acerca da intolerância religiosa, conforme abaixo:

C-SP-MA pra mim quem mata animais não merece meu respeito não man.....foi mal...

C-SP-AR e quem come o frango que foi morto e vai ter que mata os acougueiros e vaj ter que comer só ovo e arroz e feijao

C-SP-MA eu quis dizer matar por matar.....matar pra servir de alimento tudo bem quando de acordo com a lei.....mais matar em sacrifício, apenas por matar é errado, feio, sem ética

C-SP-LU concordo

C-SP-AR se sabe qual a fita como se diz que mata só por mata se ta envolvido se for levar ao pe da letra entao se vai ter que comer arroz e feijai e só

C-SP-MA se você não aprender a escrever e a usar vírgula, vai ser difícil entender.....

C-SP-AR sabe de nada sobre a religião só sabe o que os outros falão então se fecha

C-SP-MA vai lá matar animais pra oferecer para os orixas.....

C-SP-AR Mato até voçe

C-SP-MA rua André da Silva Pina, taboão da Serra-SP, bairro jardim record.....esse é meu endereço, é só vim....

Produzido pela autora

146

Nota-se que o diálogo é um discurso polêmico, tendo como característica a desqualificação do outro: “C-SP-MA se você não aprender a escrever e a usar vírgula, vai ser difícil entender...” e a violência verbal: “C-SP-AR Mato até você”. Separamos esses dois elementos para dizer que é necessário investigar em profundidade a natureza (o funcionamento e as funções sociais) dos debates conflituosos para desvelar os limites em que estes se colocam, ou mesmo sobre até que ponto se pode ser tolerante com o outro e permitir a violência que, não sendo razão de ser do discurso polêmico, nele emerge frequentemente sob várias modalidades.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Será possível impedir que as diferenças étnicas, religiosas, linguísticas, culturais etc., existentes nas sociedades democráticas, fragmentadas pela diversidade, não caminhem no sentido da oposição, da negação recíproca e, em algumas vezes, da luta até a morte?

Esse é um dilema social difícil, por exemplo, quanto ao fato de se pensar em restringir as liberdades básicas de expressão e de comunicação. Afinal, pode-se permitir que se diga qualquer coisa em qualquer lugar? Pode-se ofender e ser racista ou neonazista sem que o outro se pergunte: devo tolerar este intolerante?

Realizadas essas considerações, conclui-se que cada vez mais faz-se premente provocar uma reflexão acerca dos limites de tolerância de determinadas práticas sociais, ou, inversamente, a partir de qual limite uma prática se torna intolerável. Percebemos, com este estudo, que a manifestação de violência verbal significou o parâmetro de tolerância para com o outro no diálogo virtual, ou seja, quando este elemento surgia o diálogo era interrompido.

## REFERÊNCIAS

GALEOTTI, Anna Elisabetta. *Toleration as recognition*. London: Cambridge University Press, 2005.

ZARCA, Yves Chales. *Difícil tolerância: a coexistência de culturas em regimes democráticos*. Tradução Anderson Vichinkeski Teixeira. São Leopoldo RS: Editora Unisinos, 2013.

WALZER, Michael. *Da tolerância*. Trad. Almiro Pisseta. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

# ISLAMISMO RELAÇÃO E SIGNIFICADOS - JUSTIÇAS

Eumar Evangelista de Menezes Júnior – Doutorando (PUC Goiás)

e-mail: [profms.eumarjunior@gmail.com](mailto:profms.eumarjunior@gmail.com)

Tarek Chaher Kalaoun – Doutorando (PUC Goiás)

E-mail: [tckastronomo@bol.com.br](mailto:tckastronomo@bol.com.br)

**RESUMO:** O presente escrito é laboratório para a resposta de uma problemática que assombra a aldeia global – é possível acreditar que é cultivado justiça no islamismo? Ligado a esse objeto o estudo grava que o islamismo, religião alicerçada - institucionalizada por dogma, doutrina e grupo de sacerdotes está firmada em relações humanas onde é mantida uma forte ideia de justiça social, como assim está demonstrado no Alcorão. Para lograr êxito o artigo foi estruturado em dois eixos metodológicos. Metodologicamente o papiro científico foi pautado por abordagem indutiva, partindo da análise de documentário - fato e no segundo plano foi trabalhado abordagem dedutiva e historiográfica, esse processado por procedimento bibliográfico, eixos definidos para serem pontes epistêmicas aos resultados do artigo. O estudo aponta que no islamismo, por maior preconceito que exista – na arena mundializada, se cultiva a *práxis* da justiça social.

148

**Palavras-chave:** Islamismo; Mundialização; Preconceito; Justiça.

## INTRODUÇÃO

Cultiva-se justiça no islamismo? Ligado a esse objeto, o estudo concentra esforços para confirmar que há justiça social no islamismo, mesmo havendo uma quantidade até considerável de atentados de grupos extremistas ligados à religião.

Edificado nas ciências humana e social aplicada, o estudo é metodologicamente estruturado por dois eixos. No primeiro foi utilizado abordagem indutiva. Nesse foi (re) desenhado um documentário apresentado em agosto de 2017 pela GloboNews, dele sendo alimentado uma análise sociológica (sociologia da religião). No segundo foram trabalhadas abordagens dedutiva e historiográfica, processadas por procedimento bibliográfico. O plano serviu aos resultados - ponte epistêmica.

Servindo ao Programa de Doutorado da PUCGO - Ciências da Religião, à Comunicação Oral no IX Congresso Internacional em Ciências da Religião organizado pela PUCGO, com apoio da FAPEG o estudo em seus resultados brinda de reflexão os atores sociais inseridos na aldeia global e todos os pesquisadores e a academia sendo fonte de informações correlatadas e seguras que é cultivado justiça social pelo islamismo.

### **Islã na Periferia / Fenômeno sócio – religioso**

Aos dias vinte e sete do mês de agosto do ano de 2017 a GloboNews apresentou em rede nacional (Brasil) e internacional (países ligados) o Programa 'O Islã na Periferia de São Paulo'. O documentário quebrou uma barreira poucas vezes se quer tentada na aldeia global. O programa evidenciou que a Religião Islâmica promove paz e justiça social, o que de fato a desloca da imagem do ocidente que a coloca como uma religião ligada a atentados terroristas.

Inspirado, que nem tudo que se vê e que é rotulado é verdade, pontuamos que no islamismo há justiça social e até a mídia é capaz de reproduzir essa verdade, como foi transmitido pela Rede Globo de Telecomunicações.

Como doutorandos em Ciências da Religião levantamos que a partir da realidade sócio - religiosa passado no documentário, em detalhes - minuciosamente é registrado que o islamismo maximiza a paz e a justiça para todos.

O documentário em seus trechos mais importantes apresenta duas mesquitas edificadas na capital paulista, São Paulo. Os templos são liderados por mulçumanos brasileiros, César Kaab Abdul, Aisha Muhammed e Rodrigo Rodrigues, que pregam o islamismo para os brasileiros, eles que promovem o deslocamento da imagem de religião extremista e terrorista para uma religião de paz para os convertidos e salvação, bens religiosos que muito contribuem para manutenção de uma religiosidade que parte dos mais diversos escritos do coração. (GLOBONEWS, 2017)

### **Islamismo – terceira grande religião do ocidente**

Para o leitor do presente escrito científico reconhecer a importância do islamismo, ela como religião nasceu a praticamente 600 anos depois de Cristo e foi inscrita no Alcorão e seus seis mil versículos, lapidados por Maomé pelas falas do Anjo Gabriel. O leitor e a comunidade devem

reconhecer dogma, doutrina e líderes do Islamismo, pois assim conhecendo-os muito colaborará para o deslocamento da ideia de que a religião é e existe apenas para atos extremistas e terroristas.

Islã é uma palavra que significa 'paz', 'pureza', 'submissão' e 'entrega'. Muçulmano é o indivíduo que aceita de livre espontânea vontade o poder supremo de Allah, Deus, luta pela reorganização total de sua vida de acordo com os ensinamentos revelados por Ele e trabalha para a construção das instituições sociais que devem refletir a orientação de Deus. (OLIVEIRA, 2001)

Na leitura de Jacque Jomier (2001), o islã aparece na Arábia, no início do século VII da era Cristã, em um ambiente árabe com contato com o Judaísmo e Cristianismo. A origem do islã segundo Enzo Pace (2005) é intimamente ligada ao profeta Muhammad, Maomé como é conhecido no Ocidente.

Como preceitua Jomier (2001), pelo ano de 610, Maomé fez um retiro de longa duração em uma gruta do monte Hira, para meditar e contemplar a sua cidade natal, em pleno deserto, quando teve um sonho. Uma das noites Maomé recebeu a visita do anjo Gabriel (Em árabe Jibril), que lhe ordenou que lesse uma mensagem. Maomé, então, ripostou, alegando que não sabia ler. O Anjo insistiu que ele repetisse a mensagem chamando-o de "enviado de Deus – Rassul Allah". Na abordagem de Pace (2005) estes primeiros cinco versículos do capítulo (sura) referem-se substancialmente a um fenômeno que é a aparição de uma figura celeste. Em menção descrevemos trecho do Alcorão [...] "recita em nome de teu Senhor que criou, criou o homem de sangue coagulado. Recita, e teu Senhor é o mais generoso, Que ensinou com a pena, Ensinou ao homem o que não sabia".<sup>63</sup>

Referenciado por Silva (2011), depois da revelação do anjo Gabriel, o profeta Maomé começou a pregar publicamente a mensagem de Deus aos habitantes de Meca. Assim foi desenhado – escrito o Alcorão.

Na sustentação de Armstrong (2002), o Alcorão não foi revelado dos céus de uma vez só, como a Torá, ou a Lei, que, segundo o relato bíblico, foi revelada a Moisés durante um encontro no Monte Sinai. O Alcorão veio a Maomé linha por linha, versículo por versículo, capítulo por capítulo. Algumas vezes, a mensagem trata de uma situação específica em Meca ou Medina.

---

<sup>63</sup> O livro sagrado dos muçulmanos é dividido em capítulos e versículos. O primeiro número representa o número do capítulo e o segundo representa o número do versículo.

## Os pilares do Islã – A lei do Islã

Exposto por Jomier (2001), para os muçulmanos é absolutamente evidente que a base essencial de toda lei muçulmana é o Alcorão, o livro Sagrado que exprime a obrigação absoluta. Na concepção de Silva (2011), os pilares do Islã funcionam como as pedras angulares do Islamismo, são rigorosamente cumpridos por todos os muçulmanos. Os ativistas radicais, que são minoria, acreditam que existe um sexto pilar, Jihad. Sistemáticamente, para facilitar o entendimento do nosso leitor e da comunidade e dos interessados, apresentamos no Quadro 01 a seguir detalhadamente os pilares do Islamismo, assim reconhecemos.

- 1. Profissão de fé – Shahada:** Todo muçulmano deve crer em Deus único e que Maomé é seu profeta. (Seu último profeta).
- 2. Orações: Salat** - O Alcorão insiste na importância da oração, visto que ajuda a preservar do mal e auxilia o crente a vencer as vicissitudes da vida.
- 3. Esmola Legal – Zakat:** Este ato não é um ato de caridade, mas sim como um dever religioso, dever dos ricos e direito dos pobres.
- 4. Jejum – Sawm:** O jejum muçulmano decorre durante o nono mês do calendário islâmico, Ramadan, mês que foi revelada a escrita sagrada a Maomé.
- 5. Peregrinação – Hajj:** Obriga uma vez na vida todo muçulmano realizar peregrinação a Meca, onde fica Caaba.

151

### QUADRO 01 – Pilares do Islamismo

Fonte: Adaptação de JOMIER (2001) e SILVA (2011)

## Presença de Justiça no islamismo

O Alcorão, a escritura sagrada do Islã, considera a justiça como uma virtude suprema. É um objetivo básico do Islã a ponto de ser a próxima na ordem de prioridade após a crença no direito exclusivo de Deus a adoração (Tawheed) e na verdade da missão profética de Muhammad.

Sendo assim, pode-se concluir que justiça é uma obrigação do Islã e injustiça é proibida. A centralidade da justiça para o sistema corânico de valores é mostrada pelo seguinte versículo: “Nós enviamos nossos mensageiros com claros sinais e fizemos descer com eles o livro e a balança de modo a estabelecer justiça entre os homens”. (ALCORÃO 57:25)

No Islã, justiça significa dar aos outros tratamentos igualitários, é uma virtude moral e um atributo da personalidade humana, como é na tradição ocidental. A justiça gravada no Alcorão está próxima da igualdade no sentido de que ela cria um estado de equilíbrio na distribuição de direitos e deveres, mas elas não são idênticas. Nessa arena, onde muitos não acreditam na justiça partida pela religião islã, a seguir definimos pontes epistêmicas para gravar que a religião apesar do preconceito, existe, se cultiva e há prática de justiça social.

Da análise realizada dos fatos relatados pelo documentário, expressamos que a rede de jornalismo de um país como o Brasil foi capaz de colocar a devida dosagem de sociologia da religião para gravar que a religião é sim mantenedora de paz e de justiça social, onde ela é meio para se conter as barbarias de uma periferia.

Socialmente a religião partindo da escrita do Alcorão e das ações promovidas na periferia de São Paulo promove fenômeno sócio-religioso e evidências que registram a presença da justiça em meio a religião islâmica. Para os mulçumanos, a presença da justiça, por mais que seja discutível e não enxergada diretamente, Deus a exigiu e, embora ele não tenha prescrita uma rota específica, forneceu as orientações gerais de como alcançá-la.

No Alcorão trechos marcantes evidenciam uma dimensão de justiça que atinge a ideia de tratamento justo. “Ó vós que credes, sede constantes em servir a Deus, e sejam testemunhas com justiça” (ALCORÃO 5:8).

No Islã, a justiça também é uma virtude moral e um atributo da personalidade humana, como é na tradição ocidental. O Alcorão, a escritura sagrada do Islã, considera a justiça como uma virtude suprema. É um objetivo básico do Islã a ponto de ser a próxima na ordem de prioridade após a crença no direito exclusivo de Deus a adoração (*Tawheed*) e na verdade da missão profética de Muhammad. Sendo assim, pode-se concluir que justiça é uma obrigação do Islã e a injustiça é proibida. A centralidade da justiça para o sistema alcorânico de valores pode ser demonstrada pelo seguinte versículo “nós enviamos nossos mensageiros com claros sinais e fizemos descer com eles o livro e a balança de modo a estabelecer justiça entre os homens”. (ALCORÃO 57:25)

Em registros alcorânico marcamos a presença da justiça respectivamente: “Ó vós que credes! Sedes firmes na justiça, como testemunhas de Deus, ainda que seja contra vós mesmos, ou contra seus pais e parentes, ou que seja contra rico ou pobre” (ALCORÃO 4:135); “E



que o ódio para com um povo não vos induza a se afastardes da justiça. Sede justos, porque isso está mais próximo da virtude” (ALCORÃO 5:8); “Deus não vos proíbe de fazerdes o bem e serdes justos com aqueles que nem vos combateram na vossa religião nem vos fizeram sair de vossos lares”. (ALCORÃO 60:8)

O conceito alcorânico de justiça também faz dela uma virtude pessoal, e um dos padrões de excelência moral que um crente é encorajado a seguir como parte de sua consciência de Deus. Deus disse: “sede justos, porque isso está mais próximo da consciência de Deus”. (ALCORÃO 5:8)

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Da problemática - que assombra a aldeia global se é possível acreditar que é cultivada justiça no islamismo, consideramos em pleno século XXI que sim é presente, justiça em sentido extrínseco e intrínseco no islamismo. O Islamismo no campo brasileiro ordena justiça e o tratamento justo.

153

## REFERÊNCIAS

- ALCORÃO SAGRADO. Tradução: Mansur Chalita. Rio de Janeiro, ACGI, s/d.
- GLOBONEWS ESPECIAL. O Islã na periferia de São Paulo. Data de exibição 27/08/2017. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=2WImROYN8XI>>. Acesso em: 15 set. 2017.
- JOMIER, Jacque. Islamismo: História e doutrina. 2ª edição. Petrópolis-RJ, Vozes, 2001.
- OLIVEIRA, Paulo Eduardo. Para compreender o Islã e os muçulmanos. Niterói - RJ: Heresis, 2001.
- PACE, Enzo. Sociologia do Islã: Fenômenos religiosos e lógicas sociais. Petrópolis – RJ, Vozes, 2005.
- SILVA, Teresa de Almeida e. Islão, fundamentalismo Islâmico: Das origens ao século XXI. Lisboa: Pactor, 2011.

# A NECESSIDADE DO EVANGELHO NO SISTEMA CARCERÁRIO PARA VIABILIZAR A REAL RESSOCIALIZAÇÃO

Euripedes Clementino Ribeiro Junior – Mestre (PUC Goiás)  
e-mail: [professoreuripedes@gmail.com](mailto:professoreuripedes@gmail.com)

**RESUMO:** O presente comunicado tem por fim abordar a necessidade da pregação do evangelho nos presídios e afins para se atingir a tão esperada ressocialização do preso. O art. 5º, *caput*, VII da Constituição Federal assegura aos presos a busca da assistência religiosa nas entidades civis e militares de internação coletiva. A lei N. 7.210/1984 delinea (art. 11) várias assistências que o Estado deve oportunizar ao preso, dentre elas temos a religiosa, que sem sobra de dúvidas, quando bem trabalhada, entrega resultados muito satisfatórios, não só para a ordem interna do presídio, mas também para a sociedade como um todo. Estudos científicos apontam que a tentativa de ressocialização dos presos não pode se prender em metodologias “engessadas”, pontuais, sendo que a cada dia a sociedade como um todo deve se abrir para tentar ajudar àqueles que dependem de nova oportunidade, e em assim sendo, quando devidamente inseridos em preceitos religiosos, ainda no cárcere, os sentenciados tem uma chance maior de seguir seu caminho sem voltar para a vida do crime. É notório que a assistência religiosa nos presídios brasileiros é vista com um preconceito velado, havendo flagrante resistência por parte dos administradores das casas de detenção, prejudicando de fato uma futura ressocialização do preso na sociedade.

**Palavras-chave:** Necessidade; Evangelho; Sistema Carcerário; Ressocialização.

É notório que a população carcerária tem aumentado de forma vertiginosa nas últimas décadas superlotando presídios e casas de detenções, o que denota falta de espaço nas celas e violência nas ruas. É oportuno pontuar o envolvimento de pequena parte da sociedade civil engajada em tentar ajudar os presos “esquecidos” pelo Estado, sendo que o envolvimento na recuperação e ressocialização do sentenciado mostram-se ínfimos e tímidos.

Francesco Carnelutti<sup>64</sup>, em sua clássica obra "As misérias do Processo Penal"<sup>65</sup> (p.28) sabiamente destaca: "[...] uns concebem o pobre na figura de um faminto, outros na de um desabrigado e outros ainda na de um enfermo; para mim, de todos eles o encarcerado é o mais pobre", asseverando, ainda, que a pessoa que se encontra encarcerada é "[...] pobre, carente, enfim, necessitado ao extremo" (p. 27). O mesmo autor aduz: "O preso, essencialmente, é um necessitado", asseverando, segundo São Mateus, que o sentenciado é exposto enquanto um excluído e necessitado, próximo dos enfermos, famintos, desabrigados, entre outros segmentos sociais vulneráveis.

De acordo com dados do Centro Internacional de Estudos Penitenciários, o país encontra-se em quarto lugar no ranking dos países com a maior população prisional, ficando atrás dos Estados Unidos, China e Rússia. Segundo levantamento promovido pelo Departamento Penitenciário Nacional do Ministério da Justiça, mostra que há 419.551 presos no País.

Seguimos com a seguinte indagação: porque devemos evangelizar nos presídios? Temos como resposta algumas ponderações a serem delineadas: primeiramente, Jesus espera que a sua igreja visite os presos, assim vemos no ministério de Jesus que consistia em proclamar libertação aos cativos conforme dispõe Lucas 4:18. Jesus não está identificado apenas e tão somente nos enfermos, mas também nos necessitados, incluindo os presos.

Uma passagem no livro sagrado aduz o seguinte: "Estive na prisão, e fostes ver-me" (Mat 25:36); Os cristãos perguntarão: "Quando te vimos na prisão, e fomos visitar-te?" Responderá Jesus: "Sempre que o fizestes a um destes meus irmãos, mesmo dos mais pequeninos, a mim o fizestes" (Mat.25:40).

Ainda, na Carta aos Hebreus, o escritor exorta os leitores para que lembrem-se dos presos como se estivessem na mesma situação (Heb 13:3). Por fim, Jesus disse: "Ide por todo o mundo e pregai o evangelho a toda criatura" (Marcos 16:15), Ele determinou que realmente pregássemos a todas as criaturas, inclusive, aqueles que se encontram nas penitenciárias.

As referidas passagens bíblicas motivam a evangelização dos presos, para que os mesmos possam ter um crescimento espiritual com a palavra

---

<sup>64</sup> Trata-se de um notável jurista italiano, tendo sido titular das Universidades de Milão e Roma, além de ter se destacado como um dos mais notáveis advogados do seu tempo; atuou em emblemáticos processos que tramitaram na Justiça italiana.

<sup>65</sup> A obra "Misérias do Processo Penal", mostra, retrata o drama da Justiça Penal, falando do Juiz, do Ministério Público, do Advogado e do acusado.

sagrada e ato contínuo, possam se tornar cidadãos melhores, reeducados de fato!

Em Marcos 2:17 Jesus ponderou: “Os sãos não precisam de médico, e sim os doentes”, e que Ele não veio “chamar justos, e sim pecadores ao arrependimento” (Mateus 9:13).

Mostra-se um erro crasso a interpretação de alguns no sentido de que as passagens bíblicas que retratam o cuidado que devemos ter para com os presos dizem respeito apenas e tão somente aos presos cristãos que foram presos de forma injusta, por assim dizer.

Levar a palavra de Deus aos oprimidos encarcerados, todos eles, é um dever do cristão, uma vez que, repito, Jesus não veio apenas para os sãos e sim para os enfermos/doentes; não veio apenas para os justos, mas para os injustos também; não veio para os salvos, mas para buscar e salvar os perdidos, conforme preceitua Luc 19:10 / 9:10-13.

Sabendo que Jesus pregou que devemos levar o evangelho a toda a criatura e que “haverá maior alegria no céu por um pecador que se arrepende do que por noventa e nove justos que não necessitam de arrependimento” (Lucas 15:7), é dever promover a evangelização nos presídios.

A Lei de Execução Penal<sup>66</sup> (Lei 7.210/1984) em seu art. 24 delinea a assistência religiosa aos presos e internados, vejamos:

Art. 24. A assistência religiosa, com liberdade de culto, será prestada aos presos e aos internados, permitindo-se-lhes a participação nos serviços organizados no estabelecimento penal, bem como a posse de livros de instrução religiosa.

§ 1º No estabelecimento haverá local apropriado para os cultos religiosos.

§ 2º Nenhum preso ou internado poderá ser obrigado a participar de atividade religiosa.

É perceptível que ao longo do tempo o Estado criou diversos métodos para a ressocialização dos presos, entretanto nenhuma se mostrou tão eficaz como a pregação do evangelho, que flagrantemente influencia positivamente na vida de cada encarcerado que se mostra aberto a receber a palavra de Deus.

---

<sup>66</sup> A Lei de Execução Penal - Lei nº 7.210/1984, dispõe acerca do direito do reeducando (condenado e internado) nas penitenciárias brasileiras e da sua reintegração à sociedade.

A despeito da afirmação acima, cabe-nos citar uma pesquisa acadêmica publicada pela Universidade Federal de Santa Maria (RS), explicitando que dos trinta e nove que afirmaram ter se livrado dos vícios, 17 relataram que a conscientização religiosa foi decisiva para a plena recuperação, destacando uma nova perspectiva de vida, com novos valores e princípios. A mesma pesquisa aponta outro dado relevante concernente às penas disciplinares, mostrando que entre os adeptos religiosos a incidência de pena disciplinar é relevantemente baixa, representando 5,42% da amostragem de 129 presos entrevistados, enquanto que aqueles que não estudam a palavra de Deus, a ocorrência de penas disciplinares tem um saldo de 24,80%.

Resta evidenciado que o evangelho apresentado aos presos, sejam eles de alta ou pequena periculosidade, viciados em drogas das mais diversas, modifica sistematicamente a essência do ser humano que encontra a luz na palavra de Deus, entregando à eles um novo sentido de vida, o que obviamente reflete para uma reinserção mais próxima do que a sociedade espera.

Indaga-se: porque evangelho e não religião? Enquanto a religião oferece caminhos que levem o homem a Deus, o evangelho revela um caminho aberto por Deus ao homem; enquanto a religião condena o homem que não se assemelha com seus pecados, o evangelho salva o homem do pecado que o desassemelhou de Deus; enquanto a religião pede o melhor do homem, o evangelho cura o que há de pior nele, para construir aquilo que exige como o melhor dele; enquanto a religião ama os iguais enquanto iguais, o evangelho ama os diferentes enquanto diferentes; enquanto a religião considera sacrifícios que geram autojustiça, o evangelho anuncia um único sacrifício que justifica a muitos; enquanto a religião determina o que é sagrado, o evangelho mostra que o santo é; enquanto a religião cultua a fé, o evangelho revela o autor e consumidor da fé pela vida de um adorador; enquanto a religião arrecada para se manter, o evangelho doa para manter os seus; enquanto a religião vende objetos de sua religiosidade, o evangelho graciosamente, evangeliza pelo evangelho. Enfim... enquanto a religião mata para impor sua salvação, o evangelho anuncia a salvação por meio da morte daquele que veio salvar.

**REFERÊNCIAS**

BRASIL. Código de processo penal (1941). Código de processo penal. In: ANGHER, Anne Joyce. Vade mecum universitário de direito RIDEEL. 8. ed. São Paulo: RIDEEL, 2010. p. 351-395.

CARNELUTTI, Francesco. As misérias do Processo Penal. Campinas (SP): Servanda editora, 2012.

PINHEIRO, Raphael Fernando. A religião no ambiente prisional brasileiro: um caminho para a ressocialização. Conteudo Juridico, Brasília-DF: 06 out. 2012. Disponível em:

<<http://www.conteudojuridico.com.br/?artigos&ver=2.39858&seo=1>>.

Acesso em: 23 abr. 2018.

APENAS NO EVANGELHO. Disponível em:

<<http://www.apenasevangelho.com.br/2012/04/evangelho-x-religiao.html>>. Acesso em: 23 de abr. 2018.

SEMEANDO NO VALE. Disponível em:

<<http://semeandonovale.blogspot.com.br/2012/03/evangelismo-nos-presidios.html>>. Acesso em: 25 de abr.2018.

# A INTERFACE ENTRE O SABER JURÍDICO E O SABER LITERÁRIO

Felipe Aires Gonçalves Vieira – Mestrando (PUC Goiás)  
e-mail: [felipeagvieira@hotmail.com](mailto:felipeagvieira@hotmail.com)

**RESUMO:** Pretende-se discutir os aspectos os relevantes que levam a obra de arte literária a ser suporte analítico para a compreensão do Direito, utilizando a hermenêutica e considerando a arte como fenômeno de compreensão e entendimento dos saberes.

**Palavras-chave:** Literatura; Direito; Hermenêutica; Fenômeno estético.

## INTRODUÇÃO

Com a crise do positivismo jurídico e os desafios impostos pela instituição do Estado democrático de direito, sobretudo no que se refere à defesa dos direitos fundamentais, o movimento Direito e Literatura inaugura um peculiar e promissor campo interdisciplinar que oferece novas e amplas possibilidades de compreensão, tanto da natureza humana e dos conflitos sociais e a própria noção de justiça, quanto dos impasses e desafios que o direito enfrenta na contemporaneidade.

A indagação que se apresenta para enfrentar os desafios da transposição do positivismo jurídico e da justeza da lei está na própria profusão da realidade ficcionada. Conforme instigou os professores Lenio Luiz Streck e André Karam Trindade (2013): Quanta realidade se encontra nas ficções? E quanta ficção conforma nossa realidade? Este é o argumento que atravessa a proposta aqui apresentada para a continuação dos estudos relativos ao Direito e Literatura no Brasil.

Neste quadrante, conforme abalizada lição do professor galês Raymond Williams (1979), importante pensador do estudo e reflexão sobre a teoria da cultura, a Literatura é um dos meios que pode revelar aquilo que está mudando numa sociedade, mas que ainda não se instalou de forma consciente e “por vezes não está nem mesmo chegando”, contudo é algo que “está sendo realmente vivido”. Como não se pode reduzir o social a formas fixas, é preciso considerar que as mudanças sociais resultam de mudanças nas “estruturas de sentimento”; as estruturas de sentimento

representam assim, processos vivos experimentados na urdidura de confronto das diferentes classes sociais, representam transitoriamente este algo que muda, este algo obscuro, ainda bastante geral que poderia ser chamado de “estilo” e que aparece nos comportamentos sociais, indício de mudanças na sociedade. São sinais que vão tomando forma e se circunscrevendo a determinados grupos, ainda que carregados de tensões.

Na perspectiva do Direito na Literatura investigada, a obra literária cumpre o papel de testemunha da realidade social e da realidade jurídica.

### **Relações dialógicas do direito na literatura**

Recentes levantamentos realizados (GODOY, 2008; TRINDADE & BERNST, 2017; KARAM, 2017) dão conta que movimento de pesquisas e estudos em Direito e Literatura vem de uma gênese que já atravessou todo o século XX, com incursões nos Estados Unidos, com sua origem atribuída, tradicionalmente, à publicação do ensaio *A List of Legal Novels*, de John Wigmore, em 1908, com designação de campo que reuniria direito e ficção, riquíssimo em visões utópicas e distópicas, marcado por certo uso didático do direito. O professor estadunidense então dividiu os romances com fundo jurídico em quatro grupos, que nominou de A, B, C e D (1922), do modo que segue:

- (A)- Romances que têm uma cena de julgamento, incluindo-se uma bem engendrada passagem de interrogatório (*a skilful cross-examination*);
- (B)- Romances que descrevem atividades profissionais de advogados, juízes ou promotores;
- (C)- Romances que descrevem métodos referentes ao processamento e à punição de crimes;
- (D)- Romances nos quais o enredo seria marcado por algum assunto jurídico, afetando direitos e condutas de personagens.

Wigmore percebeu a função pedagógica e instrumental na literatura, centrando-a como auxiliar do direito, vital para uma formação adequada (GODOY, 2008). É, por assim dizer, considerado um pai fundador do direito e literatura. Neste sentido, mais a frente, Sidney Sheldon (*A Ira dos*



Anjos, 1980) e John Grisham (*O Dossiê Pelicano*, 1992) instrumentalizariam adequadamente estudos sobre direito norte-americano.

A Literatura, portanto, permite enfoque de épocas e instituições, ou seja, configura estilos de épocas, promovendo o conhecimento do mundo, aferindo a realidade social, portanto, o Direito. Para Godoy (2008):

A partir do momento em que os estudos literários, originalmente centrados na natureza e na função da literatura (cf. WELLEK e WARREN, 1970) alcançam maior número de manifestações humanas, formatando-se os *cultural studies*, elege-se o direito como campo privilegiado para apreensão dos contextos sociais; trata-se de bem sucedido esforço de se aplicar a teoria literária fora do campo literário propriamente dito (cf. BINDA e WEISBERG, 2000, p. 3).

Nesse sentido, os horizontes se multiplicam. Para se chegar ao conceito de Literatura como se quer neste trabalho, vale analisar a importância da língua enquanto meio de comunicação e relacionamento entre os grupos sociais e o seu reflexo na constituição da linguagem. Nesse sentido a língua é usada para a comunicação (o que se chama linguagem comum); e usada para a expressão estética (a “linguagem literária”).

Raymond Williams analisa o peso que tem a língua falada em determinado local e que, ao criar um conceito, já o faz carregado de cultura; a língua produz redes de conhecimento da realidade e se faz presente no processo de organização daquela sociedade. Ela se torna um mecanismo de poder cada vez mais eficiente a partir das facilidades trazidas pela técnica – imprensa e outros meios de comunicação. Assim diz este autor: “A linguagem deve ser vista então como um tipo persistente de criação e recriação: uma presença dinâmica e um processo regenerativo constante” (WILLIAMS, 1979, p. 37).

A instauração do paradigma da linguagem, segundo Karam (2017), que acarretou novas compreensões de representação, narrativa e discurso, foi essencial para que – paralelamente ao emprego dos textos literários, seja em prol da sensibilização, humanização e desenvolvimento do pensamento crítico dos atores jurídicos, seja para a contextualização ou problematização de temáticas relevantes para o Direito – os conceitos literários e linguísticos ganhassem espaço no âmbito dos estudos jurídicos,

dando origem a diferentes correntes de investigação no campo do Direito e Literatura, as quais se caracterizam por diferentes tipos de articulação entre as duas áreas e, sobretudo, por distintas ênfases e finalidades.

Busca-se, desta maneira, uma teoria do direito contada instruída pela teoria dos atos de linguagem, sublinhando a importância das regras positivadas, que não se limitam a regular comportamentos já existentes, mas os que podem vir a se estabelecer. Propõe, enfim, o abandono de uma concepção instrumental e utilitarista do racional na teoria dominante do direito: o homem não é sempre racional nesse sentido, mas busca também satisfações simbólicas porque adere a “significações imaginárias instituintes”. Os operadores do direito aprendem, nas faculdades, que o direito se origina do fato: *ex facto ius oritur*. Mas a reflexão proposta por Ost (2004) seria a seguinte: *ex fabula ius oritur* – “é da narrativa que sai o direito”. Tudo se passa como se, entre toda a gama dos roteiros que a ficção imagina, a sociedade selecionasse uma intriga-tipo a qual normatizasse como regra imperativa, destacando que:

Entre direito e literatura, decididamente solidários por seu enraizamento no imaginário coletivo, os jogos de espelho se multiplicam, sem que se saiba em última instância qual dos dois discursos é ficção do outro. (OST, 2004, p. 24).

162

Numa vasta gama de gêneros literários, o retrato da sociedade torna-se gritantemente multifacetado. Da ficção ao relato, do formato de poesia ao de romance, a literatura conjuga formas e estilos de escrita capazes de retratar a sociedade e suas relações sociais sob espectros particulares e em atenção às suas especificidades. Segundo AGUIAR E SILVA (2004), esta corrente atua na formação cultural do jurista, possibilitando um melhor reconhecimento de sua realidade social. É corrente o entendimento de que a literatura é capaz de aguçar o senso de alteridade e a sensibilidade do jurista, tornando-o um melhor profissional entonado com sua realidade social.

## CONCLUSÃO

As análises precedentes preparam a ideia de narratividade jurídica, como categoria central de uma filosofia conciliada com o imaginário social “instituinte”.

Nesse sentido, as relações em Direito e Literatura podem ter algum papel para suprir esta defasagem temporal e enfrentar o grande “exorcismo da realidade” provocado pelo positivismo jurídico - para lembrar a expressão de Lenio Streck<sup>67</sup>, reconhecendo a tensão entre facticidade e validade, e, necessariamente, a contrariedade entre direito e moral, a partir de uma percepção do mundo vivido narrado pela Literatura.

Há razões para crer que a apropriação de narrativas pela palavra “proclamada” da lei permite ao aplicador do direito enxergar outras escolhas, ao embrenhar-se naquele “laboratório experimental do humano”, peculiar à hermenêutica literária.

## REFERÊNCIAS

AGUIAR E SILVA, Joana. Direito e literatura: potencial pedagógico de um estudo interdisciplinar. **Revista do CEJ**. 2º semestre de 2004, n. 1, Gráfica de Coimbra, 2004.

GODOY, Arnaldo Sampaio de Moraes. Direito e literatura: os pais fundadores John Henry Wigmore, Benjamin Nathan Cardoso e Lon Fuller. In: André Trindade; Germano Schwartz. (Org.). **Direito e literatura: o encontro entre Themis e Apolo**. Curitiba: Juruá, 2008, v. , p. 21-50.

KARAM, Henriete. **Questões teóricas e metodológicas do Direito na Literatura: um percurso analítico-interpretativo a partir do conto "Suje-se gordo!"**, de Machado de Assis. Ver. *Direito GV (Online)*, v. 13, n. 3, p. 827-865, 2017.

OST, François. **Contar a lei**. São Leopoldo: Unisinos, 2004.

STRECK, Lênio Luiz; TRINDADE, André Karam (Orgs). **Direito e Literatura. Da realidade da ficção à ficção da realidade**. São Paulo: Atlas, 2013.

WILLIAMS, Raymond. 1979 [1977]. **Marxismo e literatura**. Rio de Janeiro, Zahar.

---

<sup>67</sup> Cf. STRECK, Lenio Luiz. *Verdade e Consenso. Constituição, Hermenêutica e Teorias Discursivas*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2009, p.

# NO MOVIMENTO DAS ONDAS, AS CONCHAS SE ABREM E SE FECHAM: ETNOGRAFIA SOBRE O PERCURSO DE JOVENS FEMINISTAS CRISTÃS NO CIBERESPAÇO

Flávia Valéria Cassimiro Braga Melo – Doutoranda (UFG)  
e-mail: [flavia\\_valeria@yahoo.com.br](mailto:flavia_valeria@yahoo.com.br)

**RESUMO:** Este texto pretende apresentar componentes de uma pesquisa de campo que está em curso<sup>68</sup>, trata-se de um estudo sobre um lugar frequentado no ciberespaço por um grupo de mulheres, que se autodenominam feministas cristãs. O lugar desta pesquisa etnográfica será chamado de 'Pulo das Gatas'<sup>69</sup> (nome fictício) e não está sendo pensado como um coletivo homogêneo, nem singular, mas como um lugar com identidades híbridas (ARANTES, 1994), produtor de espaços outros e cheio de inquietudes, lembrando do que Foucault (2013, p. 116) abordou sobre "heterotopia", ou seja, um lugar frequentado por uma juventude cristã plural, com subjetividades ímpares, que ao mesmo tempo se une no ciberespaço em suas "multivocalidades" e 'multilocalidades" (RODMAN, 2003) para criticar suas denominações religiosas, evocar seus direitos enquanto mulheres, indo na contramare de um mundo cristão minado pelo combate à "ideologia de gênero" e ao direito da mulher sobre o seu próprio corpo, em que valores evocados pela "bancada da Bíblia" (espíritas, católicos e evangélicos) contrariam os direitos destas mulheres, principalmente no tocante ao que acontece com os seus corpos e a tomada de decisão sobre eles.

164

**Palavras-chave:** Etnografia; Jovens Feministas Cristãs; Ciberespaço.

---

<sup>68</sup> Trata-se do objeto de estudo da pesquisa de doutorado da autora, alguns elementos apresentados nesse texto estarão na sua tese.

<sup>69</sup> Escolhi o nome 'Pulo das Gatas' como uma metáfora à expressão Pulo do Gato. Usarei o gênero feminino no plural, para me referir às estratégias que as mulheres do contemporâneo (não no sentido universal) estão utilizando no ciberespaço para ousar, ou pelo menos tentar ousar desobedecer à dominância masculina em suas igrejas.

## INTRODUÇÃO

É possível perceber que na autodescrição deste grupo – Pulo das Gatas - elas se intitulam cristãs, embora deixem claro que mulheres de outras religiões sejam bem-vindas. Elas indicam ser um coletivo juvenil desigual e desinstitucionalizado (GROPPO, 2015; REGUILLO, 2016). Dessa forma, o Facebook demonstra ser também um lugar para acolher suas superposições, pois ele abarca muito mais que meros mosaicos, permitindo que zonas simbólicas de transição entrem em movimento (Arantes, 1994). Assim, o feminismo para estas jovens cristãs é algo que elas apreciam e se interessam, desse modo, a teologia feminista vai sendo delineada a partir dessa construção coletiva, sendo fortalecida por suas intersecções.

É importante observar que a teologia feminista discutida neste coletivo aponta para debates enviesados pelos protagonismos das mulheres nas histórias bíblicas. Em algumas postagens, elas lançam luzes sobre acontecimentos bíblicos invisibilizados pelas lideranças masculinas das igrejas, subvertendo a reflexão tradicional, desse modo, elas recriam outras interpretações destes trechos, e, assim, vislumbram casos de militância feminista nestes contextos. Elas mencionam, por exemplo, a passagem de um livro do Antigo Testamento, que é o texto de Números capítulo 27 (versículos 1-11), que relata a história das cinco filhas de Zelofeade, que pelo fato de serem todas elas mulheres, ao ficarem órfãs do pai, elas não teriam direito à herança, e, por isso, recorrem à Moisés o direito à herança. Moisés fala com Deus e depois lhes concede o pedido, embora a tradição daquela época orientasse sobre o contrário. Elas também mencionam sobre Jesus como um personagem pró-feminista e lembram que ele valorizava mulheres que eram discriminadas naquela época, alegando que ele tenha lutado contra a opressão de mulheres em variados contextos. Elas também participam de projetos nas redes sociais que buscam visibilizar e reinterpretar (pela ótica feminista) histórias de mulheres bíblicas como a Rainha Vasti (encontrada no livro de Ester), Concubina de Juízes 19, a prostituta Raabe (livro de Josué), e outras.

Enfim, a abordagem metodológica deste estudo está sendo pautada na etnografia virtual. Alguns antropólogos preferem chamá-la de antropologia da cibercultura, ou do ciberespaço (ESCOBAR 2016; RIFIOTIS, SEGATA, 2016). A abordagem multissituada proposta por George Marcus (2001) influenciou bastante na decisão sobre a não realização de uma pesquisa de campo inteiramente *online*. Desse modo, sob o mesmo intuito de realização da observação participante, decidi também seguir os

percursos de algumas mulheres do Pulo das Gatas em outros coletivos e eventos que elas participam *online* e também nos encontros *off-line*. Isso tem sido possível, porque elas divulgam e convidam outras mulheres a participarem de eventos que irão participar.

## RESULTADOS E CONCLUSÕES

O ciberespaço é um ambiente ideal para quem interessa estudar contradição e assimetria, por isso, seguramente, outras formas de manifestação do pensamento feminista na América Latina também circulam por lá. Até onde consegui observar (pois a pesquisa está em processo), reparei que embora estas mulheres sejam portadoras de um “espírito moderno”, envoltas por inúmeras “experiências do mundo urbano”, elas não se enquadram no pressuposto abordado por George Simmel (2005a) do “sujeito blasê”, visto que elas não estão indiferentes aos contextos de opressão da vida religiosa, nem estão apáticas com suas agendas, nem céticas em relação às suas evocações feministas e aos lugares de empoderamento (Rodman, 2003). E, mesmo desencantadas com suas igrejas, elas são resistentes, pois não querem abrir mão nem da fé, nem do direito de serem feministas, mas elas conciliam as duas coisas, recriam suas visões de mundo e constroem táticas para praticarem o que querem naquele espaço, modulando-o como uma concha, ziguezagueando suas categorias êmicas e tecendo aquilo que elas compreendem por feminismo e cristianismo, e, assim, elas vão construindo e desconstruindo coisas e guardando segredos umas das outras. Metaforicamente falando, O Pulo das Gatas possui muitas gavetas e cofres que estão sendo usados para guardarem muitos diários e muitos segredos (Bachelard, 1993).

## REFERÊNCIAS

- ARANTES, Antônio A. A guerra dos lugares: sobre fronteiras simbólicas e liminaridades no espaço urbano. Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Brasília: IPHAN, n.º 23, 1994.
- BACHELARD, Gaston. A poética do espaço. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- ESCOBAR, Arthuro. Bem-vindos à cyberia: notas para uma antropologia da cibercultura. In: SEGATA, Jean; RIFIOTIS, Theophilos (orgs). Políticas etnográficas no campo da cibercultura. Brasil: Joinville: Editora Letradágua, 2016. p. 21-66.

FOUCAULT, Michel. De espaços outros. Estudos avançados. São Paulo: Universidade de São Paulo (USP), v. 27, n.º 79, 2013.

GEBARA, Ivone. Rompendo o silêncio: uma fenomenologia feminista do mal. Trad. Lúcia Mathilde Endlich Orth. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

GROPPO, L. A. Teorias pós-críticas da juventude: juvenilização, tribalismo e socialização ativa. Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud. 2015. p. 567-579

HUNT, Mary E. O que sabíamos, o que sabemos e o que saberemos sobre religião e sexualidade. In: SOUZA, Sandra Duarte de; SANTOS, Naira Pinheiro. Estudos feministas e religião: tendências e debates. Curitiba: Editora Prismas, 2015. vol. 2.

LUGONES, Maria. Rumo a um feminismo descolonial. Estudos Feministas, Florianópolis, 22(3): 935-952, setembro-dezembro/2014.

MARCUS, George E. Etnografia en/del sistema mundo. El surgimento de la etnografia multilocal. Revista Alteridades, Distrito Federal, México, v. 11, n. 22, p. 111-127, jul/dec 2001.

REGUILLO, Rossana. Culturas juveniles: formas políticas del desencanto. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2012.

RODNAN, Margaret C. 2003. Empowering Place: multilocality and multivocality. In: LOW, Setha; LAWRENCE---ZÚNIGA, Denise. 2003. Locating Culture. The Anthropology of Space Anda Place. BlackwellPublishing.

SEGATA, Jean; RIFIOTIS, Theophilos (orgs). Políticas etnográficas no campo da cibercultura. Brasil: Joinville : Editora Letradágua, 2016.

SOUZA, Sandra Duarte de. Estudos feministas e religião: percursos e desafios. In: \_\_\_\_\_; SANTOS, Naira Pinheiro. Estudos feministas e religião: tendências e debates. Curitiba: Editora Prismas, 2015. vol. 2.

SIMMEL, Georg. As grandes cidades e a vida do espírito. Mana. vol. 11, n. 02, Rio de Janeiro, 2005a. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-93132005000200010](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132005000200010)>. Acesso em: 12 jan. 2018.

# A VISÃO DE 'DEUS' DE BUBER

Fortunato Monge de Oliveira Neto – Doutor (IFG)

e-mail: [fortunatooliveira2011@hotmail.com](mailto:fortunatooliveira2011@hotmail.com)

**RESUMO:** Este trabalho visa analisar o pensamento sobre 'Deus' de Buber na obra *Eu e Tu*. Buber em seu pensamento funda toda a realidade nos diferentes tipos de relação, marcadamente a humana, quais sejam, as palavras-princípios *Eu-Tu* e *Eu-Isso*, que não se referem a dois tipos de homens mas dois pólos do humano. Enfatiza que a característica fundamental do homem se dá na relação *Eu-Tu*, que é o encontro, outro conceito importante na teoria. O encontro é uma relação sem mediação e sem qualquer tipo de discriminação, pura, simples e direta. A relação *Eu-Tu* pode acontecer em diferentes esferas, seja animal, humana ou espiritual. Em qualquer uma dessas esferas, sempre há uma espécie de busca do *Tu* total ou completo, o único que pode satisfazer o homem. A visão de mundo de Buber esta fundada em Deus. Nas ideias deste autor, chama a atenção que não apresenta uma definição de Deus, uma vez que Ele se apresenta como *Tu*, que por natureza não pode ser descrito, mas, somente, sentido. Buber não negaria nenhuma religião, mas apenas algumas práticas religiosas que se fecham em si mesmas, excluindo suas relações de transformação do mundo. Para ele, a religião pode ser uma possibilidade de encontro, desde que mantenha o seu evento originário de relação: não se enrijeça. Dessa forma, ele apresenta um caminho interessante para a convivência religiosa, inspirando uma integração no mundo e para o mundo, onde Deus se deixa encontrar.

168

**Palavras-chave:** Palavra-princípio *Eu-Tu*; Tolerância religiosa; Não-crente.

## INTRODUÇÃO

O objetivo do texto é refletir sobre o pensamento de Buber sobre Deus e conseqüentemente sobre suas implicações, quais sejam a existência das religiões e as práticas religiosas. Com isso se pretende mostrar que a compreensão do *Tu* eterno de Buber permite pensar uma relação entre as religiões e mesmo com os não-crentes de profunda tolerância e até de comunidade.



É importante ressaltar que a intenção histórica de Buber era propor uma leitura do judaísmo, porém em sua natureza filosófica, podemos utilizar de sua reflexão para pensar a relação entre o homem e Deus; entre crentes e entre crentes e não-crentes.

A visão de mundo de Buber chama atenção pela sua originalidade. Ao invés de pensar o mundo material, só existe o que podemos 'tocar' (materialistas) ou como um elemento provisório diante do mundo real, alcançado em outro mundo (idealistas). Buber defende que a realidade é a relação entre as matérias, ou dito de outra forma, a realidade é dialógica, dessa forma ele conjuga a ideia dos materialistas, onde o que existe é o nosso mundo e os idealistas, uma vez que a relação é construída, não está dada 'materialmente'. Mas em que consiste essa visão dialógica do mundo? Para Buber tudo se dá pela relação entre dois indivíduos, seja um sujeito e um objeto, ou um sujeito e outro sujeito, até se chegar a se substituir o segundo sujeito da relação pelo Ser divino. Em outras palavras tudo é relação.

Para organizar seu pensamento ele divide as relações em dois tipos, a relação Eu-Isso, onde isso pode ser substituído por ele ou ela, e a relação Eu-Tu. Antes de explicar essas relações é importante entender que elas aparecem no seu livro "Eu e Tu" como tipos de 'palavras-princípio'. O que Buber quer significar com isso é que a existência se concretiza quando é proferida, falada, dita. Mas isso não se restringe ao fato da oralidade, mas se refere a um tipo de atividade que leva de um ao outro, como a palavra que sai de si para o outro.

A relação Eu-Isso fundada na palavra-princípio Eu-Isso é uma relação entre um sujeito e outro objeto ou sujeito determinado. Essa relação se dá entre um indivíduo e um objeto inanimado ou com outro ser, seja planta, animal, homem ou Deus. O que a caracteriza é estar dada em um espaço e tempo, portanto poder ser determinada, localizada, apontada, experimentada, vivenciada. Buber considera isso como tratar o outro como determinado ou seja, tendo limites. E se isso ocorre a motivação da relação é instrumentalizar o outro, ou seja, se utilizar dele para alcançar um determinado objetivo. A princípio, isso pode parecer condenável ou mesmo, algo que deva ser evitado, porém Buber deixa bem claro que esse tipo de relação é parte das relações que nos constituem, ou seja, que constitui a nossa natureza, é parte do que somos. Porém, se somos somente essa relação deixamos de ser humanos, ou seja, não realizamos o que é próprio de nós.

A relação Eu-Tu fundada na palavra-princípio Eu-Tu é uma relação entre um sujeito e outro sujeito. Essa relação se dá entre um indivíduo e outro ser vivo, planta, animal, homem ou Deus. O que a caracteriza é o fato de não estar dada no tempo nem no espaço, ou seja, não pode ser determinada, localizada, apontada, experimentada ou vivenciada. Deve chamar a atenção essa relação por vários motivos. O segundo é como uma relação se dá fora do tempo e do espaço? A ideia que Buber tem é que nessa relação o indivíduo se coloca diante do outro de forma totalmente livre, sem qualquer tipo de determinação física ou psicológica, é como se ele se abrisse, se despojasse, se desnudasse de todas suas fantasias ou máscaras, é um ver o outro como ele é sem classificá-lo, defini-lo, julgá-lo ou em outras palavras, objetificá-lo. Para ficar mais claro, é quase um contemplar, uma situação de pura atividade na inatividade, de puro contato sem se tocar, um profundo preencher-se do outro. Uma outra característica da relação Eu-Tu é que ela se dá de graça, ou seja, não é procurada, ela acontece.

O primeiro ponto que chama a atenção, e com a explicação do segundo fica ainda mais interessante, seria pensar que essa relação pode se dar com as plantas e animais, e não somente, com os homens e com Deus. Para Buber se pode tratar uma árvore como um Tu, ou seja, o outro da relação marcada pela palavra-princípio Eu-Tu. E isso se dá quando vejo a árvore pela árvore, não pela sombra, pelo fruto, pelas folhas, pelo tronco, pelas raízes, pelas células, mas somente pela árvore, sem nada medir ou utilizar. Uma outra forma de entender essa relação é pensar como os homens primitivos se relacionam com o mundo, ou seja, tudo é um outro a ser respeitado e contemplado, ou seja, um Tu e não um outro a ser medido e controlado, um Isso. Outra forma de exemplificar essa relação é ver o mundo como as crianças o vêem inicialmente, como se tudo fosse parte delas mesmas, onde o Eu se funde com os outros objetos, ou sujeitos, como Tu nas diferentes relações. Essa compreensão porém deve ser vista com cautela, pois Buber não defende que o Eu perca sua individualidade na relação com o Tu, no sentido de que ele continua sendo Eu e o outro continua sendo Tu, eles não se misturam ou não se perdem mas ao contrário, o Eu se modifica na relação Eu-Tu.<sup>70</sup> Enfim, como se coloca a relação Eu-Tu fundada pela palavra-princípio Eu-Tu sendo o Tu Deus. Vamos desenvolver essa ideia a partir de agora.

---

<sup>70</sup> Vou deixar a explicação da relação Eu-Tu com os animais para outra ocasião, devido a me delongar muito se o fizer agora.

## Definição de Deus

A relação dada pela palavra-princípio Eu-Tu sendo o Tu Deus tem as mesmas características das relações Eu-Tu sendo o Tu, plantas ou animais. Chama a atenção porém pensar nessas características devido às consequências na imagem que o cristianismo tem de Deus.

Buber não considera possível definir Deus, ou dizer sobre suas características, provavelmente uma herança da cultura judaica e hassídica. Mas sua justificativa filosófica se coloca na compreensão da palavra-princípio Eu-Tu. Dentro dessa perspectiva o Tu não pode ser descrito uma vez que assim se abstém de qualquer limitação, pois qualquer característica implica um limite.

Uma saída possível para uma tentativa de definição condizente com a figura de Deus seria elevar as qualidades à transcendência (Cf. BUBER, 2001, p. 125), mas isso ainda implicaria no rompimento da relação Eu-Tu, pois ainda constituiria um limite mesmo que transcendente. E, conseqüentemente, se instituiria a relação Eu-Isso, a medida que a relação se dá com Ele, que por poder ser definido pode ser vivido e experienciado. Esses dois termos: "vivido" e "experienciado" são utilizados na relação Eu-Isso porque supõe uma quantidade, uma descrição, uma objetivação, uma assimilação, um controle, portanto, uma objetificação, ou seja, Deus perde seu caráter de Tu-eterno, e passa a ser tratado como Isso.

Outra consequência de não se poder nomeá-lo é que Ele não pode ser procurado, não está em um lugar (Cf. BUBER, 2001, p. 104). Isso porque ao nomear se localiza algo, se dá características, se indica como encontrar, mas se Deus não pode ser nomeado, não está em um lugar e portanto não pode ser encontrado. E como podemos então 'conhecer' Deus? Ele se revela àquele que se dispõe a encontrá-lo de todo o seu ser. Ou seja, por não estar em um lugar, foge de qualquer controle, seja científico ou psíquico.

Buber afirma que o fato de não poder definir Deus não significa que não possa ser deduzido da natureza ou da história como seu autor (BUBER, 2001, p. 105). Ou seja, seria possível encontrar essas duas características em Deus: autor da natureza e da história? A resposta poderia ser: apesar de não poder ser nomeado ele se apresenta como "presença" ou seja, não é um conteúdo, mas uma força (Cf. BUBER, 2001, p. 124). Essa força preenche o indivíduo, o acolhe, mas ele não pode dizer como isso é feito. Ela dá sentido a sua vida, tudo passa a ter sentido, sem poder ser expresso em fórmula ou imagem, porém ele é mais certo que os dados de teus sentidos.

Novamente se tem uma contradição: como algo não pode ser nomeado, definido mas apresenta algumas características? A solução não é clara, para Buber pode ser possível encontrar essas características em Deus, mas não se sabe como elas se constituem, elas apenas se dão, se sente assim, isso de forma profunda, não um mero sentimentalismo.

Se não se pode definir a Deus, não se pode refletir sobre ele:

A reflexão, ao contrário, faz de Deus um objeto. O seu movimento que aparentemente o faz dirigir-se para o fundamento originário, não passa, na verdade, de um aspecto do movimento universal de afastamento. (BUBER, 2001, p. 128, 2)

### **Não nega nenhuma religião**

Do fato de que Deus não possa ser definido, nomeado ou descrito decorre que não se nega nenhuma religião. Até mesmo afirma, que mesmo o invocando de forma equivocada, ainda assim, o alcançam:

E que importam as divagações errôneas a respeito da essência de Deus e das obras de Deus (aliás, só houve e haverá informações erradas sobre isso) em vista da Verdade Uma de que todos os homens que invocaram a Deus, tinham em mente Ele mesmo? (BUBER, 2001, p. 101)

172

Ou seja, como não pode ser descrito não pode ser limitado e uma invocação inadequada não impede que seja alcançado, uma vez que toda e qualquer invocação é inadequada. De forma que o que conta não seria a forma, mas a disposição que a religião ou o indivíduo se coloca diante Dele. Em outras palavras, o encontro (a relação com Deus) não se esgota em prescrições (Cf. BUBER, 2001, p. 124), não é possível se registrar em obrigações válidas, mas apenas um sentido que compreende todas as coisas.

Mas, então, como se colocam os conteúdos da religião? Buber considera que eles surgem como uma forma de dar continuidade ao encontro originário. Um desejo humano de alcançar segurança. Porém, afirma que essa continuidade da posse de Deus no espaço e no tempo, termina por transformá-lo em um Isso. Só é possível um "ritmo essencial e sempre renovado do recolhimento e da expansão" (BUBER, 2001, p.126).

Da mesma forma o culto, que originalmente surge como oração viva, que enlaça a vida de sentido, se torna aos poucos um substituto da prece pessoal, que ao invés de sustentada pela prece comunitária, passa a ser reprimida por ela, de forma que a relação Eu-Tu, passa a ser a relação Eu-Isso, na devoção regulamentada (Cf. BUBER, 2001, p. 127).

Dessa forma parece não defender nenhuma religião, mas ao contrário uma prática da religião:

O homem só pode corresponder à relação com Deus, da qual ele se tornou participante, se ele, na medida de suas forças, à medida de cada dia, atualiza Deus no mundo. Aí reside a única certeza da continuidade. (BUBER, 2001, p. 127).

Mas isso não significa que a comunidade não seja importante, pois ela pode contribuir no sentido de que tenho pessoas que compartilham do mesmo brilho da vida atualizada de Deus. Nesse sentido ele esclarece que primeiro se encontra Deus e depois a comunidade, e não o contrário. Mas como se dá a atividade da comunidade se não é pela doutrina, cultos e orações (forma)? Ele responde: "ela nasce de duas coisas: de estarem todos em relação viva e mútua com um centro vivo e de estarem unidos uns aos outros em uma relação viva e recíproca." (BUBER, 2001, p. 80); ou seja, da ação. Se todos participam da mesma relação com o Tu eterno, eles tem algo que os une, mas não se alcança isso de forma abstrata, mas na relação viva um com os outros. E completa dizendo que a verdadeira prece, culto e fé são sinais de uma religião verdadeira. Mas que esta para ser verdadeira deve estar sempre se renovando no mundo e no espírito, acompanhando as transformações do elemento humano, tornando-o uma manifestação de Deus. Em outras palavras, a religião ao objetivar Deus satisfaz uma necessidade da natureza humana, mas isso não significa que não se deva falar de Deus, mas simplesmente que a relação com Deus não pode se reduzir a ouvir falar (Cf. ZUBEN, 2015, p. 958).

Aqui também é importante retomar uma distinção que Buber faz entre religião e religiosidade. Esta distinção é inspirada em seu contexto histórico religioso do hassidismo, que se dividia em uma linha mais legalista, valorizando os mandamentos e negligenciando a vida interior. E outra linha mais piedosa, que valorizava a experiência vivida. De forma que define a religião como um conjunto de usos, ritos e leis, que visam manter o eu existente. E a religiosidade está ligada à sensibilidade do ser humano, a

qual se renova sem cessar e é capaz de entusiasmo e admiração. Graças à religiosidade, o homem entra em contato vivo com o Absoluto (Cf. ZUBEN, 2015, p. 961).

Outra ideia que ajuda a entender a relação entre os dois é a antinomia da religião, ou seja, elas não se excluem mas se completam de forma paradoxal e essencial. Ou seja, a religião e a vivência da religiosidade, apesar de paradoxais se completam (CF. ZUBEN, 2015, p. 962). Ou seja, a relação Eu-Isso e Eu-Tu com Deus apesar de paradoxais são essenciais e se completam.

Aquilo que ocorre ao ser humano na “relação pura Eu-Tu eterno” não é um conteúdo, mas uma presença como força (*eine Gegenwart als Kraft*). Com isso, Buber se coloca numa posição de ruptura com o culto da escrita e se afirma como um partidário de uma religiosidade do espírito, a qual tem sua manifestação no dar-se e receber da presença. O ato da relação pura consiste no instante (*Augenblick*) que não tem continuidade no tempo. No entanto, assinala Buber, o ser humano aspira a dar-lhe duração. Assim, Deus se torna objeto de fé. É a fé que atribui continuidade à relação pura. A fé sustenta a latência da relação pura. O ato de relação pura consiste na solidão do Eu com o Tu. Contudo, o ser humano a estende à comunidade (*Germeinschaft*). Assim, Deus se torna objeto de culto. A fé dá continuidade no tempo e o culto dá continuidade no espaço. (ZUBEN, 2015, p. 966)

174

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Demonstrados os tipos de relações possíveis como Eu-Isso ou Eu-Tu e como a relação Eu-Tu com Deus se espera ter alcançado o objetivo proposto, ou seja, mostrar a partir da reflexão dos conceitos de Buber relacionados a Deus, religião e prática religiosa, como a tolerância religiosa, que incluem os crentes e não crentes pode ser defendida. Em outras palavras, como Deus não pode ser definido, não podemos determinar uma religião como verdadeira ou falsa. A tolerância com os sem religião se justificaria pelas práticas religiosas, em resumo, não se pode rezar a Deus e usar o mundo, ou seja, o sem-fé deve ser profundamente

respeitado. Portanto, devemos nos ocupar com o respeito e a tolerância às diferentes religiões e até à ausência delas.

## REFERÊNCIAS

BUBER, Martin. Eu e tu. Introdução e tradução Newton Aquiles Von Zuben. São Paulo: Centauro, 2001. 10 edição revista 2006. 3 reimpressão 2009.

FERNANDES, Avani Fátima; POLISSENI, Maria Lúcia de Castro. A relação dialogal como fundamento da significação: um convite ao aspecto pedagógico da obra de Martin Buber. In: Anais de Filosofia. São João del-Rei, número 5, p. 87-95, jul. 1998.

SANTOS, Gerson Tenório dos. Paul Tillich e Martin Buber: um diálogo. In: Revista Eletrônica Correlatio, número 3, abril de 2003.

SIDEKUM, Antonio. A intersubjetividade em Martin Buber. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia S. Lourenço de Brindes e Universidade de Caxias; Caxias do Sul-RS: Universidade de Caxias; 1979.

SOUZA, Vitor Chaves de. A religião do encontro: a ética de Martin Buber. In: Revista Theos - Revista Teológica da Faculdade Teológica Batista de Campinas. Campinas: 7 edição, volume 6, número 2, Dezembro de 2011. ISSN: 1980-0215.

ZUBEN, Newton Aquiles von. Tu eterno e religiosidade no pensamento de Martin Buber. In: Horizonte. Belo Horizonte, volume 13, número 38, p. 941-968. Abril/junho 2015. ISSN 2175-5841.

# A CRÍTICA DA GUERRA NA UTOPIA EVANGELIZADORA DE VASCO DE QUIROGA (1531-1565)

Geraldo Witeze Junior – Doutor (IFG)

**RESUMO:** Vasco de Quiroga (1478?-1535), jurista espanhol, chegou à Nova Espanha em 1531 para atuar como ouvidor na Segunda Audiência. Ao se deparar com as mazelas da colonização e vendo de perto o sofrimento dos indígenas, elaborou uma proposta para corrigir esses problemas. Defendia a criação de povoados para os índios, organizados conforme a *Utopia* de Thomas Morus, ou seja, orientados para a igualdade, sem propriedade privada, com a jornada de trabalho de seis horas diárias, etc. Com a autorização da coroa espanhola e o apoio dos índios, conseguiu que fossem construídos dois deles e dedicou seus maiores esforços para a sua conservação, sobretudo depois que se tornou bispo de Michoacán, em 1536. Havia, porém, diferenças com a obra de Morus: nesses povoados não existia escravidão nem pena de morte, a punição máxima era a expulsão. Ademais, o objetivo central dos *pueblos-hospitales*, como se chamavam, era a evangelização dos índios, que deveria ser levada a cabo com o seu consentimento e sem o uso da força. Para defender essa posição Quiroga se apropriou de diversos autores, dentre os quais se destacam Erasmo de Roterdã e São Paulo. Dessa forma, pretendo apresentar a proposta evangelizadora de Vasco de Quiroga, destacando a importância de sua leitura da segunda epístola aos Coríntios, especificamente o capítulo 10. A partir desse texto, adotando uma interpretação erasmista, Quiroga delineou a forma como atuaria junto aos índios de México e de Michoacán, conformando a sua utopia cristã, antiescravista e pacífica.

176

**Palavras-chave:** Vasco de Quiroga; Utopia evangelizadora; Guerra.

## INTRODUÇÃO

Vasco de Quiroga foi um jurista espanhol que atuou como ouvidor da Segunda Audiência<sup>71</sup> da Nova Espanha entre 1531 e 1536. Em seguida se tornou o primeiro bispo de Michoacán, região a oeste de México-

---

<sup>71</sup> A Audiência era o mais alto órgão jurídico da administração colonial e estava subordinada ao Conselho de Índias, possuindo também funções executivas



Tenochtitlán. Era a região dos Tarascos (ou Purépecha), povo autônomo em relação aos astecas, mas que se rendera voluntariamente aos espanhóis. Quiroga se dedicou à evangelização dos índios e buscou garantir-lhes condições dignas de vida. Para tanto, precisava combater as guerras movidas pelos colonizadores e a escravidão.

Na *Información en derecho* (1535), um longo tratado contra a escravidão, Quiroga expôs sua posição contrária à guerra. Apesar disso, foi mal interpretado tanto no século XVI, pelo célebre Bartolomé de Las Casas, quanto por diversos estudiosos dos séculos XX e XXI. Para compreender as ideias contidas na *Información* é preciso atentar para o uso da Bíblia na composição do argumento – e muitos não dão atenção a isso.

## CONTRA A GUERRA FEITA AOS ÍNDIOS

Uma nota marginal no início da discussão sobre a guerra, não presente em muitas edições da *Información*, fornece um caminho interpretativo: “*muéstrase de aquí adelante cómo estos naturales pueden ser no guerreados sino pacificados y sujetos de príncipes católicos para les edificar y no para os destruir [...]*” (p. 96). É uma síntese fiel, como ficará claro a seguir, mas que não explica a contradição na argumentação. De qualquer forma, é uma pista importante.

O argumento é sintetizado na passagem a seguir:

*Así que por la sujeción y pacificación y sosiego de aquestos bárbaros tales, debajo de poder de príncipes católicos cristianos para instruirlos, ruega la Iglesia, pero no para destruirlos, sino para humillarlos de su fuerza y bestialidad, y, humillados, convertirlos y traerlos al gremio y misterios de ella y al verdadero conocimiento de su criador y de las cosas criadas. (Información, p. 102).*

O objetivo era a conversão dos infiéis, os índios, e o processo era a humilhação para levá-los a abandonar sua bestialidade e alcançar o verdadeiro conhecimento. Parece que a guerra se encaixa perfeitamente nisso.

A parte fundamental, porém, é a seguinte:

*Contra éstos tales y para este fin y efecto, cuando fuerzas hubiese, por justa, lícita y santa, guardada la debida*

*proporción*<sup>72</sup> tendría yo la guerra, o, por mejor decir, la pacificación o compulsión de aquéstos, “no para su destrucción sino para su edificación”, como lo dice San Pablo, 2.º a los Corintios [...]. (Información, p. 102).

São feitas várias ressalvas, como a finalidade e o efeito pretendido, a proporcionalidade de forças, mas o “*tendría yo la guerra*” parece direto o suficiente para dirimir as dúvidas. No entanto, há sutilezas que precisam ser notadas e que levam a um outro entendimento.

O uso da palavra “*compulsión*” indica o caminho: trata-se do debate sobre o *compelle intrare*. Nas primeiras páginas da *Información* aparece uma alusão à parábola da festa (Lucas 14,15-24), na parte em que Quiroga se refere “*a aquestos pobrecillos maceoales, que son casi toda la gente común, que de tan buena gana entran en esta gran cena, que en este Nuevo Mundo se apareja y guisa [...]*”. Ora, se entravam de boa vontade, não havia sentido em usar a força para convertê-los.

A carta de Paulo aos Coríntios projeta luz sobre o sentido geral do texto de Quiroga. A pequena parte do versículo citada, porém, não é suficiente. O contexto imediato da citação se faz necessário:

<sup>3</sup>Embora vivamos na carne, não militamos segundo a carne. <sup>4</sup>Na verdade, as armas com que combatemos não são carnis, mas têm, ao serviço de Deus, o poder de destruir fortalezas. Destruímos os raciocínios presunçosos <sup>5</sup>e todo poder altivo que se levanta contra o conhecimento de Deus. Tornamos cativo todo pensamento para levá-lo a obedecer a Cristo, <sup>6</sup>e estamos prontos a punir toda desobediência desde que a vossa obediência seja perfeita. <sup>7</sup>Olhai as coisas frente a frente. Se alguém está convicto de pertencer a Cristo, tome consciência uma vez por todas de que, assim como ele pertence a Cristo, nós também lhe pertencemos. <sup>8</sup>E ainda que eu me gloriasse um pouco mais do poder que Deus nos deu para a vossa edificação, e não para a vossa destruição, eu não me envergonharia por isso. (2 Coríntios 10,3-8, sublinhado meu).

---

<sup>72</sup> Original em latim: “*Servatis servandis*”.

No texto grego o verbo traduzido por *militamos* é στρατευόμεθα, cuja raiz remete a expedições militares, a ser um soldado. Na Vulgata o termo usado é *militamus*, que tem a mesma tradução que o grego. Antônio Geraldo da Cunha (1986, p. 521) explica que verbo latino *militāre* deriva de *militis*, “soldado”. Toda a passagem é construída a partir de metáforas militares, muito caras a Paulo e usadas em outras cartas que escreveu<sup>73</sup>. No entanto, para compreender a passagem é essencial atentar para a oposição entre carne e espírito: as armas não são carnis, mas espirituais, portanto muito mais poderosas e eficazes.

Há diversos estudos sobre os capítulos 10 a 13 da segunda carta aos coríntios. O contexto geral desses capítulos é uma polêmica entre Paulo e alguns líderes da comunidade cristã de Corinto. Teria havido um encontro desastroso entre Paulo e seus oponentes diante da congregação e o apóstolo deve ter mostrado pouca força retórica. Esses líderes, então, questionavam a autoridade de Paulo, argumentando que sua performance ao vivo era muito mais fraca que suas cartas, havendo uma incongruência entre o poder evocado pelas palavras e o que se via de fato (DEWEY, 1985, p. 210).

Arthur J. Dewey (1985, p. 209–210; 212) explanou que Paulo teria extrapolado os limites do seu status social: afirmava sua autoridade apostólica através de cartas, mas quando presente, era fraco. Assim, suas alegações de poder soavam como vanglória, o que era um ultraje para sua audiência<sup>74</sup>. A comunidade e os líderes opositores esperavam que Paulo sustentasse suas alegações através de uma demonstração de poder verificável por critérios objetivos<sup>75</sup>. Sem isso, a reação natural só poderia ser de rejeição, como uma forma de preservarem sua honra.

Paulo construiu seu argumento deslocando a estrutura linguística do debate: não deveriam se fixar nos padrões sociais estabelecidos, bem conhecidos por todos, “*but within the vision of an eschatological drama in which the utopian dimensions of the eschaton are perceived*” (DEWEY, 1985, p. 212). Esse deslocamento do campo de debate é feito nos versículos 3-6, que antecedem a citação feita por Quiroga, através do apelo à

73 Cf. Gálatas 2, Efésios 6.

74 “Excessive boasting in a society where honor is of paramount importance entails the risk of shame experienced in the eyes of others. The inability to sustain one’s vaunted position, perceived directly as a threat to another’s honor, necessarily brings about the required social response. Boasting is considered shameful and the boaster is undeserving of the ascription of a claim such as, here, ἐξουσία.” (DEWEY, 1985, p. 212)

75 “One should keep in mind that there were ‘objective criteria’ for determining the validity of such claims to authority: letters of recommendation, ecstasy, wonder-working, rhetorical and interpretative competence – all enabled the victor of the battle for honor to be seen as conforming to the socially accepted construction of reality.” (DEWEY, 1985, p. 213).

obediência a Cristo. Ou seja, Paulo está afirmando, indiretamente, que seus adversários não são espirituais, mas mundanos, e por isso tinham uma percepção equivocada sobre a honra, valorizando mais os aspectos sociais do que a percepção de Deus.

Aida Besançon Spencer também percebeu essa abordagem indireta e destacou os recursos estilísticos usados por Paulo para comunicar sua mensagem. A elipse foi um dos seus artifícios retóricos: “*But Paul does not think it wise to say this directly. The Corinthians would be resistant to his criticism of their newly discovered leaders. By using ellipsis, his fourth most popular rhetorical device, Paul causes his readers to pause and reflect upon the missing words*” (SPENCER, 1981, p. 353). O confronto aberto e direto, ao que parece, já havia falhado.

A defesa de Paulo estaria vinculada à tradição socrático-cínica, conforme H. D. Betz (Citado por SPENCER, 1981, p. 354, nota 10): “*As in a defense speech, Paul quotes the accusation and takes up phrases from his opponents, in order to change them around for his own defense*”. Assim, Paulo apresenta a visão de seus oponentes, parecendo a princípio concordar com ela, para depois inverter os termos e mostrar o seu equívoco. É uma outra explicação para o deslocamento percebido por Dewey, enfocando a ironia da exposição.

Os “raciocínios presunçosos” dos coríntios seriam uma oposição ao conhecimento de Deus. De acordo com Ellington (2012, p. 329) “*Paul judges that the community has a problem with misplaced confidence in human strength, and he associates this with the influence of key individuals*”. O desdém pelo apóstolo seria devido ao apego a padrões humanos que levavam à comparação de uns com os outros, o que seria um desvio, pois o olhar devia estar fixo em Cristo. Para Ellington, o ápice do argumento é o capítulo 12, em que se conclui que o poder é aperfeiçoado na fraqueza. Na segunda parte do verso 9 lemos: “*Por conseguinte, com todo o ânimo prefiro gloriar-me das minhas fraquezas, para que pouse sobre mim a força de Cristo*”.

Como é fácil notar, Quiroga citou apenas parte do versículo 8, sublinhada na citação, referindo-se ao objetivo da guerra. Contudo, o verso fundamental para compreendermos o raciocínio é o quarto. As armas não são carnis, mas espirituais. Ora, essa metáfora é usada no *Enchiridion* de Erasmo (2001, p. 81), que inclusive cita a passagem de 2 Coríntios e usa *militis* em seu título. É a exploração da mesma metáfora. Isso ilumina a questão: trata-se de uma analogia para a guerra espiritual, não

da guerra física. Essa é uma passagem da *Información* em que a influência de Erasmo se mostra mais notável, mesmo que de forma indireta.

Quiroga pretendia fazer como Paulo: derrotar os opositores, mas sem usar suas armas. No caso de Paulo, os adversários eram aqueles que desafiavam sua autoridade em Corinto, especialmente porque não viam nele um bom orador (FREDERICO, 2014). Quanto a Quiroga, o contexto da *Información* deixa claro que os antagonistas eram os índios, especialmente os principais. No entanto, o objetivo não era derrotá-los no sentido militar, mas sim levá-los a se submeterem a Cristo.

É preciso especificar o sentido dessa submissão. Na argumentação de Quiroga, bem como para Erasmo, isso não significa uma aceitação inquestionável da autoridade do príncipe cristão. É, antes, uma submissão total a Cristo, sendo que a soberania do príncipe está abaixo do domínio de Cristo. E estar sujeito a Cristo tampouco era o mesmo que aceitar a jurisdição total da Igreja – conforme bem demonstraram Erasmo, Lutero e os protestantes (DREHER, 1996). Essa submissão a Cristo pretendida por Quiroga se encaixa no âmbito daquela *Philosophia Christi* de Erasmo, bem expressada no *Enchiridion*.

## CONCLUSÃO

A guerra contra os índios era espiritual. Da mesma forma que Paulo não pretendia destruir os superapóstolos de Corinto, Quiroga sinaliza que seu objetivo era diferente do que vinham fazendo os espanhóis. Compreendendo que as guerras contra os índios eram ilegítimas, a única guerra aceitável seria aquela feita em nome de Cristo e com suas armas. A guerra de Quiroga era o trabalho missionário, a evangelização, a coação indutiva à fé, através de argumentos (MARTÍN ORTIZ, 1974), a compulsão através do amor e do bom exemplo (DEALY, 1975).

## REFERÊNCIAS

CUNHA, A. G. Da. Dicionário etimológico Nova Fronteira da língua portuguesa. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986. Assistentes: Cláudio Mello Sobrinho, Diva de Oliveira Salles, Gilda da Costa Pinto, Júlio César Castañon Guimarães e Sueli Guimarães Gomes.

DEALY, R. Vasco de Quiroga's thought on war: its erasmian and utopian roots. Bloomington: Indiana University, 1975. Tese de doutorado.

DEWEY, A. J. A Matter of Honor: A Social-Historical Analysis of 2 Corinthians 10. *The Harvard Theological Review*, 1 jan. 1985. v. 78, n. 1/2, p. 209–217. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/1509600>>. Acesso em: 25 ago. 2015.

DREHER, M. N. A crise e renovação da Igreja no período da Reforma. São Leopoldo: Editora Sinodal, 1996.

ELLINGTON, D. W. Not Applicable to Believers?: The Aims and Basis of Paul's "I" in 2 Corinthians 10-13. *Journal of Biblical Literature*, 2012. v. 131, n. 2, p. 325–340. Disponível em: <[https://muse.jhu.edu/journals/journal\\_of\\_biblical\\_literature/v131/131.2.ellington.html](https://muse.jhu.edu/journals/journal_of_biblical_literature/v131/131.2.ellington.html)>. Acesso em: 25 ago. 2015.

ERASMO, D. Enquirdion: Manual del caballero cristiano. 2. ed. Madri: Biblioteca de Autores Cristianos, 2001. Introdução, tradução e notas de Pedro Rodriguez Santidrian.

FREDERICO, D. L. B. A Proposta Paulina para a Comunidade Cristã de Corinto – Resignificando a Honra. *Caminhando*, 30 jun. 2014. v. 19, n. 1, p. 7–26. Disponível em: <<http://www.bibliotekevirtual.org/index.php/2013-02-07-03-02-35/2013-02-07-03-03-11/354-caminhando/v19n01/2946-v19n01a01.html>>. Acesso em: 25 ago. 2015.

MARTÍN ORTIZ, E. La coacción de infieles a la fe según Cristóbal de Cabrera: estudio y edición del ms. Vat. Lat. 5026. Sevilla: s.n., 1974.

QUIROGA, V. De. Información en derecho. La utopía en América. *Crónicas de América*. Madri: Dastin, 2002, p. 69–236.

SPENCER, A. B. The Wise Fool (and the Foolish Wise): A Study of Irony in Paul. *Novum Testamentum*, 1 out. 1981. v. 23, n. 4, p. 349–360. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/1560770>>. Acesso em: 25 ago. 2015.

# CARL JUNG E A QUESTÃO DO SISTEMA DE CRENÇAS

Gilson Xavier de Azevedo – Doutor (UEG)

e-mail: [gilson.azevedo@ueg.br](mailto:gilson.azevedo@ueg.br)

**RESUMO:** O objetivo desse artigo é discutir a questão do sistema de crenças a partir de fragmentos do pensamento de Carl Gustav Jung, psicanalista suíço que muito contribuiu para a construção e elucidação de conceitos como psicologia analítica, arquétipos e símbolos. Parte-se das proposições da pesquisa iniciada por Portela (2013), além de outros pesquisadores que deram cor a esta investigação. Questiona-se sobre a relação entre Jung e o que se propõe por compreensão como sistema de crenças. Nota-se que o pensamento do autor muito se aproxima do que se vem discutindo a esse respeito. Utiliza-se a metodologia revisional interpretativa. Aponta-se por resultado uma maior compreensão do sistema de crenças dentro do campo da psicologia.

**Palavras-chave:** Carl Jung; Religião; Sistema de Crenças.

183

## INTRODUÇÃO

A mente humana é um conjunto de circuitos, células e sinapses que acontecem em nós o tempo todo e que permitem dentre outros fenômenos, promovermos nossa equilíbrio no mundo, seja ela física ou neural.

O pensamento humano é dotado de um dispositivo que lhe permite balizar sua estruturação com a estruturação de mundo, onde os indivíduos constroem para si uma noção, uma crença do que é e de como se deve viver.

Em tal contexto, percebe-se que as proposições de Jung para a psicologia esbarram no conceito de crenças e permitem antever alguns pormenores desse conceito à luz da psicologia analítica.

Propõe-se aqui um debate entre ambos os conceitos de modo a tornar ainda mais clara a aproximação que sistema de crenças possui da psicologia junguiana.

## JUNG E A PSICOLOGIA

O pensamento de Carl Gustav Jung é todo orientado pelo conceito de religião e pela psicologia analítica. O fenômeno religioso, exerceu instigante fascínio do pesquisador suíço, de modo que dedicou muitas de suas obras a esta investigação. O próprio autor declara isso certa vez:

Na família de minha mãe havia seis pastores protestantes. Meu pai e dois de seus irmãos também o eram. Ouvi, portanto, inúmeras conversas religiosas, discussões teológicas e sermões. E eu dizia sempre comigo mesmo: 'Sim, sim, tudo isto é muito belo... Mas, e o segredo? O mistério da graça também é um segredo. [...] Eu pensava então: 'Em nome do Céu, deve haver alguém que saiba disso! A verdade deve estar em alguma parte.' Vasculhava a biblioteca de meu pai e lia tudo o que encontrava acerca de Deus, da Trindade, do espírito e da consciência. Devorei livros sem encontrar o que buscava. [...] Li a Bíblia de Lutero que pertencia a meu pai (JUNG, 2006, p. 64).

184

Jung foi o primeiro a lançar as bases da psicologia analítica, desenvolvendo conceitos importantes como personalidade extrovertida e introvertida, arquétipo e inconsciente coletivo. O principal conceito desenvolvido por Jung foi no entanto o indivíduo, no qual, entende-se que se trata de um processo psicológico de integração de consciente e inconsciente com certa autonomia relativa de ambos. Trata-se para o psicólogo suíço de um processo central no desenvolvimento humano.

A psicologia analítica<sup>76</sup> leva em conta o pensamento a partir de certa noção de complexidade, ou seja, a partir da relação entre consciente e inconsciente não privilegiando os sonhos e sim o simbolismo dos sonhos e da mente consciente. A esse respeito, cita-se a obra relacionada ao inconsciente (1980).

---

<sup>76</sup> Psicologia analítica é o nome que o próprio Jung deu à escola de pensamento fundada com base em seu trabalho, para distingui-la da psicanálise freudiana. Ela não descreve uma teoria, e sim uma tentativa de explicar os fenômenos que encontramos quando observamos a psique. O método da psicoterapia é clínico. A psicoterapia visa estabelecer diagnóstico. com esse objetivo, elabora um histórico da doença. Na psicoterapia, contudo, cada histórico da doença também é a história da vida de um ser humano individual. Trabalhando a partir de informações sobre a origem do sofrimento e de observações sobre os sintomas do paciente, o objetivo da psicoterapia é identificar a forma específica da doença mental envolvida (FIERZ, 1997, p. 25).



A noção de arquétipo, recobra a etiologia de arché do grego que quer dizer origem, princípio de tudo, modelo mental da verdade sobre algo que esteja no ideal no mundo das ideias. Trata-se de uma imagem apriorística incrustada profundamente no inconsciente coletivo da humanidade, refletindo-se em diversos aspectos da vida humana, como sonhos e até mesmo narrativas. Por exemplo a narração do Gênese sobre a criação do mundo é uma narração que reflete em muito o arquétipo elencado por Gilgamesh ou outros relatos. Ou seja, se o mundo existe, veio de algum lugar.

[...] no concernente aos conteúdos do inconsciente coletivo, estamos tratando de tipos arcaicos - ou melhor - primordiais, isto é, de imagens universais que existiram desde os tempos mais remotos [...] Nenhum arquétipo pode ser reduzido a uma simples fórmula. Trata-se de um recipiente que nunca podemos esvaziar, nem encher. Ele existe em si apenas potencialmente e quando toma forma em alguma matéria, já não é mais o que era antes. Persiste através dos milênios e sempre exige novas interpretações. Os arquétipos são os elementos inabaláveis do inconsciente, mas mudam constantemente de forma. Nos mitos e contos de fada, como no sonho, a alma fala de si mesma e os arquétipos se revelam em sua combinação natural, como formação, transformação, eterna recriação do sentido eterno (JUNG, 2000, p. 16, 179, 2014).

185

A noção de arquétipo foi fundamental nas análises de Jung, por ter notado que os indivíduos simbolizam sua relação com o mundo e com os demais indivíduos. Um conjunto complexo de expectativas, sonhos, devoções, esperanças compõe esta relação nossa, de modo que a compreensão desses elementos propiciará ao psicanalista, desvendar a mente humana.

Para Hillman (1983), os arquétipos são determinantes na construção de nossa relação com o mundo. São eles que nos dão segurança de que sabemos onde estamos indo.

Ao organizar as bases da Escola de Zurique a partir de 1914, lançou as bases para a compreensão da imaginação ativa, um método de interação com o inconsciente onde este se investe espontaneamente de

várias personificações, de modo a se buscar uma interação com estas personificações. O método difere da fantasia passiva, pois implica em uma ação imaginativa.

Em Psicologia da Religião Ocidental e Oriental, Jung trabalha boa parte de sua teoria sobre a questão dos arquétipos, a partir dos simbolismos religiosos. Em Interpretações Psicológicas do Dogma da Trindade, Jung relaciona o conceito de individuação a partir do conceito trinitário. Na obra Símbolo da Transformação na Missa, Jung analisa a cerimônia católica na condição de instrumento de individuação. Muitas outras obras do autor também possuem esta conotação de análise religiosa. Entende-se ser salutar aqui, lançar um olhar sobre tal noção enviesada com a proposta do artigo que é a de discutir a questão das crenças.

## RELIGIÃO E SISTEMA DE CRENÇAS

O termo religião assume em Jung dois significados. O primeiro diz respeito ao contexto romano antigo, quando representava escrupuloso, ou seja, alguém que diante do sagrado, queria se apresentar puro. O segundo significado diz respeito à noção de purificação pessoal, um esforço para ser melhor cotidianamente.

186

[...] nos parece que o termo religio, enquanto observância escrupulosa do rito, enquanto um zelo constante em relação aos deuses, dizia respeito aos atos do próprio cotidiano; cotidiano que, por sua vez, deveria se configurar por esse cuidado constante em relação aos deuses. Talvez essa característica explique porque, inicialmente, religio era um termo ordinário do vocábulo romano; pois, parece-nos que todos os atos faziam parte do âmbito de religio (AZEVEDO, 2010, p. 92).

Trata-se de uma relação respeitosa com os deuses que torna necessária a repetição precisa dos ritos, comportamentos e prescrições. Para Portela (2013), trata-se de uma religio diz respeito à questão da escuta, de saber ouvir atentamente, no sentido de ouvir o que os deuses têm a nos dizer. Desse modo, a verdadeira religio é moderada, é uma abertura absoluta ao acontecer divino do mundo, um sutil escutar atentamente seus signos e uma vida encaminhada a ela e organizada em sua função.

A noção de relegere gera seu contrário que é o negligere, ou seja a negligência com relação ao sagrado que no sistema de crenças antigo, era exemplarmente punido pelos deuses. Não obstante, outro conceito brota do primeiro que é o conceito de pagus, ou de idolatrikus, ambos referindo-se àquelas famílias que prestavam culto aos parentes falecidos ou a outros deuses que não o deus cristão.

O termo religio devemos ter em mente mais do que uma reconciliação entre as duas origens etimológicas possíveis; trata-se de uma complementariedade: a observância escrupulosa do culto, a prática religiosa, e os laços de piedade e amor que unem os homens ao deus único (AZEVEDO, 2010, p. 95).

Nota-se que as terminologias utilizadas para o conceito remetem diretamente à noção de crença. Uma religião é criada ou permanece de pé graças às crenças e ao movimento de seus fieis em querer vê-la crescer. A transmissão do eu para o nós em relação à experiência vivida se dá por uma crença pessoal de que o sagrado, oganz adere, se manifestou de fato. Na obra *Psicologia e Religião* (2000), relegere é a observação respeitosa e contrita perante o sagrado.

187

Encaro a religião como uma atitude do espírito humano, atitude que de acordo com o emprego ordinário do termo: "religio", poderíamos qualificar a modo de uma consideração e observação cuidadosa de certos fatores dinâmicos concebidos como "potências": espíritos, demônios, deuses, leis, ideias, ideais, ou qualquer outra denominação dada pelo homem a tais fatores; dentro de seu mundo próprio a experiência ter-lhe-ia mostrado suficientemente poderosos, perigosos ou mesmo úteis, para merecerem respeitosa consideração, ou suficientemente grandes, belos e racionais, para serem piedosamente adorados e amados (JUNG, 2000, p. 20).

O termo religião para Jung tem um contexto, um tempo, uma época, diferente da de hoje que para o cientista da religião, trata-se de um fenômeno da mente. A religião é em suma, uma manifestação so ser para

o mundo, uma entrega e uma busca. Trata-se de duas partes de um mesmo ser que é o indivíduo em seu consciente e inconsciente.

Em *Ab-reação: Análise dos Sonhos e Transferência*, Jung entende o conceito de religião como um equilíbrio entre o eu e o não-eu psíquico, uma religio, ou seja, um levar em conta escrupulosamente a presença das forças inconscientes, que não podemos negligenciar sem correr perigo. As crenças e o sistema de crenças em tal contexto se situa no fato de que além de prescindir das crenças a religião é em si uma crença, uma vontade de verdade, um esperançamento do mundo.

As crenças assumem em Jung o artefato de espada e escudo para se lidar com o mundo. Trata-se de um atributo do inconsciente, uma permissão deste para que o consciente se situe em sua fugaz noção de verdade.

De modo geral, a individuação descreve um processo desenvolvimento psicológico que possui como paradigma, a necessidade do complexo do eu em restabelecer a conexão com a totalidade psíquica, o si-mesmo como arquétipo da totalidade. A descrição desse processo quando vista por seu contorno simbólico, ou seja, o si-mesmo como a imagem de Deus, pode passar a ideia de um religar os laços entre o homem e Deus. Uma religare entre o eu (ego) e o si-mesmo. Entretanto, essa noção da individuação não pode ser confundida com a perspectiva e o conceito utilizado por Jung para a religião (PORTELA, 2013, p. 54).

Pode-se afirmar que em Jung, religião e crença seriam a grosso modo a mesma coisa, pois uma vez que ele toma o conceito a partir da noção de mecanismo inconsciente a crença é entendida aqui como um fenômeno constante do inconsciente. "não tomo como ponto de partida qualquer credo religioso, mas sim psicologia do homo religiosus, do homem que considera e observa cuidadosamente certos fatos que agem sobre ele e sobre seu estado geral" (JUNG, 2000, p. 20).

Para Silveira (2007), a crença é um mecanismo inerente à psiqué, não se vive sem crenças, é próprio do humano, instintivo e inconsciente. Fabricamos crenças constantemente assim como a mente religiosa fabrica suas relações com o sagrado o tempo do. Alimenta-o com oferendas, cultua- o com orações cantos, rezas. Nesse sentido, faz-se necessário

compreender as crenças a partir da psicologia, depois de as entender no viés religioso de Jung.

## **PSICOLOGIA E A NOÇÃO DE CRENÇA**

Para Jung, a religião assim como a crença, são manifestações psicológicas do inconsciente. Trata-se de uma parte imaginativa das muitas sinapses cerebrais que são produzidas. O ser humano cria e imagina a religião dos seus sonhos e por isso a vive e se realiza nesta.

A maior questão em jogo parece ser a relação entre o racional e o irracional no tocante ao Sagrado. E é essa questão [...] caminha no intuito de avaliar a precedência do elemento irracional sobre o elemento racional, ou seja, se a experiência do Sagrado nasce do irracional ou do racional em primeiro lugar. Desse modo, o cerne do Sagrado é sempre o elemento irracional, pois é o elemento que não se pode desagregar do Sagrado e é parte integrante de qualquer experiência religiosa. O elemento irracional não se submete à linguagem e não se enquadra nas conceituações: está sempre além delas. Assim, o elemento racional e o elemento irracional constituem a compreensão humana acerca do Sagrado, sendo este último mais precioso e caro dentro do pensamento de Otto, sendo movido por um assombro provocado por algo externo ao ser humano (PORTELA, 2013, p. 56).

189

A crença, nesse caso, tem o poder sacralizador. Ela antevê o numinoso, o sagrado o infinitamente transcendente que é Deus. Por meio da mente o mundo se sacraliza na crença e transcende a mera condição mortal de seus seres.

A crença é um fenômeno psíquico reconhecidamente irracional tão essencial quanto a nossa fisiologia e anatomia recorda Jung. Sem elas não teremos equilíbrio nem físico nem psíquico.

Deste modo, a religião parece assumir nas considerações de Jung dois aspectos: Posto de adjetivação de certos processos psíquicos, no qual ela se torna uma espécie de

qualidade para certas imagens e símbolos, sentidos na esfera do eu (complexo do ego) como algo ameaçador e devastador que deva ser no mínimo, respeitado, cultuado ou temido devido seu aspecto transcendente e numinoso. A condução religiosa para a vida, reconhecendo a importância de uma vivência religiosa, uma acurada atenção aos símbolos advindos do inconsciente coletivo. Uma postural vital para o equilíbrio psíquico (PORTELA, 2013, p. 57).

O fato é que Jung descobre que as crenças são elementares à vida. Nesse caso a crença religiosa foi seu moti de pesquisa, mas estende-se o conceito a todas as outras crenças humana. Carecemos delas, as criamos e as utilizamos em nosso dia a dia. Tal qual uma criança com uma boneca, conversa, faz comida, dá banho, nós o fazemos cotidianamente.

O símbolo nos leva à parte que falta do homem inteiro. Ele nos põe em relação com nossa totalidade original e cura nossa divisão, nossa alienação da vida. E como o homem total é bem maior que o ego, o símbolo nos põe em relação com as forças suprapessoais que constituem a fonte de nossa existência e do significado que temos. Essa é a razão para que se honre a subjetividade e para que se cultive a vida simbólica (EDINGER, 1995, p. 182).

190

A força da pesquisa de Jung em relação ao mito, ao arquétipo e ao simbolismo dão à compreensão do sistema de crença um fôlego imenso de divagações psicológicas, pois permite entender que o que se possa entender por sobrenaturalidade não passa de efeitos do inconsciente.

Portela (2013) entende que toda crença implica em uma vivência da crença, ou seja, em um conjunto de práticas que ressaltam esse simbolismo presente na crença. É na compreensão simbólica que o homem amplia seu potencial de racionalidade sem a perda de referenciais existenciais.

Não importa se através de um sistema de símbolos coletivos ou individuais, a consciência humana precisa estabelecer esse contato com a realidade inconsciente da psique, a fim de se colocar num caminho de individuação, de realização de uma personalidade

completa, plena, o que não deve ser confundido, como foi visto, com perfeição. O homem precisa, então, vivenciar os seus símbolos, o seu 'processo mitológico interior', a sua 'verdade mitológica', que é bem diversa de uma verdade racional ou científica, embora não necessariamente incompatível com ela (GIOVANNONI, 2009, p. 112).

Em Jung, o homem não vive sem seus mitos, precisa deles, carrega-os consigo e só os abandona quando adquire novos mitos. As crenças se manifestam à vida dos indivíduos e em sua psique da mesma maneira, são símbolos essenciais, elementares, funcionais que orientam e dinamizam a existência.

A função da formação de símbolos constitui o patrimônio espiritual herdado na psique de cada indivíduo e, ao contrário do que possa aparentar, não caracteriza um mecanismo estático ou de repetição, mas um processo dinâmico, capaz de realizar as mais diversas transformações de conteúdos psíquicos, configurar soluções criativas para as oposições que represam o desenvolvimento e de proporcionar um verdadeiro sentido emocional para as diversas situações da existência humana, a qual, em sua totalidade, na perspectiva junguiana, constitui um fenômeno irracional (GIOVANNONI, 2009, p. 112).

191

Mesmo sendo irracional, a formação de crenças mostrou-se aqui como elementar para o entendimento do mundo, dado que de alguma forma, trata-se de um acesso ao campo instintivo, onde todo o sistema nervoso permanece em alerta para o novo e desafiador minuto seguinte que é desconhecido e por vezes amedrontadoras.

## **CONCLUSÃO**

Buscou-se aqui explicitar a vida e algumas obras de Jung de modo a aclarar nesse autor como fiz com Freud em outro artigo a noção de crenças enviesadas com a psicologia que vem se dedicando a estudar esse fenômeno recentemente.

Espera-se que o artigo tenha aclarado total noção e possa contribuir com a pesquisa e o debate dentro desse certame científico que é a ciência das religiões.

## REFERÊNCIAS

AZEVEDO, Cristiane. A procura do conceito de Religio: entre Religere e Religare. *Religare*. Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões da Universidade Federal da Paraíba. v. 8, n. 2. 90-96. Março 2010.

EDINGER, Edward F. Ego e arquétipo. São Paulo: Cultrix, 1995.

FIERZ, Heinrich Karl, 1912-1974. *Psiquiatria junguiana/ Heinrich Karl Fierz*; tradução Cláudia Gerpe Duarte. São Paulo: Paulus, 1997. (Amor e psique).

GIOVANONI, Hermenegildo. A importância do símbolo para a compreensão da religião e da arte segundo Carl Gustav Jung. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) Universidade Federal de Juiz de Fora, departamento de Ciência da Religião. Minas Gerais 2009.

HILLMAN, J. *Psicologia Arquetípica*. Cultrix: São Paulo, 1983.

JUNG, C.G. *Psicologia do Inconsciente*. O.C. Vol. VII/1. Tradução de Maria Luiza Appy. Petrópolis, Vozes, 1980.

JUNG, C.G. *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. Rio de Janeiro: Vozes, 2000.

JUNG, C.G. *Memórias, Sonhos e Reflexões*. 13 ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.

PORTELA, Bruno. O conceito religião no pensamento de Carl Gustav Jung. *Sacrilegens*, Juiz de Fora, v. 10, n. 1, p. 46-61, jan-jun. 2013. Semestral. Disponível em: <<http://www.ufjf.br/sacrilegens/files/2014/01/10-1-5.pdf>>. Acesso em: 01 nov. 2015.



# BEATOS/BEATAS/MESSIAS EM ALAGOAS NA SEGUNDA METADE DO SÉCULO XIX À PRIMEIRA METADE DO SÉCULO XX

Gilvan Gomes das Neves – Doutorando (UNICAP)  
e-mail: [gilvan.neves@uol.com.br](mailto:gilvan.neves@uol.com.br)

**RESUMO:** Esta comunicação fez parte da minha pesquisa para a dissertação de Mestrado; consta de uma análise, a partir da especificidade do catolicismo místico beato, em Alagoas, no período de 1850 a 1950. Alagoas foi um “celeiro de beatos”, pregadores e penitentes, que sempre granjearam muitos seguidores. A partir de uma pesquisa bibliográfica, vamos localizá-los no tempo e no espaço e, em seguida, fazer uma análise do surgimento desses beatos, beatas e Messias, e de sua trajetória, a partir de uma tipificação Weberiana de carisma e líder carismático.

**Palavras-chave:** Catolicismo místico; Carisma; Beatos; Beatas; Messias.

## INTRODUÇÃO

O processo de evangelização no Brasil, como em Alagoas, se deve, em grande parte, à ação do povo iletrado, simples e pobre.

Povo que vem, avança, trabalha e desbrava a terra. Instala-se e forma a Igreja (= comunidade de fé) antes da chegada dos padres e das paróquias. As paróquias nascem sempre mais tarde, quando a terra já é habitada e quando já existe a Igreja-Comunidade. (QUEIROZ, 2003, p. 72).

A Arquidiocese de Maceió, desmembrada da Arquidiocese de Olinda e Recife, foi criada em 2 de julho de 1900, pelo Papa Leão XIII, através da bula *Postremis Hisce Temporibus*. Designada Diocese das Alagoas, abrangia todo o território do Estado e teve a sua instalação oficial em 23 de agosto de 1901, com a posse solene do primeiro bispo, D. Antônio Manuel de Castilho Brandão, na Catedral de Nossa Senhora dos Prazeres. O primeiro grande marco de D. Antônio foi a criação de um Seminário,

com ensino de Filosofia e Teologia, para a formação do clero nos moldes das exigências da romanização (HOORNAERT, 1973).

Os pobres eram objeto da caridade da Igreja, nunca da justiça. Mas, isoladamente, apareceram apóstolos que apontavam para outro caminho, como Frei Caetano de Messina e Padre Ibiapina, exemplos de uma alternativa no lidar com o povo e sua religião. “A fidelidade do povo do interior à Igreja Oficial não era incondicionada. Os sertanejos dispunham de um ideário religioso próprio. Era um catolicismo autônomo e leigo, expressão específica de sua vida” (OTTEN, 1990, p. 301).

A partir do século XIX, com o acirramento da *romanização* da Igreja Oficial, o monopólio gerencial dos bens religiosos, da salvação, estava cada vez mais nas mãos do clero. E o crescimento das exigências para se ter acesso a estes bens condicionou a subsistência de uma grande classe de agentes religiosos na zona rural, que continuaram a produzir, embora sejam desconhecidos, marginalizados e até combatidos pelo clero. Criou-se, assim, um submundo católico de atividades múltiplas, que talvez sejam identificadas pelas autoridades eclesiais como magia, feitiçaria, abuso, mas nem por isso deixam de existir e proliferar na vida rural católica. Dentre esses agentes, os beatos foram os que mais ajudaram a conservar a forma rural do catolicismo em muitos povoados e fazendas, chegando até a provocar e liderar verdadeiros movimentos messiânicos.

Hoornaert (1997) afirma que os beatos e beatas que surgiram em meados do século XIX eram como a ponta de um *iceberg* de uma estrutura rígida que tinha muito a ver com o que – mais na perspectiva do pensamento de Thales de Azevedo do que na de Roger Bastide – estávamos acostumados a chamar de “religiosidade popular”. E que estas figuras de cunho social e eclesial foram se delineando com contornos “fluidos e imprecisos”, em razão da falta de documentação escrita.

Fui aprendendo que os beatos não podiam simplesmente ser considerados ‘leigos’, no sentido que o Direito Canônico atribuiu a essa palavra, pois não agiam ao lado dos padres no seio de uma mesma Igreja hierárquica, mas, sim, experimentavam uma experiência eclesial específica, dentro do mesmo campo religioso católico (HOORNAERT, 1987, p. 16).

O beato vive de esmola, se faz casto e a sua função é ser útil ao próximo: é um tipo de serviço social, feito principalmente nas rezas pelos

vivos e pelos mortos. Somente depois de algum tempo de exercício de sua vocação é que ele é reconhecido pelo povo como "beato".

Ainda segundo Hoornaert (1983) foi instalada, dessa maneira, uma alternativa de poder na Igreja do Brasil: um poder dividido entre a instituição eclesiástica, ligada ao sistema colonial, e o livre caminhar para os santuários que surgiram por toda a parte. Claro que, nestas condições, a Igreja começou a perceber a importância das romarias e a tentar recuperar as forças vivas que nelas se manifestavam.

### **Os Beatos e o Mito Sebastianista em Alagoas**

Maria Isaura Pereira Queiroz (2003, p. 220) menciona que "Silvestre José dos Santos, cognominado o Profeta, ex-soldado do Décimo Segundo Batalhão de Milícias", fez peregrinações, por volta do ano de 1817, na localidade alagoana de Lage do Canhoto (hoje município de São José da Lage). E, depois de juntar muitos seguidores, foi expulso pelas autoridades, saindo daquela região para o monte Rodeador, no Estado de Pernambuco. Ali formou uma cidade encantada – a "cidade do Paraíso Celeste" – "onde tudo era perfeito e onde gozavam de imortalidade; e, se atacados, D. Sebastião os tornaria invisíveis".

195

Este é o único movimento, no território alagoano, com características do sebastianismo ou do "encoberto". Mas, em Alagoas, não apenas nasceram como suas terras foram percorridas por outros beatos que deram origem a comunidades; embora mais frequente em Alagoas, o fato ocorreu em outros estados. Um exemplo é o Beato José Lourenço, alagoano, que diziam ser a reencarnação do Padre Cícero Romão Batista e viveu na comunidade por ele fundada em Caldeirão – CE, entre as décadas de 20 a 40 do século passado.

Não só beatos surgiram nesse universo de catolicismo místico; também tem-se notícia de mulheres, como, por exemplo, a Beata Maria, sexagenária de estatura mediana, cor morena; usava roupas de tecido grosseiro escuro, uma espécie de hábito ou batina, com um cordão branco amarrado à cintura. Conduzia um terço ou rosário de contas grandes, pretas, e calçava chinelos tipo franciscano. A Beata Maria instalou-se na Igreja do Rosário (Rua João Pessoa – Maceió-AL), residindo em um pequeno compartimento dos fundos da Igreja. Tomou para si o encargo de limpar os altares, lavar as toalhas, varrer, espanar os móveis e cuidar ainda de um pequeno jardim. Maria tinha dificuldade de locomoção e enxergava pouco nos seus últimos anos. Dizia ser das almas,

mas, o sacristão Manoel não acreditava na estória da idosa, pois ela era sócia das almas e as espórtulas arrecadadas na igreja, que ficavam, na maioria, em seu poder, muitas vezes foram roubadas por malandros. O padre Luiz Barbosa, capelão daquela Igreja, vendo a situação da senhora, alugou uma casa próxima à Praça Floriano Peixoto e para lá a transferiu. Dois anos depois da mudança para a nova residência, a Beata Maria faleceu. O capelão fez o enterro, sepultando-a no cemitério de Nossa Senhora da Piedade. Seu túmulo é local de visitas e romarias até hoje (LIMA JÚNIOR, 1967).

Ainda podemos citar Pedro Batista da Silva, que se estabeleceu em Santa Brígida, povoado de Jeremoabo, na Bahia, onde seu movimento ficou conhecido como o "povo do velho Pedro". A ele se refere Queiroz (2003, p. 295):

Em 1942, surge também no interior de Alagoas, um penitente de barba e cabelos grisalhos, pregando e curando; chamava-se Pedro Batista da Silva. Afirmava-se que era natural de Alagoas mesmo, mas que vivera muito tempo no sul do país, tendo sido marinheiro, estivador, soldado do exército. Visões lhe indicaram certo dia que devia regressar à terra natal, onde tinha uma missão a cumprir.

Logo após a morte do Padre Cícero Romão Batista, que durante muitos anos atraiu para Juazeiro do Norte - CE verdadeiras multidões de romeiros de todos os estados do Norte e Nordeste, surgiu o "Franciscano", em Alagoas. Seu nome era Antônio Fernandes Amorim, o "Beato Franciscano"; ele apareceu em 1936, na Serra de Bom Jesus, povoado de Belo Monte, hoje Batalha - AL. Envergava um hábito negro, com um enorme rosário pendurado no pescoço, na mão direita um crucifixo e anunciava, aos quatro cantos, que "...era chegada a hora da penitência". Como a sua aparição nos sertões de Alagoas ocorreu logo após a morte do padre Cícero Romão Batista, rapidamente apareceram comparações com o patriarca do Juazeiro.

Quando o 'Franciscano' apareceu, pregando pelas estradas, o povo se convenceu de que ele era realmente o sucessor do padre Cícero. Suas palavras, seus gestos e seus olhos penetrantes conseguiram impressionar o

bastante para que em pouco tempo, uma multidão o seguisse pelas estradas (DANTAS, 1954, p. 2).

Com o clero e a polícia intervindo sempre, foi gerada uma situação de insegurança, levando a que ele mesmo confessasse ao repórter da Folha da Tarde: “Minha vida está muito incerta, não sabe?”. (DANTAS, 1954, p.1). Naquele mesmo ano, como acontecera em eleições passadas, muita gente procurou Serra Grande para obter o apoio político do Beato Franciscano para as eleições de 3 de outubro de 1954. Dantas escreveu:

O ‘Coronel’ Ari Maia, senhor de muitas terras, também bateu às portas do beato para solicitar apoio à candidatura de seu irmão, Reni, candidato a deputado pelo Estado de Alagoas. Acontece que ele apoiava um outro candidato, Humberto Mendes, e vinha aconselhando o povo a votar em seu nome. Ari Maia saiu de Serra Grande desiludido (1954, p. 1).

A situação perdurou até 30 de julho de 1954, quando aconteceu uma tragédia, como descreveu Valois: “À noite de sexta-feira passada, registrou-se, na Vila Franciscana, situada no município de Quebrangulo, um bárbaro crime, sendo vítima o Sr. Antônio Fernandes de Amorim, conhecido por todos como ‘Beato Franciscano’.” (1954, p.5).

E continua o autor:

Propala-se que o assassinio, praticado de uma maneira brutal e desumana, foi de origem política [...] O Franciscano encontrava-se retirando uma lâmpada elétrica de um poste, quando foi alvejado pelas balas assassinas. Preparava a vila para a recepção de romeiros de vários pontos diferentes do estado que ali deveriam se encontrar para participar das comemorações do seu aniversário (VALOIS, 1954, p.5).

## **Os Beatos e a liderança carismática**

Pode-se afirmar, de certa forma, que é ao redor de lideranças carismáticas, definidas por Weber (1999, p. 162) como pessoas dotadas de um “dom de graça”, que se reúnem os discípulos. Essa reunião muitas vezes

se faz através de uma pregação escatológica, de conversão, profecias de tempos melhores, bem como da busca de uma recompensa pelo tipo de comportamento que tiveram, seja "...assim na terra, como no céu".

O poder carismático, para Weber (1999), tem como característica fundamental a personalidade de um indivíduo, e nisso ele se aproxima do poder tradicional. Mas, este poder é a antítese do tradicional: enquanto o tradicional se legitima no passado, na tradição, o poder carismático nega a tradição. (WEBER, 1999). Por sua vez, os carismáticos "...são portadores de dons físicos e espirituais específicos, considerados sobrenaturais" (WEBER, 1999, p. 323). Este líder seria um chefe que se distinguiria do homem comum pelas suas qualidades pessoais extraordinárias, quase sobrenaturais.

Assim, no que diz respeito a esta pesquisa, é de primordial importância o conceito weberiano de carisma. Qual outro conceito – senão o poder carismático do Franciscano, do Velho Pedro ou dos outros beatos mencionados – poderia explicar o fato de centenas de pessoas deixarem tudo e segui-los numa aventura de encontro com o divino? E, ainda mais, o fato de eles construírem, em torno de si, uma forma social, moral e religiosa desligada da sociedade vigente em seu entorno?

198

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Um dos fundamentos de legitimação da dominação e ascendência exercida por certos líderes é o carisma, (que teria por embasamento a confiança depositada em alguém diferente dos demais, "...por demonstrar qualidades prodigiosas, seja por heroísmo ou por outras habilidades exemplares que fazem dele um chefe, um líder" (WEBER, 1999, p. 61).

Procurando entender o posicionamento de Weber, percebe-se que ele aponta que a submissão ao carisma profético está relacionada com a existência de certas características próprias de uma vocação pessoal, missionária, revelada e, portanto, diferente, tanto do poder sacerdotal (que depende do cargo) quanto da atividade do mago (que tem caráter de troca, onerosidade).

Por carisma, Weber (1999, p. 162) entende

(...) uma qualidade considerada extraordinária que se atribui a uma pessoa [...], alguém dotado de forças sobrenaturais [...] não acessível aos demais, ou enviada por Deus, ou como revestida de um valor exemplar).

Weber (1999) menciona outras características do carisma importantes para a pesquisa, como o caráter irracional e a instabilidade. Pelo fato de o carisma estar ligado à pessoa do portador, com sua morte ou desaparecimento surgem dois problemas: de um lado, a questão da sucessão na função de líder, chefe da comunidade religiosa; e, do outro, a estabilidade da mensagem. Quer dizer, acontece a institucionalização, gerando uma crise que pode ser superada com o que Weber (1999) chama de “*rotinização do carisma*”, que é a transformação do carisma em prática cotidiana.

## REFERÊNCIAS

- DANTAS, Audálio. Morreu o último santo do Nordeste. Folha da Tarde, São Paulo, 8 out. 1954.
- HOORNAERT, Eduardo. Verdadeira e falsa religião no Nordeste. Salvador: Editora Beneditina, 1973.
- HOORNAERT, Eduardo. Ambientes e movimentos alternativos. In: HISTÓRIA da Igreja no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1983. T. II/1.
- HOORNAERT, Eduardo. A Devoção dos Beatos Negros. In: Revista de Ciências Sociais, vol. 18-19, N<sup>os</sup> 1 e 2, Fortaleza: EUFC, 1987, p. 15-36.
- HOORNAERT, Eduardo. Introdução – Nota do organizador. In: CAMPINA, Maria C. Lima. Voz do Padre Cícero e outras memórias. São Paulo: Paulinas, 1985. p. 13.
- HOORNAERT, Eduardo. Os anjos de Canudos: uma revisão histórica. Petrópolis: Vozes, 1997.
- LIMA JÚNIOR, Félix. A última Beata. Gazeta de Alagoas, Maceió, 12 jun. 1967. Suplemento literário, p. 2.
- OTTEN, Alexandre. Só Deus é grande. São Paulo: Loyola, 1990.
- QUEIROZ, Maria Isaura P. O messianismo no Brasil e no mundo. São Paulo: Alfa Omega, 2003.
- VALOIS, Francisco. Bárbaro crime no interior de Alagoas. Assassinado o “Beato Franciscano”, figura popular no município de Paulo Jacinto – Providências para captura dos criminosos. Diário de Pernambuco, Recife, 7 ago.1954. p. 5.
- WEBER, Max. Economia e sociedade. Brasília: Editora da UnB, 1999.

# DE RIZOMA, IMAGINÁRIO E LINDA HUTCHEON NA INTERTEXTUALIDADE DE “UM DIA EM JERUSALÉM”, DE EMÍDIO SILVA FALCÃO BRASILEIRO

Gismair Martins Teixeira – Doutor (SEDUCE-GO)  
e-mail: [gismairteixeira@gmail.com](mailto:gismairteixeira@gmail.com)

**RESUMO:** Gilles Deleuze e Félix Guattari, Gilbert Durand, Linda Hutcheon e Julia Kristeva são autores que têm contribuído de forma significativa no universo das pesquisas literárias nas últimas décadas com seus aportes teóricos. Formuladores de conceitos como rizoma, imaginário, parodização e intertextualidade, respectivamente, suas formulações fomentam o diálogo entre obras artísticas e literárias de contextos e procedências diversas. Neste trabalho, buscamos estabelecer uma correspondência entre a obra do escritor baiano radicado em Goiás, Emídio Silva Falcão Brasileiro, intitulada Um dia em Jerusalém, publicada em primeira edição no ano de 1988, e a obra O profeta, do escritor libanês, Gibran Khalil Gibran. Buscaremos estabelecer o *locus* discursivo de onde fala o escritor brasileiro, bem como a relação de sua produção em recorte para este estudo com o clássico trabalho gibrânico da literatura sapiencial. Para tanto, buscaremos assentar as bases relacionais desta proposta no universo epistêmico dos teóricos mencionados de início.

200

**Palavras-chave:** Rizoma; Imaginário; Emídio-Brasileiro.

## INTRODUÇÃO

Neste estudo apresentaremos uma breve abordagem comparativa entre as obras referenciadas no resumo, assumindo como elementos epistêmicos norteadores os conceitos nele mencionados.

Faremos, de início, um recorte mais incisivo na formulação deleuzeguattariana acerca do rizoma, reservando aos demais conceitos referências mais breves e contextualizadas no dialogismo entre as produções em análise. Buscaremos desenvolver uma abordagem que ponha em evidência as homologias presentes entre os conceitos utilizados para correlacionar ambos os trabalhos literários do gênero sapiencial.



## Rizoma, episteme literária e comparatismo

No primeiro dos cinco volumes brasileiros de **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia**, Gilles Deleuze e Félix Guattari (1995, p. 14) conceituam e definem o rizoma como metáfora de cunho epistemológico elaborada a partir do jogo relacional extraído à natureza. A batata, a grama, a erva daninha são rizomas (DELEUZE, GUATTARI, 1995, p. 14): “Até animais o são, sob sua forma matilha; ratos são rizomas.”

A visualização de um gramado permite uma apreensão imagética relativa do conceito epistêmico de rizoma. Cada tufo de grama se conecta a outro por radículas subterrâneas. De maneira semelhante, nas belíssimas vitórias-régias. Apesar da conexão entre as partes, cada uma delas possui a sua independência. Conforme os autores: “[o rizoma] põe em jogo regimes de signos muito diferentes [...] (DELEUZE, GUATTARI, 1995, p.31).”

Deleuze e Guattari (1995) apresentam, ainda, seis princípios componentes do conceito de rizoma, funcionando este como um substituto à metáfora arborescente de que está impregnada a cultura ocidental, conforme a arborescência linguística chomskyana (1995, p. 14). O rizoma, no entanto, representaria a momentânea territorialização de um dado objeto e sua multiplicidade interacional em constante fluxo no vir-a-ser. É um sistema de que se extrai “o único da multiplicidade a ser constituída (DELEUZE, GUATTARI, 1995, p. 13).”

Neste contexto, pois, a autonomia sígnica de qualquer objeto, bem como a sua correlação a outras matérias, poderá caracterizá-lo como um rizoma no contexto mais amplo que os teóricos franceses desenvolvem em seu trabalho. Funcionalmente, neste estudo, cada uma das duas peças literárias aqui apresentadas será assumida como um rizoma independente que, todavia, conecta-se a sua congênere por epistemes literárias e culturais como a intertextualidade, o parodismo hutcheniano e o imaginário durandiano.

**O profeta** é uma das peças literárias mais conhecidas do escritor libanês Gibran Khalil Gibran. A estrutura desse livro sapiencial é marcada pelo diálogo que se estabelece a partir de lições que são ministradas por Al-Mustafa, o sábio, na imaginária cidade de Orphalese. Ele aguarda a chegada de um navio que o levará a sua terra, pois ali se encontrava, apesar dos 12 anos de permanência, de passagem.

Numa abordagem exegética, essa informação pode ser pensada como uma alegoria para a vida. O conteúdo simbólico e de sabedoria de

O **profeta** sugere que Orphalese bem pode representar a existência humana e o mundo que a enforma, numa perspectiva *lato sensu*. Simbolicamente, às portas da morte, ou na iminência da volta para o lar espiritual, Al-Mustafa apresenta a seus visitantes, que o cercam na despedida, palavras sábias, carregadas de uma poesia mística singular.

São 28 discursos sobre temas fundamentais da existência. O profeta é interrogado por interlocutores diversos sobre temáticas como o amor, o matrimônio, os filhos, a dádiva, o comer e o beber, o trabalho, dentre outros. Sobre a morte, penúltimo tema a ser desenvolvido, Al-Mustafa dirá, em resposta a Almitra:

Quereis conhecer o segredo da morte.

Mas como podereis descobri-lo se não o procurardes no coração da vida?

A coruja, cujos olhos, feitos para a noite, são velados ao dia, não pode descortinar o mistério da luz.

Se quereis realmente contemplar o espírito da morte, abri amplamente as portas de vosso coração ao como da vida.

Pois a vida e a morte são uma e a mesma coisa, como o rio e o mar são uma e a mesma coisa.

Na profundidade de vossas esperanças e aspirações dorme vosso silencioso conhecimento do *além* [...] (GIBRAN, 1980, p.54; grifo nosso).

202

A palavra em destaque pode servir de referencial para remeter o leitor a um rizoma específico, aqui entendido como um recorte cultural particular: o espiritismo kardequiano, sistema de religiosidade francês do século XIX que se estabeleceu no Brasil de forma peculiar, rizomática. Em nosso país, a palavra destacada evoca o imaginário espírita de forma unívoca.

Em **As estruturas antropológicas do imaginário**, o pesquisador francês, Gilbert Durand (2012, p. 18), define o imaginário como sendo “o conjunto das relações de imagens que constituem o capital pensado do *homo-sapiens*”. Infere-se, pois, dessas palavras, que cada rizoma particular pode e deve ter o seu imaginário, invariavelmente. Além-túmulo, vida após a morte, imortalidade da alma, reencarnação constituem conjuntos imagéticos do capital espiritista que surge no cenário cultural humano em

18 de abril de 1857, com a publicação de **O livro dos espíritos** por Allan Kardec (1995), pseudônimo de Hippolyte Léon Denizard Rivail.

Na despedida de Al-Mustafa, Almitra, a vidente, verbaliza o sentimento de todos os presentes à partida do profeta, que apresenta em suas palavras elementos novos para a leitura alegórica de que realmente a partida dizia respeito à morte. Neste momento crucial, o sábio tece considerações remissivas ao imaginário espírita, em poesia mística de peregrina beleza que estrutura em metáforas tomadas de empréstimo à natureza.

Conclui Al-Mustafa sua despedida com estas palavras:

Estou pronto.

O rio já atingiu o mar, e mais uma vez a grande mãe  
aperta seu filho contra o peito.

[...] Mais um curto instante, e minha nostalgia começará  
a recolher argila e espuma para um novo corpo.

Mais um curto instante, mais um descanso rápido sobre o  
vento, e outra mulher me conceberá (GIBRAN, 1980, p.  
59).

203

O autor sugere de forma nítida neste tópico o princípio da palingênese grega, ou a moderna reencarnação. Aqui, porém, é possível vislumbrar uma possível construção alegórica com base no princípio reencarnacionista. Al-Mustafa pode reencarnar alegoricamente segundo os modernos postulados em torno da paródia, conforme apresentado por Linda Hutcheon (1985) em **Uma teoria da paródia: ensinamentos das formas de arte no século XX**, espaço em que afirma que a paródia representa etimologicamente não só a possibilidade do burlesco, do irônico, mas a possibilidade do diálogo construtivo entre os textos (HUTCHEON, 1985, p. 1985).

Al-Mustafa ressurgue pelas vias da homenagem parodística à sublimidade poética e mística de que se fez mensageiro em **O profeta**. Agora, porém, concebido em terras goianas. No ano de 1988 veio a público a obra **Um dia em Jerusalém**, de autoria de Emídio Silva Falcão Brasileiro. Tanto no aspecto formal, quanto no aspecto estético, a produção de Emídio Brasileiro dialoga com o texto-fonte de Gibran, mas presta homenagem também a outro momento literário e religioso humano.

O cenário agora é outro, embora marcadores referenciais estabeleçam as vinculações necessárias entre as obras. Os doze anos

passados pelo profeta em Orphalese agora têm como espelhamento os doze anos de idade de Jesus Cristo, tão jovem mas já tão sábio. A cidade se transmuta em Jerusalém. Os interlocutores se apresentam como os sacerdotes do templo judaico que interrogam o notável adolescente. O episódio de Jesus no templo aos doze anos é originalmente narrado na Bíblia (2018), no segundo capítulo do Evangelho de Lucas. Assim, **Um dia em Jerusalém** estabelece uma dupla homenagem parodística hutcheniana a Khalil Gibran e aos evangelhos.

Embora as mudanças espaço-temporais e de personagens, a verve sapiencial de **O profeta** e de **Um dia em Jerusalém** em muito se assemelha. Após responder a sacerdotes que personificam em alguns momentos os correspondentes aspectos temáticos dos interlocutores da obra gibrânica, o Jesus adolescente também faz a sua despedida em termos evocativos da reencarnação a que Al-Mustafa faz referência:

Disse, então, Jesus aos Sacerdotes e Doutores da Lei:  
 “Sacerdotes de Jerusalém, tenho que vos deixar, mas certamente não cessareis de indagar.  
 A semente está semeada...  
 Em verdade vos digo: Ainda não chegou a hora de fazer todas as coisas de meu Pai.  
 Também sou obediente aos imperativos das Leis Soberanas que regem vosso mundo.  
 É preciso que todas as coisas venham ao seu tempo.  
 Mas vós dareis credibilidade a um jovem?  
 Digo-vos que não sou este corpo, como vós também não sois vossos corpos, embora pelos séculos tendes passado por muitos.  
 Pertenceis à Eternidade (BRASILEIRO, 1988, p. 91-2).

Em seu clássico **Introdução à semanálise**, Julia Kristeva (2005, p. 68) define a intertextualidade como sendo um mosaico de citações em que “todo texto é absorção e transformação de outro texto.” Ou seja, a intertextualidade pode ser pensada como um elemento onipresente na construção literária como um todo. O Jesus adolescente de Emídio Brasileiro revisita temáticas de Al-Mustafa, num possível diálogo exegético de profeta para profeta.

Contudo, apesar da coincidência entre temas como o amor e a lei, **Um dia em Jerusalém** traz outras temáticas sapienciais que não estão

diretamente tratadas em **O profeta**. É o caso, por exemplo, da caridade, que numa abordagem etimológica poderia ser categorizada como uma variação do amor. Sobre a caridade, o trabalho de natureza hutcheniana de Brasileiro (1988, p. 87) registra: “Em verdade vos digo: quando a caridade bater a vossa porta, abri-a e deixai que ela habite vossa casa. Porque ela vos ajudará a suportar vossos dias de inconstância, vossas lamúrias e desassossegos.”

No contexto do imaginário espírita, autores que já partiram para o que alguns denominam de país da morte podem e muitas vezes voltam para produzirem peças literárias que serviriam de evidências da continuidade da vida após a morte física. Uma das mais impactantes produções a respeito é o livro **Parnaso de além-túmulo**, psicografada pelo médium Chico Xavier (2018) e composta de dezenas de poesias atribuídas a toda uma gama de poetas luto-brasileiros.

Emídio Silva Falcão Brasileiro é conhecido nome no Brasil tanto no ambiente acadêmico quanto no movimento espírita nacional (WIKIPEDIA, 2018). Doutor em Direito por universidade portuguesa, o autor é professor dessa matéria em diversas faculdades goianas, com bibliografia produzida sobre temas da sua área de formação, bem como de estudos em diversos outros campos da cultura.

Neste contexto, a pergunta que emerge natural é se **Um dia em Jerusalém** poderia ser recebido como uma psicografia em que a alma de Gibran Khalil Gibran teria retornado pelas mãos do escritor baiano. A esse respeito, o universo da crítica genética ofereceria instigante episteme para a pesquisa mediante todo um arcabouço de possibilidades que se abre à pesquisa dessa peculiar forma de escrita literária.

## CONCLUSÃO

A crítica genética é uma das modalidades epistêmicas do universo dos estudos da ciência literária, ou poética. Nela, estuda-se a gênese de uma obra a partir do suporte físico de seus manuscritos. É possível, contudo, passar-se desse suporte a perquirições de subjetividade, com o estudo da personalidade do médium e do próprio fenômeno mediúnico, caracterizado pela acoplagem de uma força estranha ao medianeiro que o induz a comunicações dos mais variados matizes.

A psicografia é o fenômeno mediúnico que dialoga intimamente com o imaginário literário, pois as almas do outro mundo, ou além, em tese poderiam voltar e escrever através do sujeito mediúnico. Existe uma massa

crítica considerável desse fenômeno no universo cultural humano, atualmente. Ignorá-la não parece muito sensato. Estudá-la em todos os seus ângulos possíveis é uma necessidade no âmbito da cultura, pois outro campo epistêmico dos estudos literários, a estética da recepção, confere ao fenômeno uma importância que não pode ser menosprezada.

**Um dia em Jerusalém** representa, portanto, um instigante material de pesquisa que pode e deve ser levada a efeito em momentos outros dos estudos da ciência literária, pois representa um riquíssimo material de reflexão entre a produção e a recepção de uma obra literária forjada a partir das profundezas da subjetividade humana sob todos os aspectos, demarcando o *locus* discursivo de seu autor, cuja representação de insere no contexto do rizoma e do imaginário espiritista kardequiano.

## REFERÊNCIAS

- BÍBLIA. Tradução de João Ferreira de Almeida. Disponível em <<http://www.ebooksbrasil.org/adobeebook/biblia.pdf>> Acesso em 02 jun. 2018.
- BRASILEIRO, Emídio Silva Falcão. Um dia em Jerusalém. Editora Líder: Goiânia, 1988.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia. Tradução de Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995.
- DURAND, Gilbert. As estruturas antropológicas do imaginário. Tradução de Hélder Godinho. São Paulo: Editoria Martins Fontes, 2012.
- GIBRAN, Gibran Khalil. O profeta. Tradução de Mansour Chalita. Rio de Janeiro: José Fagundes do Amaral e Cia. Ltda, 1980.
- HUTCHEON, Linda. Uma teoria da paródia: ensinamentos das formas de arte do século XX. Tradução de Tereza Louro Pérez. Lisboa: Edições 70, 1985.
- KARDEC, Allan. O livro dos espíritos. Tradução de Guillon Ribeiro. Brasília: Editora FEB, 1995.
- KRISTEVA, Julia. Introdução à semanálise. Tradução de Lúcia Helena França Ferraz. São Paulo: Perspectiva, 2005.
- XAVIER, Francisco Cândido. Parnaso de além-túmulo. Disponível em <[http://bvespirita.com/Parnaso%20de%20Alem-tumulo%20\(psicografia%20Chico%20Xavier%20-%20espíritos%20diversos\).pdf](http://bvespirita.com/Parnaso%20de%20Alem-tumulo%20(psicografia%20Chico%20Xavier%20-%20espíritos%20diversos).pdf)> Acesso em 02 jun. 2018.
- WIKIPEDIA. Disponível em <[https://pt.wikipedia.org/wiki/Em%C3%ADdio\\_Brasileiro](https://pt.wikipedia.org/wiki/Em%C3%ADdio_Brasileiro)> Acesso em 02 jun. 2018.

# A LEI DE PAULO E O “VÍCIO FORMAL”: A UNIVERSALIZAÇÃO PAULINA E A IMPESSOALIDADE DA CRENÇA COMO BASES PARA A RACIONALIDADE OCIDENTAL

Giuliano Martins Massi – Doutorando (UFJF)  
e-mail: [giuliano.massi@ufjf.edu.br](mailto:giuliano.massi@ufjf.edu.br)

**RESUMO:** Paulo de Tarso pensou um cristianismo universal e formalmente instituído, porém vivenciando as dimensões da matéria e do espírito simultaneamente. Para viabilizar sua universalização impessoal, contudo, a não-ambiguidade foi escolhida como direcionamento pela Igreja. Isto forneceu argumentos para o cartesianismo abraçar atitude semelhante, a partir do distanciamento e da formalidade, não mais tradicional e histórica, mas metódica e racional, avançando na esfera material e influenciando a mentalidade atual a ponto de se constituir numa espécie de vício que talvez impeça uma compreensão para além de uma linearidade de raciocínio subliminar.

207

**Palavras-chave:** Paulo de Tarso; Cristianismo; Vício Formal; Cartesianismo.

## INTRODUÇÃO

Apesar de Paulo de Tarso ter inserido a possibilidade de pensar em duas dimensões com características distintas, ele mesmo não abandonou seu jeito de viver contextualmente e de maneira integral, um pensar inseparável da realidade vivida, das leis e da religião pessoal. Somente após o período unívoco da voz formal da Igreja na Europa Ocidental, a forma racional das leis científicas foi capaz de conquistar o seu espaço e de elevar o método cartesiano à mesma autoridade da formalidade legal religiosa. Essa conquista, no entanto, repartiu também nosso modo de ver, de viver, de vivenciar e de perceber as coisas. Houve, por assim dizer, a substituição de formalidades eclesiais no atesto das verdades perceptíveis pela inabdicável, porém limitada, racionalidade dita científica.

## CONTEÚDO

Conta-se que um sábio indiano teria visitado Sócrates, em Atenas, e ao saber das pretensões do filósofo, ele supostamente riu, alegando que “era impossível estudar e compreender as coisas humanas sem considerar o divino” (HALBFASS, 1990, p. 8). Desde muito tempo, o divino e o humano são pensáveis separadamente.

Paulo, da cidade de Tarso, demonstra, em suas epístolas, que a dinâmica espiritual é diferente da dinâmica material e que seguir a primeira significa estar livre para não se submeter à lei (escrita) ou às “práticas costumeiras”<sup>77</sup> que regem o mundo cotidiano (Rm 7,6 e Gl 5, 16-18). Na carta aos Romanos (Rm 7,22), ele vai além e separa o que é do corpo e o que é do espírito, ao dizer “vejo nos meus membros outra lei que se opõe à lei do meu espírito” (*in* BÍBLIA SAGRADA, p. 1240). Paulo entende, contudo, que o ser humano navega simultaneamente em dois planos, entre os quais ocorrem as escolhas do dia-a-dia (Rm 7,25): “eu mesmo sirvo à lei de Deus com o espírito; e sirvo à lei do pecado com a carne” (*id.*, *ibid.*).

Ora, não seria esse o mesmo princípio que René Descartes (1596-1650) levantou, ao inaugurar a moderna era racional do Ocidente? Conforme sintetiza Dirceu Fernandes: “Para Descartes, a mente, o espírito, a alma e a Razão seriam palavras de mesma significação. (...) Dessa forma, a alma buscaria o conhecimento da verdade e o corpo seria o responsável pelas sensações” (FERNANDES, 2015, p. 413, 416). A diferença é que Descartes propôs a separação absoluta dessas instâncias numa época que era possível dimensionar Céu e Terra separadamente.

Bastaria essa coincidência de pensamentos para comprovar a hipótese de que Paulo se antecipou à perspectiva de Descartes e que, por isso, aquele apóstolo estabeleceu as bases para o pensamento racional ocidental? Certamente não. Paulo instituiu a universalização da mensagem do Cristo (não obstante sua operacionalização ter ocorrido por vias institucionais formais) e tornou a crença cristã uma fé sem referências pessoais, apesar de seus parâmetros de vida indissociáveis. Esses foram os conteúdos basais para a formação do pensamento ocidental, porém as indissociações eram conflitantes com a universalização. A Igreja Católica Apostólica Romana, por sua vez, tratou de eliminar co-fusões.

A mente paulina concebia duas dimensões concomitantes na dinâmica da vida, não obstante uma delas ser mais valorizada do que a

<sup>77</sup> JUSTI (2011, p. 11) traduz “lei” em Gal 3,1-5 como “prática costumeira” e não como Torah, a Lei Sagrada dos judeus. Na minha concepção, entre os judeus, assim como entre os orientais em geral, não havia diferença entre uma e outra, principalmente à época de Paulo.



outra: justamente a dimensão espiritual, mais importante do que a “lei material”. Como, então, ocorreu a supervalorização da objetividade, que vemos hoje? A opinião de Rafael M. Fernandes esclarece essa questão: a “crise contemporânea (...) pode ser caracterizada como uma crise dos fundamentos sobre os quais se encontra a nossa visão da realidade como sendo unívoca e objetiva” (FERNANDES, 2008, p. 5).

No princípio do cristianismo (e até hoje na vertente tomesina), a realidade espiritual era um caminho realizado no mundo. A Lei de Paulo, portanto, não era exclusivamente a Lei Judaica (de Moisés e dos profetas), e nem tanto a Lei do Espírito: era mais uma questão de conduta não meramente regrada, mas impregnada do preceito “amar ao próximo”. Não apenas a crença em Jesus, mas vivência cristã. Tal vivência, no entanto, dá-se no abandono das particularidades judaicas e na impessoalidade da crença, na qual o “eu” não deve mais existir no cristão, mas tão somente o “Cristo” (Gl 2,20). A Lei de Paulo era uma lei tão oriental quanto o contexto do cristianismo primordial, no Oriente Médio.

No livro Atos dos Apóstolos (At 19,23), há uma demonstração clara de como aquela Lei (ou a prática religio-cotidiana) era chamada: “Por essa ocasião, houve um tumulto bastante grave a respeito do Caminho” (*in* BÍBLIA DE JERUSALÉM, p. 1938). É o mesmo sentido de “Via Eterna” do mestre zen Xiangyan Zhixian, uma condição inseparável entre a crença e o modo de ser. É o mesmo conceito pan-indiano de *sādhana*, que implica realizar efetivamente, na concretude do mundo, a missão espiritual ao percorrer a senda da vida. Na tradição de São Tomé, essa Lei identifica o seguidor e a doutrina que ele segue, simultaneamente:

209

O termo "Lei de Tomé" é amplamente utilizado entre os cristãos siro-malabares para designar o "modo de vida" cristão (*mārga*) ou "uma disciplina religiosa" (*thōmāyude niyamam*) da comunidade, que inclui adoração, tradição e cultura. (...) Os recebedores no primeiro século da nova fé de São Tomé foram chamados de *tomā mārga*, "o caminho de Tomé". (...). Ela é a soma total de todos os costumes e leis, as quais as primeiras comunidades cristãs indianas seguiam, de acordo com a tradição transferida a eles pelo Apóstolo Tomé. Alguns dos historiadores consideram a "Lei de Tomé" como a tradição patrística de mesma origem que seus sacramentos e ritos litúrgicos, ou seja, os ritos siro-orientais.

Outros estudiosos acreditam que este termo metafórico denota sistemas culturais cristianizados então vigentes. (CHENGINIYADAN, 2007, p. 221)

A partir do exposto acima, por que esse modo integral de agir e pensar cristão se diferenciou do cristianismo praticado em seu local de origem, o Oriente, para um modo ocidental romano? Simplesmente porque não havia alternativa. Tudo o que se distancia se diferencia. Era preciso justificar, racional e emocionalmente, uma religião nascida muito longe da Europa Central. A única forma de lidar com a distância de modo presente era universalizar objetivamente a mensagem cristã, banindo “evangelhos” com linguagens simbólicas ou quaisquer outras imagens interpretáveis por diferentes grupos, seitas ou comunidades não-europeias.

Uma inscrição no batistério de Latrão, Roma, datada de meados do séc. V, menciona: “Entre os renascentes não há distância, porque são feitos por uma só fonte, / um só espírito, uma só fé” (DAWSON, 2015, p. 230). O rito do batismo e o Espírito Santo uniam as “Igrejas no exílio”, como disse Papa Clemente de Roma. Paulo é quem dá ao batismo suma importância, como elemento de renascimento, uma ressurreição em vida (Rm 6,4), unindo espiritualmente os cristãos distantes.

210

De acordo com Elisabete Corazza, “o anúncio do Evangelho é a proclamação da salvação universal, dada em Jesus Cristo (...) eficaz por meio da palavra (Rm 10,14) e também com o poder do Espírito Santo (1Ts 1,5)” (CORAZZA, 2011, p. 29). Evangelho, por sinal, era um anúncio público de boas obras realizadas pelo Imperador romano. Por isso Paulo comparava o Cristo na cruz com a mensagem evangélica concreta por excelência, exposta para todos verem, enquanto ele universalizava a mensagem evangélica e distribuía decretos formais, estabelecidos pelos apóstolos, nas igrejas pelas quais passava (At 16,4). Pedro e Paulo, irmandade e formalidade, concreto e abstrato, rótulo e símbolo, palavra e espírito, não são apenas vocábulos. Serge Moscovici identificou o fenômeno de ideias compartilhadas, em sua Teoria das Representações Sociais, contendo dois processos (ou termos): objetivação (na concretização impessoal do abstrato) e ancoragem (para tornar o conceito mais familiar, próximo e afetivo). É o que se vê no termo paulino “Evangelho de Jesus Cristo”, por exemplo.

Na origem, Jesus estava distante, lá na Palestina, e certas características cristãs não poderiam (ou não deveriam) ser questionadas na Europa pelo simples motivo de a confiabilidade de um fato diminuir

quanto mais afastado se encontra dele seu observador. No Oriente, todavia, não se pensaria em questionar a vivência e a senda de Jesus. Como questionar uma presença? Inevitavelmente, o sentido e o significado de Jesus tiveram de ser impostos via dogmas. Foi contra essa característica europeia que Martinho Lutero lutou: era necessário traduzir a Bíblia para o alemão, para aproximar os significados do texto de seus sentidos cotidianos, a fim de serem revivenciados (e re-presenciados) por cada cristão.

A missão paulina era clara: o cristianismo deveria ser universal, formal, nem de Cefas nem de Apolo, porém um só corpo (1Cr 1,12). A melhor forma de universalizar algo, todavia, é torná-lo impessoal para que, de modo objetivo, atinja o maior número de pessoas. Logo, a certeza dogmática da Igreja Católica Apostólica Romana foi imposta através do poder da autoridade. Era a "verdade espiritual" que explicava o mundo. Essa conjuntura, no entanto, foi imprescindível para formar uma sociedade formalmente guiada pela veracidade (por meio do instrumental divino, nesse caso, mas, posteriormente, pelo cientificismo).

O pleno conhecimento filosófico retornou à Europa pressionado no Oriente pelo islamismo, chocando-se com a verdade católica romana. Alguns padres, por isso, se negaram a enxergar o céu pelo telescópio de Galileu, posto que outras possibilidades verdadeiras eram inadmissíveis. Então homens racionais e questionadores, como Lutero e Descartes, vislumbraram outras veredas enquanto vivenciavam a expansão do mundo devido à Revolução Comercial. Afinal, como sustenta Rubem Alves: "Temos as ideias que temos por sermos o que somos. Primeiro vem a vida, depois vem o pensar..." (ALVES, 1982, p. 10). Sempre que ideias tentam formar o humano vem a loucura. Infelizmente, estamos atualmente no outro extremo e somos formados pensando que a racionalidade, a parcialidade do Cosmos, é o caminho para o pleno entendimento, correndo o risco de não termos inteligência de dimensionamento integrativo para irmos além dos limites impostos a nós mesmos em meio à superespecialização do saber.

Max Weber identificou a sociedade moderna com a racionalização. O racional, no entanto, degenerou no dogmatismo científico, em que tudo pode ser explicado, agora, não através da autoridade religiosa, mas pela Academia formalmente constituída. Essa dependência gera incapacidade de conceber algo que escape à racionalidade, pois há um vício de se apegar à linearidade do conhecimento, do qual a humanidade parece não querer se livrar. Um "Vício Formal".

No cerne da definição de "Vício Formal", o "erro" estaria em deixar de lado toda a gênese e tudo o que fuja à relação lógica sequencial racional. A dependência desse vício se reflete na obsessão pela funcionalidade material. Devido ao progresso científico, cujo sucesso é indiscutível, preferimos uma linearidade explicativa que traga alguma consequência concreta, em detrimento de uma contextualidade compreensiva. Pior: admitimos como verdadeiro apenas o que é decorrente dele e que tenha origem em uma dada área específica (ou especializada). Em resumo, "Vício Formal" é o fenômeno de estarmos quase absolutamente dependentes de uma visão oficial (pronunciada formalmente), sob o cunho racional (no sentido de partir a realidade em pedaços) e inerentemente linear (tanto cartesianamente quanto hierarquicamente). O "Big Bang", por exemplo, é uma teoria científica assimilável pela sua lógica linear, sendo que a mente científica objetiva contemporânea tem ampla dificuldade de considerar a possibilidade de o Universo ter se originado do choque entre duas partículas, hipoteticamente. Em outras palavras, parece não haver nem caminho nem abertura compreensiva para se pensar, para se cogitar, a origem do Universo fora da linearidade que a mente contemporânea, viciada formalmente, deduz. É uma escravidão mental, presos que estamos a "essa forma para que eu possa manter meu olhar fixado nela e empregá-la como um padrão" (PLATÃO, 2008, p. 119).

212

## CONCLUSÃO

Simultaneidade é a principal característica da realidade. Rejeitar esse fato é se afastar do que é real e da concomitância do plano material junto ao âmbito incorpóreo, inseparáveis vivencialmente. Didaticamente, claro, é possível recortar tempos, espaços e fenômenos para melhor entendimento. Porém, tudo o que se deduz linearmente, a partir de um ponto inequívoco, no futuro, desaparece no infinito, tal como um raio de luz de uma estrela tão distante da Terra que sua luminosidade não chega ao alcance de nossos olhos. A compreensão, por seu turno, não é linear, mas contextual. É mais uma questão de percepção e vivência do que de dedução, mais de relações envolvendo símbolos do que de racionalismo matemático. A religião, que nada mais é do que uma linguagem de símbolos, subsiste frente às deduções antes mesmo das deduções nascerem.

Quando a religião se solidificou em instituição, a realidade unívoca do cristianismo ocidental tornou-se a *tabula* preparada onde se inscreveu a Ciência que, inevitavelmente e de maneira semelhante, tornou-se tão unívoca hoje quanto o catolicismo romano foi um dia. Esse afastamento da multiplicidade de dimensões vivenciais à nossa volta, essa troca de percepções reais por deduções abstratas, nos torna próximos a uma alucinação voluntária coletiva, a sermos o que não somos aqui e agora, a sermos um recorte artificial do que é humano.

## REFERÊNCIAS

- ALVES, Rubem. Dogmatismo e tolerância. São Paulo: Edições Paulinas, 1982.
- BÍBLIA, Português. Bíblia de Jerusalém [La Bible de Jérusalem]. Nova edição, revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2002.
- BÍBLIA, Português. Bíblia Sagrada. Honório Dalbosco (Coord.). Tradução da Vulgata pelo Pe. Matos Soares. 39ª ed. São Paulo: Paulinas, 1982.
- CHENGINIYADAN, Devis. Methodology based on symbols in sacramental rites: An Anthropological and Phenomenological Study Based on Louis Dupré's Works with Reference to Indian Religious Traditions and Syro-Malabar Rite. Thesis. Doctor's Degree (Ph. D) in Theology (S.T.D.), 2007 – Katholieke Universiteit Leuven, Faculty Of Theology, Flanders, Belgien.
- CORAZZA, Elisabete. O Evangelho de Paulo: Jesus como Euangelion na Carta aos Gálatas em diálogo com a cristologia de Jon Sobrino. 2011. 123 f. Dissertação (Mestrado em Teologia Sistemática) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte-MG, Brasil.
- DAWSON, Christopher. A formação da Cristandade.: das origens da tradição judaico-cristã à ascensão e queda da unidade medieval. Trad. Márcia Xavier de Brito. São Paulo: É Realizações, 2015.
- FERNANDES, Rafael Morello. Pós-Modernidade: Uma leitura niilista e uma nova ontologia hermenêutica para o nosso tempo em Gianni Vattimo. Rio de Janeiro, 2008. 103 p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil.
- FERNANDES, Dirceu. A verdadeira filosofia para Descartes em carta prefácio dos Princípios da Filosofia. Revista Jurídica Luso-Brasileira, ano I (2015), n. 5, p. 409-427. Disponível em: [http://www.cidp.pt/publicacoes/revistas/rjlb/2015/5/2015\\_05\\_0409\\_0427.pdf](http://www.cidp.pt/publicacoes/revistas/rjlb/2015/5/2015_05_0409_0427.pdf). Acesso em: 11 abril 2018.

HALBFASS, W. *India and Europe: an essay in understanding*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers PVT Ltd., 1988.

JUSTI, Daniel Brasil. *Análise Histórica e Literária: por uma Metodologia Exegética e comparativa com as versões de tradução em língua portuguesa - Gl 3,1-5*. *Revista Jesus Histórico*, ano IV (2011), v. 7, p. 8-28.

PLATÃO. *Diálogos III (Socráticos)*. Bauru, SP: Edipro, 2008.

# NUANÇAS POLÍTICAS ENTRE A TELEVISÃO E A ASSISTÊNCIA SOCIAL CATÓLICAS: CANÇÃO NOVA E CÁRITAS BRASILEIRA

Giulliano Placeres – Doutorando (UFSCAR)

e-mail: [giulliano14@hotmail.com](mailto:giulliano14@hotmail.com)

André Ricardo de Souza – Doutor (UFSCAR)

e-mail: [anrisouza@uol.com.br](mailto:anrisouza@uol.com.br)

**RESUMO:** A atividade assistencial é a mais antiga e tradicional associada à religião como um todo e ao catolicismo em particular, enquanto a atividade televisiva é uma das mais novas e modernas. No Brasil, a maior emissora de TV católica é a Canção Nova, ao passo que a organização vinculada à igreja que mais se dedica ao trabalho assistencial é a unidade nacional da Cáritas. Ambas têm grande abrangência no país, respaldo da CNBB e também significativa trajetória relacionada com a política secular. Enquanto a Canção Nova prossegue sendo bastante identificada com Renovação Carismática Católica, a Cáritas Brasileira se pauta em grande medida pela Teologia da libertação. Produzido a partir de trabalho de campo e sistemática consulta bibliográfica, o artigo avalia como essas duas importantes organizações católicas expressam atualmente a maleabilidade do catolicismo brasileiro em termos políticos e ideológicos.

215

**Palavras-chave:** Catolicismo nacional; Trabalho assistencial; Atividade televisiva; Cáritas Brasileira; Rede Canção Nova de Televisão.

## INTRODUÇÃO

Um dos aspectos católicos marcantes, bem como de outras vertentes religiosas, sobremaneira cristãs, é a prática assistencial com base no princípio da caridade. Este é o traço historicamente mais tradicional e também mais difundido de diversos grupos religiosos, dentre eles as paróquias e organizações católicas. No âmbito do cristianismo nascente, o trabalho gratuito de assistência às pessoas mais necessitadas - fossem elas crianças órfãs, viúvas, idosos, deficientes e doentes pobres - recebeu o nome de diaconia, termo que veio se tornar caro e propagado no meio protestante.

o organismo, designado por excelência pela Conferência Nacional de Bispos do Brasil (CNBB) ao trabalho assistencial católico é a Cáritas Brasileira. Formada nos anos 1950 com os tradicionais e acentuados traços assistencialistas, essa entidade católica foi, a partir da década de 1970, bastante influenciada pela Teologia da Libertação e as pastorais sociais de modo a politizar bastante e também diversificar sua atuação, sobremaneira reivindicando políticas públicas.

Mas se de um lado há a assistência social, de outro há outra prática muito antiga católica que é a da comunicação religiosa, algo que inicialmente se dava apenas por documentos escritos à mão, depois tipografados e impressos, mais tarde por transmissão à longa distância de conteúdo sonoro (radiofonia) e por fim através de imagens via televisão, cinema e internet. O foco neste artigo é o televisivo católico no Brasil.

Entre as décadas de 1980 e 2000, a Igreja Católica, especificamente o clero paulista, movimentou-se em prol de seus empreendimentos televisivos, havendo também abertura de espaço em emissoras laicas. Através de acordos políticos e também com apoio de agentes da iniciativa privada, foram levantados recursos para a montagem de emissoras católicas. Dentre elas se destacam quatro redes televisivas, todas sediadas no Estado de São Paulo: Canção Nova, fundada em 1989, Rede Vida (1995), Século 21 (1999), Aparecida (2005). Dentre essas, a maior é a primeira, abordada neste artigo.

Sediada no município de Cachoeira Paulista, a Rede de Televisão Canção Nova tem como fundador e dirigente o padre salesiano Jonas Abib, grande liderança nacional da Renovação Carismática Católica (RCC).

Como se sabe, Teologia da Libertação e RCC constituem polos opostos no catolicismo brasileiro, tanto em termos teológicos e pastorais quanto políticos ideológicos (PRANDI; SOUZA, 1996). Cada uma dessas duas facetas importantes do catolicismo nacional é referência para as organizações abordadas neste artigo.

## **A politizada trajetória da Cáritas Brasileira**

A Cáritas Brasileira foi fundada em 1956 e é reconhecida como entidade de utilidade pública federal, permitindo que ela firme convênios com órgãos governamentais. Gradativamente, essa organização ocupou um espaço próprio no espectro das pastorais sociais, se expandindo e estruturando nacionalmente. Desenvolveu-se a rede de unidades



diocesanas, composta por entidades assistenciais. Trata-se de escritórios de representação que funcionam nas sedes das cúrias diocesanas ou de órgãos regionais de assistência social. Juridicamente, essas entidades independentes, isto é, dispõem de personalidade jurídica própria, porém seguem as diretrizes da CNBB, bem como da Cáritas Internationalis.

No decorrer de sua trajetória, a Cáritas avaliou suas ações de modo a promover uma adjetivação das ações de caridade por ela promovida. Esta organização católica aponta ter existido três modelos distintos de intervenção em face da carência alheia. Num primeiro momento, orientou-se por um modelo de *caridade assistencial*, caracterizado pelo atendimento pontual e individualizado às pessoas indefesas e necessitadas.

A Cáritas reconhece o valor do trabalho de assistência imediata às vítimas da pobreza extrema, bem como de outras mazelas humanas, como: doença crônica, deficiência física, abandono familiar, entre outras. Entretanto, ela procura fazer uma distinção entre a assistência social e o chamado assistencialismo. Este último, seria uma forma demagógica, utilizada sobretudo por políticos buscando tirar proveito da privação alheia, numa "caridade interesseira". Tal prática, que seria a outra face do paternalismo, provocou a deturpação do modelo assistencial de caridade e a manutenção da ordem conservadora ou *status quo* de pessoas e grupos sociais. Esse modelo assistencial de caridade prevaleceu na Cáritas até 1974 quando terminou o programa de distribuição de alimentos oriundos dos Estados Unidos. O trabalho de assistência continuou posteriormente, porém em outra chave interpretativa, que é a da *promoção humana*.

Conforme esse segundo modelo, intermediário, o compromisso do chamado agente Cáritas é contribuir com as pessoas mais pobres, valorizando-as como indivíduos potencialmente ativos, sobretudo através do ensino de algo útil para a melhora de suas condições de vida. Ainda não são analisadas as causas estruturais da pobreza, o que inevitavelmente conduz a uma interpretação fatalista dos problemas sociais. Entretanto, recorre-se aos marcos oriundos documentos do Concílio Vaticano II (1962-1965).

No contexto de propagação das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), na década de 1970, surgiram diversas ações coletivas em âmbito local - clubes de mãe, hortas coletivas, associações de moradores de bairro etc. - propiciando uma reflexão sobre a questão do desenvolvimento comunitário. A Cáritas reconheceu a necessidade de mudanças sociais abrangentes. O terceiro modelo, *caridade libertadora*, tem marco inicial no

XI Congresso Latino-Americano dessa organização, ocorrido no ano de 1986, em Santo Domingo, República Dominicana (CÁRITAS BRASILEIRA, 1991). Esse modelo se baseia em outra “mística cristã”, já totalmente imbuída por valores e ideias da Teologia da Libertação, fazendo com que a Cáritas passasse a se articular com pastorais sociais, reivindicando políticas públicas.

No contexto de redemocratização do país, a Cáritas se colocou, junto com outras entidades pastorais e movimentos sociais, numa mobilização crescente por direitos cidadãos. Esse processo de mudança na concepção de caridade acabou levando, em certa medida, à participação popular na política institucional. Atualmente, a Cáritas participa muito ativamente em conselhos públicos de assistência social e de direitos humanos, sobretudo reivindicando políticas para refugiados. Além disso atua junto com outras organizações apoiando e cobrando enfaticamente medidas governamentais em prol de pessoas atingidas por estiagens e desastres naturais, bem como pessoas necessitadas de formas coletivas de trabalho e renda que fazem parte de um conjunto chamado economia popularsolidária.

### **O empreendedorismo religioso-político em prol da Canção Nova**

O padre Jonas Abib, fundador da TV Canção Nova, atualmente maior emissora católica televisiva do Brasil, iniciou seu trabalho pastoral junto a jovens. Os primeiros encontros foram realizados durante retiros espirituais em 1968. Após três anos, teve seu primeiro contato a RCC, da qual se tornou um de seus líderes.

Mediante laços sociais estabelecidos pelo padre salesiano, foi adquirida extensa área rural localizada no município de Areias-SP, região do Vale do Paraíba. Em 1975, foi espaço necessário para a extensão das atividades e também agilidade para a formação da organização denominada posteriormente “Associação Canção Nova”. Neste contexto, uma combinação de vínculos políticos se fizeram determinantes para que o objetivo fosse alcançado: na área rural de Queluz-SP havia terrenos herdados pela esposa do ex-prefeito do município.

Ressalta-se a aquisição do novo espaço cedido gratuitamente por agentes públicos: direcionado para as atividades religiosas buscava-se por meio dele a construção de sua casa de encontros própria, dando origem posteriormente em 1978, à “Comunidade Canção Nova”. Chamadas de Comunidades de Aliança e Vida no Espírito Santo e as constituem grupos de

oração carismáticos ampliados, compostos por pessoas que se reúnem para louvor e dedicação a obras sociais.

A relação da Canção Nova com os meios de comunicação se deu no início de suas atividades: Logo, a fama do sacerdote se espalhou em São Paulo pelo Vale do Paraíba e sul de Minas Gerais onde muitas rádios requisitavam sua presença e participação. Dada a proporção tomada pela criação da comunidade que rapidamente se expandia, seguida da entrada nos meios de comunicação, a Associação constituída anteriormente foi substituída em 1982 pela Fundação João Paulo II. Motivado para o engajamento nos meios de comunicação, Jonas Abib pleiteou junto ao Governo Federal uma emissora de rádio FM de ondas curtas (caracterizadas pelo seu longo alcance) em nome da Fundação João Paulo II.

A empreitada católica rumo à entrada massiva nos meios de comunicação deve-se a dois elementos essenciais que se aglutinam a partir da ação política e ideológica projetada pela igreja naquele contexto: o primeiro consistia no combate ao avanço pentecostal em face da grande evasão de católicos. Em vista disso utilizou-se como seu trunfo a RCC, movimento que se encontrava em expansão no país que também havia começado a apoiar candidatos nas eleições (REIS, 2016).

No período da redemocratização, após a conturbada posse de José Sarney em face da morte de Tancredo Neves, entre anos 1985 e 1988, houve ampla campanha da ala governista em busca de quinto ano de mandato para o político maranhense. Contudo, essa aprovação só se consolidou mediante intensa barganha política coordenada pelo então ministro das Comunicações, Antônio Carlos Magalhães. A promessa feita por Magalhães foi cumprida à risca: assim como diversos parlamentares, empresários e igualmente figuras religiosas em todo o país, Jonas Abib foi um dos contemplados. No final de 1987, foi aprovada a concessão de sua FM em Cachoeira Paulista em nome Fundação João Paulo II.

Ao todo, a Rede Canção Nova possui hoje 350 retransmissores de sinais, o que lhe proporciona relevante cobertura de TV aberta em território nacional, fazendo chegar a todas as unidades federativas além de três países: Israel, Portugal e Itália.

Há por fim outras figuras públicas que se destacam pela ligação com a Canção Nova: Gabriel Chalita, ex-deputado federal e ex-secretário estadual e municipal da educação de São Paulo, amigo pessoal de Jonas Abib, apresentou em diversas oportunidades na emissora programas de rádio e também televisão. Na atual legislatura federal, a Canção Nova

conta com o apoio de Eros Biondini, do Partido Trabalhista Brasileiro (PTB-MG), É apoiada também pelo deputado estadual Flávio Augusto da Silva, conhecido como Flavinho, do Partido Socialista Brasileiro (PSB-SP).

## CONCLUSÃO

O catolicismo brasileiro é multifacetado em termos de práticas pastorais, orientações ideológicas e decorrentes posicionamentos políticos. Busca-se realizar o trabalho religioso, transmitindo a mensagem cristã católica em diferentes frentes de atuação, dentre elas a assistencial e a televisiva, que têm abrangência nacional. Nos ramos assistencial e televisivo católicos do país têm maior destaque, respectivamente, a Cáritas Brasileira e a Rede Canção Nova.

Bastante influenciada pela Teologia da Libertação, a Cáritas mudou bastante de orientação político-ideológica desde seu surgimento no Brasil. Inicialmente promotora apenas de distribuidora de alimentos vindos dos Estados Unidos a famílias muito pobres, essa organização adquiriu gradativamente a perspectiva da educação popular voltada para a organização própria e a reivindicação de direitos e políticas públicas de combate à pobreza. O trabalho de ajuda humanitária perdura e tem sua importância, porém convivendo necessariamente com a tônica de proposição e cobrança de legislação e políticas públicas em prol de determinados segmentos populacionais.

A Canção Nova, por sua vez, é fruto de uma renovada forma de organização eclesial, diferente das paróquias, que são as comunidades de aliança e vida, bastante caracterizadas pela participação juvenil (CARRANZA; MARIZ; CAMURÇA, 2009). E foi exatamente voltando-se para os jovens que seu fundador Jonas Abib estimulou a realização de encontros bastante embalados por música. Buscou também uma considerável articulação propiciando o surgimento da rede de televisão vinculada à sua organização religiosa. A projeção de indivíduos através da apresentação ou participação em programas televisivos contribuiu significativamente para alguns deles se tornarem parlamentares e também apoiadores do empreendimento de Abib. Tendo como referência pastoral a grande vertente católica oponente das CEBs e da Teologia da Libertação, que é a RCC, a Canção Nova se legitimou e expandiu enquanto parte do esforço católico de reação ao grande avanço pentecostal, alicerçado em boa medida na forte presença nas mídias, inclusive a televisiva.

A TV Canção Nova divulga, às vezes, iniciativas da Cáritas, de modo que não há oposição entre essas organizações católicas. Cada qual em sua área de atuação e tendo ambas capilaridade nacional, elas expressam formas diferentes de concepção e atuação política no catolicismo brasileiro contemporâneo.

## REFERÊNCIAS

ABIB, Jonas. Canção Nova: uma obra de Deus. São Paulo, Edições Loyola e Comunidade Canção Nova, 2000.

CARRANZA, Brenda; MARIZ, Cecília; CAMURÇA, Marcelo (orgs). Novas comunidades católicas: em busca do espaço pós-moderno. Aparecida, Ideias & Letras, 2009.

CÁRITAS BRASILEIRA. Mística e metodologia d caridade libertadora. São Paulo, Loyola, 1991.

PRANDI, Reginaldo; SOUZA, André Ricardo de. A carismática despolitização da Igreja Católica. In: PRANDI, Reginaldo; PIERUCCI, Antônio Flávio (Orgs.). A realidade social das religiões no Brasil. São Paulo, Hucitec, 1996.

# O SUPER-HOMEM ONU E A PROTEÇÃO A CRISE DOS REFUGIADOS NO SÉCULO XXI

Helmer Marra Rodrigues – Graduando (UniEvangélica)

e-mail: [helmer\\_marra@hotmail.com](mailto:helmer_marra@hotmail.com)

Alessandro Manso e Silva – Mestrando (UFG)

e-mail: [mansopc@yahoo.com.br](mailto:mansopc@yahoo.com.br)

**RESUMO:** A proteção humanitária (Organização das Nações Unidas) deve ser como o super-homem, sempre a postos para ajudar os necessitados, no presente caso a crise surgida devido ao grande deslocamento de refugiados pelo mundo. O presente artigo científico procurou retirar a rigidez do Direito trazida pelo movimento positivista através de uma relação interdisciplinar com outras ciências das humanidades como a sociologia e a filosofia jurídicas, do mesmo modo com os Direitos Humanos e o Direito Internacional. O sustentáculo desse trabalho estava na pesquisa bibliográfica em livros, artigos, teses e meios eletrônicos disponíveis, tal qual no método observacional. *Posteriore* a finalização da presente produção científica averiguamos a relação de interdependente existente para a criação de normas para o sistema e como o fenômeno dos refugiados o influenciou a observar as manifestações da sociedade é fundamental para a criação de leis eficazes.

222

**Palavras-chave:** Refugiados; Proteção Humanitária; Direito.

## INTRODUÇÃO

No presente artigo científico tem-se por objetivo geral demonstrar como a Organização das Nações Unidas (ONU), em comparação ao Super-Homem, tem sua ação perante a crise dos refugiados no século XXI. Já para com os objetivos específicos está para velar sobre a relação intradisciplinar entre os direitos humanos, a filosofia e a sociologia jurídicas, assim como em áreas do Direito Internacional.

Como forma metodológica, optou-se pela pesquisa bibliográfica “que se realiza a partir do registro disponível, decorrente de pesquisas anteriores, em documentos impressos, como livros, artigos, teses, etc. Utiliza-se de dados ou de categorias teóricas já trabalhadas por outros

pesquisadores e devidamente registrados.” (SEVERINO, 2007, P. 122). Também ai de ser usado o método observacional, em que o estudo será feito por meio da “observação que apenas observa algo que acontece ou já aconteceu” (GIL, 2008, P. 16).

As relações internacionais foram sendo construídas paulatinamente com o amadurecimento dos Estados. Com essas experiências externas que estavam sendo agregadas, com os diversos conflitos que foram surgindo, então, consequências e surgindo a partir disso, sua responsabilidade internacional. Isso tudo se deve a uma grande parcela histórica provinda das guerras do século XX e de algumas se alastram até o século XXI, afetando então um número maior de indivíduos.

A abordagem histórica citada anteriormente terá sua melhor explanação no desenvolvimento, em que serão visitados alguns dados, fundamentos doutrinários, fontes históricas, de pensamento. Dentre essas serão extraídas as medidas as que forem necessárias para explicação de algumas possíveis justificações para com o deslocamento em grande escala de refugiados que cresce a cada dia.

Para que essas personas, os refugiados, tenham refúgio, um lugar para se abrigar longe de sua antiga casa, caso o deslocamento seja para o exterior deve haver algum órgão internacional que os auxilie. Mas para que ele exista deve primeiramente haver um tratado que validade sua base, tal como a presença de outros detalhes importantes que serão discutidos na desenvoltura da produção científica supracitada, vergando para a parte dos tratados internacionais, as propostas de proteção humanitária e a possível perda da identidade nacional desses seres (humanos).

223

## **DESENVOLVIMENTO**

Introito devemos ter um sustentáculo, uma base histórico-social e como o nome do presente tópico transpassaremos por algumas das guerras ocorridas no século passado, no atual e a condição que a proteção por meio do Direito das *gentes* ocorria e está ocorrendo. Fundamentação disso por vezes será encontrada por meios estatísticos, escritos históricos e de pensadores, para que a realidade seja observada e comprovada.

Dentro do Direito Internacional dos Direitos Humanos sabemos que foi somente com a carta de São Francisco que houve a consolidação para a criação da Organização das Nações Unidas (1945) – ONU, deixando a

Liga das Nações para trás e revelando novos valores a serem seguidos. O professor Bittar, em seu Curso de Filosofia do Direito, descreve que a presente Carta, acompanha da

Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948 e os Pactos Internacionais de Direitos Civis e Políticos e de Direitos Econômicos Sociais e Culturais, de 1966, formam a Carta de Direitos Humanos da ONU

A Carta de São Francisco concretiza a criação da norma proibitiva da guerra. (BITTAR, 2005, P. 541)

Mas antes dessa proibição a guerra, foco na Guerra Justa era um "instrumento legítimo e necessário nas relações internacionais" como um fala de Grócio, em uma citação por Bittar, sobre a legitimidade da guerra. Houve grande discussão doutrinária e de pensamento sobre esse assunto, mas que não ficaremos tão presos, isso foi somente um pretexto para convergir com os ditames das Convenções de Genebra, só que para falar sobre devemos voltar um pouco no passado e falar mais sobre Conflitos Bélicos.

Ano de 1859, Revolução Industrial, Batalha de Solferino (Franças e Piemonte VS Áustria) com seus horrores descritos pelo suíço Henri Dunant na obra "*Un souvenir de Solférino*"<sup>78</sup>. Nesse seu escrito o pensador fez a defesa "de normas internacionais voltadas a proteger a pessoa na guerra como a criação de grupos nacionais e de uma organização internacional que permitisse melhorar as condições de vida durante os conflitos armados e auxiliar suas vítimas" (PORTELA, 2013, P. 954)

Ainda em sentido a doutrina de Portela, ele revela que as ideias de Dunant foram de grande importância para a criação do Comitê Internacional e Permanente de Socorros dos Feridos Militares (1863), precursor da Cruz Vermelha. Dentro da atuação entre a ONU e o CICV (Comitê Internacional da Cruz Vermelha), eles velam pela proteção do ser humano e sua dignidade, inerentes a mesmo. O principal papel do segundo órgão internacional é o de atuação, aplicação do Direito Humanitário, reconhecido por tratados, em especial pelas Convenções de Genebra. E as nações unidas vem com uma relação entre a proteção da pessoa nos conflitos armados, por um lado, e a promoção da dignidade humana e a manutenção da paz, do outro. (PORTELA, 2013, P. 960)

Esses são somente alguns dos mais importantes instrumentos

---

78 Uma lembrança de Solferino



utilizados para a proteção das pessoas durante os períodos de guerra, outro que temos é um ramo do Direito das Gentes, o Direito Internacional dos Refugiados (Grande pilar auxiliador para a presente produção científica). O já tão mencionado doutrinador, Paulo Henrique G. Portela, expõe que a real inquietação dos órgãos internacionais para assumir responsabilidade quanto a problemática deu-se somente *posteriore a*

I Guerra Mundial, dentro da Liga das Nações, com a nomeação de um Alto Comissário para os Refugiados. Em 1943, ainda durante a II Guerra Mundial, foi criada a Administração das Nações Unidas para o Auxílio e Reabilitação (UNRRA), com o objetivo de tratar das questões relativas ao reassentamento dos refugiados. Em 1947, a UNRRA foi substituída pela Organização Internacional dos Refugiados, a qual foi sucedida, em 1951, pelo Alto Comissariado das Nações Unidas para os Refugiados. (PORTELA, 2013, P. 964).

O grau da obrigação veio a se ensejar dessa maneira dados os números alarmantes trazidos pela contabilização de mais de 50 milhões de refugiados, estatística essa que não muito difere dos números atuais que cresceram de 59,5 milhões em 2014, para que no ano seguinte viesse a ser de 65,3 milhões. Essas numerações quando discriminadas, ficaram da seguinte forma, segundo o Relatório de Tendências Globais, feito pela ACNUR

225

12,4 milhões → conflitos e perseguições  
 21,3 milhões → Refugiados pelo Globo  
 3,2 milhões → Solicitantes  
 40,8 milhões → Deslocados internos (ACNUR, 2015, *Online*)<sup>79</sup>

Destarte, podemos aferir que o conhecimento teórico e os dados estatísticos demonstram para nós que ainda tem-se muito a ser feito. Eis que a luta constante contra o somente dever-ser, ainda ai de prosseguir por tempos. Outra questão angariada é se os tratados internacionais realmente têm efeito ou são somente objeto de uma desculpa para

79

Disponível

em:

<[http://www.acnur.org/t3/fileadmin/Documentos/portugues/Estatisticas/Refugio\\_no\\_Brasil\\_2010\\_2014.pdf](http://www.acnur.org/t3/fileadmin/Documentos/portugues/Estatisticas/Refugio_no_Brasil_2010_2014.pdf)>

enfeitar mais ainda o Direito Internacional? Veremos se conseguimos responder a esse questionamento no tópico seguinte, que tratará do assunto.

Mediante esses fenômenos sociopolíticos gestados a partir da eclosão do fenômeno globalizante, surge diversos problemas, efeitos do esgarçamento do tecido social na era “líquido moderna”, entre eles a chamada “crise do pertencimento” observado pelo sociólogo polonês Zygmunt Bauman em *Identidade*. Em sentido com a ideia desse pensador ao tratar de um episódio de sua vida em que se sentia “deslocado” em relação a sua identidade Nacional, nos revela (que)

[...] Aconteceu que, entre os vários problemas conhecidos como “minha identidade”, a nacionalidade ganhou uma proeminência particular. Eu compartilho essa sorte com milhões de refugiados e migrantes que o nosso mundo em rápido processo de globalização produz em escala bastante acelerada [...] o que todos esperavam de mim, e ainda esperam, é que eu me autodefinia, e que eu tenha uma visão ponderada, cuidadosamente equilibrada e ardentemente defendida da minha identidade. Por que? Porque, uma vez tendo sido obrigado a me mudar, expulso de algum lugar que pudesse passar pelo meu “*habitat* natural”, não haveria um espaço a que pudessem considerar-me ajustado, como dizem, cem por cento. Em todo e qualquer lugar eu estava – algumas vezes ligeiramente, outras ostensivamente – “deslocado”. (BAUMANN, 2005, P. 18)

226

Um dos grandes desafios enfrentados pelos refugiados têm sido a crescente ascensão do nacionalismo disfarçado de patriotismo mascarado com tons e discursos xenofóbicos por parte de líderes políticos de diversos países ricos. O nacionalismo de forma genérica (BRASIL ESCOLA, 2017, *online*)<sup>80</sup> seria: “o sentimento de pertencimento de um sujeito a um grupo tanto por proximidade quanto por vínculo racial, linguístico ou histórico. Assim sendo, trata-se de uma ideologia que exalta o Estado nacional ao qual pertence o indivíduo em detrimento da imagem do que é estrangeiro”.

---

80 Disponível em <<http://brasilecola.uol.com.br/sociologia/nacionalismo.htm>>. Acesso em mar. de 2017

O sociólogo Bauman usa a expressão “lixo humano” em sua obra “Vidas desperdiçadas” para se referir a essa parcela da população excluída, reduzida à condição de marginais, indigentes, à margem da sociedade, entre eles os refugiados, refugos da globalização. Nesse sentido Siqueira comenta que o ponto central desse livro é que

Nossa sociedade tenta a todos os custos encontrar lugares para depositar o lixo, desde aterros (para o lixo físico) até lugares próprios para aqueles que não servem mais para nada, como o sanatório, a prisão ou as favelas. Os refugiados, os deslocados, as pessoas em busca de asilo, os migrantes, os ‘*sans papiers*’ constituem o refugio da globalização. (SIQUEIRA *apud* Bauman, 2005, P. 76)<sup>81</sup>.

Tendo o supracitado sociólogo como exemplo de refugiado, pudemos observar acerca de sua crise de identidade, enquanto não sabendo a qual país deve prestar sua honra ou respeito para com uma pátria específica, existindo um paradoxo para o mesmo. Conforme seus ensinamentos, podemos aplicar essa parte de sua visão para com os refugiados no século XXI, que se encontram longe de sua terra natal (*motherland*), em sua diversidade de motivos (perseguições políticas, religiosas, etc) e procuram um abrigo para finalmente ter alguma dignidade para com uma vida diferente da anterior.

Em relação ao Super-Homem, usemo-nos do método comparativo para com a ONU, em que o salvar esses refugiados está em uma de suas prioridades, mas que sem uma cooperação internacional não é uma possibilidade viável. Visto que nem mesmo o Super-Homem, em todo o seu poder, não pode estar em vários lugares simultaneamente para solução de diversas crises, só que pode ser auxiliado por outro “herói” para que uma maioria seja evitada ou sanada. Assim funciona a ONU, que por meio de tratados internacionais, permeia que os países a eles signatários a colaborar para que seja feito o melhor para a solucionar a tensão dos expatriados constatada no século XXI.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Concluimos que apesar de várias tentativas de amparo a estas

---

81 Disponível em <<http://colunastortas.com.br/2015/04/30/vidas-desperdicadas-zygmunt-bauman-uma-resenha/>> Acesso em mar 2017.

peças (refugiados) e evidente a crise que recebe imediações dramáticas, uma vez que, além das dificuldades severas que abarcam as suas áreas de origem, ainda contam com os problemas que esses refugiados se deparam nos países onde se deslocam, no qual incluem diferenças culturais, linguagem, dificuldade para encontrar emprego e com isso garantir sua sobrevivência e de seus familiares e, especialmente, a xenofobia (odiosidade a estrangeiros) cometida pela população dos países que recebem estes migrantes.

Diante deste cenário que se erigiu nos últimos anos, múltiplos países têm se preparado para acolher estes refugiados. Tendo a primazia de amenizar a angústia dessas pessoas oferecendo o devido subsídio e apoio para pleitear a nova vida.

Considerando então o que fora exposto, no decorrer de toda a obra 'Identidade', Bauman fala com clareza o quanto a sociedade está liquidada e ausente de valores, e a partir do momento que indivíduos de bem, que possuem família, trabalho e próprios valores passam a ser refugiados estas se encontram em uma situação de se conhecer pôr a prova os seus limites e vão em busca de novo lar estas terão que buscar uma nova identidade.

## REFERÊNCIAS

- ACNUR, Unhcr, Refúgio no Brasil, Uma Análise Estatística; Disponível em: <[http://www.acnur.org/t3/fileadmin/Documentos/portugues/Estatisticas/Refugio\\_no\\_Brasil\\_2010\\_2014.pdf](http://www.acnur.org/t3/fileadmin/Documentos/portugues/Estatisticas/Refugio_no_Brasil_2010_2014.pdf)>. Acesso em 09 março 2017.
- BAUMAN, Zygmunt. Identidade: Entrevista a Benedetto Vecchi. Trad.: Cidade: Editora, 2005.
- BORBA, Odiones de Fátima; PIETRAFESA, José Paulo. Redação Científica: orientações e normas. Anápolis: Associação Educativa Evangélica, 2015.
- FEDERAL. Diário do Senado, DECRETO LEGISLATIVO Nº 496, DE 2009. Aprova o texto da Convenção de Viena sobre o Direito dos Tratados, concluída em Viena, em 23 de maio de 1969, ressalvados os arts. 25 e 66. Disponível em <<http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decleg/2009/decretolegislativo-496-17-julho-2009-589661-publicacaooriginal-114586-pl.html>> acesso em maio de 2017.
- GIL, Antonio Carlos. Métodos e técnicas de pesquisa social. 6 ed. São Paulo: Atlas, 2008.

INTEGRADO, Sistema Consular (SCI). Convenção de Viena sobre o Direito dos Tratados. Disponível em: <<http://dai-mre.serpro.gov.br/legislacao/convencao-de-viena-sobre-o-direito-dos-tratados-1/>>. Acesso em: Maio de 2017.

MERELE, Carla. A crise Humanitária dos Refugiados. Disponível em: <<http://www.politize.com.br/crise-dos-refugiados/>>. Acesso em Maio de 2017.

PENSAMENTO. Fronteira do. Disponível em: <<http://www.fronteiras.com/artigos/zygmunt-bauman-o-medo-dos-refugiados>> Acesso em abril de 2017.

RODRIGUES, Lucas de Oliveira. "Nacionalismo"; *Brasil Escola*. Disponível em <<http://brasilecola.uol.com.br/sociologia/nacionalismo.htm>>. Acesso em março de 2017.

SEVERINO, Antonio Joaquim. Metodologia do Trabalho Científico. São Paulo: Cortez Editora, 2007.

SIQUEIRA, Vinícius, Vidas Desperdiçadas de Zygmunt Bauman. Disponível em <http://colunastortas.com.br/2015/04/30/vidas-desperdicadas-zygmunt-bauman-uma-resenha/> Acesso em março 2017.

# IDOSO: RESILIÊNCIA COMO ESTRATÉGIA NA ARTE DE VIVER

Ilza Maria Guedes Torquato Paredes – Mestranda (PUC Goiás)

e-mail: [prof.ilza.ueg@gmail.com](mailto:prof.ilza.ueg@gmail.com)

**RESUMO:** Objetivou-se neste trabalho, investigar uma das estratégias usada pelo idoso como mediador para minimizar o enfrentamento às adversidades: a resiliência. É sabido que são muitos os obstáculos experimentados pela pessoa idosa. Segundo Maia e Ferreira (2011), perdas ocorridas nesse processo, como, um ente querido, sua jovialidade, a dignidade, o respeito, a autonomia, são fatores que podem comprometer o bem-estar psicológico. As estratégias são variáveis, porém, a resiliência na terceira idade merece destaque. Conforme Thomas Young (1807), pioneiro em estudar a resistência de materiais, onde remete à ideia de uma recuperação rápida pós impactos (FERREIRA, 2009), o termo resiliência é definida como sendo “a capacidade dos materiais de absorver energia, sem sofrer deformação plástica permanente” (YOUNG, 1807 *apud* NASCIMENTO & col., 2015). Conceito este, que, há bem pouco tempo, fora absorvido pela psicologia, saúde e educação (POLLETO, KOLLER, 2011). Alguns autores enfatizam que, aqui no Brasil, ainda é muito incipiente o desenvolvimento de pesquisas e discussões acadêmicas referentes a essa temática. Segundo Nascimento & col. (2015), somente há cerca de 30 anos passou a ser usada nas áreas de conhecimentos, bem como, na mídia. Portanto, Roque (2013) enfatiza que, as pesquisas se intensificaram devido a imprescindibilidade de compreender como o ser humano, no nosso caso, o idoso, submetido às mais diversas circunstâncias de risco, conseguiram superar e viver de forma satisfatória. Buscaremos portanto, compreender como os idosos lidam com as adversidades do envelhecimento buscando melhorar sua qualidade de vida.

230

**Palavras-chave:** Idoso; Resiliência; Espiritualidade.

## INTRODUÇÃO

É sabido que são muitos os obstáculos experimentados pela pessoa idosa. Segundo Maia e Ferreira (2011), perdas ocorridas nesse processo, a

saber, um ente querido, um corpo jovial, a dignidade, o respeito, a autoridade, são fatores que podem comprometer o bem-estar psicológico. Todavia, existem mediadores e mecanismos multideterminados que, conforme atesta os autores, capazes de minimizar o enfrentamento às adversidades. As estratégias são variáveis, porém, a resiliência merece destaque. De origem latina, é uma palavra derivada do verbo *resilire*, que significa pular de volta, ricochetear.

Conforme Thomas Young (1807), pioneiro nas pesquisas na área de física sobre a resistência de materiais, onde remete a palavra resiliência à ideia de elasticidade e sua recuperação rápida pós impactos (FERREIRA, 2009), o termo é definido como sendo “a capacidade dos materiais de absorver energia, sem sofrer deformação plástica permanente” (YOUNG, 1807 *apud* NASCIMENTO & col., 2015). Conceito este, difundido primeiramente, pela engenharia e física, e, com o passar do tempo absorvido pela psicologia, saúde e educação (POLLETO, KOLLER, 2011). De acordo com Rutter (1985, 1993, citado por YUNES, 2003), um dos primeiros a estudar resiliência na área da Psicologia, invulnerabilidade trespassa a ideia de que se tem plena resistência ao estresse, como se o ser humano fosse algo intocável e ilimitável para tolerar qualquer sofrimento. Prosseguindo, Roque (2013) no pensamento de Yunes e Szymansky (2001) afirma que, quando o termo resiliência é usado nas áreas da saúde e das ciências sociais, não há uma precisão nem uma clareza como nas ciências exatas. Isso decorre “devido a sua complexidade e à multiplicidade de fatores e variáveis que devem ser levados em conta no estudo dos fenômenos humanos” (ROQUE, 2013, p. 59).

Alguns autores enfatizam que, aqui no Brasil, ainda é muito incipiente e lento o desenvolvimento de pesquisas e discussões acadêmicas referentes a essa temática. Segundo Nascimento & col. (2015), somente há cerca de 30 anos passou a ser usada nas áreas de conhecimentos, bem como, na mídia. Em contrapartida, em outros países, como os Estados Unidos, Canadá e países da Europa, pessoas e/ou coisas que provocam mudanças ou resistem a tais mudanças, são amplamente descritas nas mídias como resilientes (YUNES, 2003). Conforme Rodriguez, Suárez-Ojeda e Melillo (2004), o termo resiliência surgiu no Hemisfério Norte, primeiramente usado por Emmy Werner nos Estados Unidos, em seguida por Michael Rutter na Europa, e mais adiante chegou na América Latina. Nesse contexto, autores como Papalia, Olds & Feldman (2006) designam resiliência como um processo o qual é construído gradativamente, com base nas interações experienciadas pelo indivíduo, de modo a propiciar formas de

enfrentamento com triunfo nas diversas situações em que seu bem-estar esteja ameaçado.

## **IDOSO E RESILIÊNCIA**

Roque (2013) escreve que, historicamente, as pesquisas se intensificaram devido a imprescindibilidade de compreender como o ser humano, desde a criança até o idoso, submetidas às mais diversas circunstâncias de risco, conseguiam superar e se desenvolviam de forma satisfatória. Entretanto, Nascimento & Calsa (2016) revelam em seus estudos que, a literatura apresenta três entraves teóricos e metodológicos no que tange à produção de conhecimentos acerca do tema resiliência dentro das Ciências humanas, haja visto que, ora concebe resiliência como uma peculiaridade da personalidade, seguindo a teoria de Bowlby (1969), onde o autor associa esta característica "às experiências de apego da criança com a mãe, pai ou outros adultos, rejeições, separações e perdas" (LIBÓRIO, CASTRO, & COÊLHO, 2011 *apud* NASCIMENTO & CALSA, 2016); ora devido as diversas alternâncias que resiliência é concebida; e, por último, as autoras descrevem que aqui no Brasil as pesquisas sobre este tema, ainda se procede morosamente, e, somente no final da década de 90 este termo passou a ser aplicado de um modo mais abrangente para a população leiga.

Portanto, autores como Masten & Gewirtz (2011) reiteram que a definição de resiliência se constitui em uma tarefa árdua pois se encontra em construção. "É um constructo inferencial que envolve juízos humanos sobre resultados desejáveis e indesejáveis, bem como definições de ameaça ou risco" (Masten & Gewirtz, 2011 *apud* Roque, 2013). E, para autores como, Taboada, Legal e Machado (2006), numa perspectiva próxima, se faz necessário um entendimento dinâmico de eventos, a saber, coping, vulnerabilidade, personalidade, rede de suporte social, fatores de risco e proteção, dentre outros. Nesse sentido, esses mesmos autores se expressam da seguinte forma, provocando indagações:

Seria a resiliência um componente, uma força, uma característica intrínseca da natureza humana, ou seja, inata, hereditária, constituída pelos nossos genes? Ou seria a resiliência construída socialmente, cabendo ao ambiente estimulá-la e desenvolvê-la? Como se dão as correlações entre os aspectos genéticos e ambientais na



formação do indivíduo? [...] quais são os fatores propiciadores / criadores da resiliência? (TABOADA, LEGAL E MACHADO, 2006).

Prosseguindo sobre os estudos acerca desse tema, buscando conceber o envelhecer com resiliência, Boaretto (2005), em sua dissertação intitulada: "Velhos à margem das ruas: a experiência de uma moradia provisória no município de São Paulo" a autora constatou altos escores de estratégia de coping nos idosos pesquisados, os quais eram ex-moradores de rua e há época teriam sido encaminhados para a "Casa-Lar e Convivência São Vicente de Paula" (BOARETTO, 2005 *apud* NASCIMENTO & CALSA, 2016). Na mesma linha de pesquisa, Rech (2007), com a dissertação cujo título "A resiliência em idosos e sua relação com variáveis sociodemográficas e funções cognitivas" verificou que, não havia conexão entre as variáveis sociodemográficas e resiliência, e os escores de comportamento cognitivo eram diretamente proporcionais aos altos escores de resiliência. Em concordância, Fontes & Neri (2017) apontam que o enfrentamento, constituinte da resiliência em idosos, contempla a três objetivos, a saber: "proteção em face de ameaças à adaptação, recuperação dos efeitos das adversidades e desenvolvimento" (FONTES & NERI, 2017). Isto porque, reiteram as autoras, proporcionalmente crescem os riscos biológicos, sociais e econômicos, bem como as adversidades da vida, e, decrescem os recursos pessoais e sociais. Entretanto, observa-se em muitos idosos, excelentes níveis de bem-estar, tanto físico, quanto psicológico, os quais, por vezes, caracterizam-se como incompatíveis com as reais condições socioeconômicas e de saúde de que usufruem. Segundo autores como: Windle e cols. (2008), Helgeson e col. (2017), Schiavon & cols. (2017), citados por Fontes & Neri (2017), existem duas explicações para esses acontecimentos: pode ser devido a interferências de características estáveis da pessoa resiliente, tais como: a autodeterminação, a competência em buscar reforço social, e por último, o senso de comando. Além desses, alguns traços de personalidade, como a meticulosidade ligada a ética e ao otimismo. Recentemente, Souza I et al. (2017), ao estudar o perfil de resiliência de pacientes "recrutados na Clínica de Dor e Cuidados Paliativos no Hospital de Clínicas de Porto Alegre, Rio Grande do Sul, Brasil" (SOUZA I et al., 2017, p. 4), os resultados assinalaram para a existência de três categorias latentes de resiliência, a saber, primária, secundária e terciária, com padrões distintos de resiliência,

e essas distinções poderiam assinalar efeitos hereditário e/ou ambiental. Achados esses que, se igualam aos estudos de Boardman *et al.* (2008), nos Estados Unidos. Para esses autores, citados por Souza I *et al.*, tanto o homem quanto a mulher, apresentam do ponto de vista de afeto positivo, graus similares de hereditariedade. Entretanto quando relacionados a outros efeitos psicológicos de domínio ambiental, “a hereditariedade da resiliência parece ser maior nos homens” (BOARDMAN, 2008 *apud* SOUZA I *et al.*, 2017, p. 7). Isto porque, a questão do domínio ambiental influencia as mulheres deixando-as menos resistentes perante fatores estressantes que envolveriam família (como o divórcio, dificuldades de relacionamentos, etc.); e amigos, tendo como base, seu papel social. Portanto, Souza I *et al.*, concluíram nesse estudo que, a resiliência “é um constructo complexo, não sendo possível estabelecer um traço resiliente universal, [...] está sujeita a variações culturais, ambientais e genéticas, gerando múltiplos caminhos, por vezes inesperados” (SOUZA I *et al.*, 2017, p. 9).

Nessa conjuntura, Ambriz (2011) em seu artigo “La resiliencia, el tesoro de las personas mayores” destaca alguns dados onde revelam que as pessoas adultas dão relevância maior para as emoções positivas. Estes fatos, no processo de resiliência, se somam a outras variáveis fundamentais, as quais seriam os recursos sociais, apoiados por amigos e familiares, práticas de atividades físicas, otimismo e bom humor, e sobretudo, viver sua espiritualidade.

## RESILIÊNCIA E ESPIRITUALIDADE

Partindo desta afirmativa, é sabido que a resiliência e a espiritualidade ocupam lugar de destaque nas áreas de interesse das ciências sociais e físicas, sobretudo na área da saúde, atesta Menegatti-Chequini (2007), onde descreve resiliência como sendo “um processo através do qual o ser humano é capaz não apenas de superar e se recuperar dos efeitos danosos das adversidades, mas também de se transformar e ser fortalecido por essas experiências” (MENEGATTI-CHEQUINI, 2007, p. 93). Enquanto a espiritualidade, a autora destaca que, este termo é usado para

designar a experiência humana que traz sentido e significado para a existência, a busca do divino, do sagrado, que implica o entendimento ou o sentido de conexão com um propósito supremo, não material, ou

seja, o reconhecimento do poder de algo Absoluto, além-ego, que nos remete a uma sensação de plenitude e comunhão com o universo e não somente a adoção de um sistema específico de crença ou prática religiosa (MENEGATTI-CHEQUINI, 2007, p. 93).

Nesse contexto de fé e resiliência podemos citar como referência de espiritualidade o personagem bíblico Jó, símbolo de resiliência e tamanha espiritualidade, que mesmo em face a terrível sofrimento, jamais proferiu qualquer blasfêmia, nem queixou das injustiças de Deus. Apenas exaltou ao Senhor em suas orações. Seus relatos mostra a clareza de detalhes deste tão complexo conjunto sequencial de ações que é a resiliência. Referência marcante também, é a do médico psiquiatra Victor Emil Frankl, que em sua vida de sobrevivente do holocausto, ao invés de sucumbir em seus longos dias de cárcere, pôs-se a trabalhar, refletir e colaborar com os seus companheiros. Foi um porto seguro para os que compartilhavam com ele, deste terrível infortúnio. Em seus escritos enfatiza que, somente se entrega aos sabores da vida quem não tem mais espiritualidade, “aquele que não tinha mais em que se segurar interiormente” (FRANKL, 2008, p. 94). Enfatiza também, que, deve-se manter sempre um foco, um sentido para a vida. Sua vida e sua teoria foi galgada em intensa espiritualidade, resiliência, esperança e fé.

235

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Dentre tantas adversidades que transpõem o envelhecimento, destacam-se o declínio da saúde, a perda ou diminuição da funcionalidade, falecimento de entes queridos, e principalmente, a proximidade da morte. Segundo Taboada, Legal e Machado (2006), ainda não é clara a definição de resiliência, por ser um tema pouco pesquisado, porém, sabe-se que indivíduos que se valem de “recursos protetivos” como: habilidades e capacidades cognitivas, afetivas, sociais, físicas e culturais, não somente sobrevivem a todos os infortúnios, bem como saem fortalecidos e mais resistentes. Fatores de proteção como o “suporte social” e o “autoconceito positivo” podem servir de escudo no intuito de reverter situações de ameaças e neutralizar os impactos dos riscos enfrentados (SAPIENZA, & PEDROMÔNICO, 2005).

Por sua vez, esta resiliência intimamente se liga a competência do ser humano, no nosso caso, a pessoa idosa, de buscar nesses recursos

internos, força e sabedoria para o enfrentamento às adversidades da vida, no seu processo de envelhecimento, tanto emocionalmente e fisicamente, quanto a questões profissionais e familiares (GOMES, 2010; PATROCÍNIO, 2010 *apud* NASCIMENTO & CALSA, 2016). E, a espiritualidade simboliza, pois, a essência, a alma da resiliência.

## REFERÊNCIAS

- AMBRIZ, Maria Guadalupe Jiménez. La resiliencia, el tesoro de las personas mayores. *Rev Esp de Geriatr y Gerontolo*. Vol. 46, n. 2, Departamento de Psicología Clínica y Salud, Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, España. p. 59-60, 2011. <http://doi:10.1016/j.regg.2010.12.002>
- BOARETTO, Roberta Cristina. Velhos à margem das ruas: a experiência de uma moradia provisória no município de São Paulo. Dissertação de Mestrado em Gerontologia. Campinas, São Paulo: Universidade Estadual de Campinas, 2005.
- BOWBY, John. Apego e perda. São Paulo, SP: Martins fontes, 1984.
- NASCIMENTO, Mariana Costa; CALSA, Geiva Carolina. Resiliência e idosos: Revisão da Produção Acadêmica Brasileira, 2000-2015. *Revista Kairós Gerontologia*, vol. 19, n. 1, p. 255-272. ISSN 2176-901X. São Paulo, (SP), Brasil: FACHS/NEPE/PEPGG/PUC-SP.
- NERI, Anita Liberalesso. Velhice e Qualidade de Vida na Mulher. In: Anita Liberalesso Neri (Org.), *Desenvolvimento e envelhecimento: perspectivas biológicas, psicológicas e sociológicas*. Campinas: Papirus, p. 161-200, 2001.
- MENEGATTI-CHEQUINI, Maria Cecília. Resiliência e espiritualidade em pacientes oncológicos: uma abordagem junguiana. 2009, 152 p. Dissertação (Mestrado). Programa de Estudos Pós-graduados em Psicologia Clínica. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2009.
- MENEGATTI-CHEQUINI, Maria Cecília. A relevância da espiritualidade no processo de resiliência. *Psic. Ver. São Paulo*, vol. 16, n.1 e n.2, p.93-117, 2007.
- FRANK, Vitor Emil. *Um Sentido para a Vida: psicoterapia e humanismo*. Aparecida, SP: Ideias e Letras, 2005.
- WALSH, Froma. *Fortalecendo a Resiliência Familiar*. São Paulo: Roca, 2005.
- MAZO, Giovana Zarpellon; BALBÉ, Giovane Pereira; MEDEIROS, Paulo Adão de; NAMAN, Maíra; FERREIRA, Elizandra Gonçalves; BENEDETTI, Tânia Rosane Bertoldo. Nível de resiliência em idosas praticantes e não praticantes de exercício físico. *Rev Motricidade*, vol. 12, n. 4, p. 4-14, 2016.

ROQUE, Susimauren Navarro. Resiliência e apoio social em idosos: uma interface com a qualidade de vida. Tese de doutorado em Psicologia Social. João Pessoa, PB: Universidade Federal da Paraíba, 2013.

SOUZA, Israel; VASCONCELOS, Ana Glória Godoi; CAUMO, Wolnei; BAPTISTA, *Abrahão Fontes*. Perfil de resiliência em pacientes com dor crônica. *Cadernos de Saúde Pública*, vol. 33, n. 1, 2017.

TABUADA; Nina G.; LEGAL, Eduardo J.; MACHADO, Nivaldo. Resiliência: em busca de um conceito. São Paulo, SP: Rev Bras Crescimento Desenvolvimento Hum. Vol. 16, n. 3, p. 104-113, 2006.

YUNES, M. A. M. "Psicologia positiva e resiliência: foco no indivíduo e na família". In: DELL'AGLIO, D.D; KOLLER, S.H.; YUNES, M. A. M. (Orgs.) *Resiliência e Psicologia positiva: interfaces do risco à proteção*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2006.

# A LIGAÇÃO ENTRE SAÚDE ESPIRITUALIDADE E RELIGIOSIDADE

Isabela de Paula Martins – Graduanda (PUC Goiás)  
e-mail: [isabelamartins765@gmail.com](mailto:isabelamartins765@gmail.com)

**RESUMO:** Os profissionais de saúde vem mudando sua forma de ver o paciente, não somente no modelo biomédico, mas ver a pessoa de forma holística, buscando cada vez mais a atenção na humanização do cuidado em saúde e compreendo aspectos que transcendem a dimensão biológica como a espiritualidade e religiosidade na vida do ser humano e sua relação com a saúde. O objetivo dessa pesquisa foi analisar na literatura a relação entre espiritualidade/religiosidade e sua influência na saúde do ser humano no cuidado em saúde. Foram achados dados relevantes sobre a ligação entre a saúde e a espiritualidade na saúde integral das pessoas nas dimensões físicas, emocionais, psicológicas e espirituais.

**Palavras-chave:** Saúde; Espiritualidade e religiosidade.

238

## INTRODUÇÃO

Em 1988, a Organização Mundial de Saúde (OMS) iniciou um aprofundamento das investigações sobre a espiritualidade, incluindo o aspecto espiritual no conceito multidimensional de saúde. Atualmente, o bem-estar espiritual vem sendo considerado mais uma dimensão do estado de saúde, junto às dimensões corporais, psíquicas e sociais (Pedrão RB,2009). Com esse pensamento começaram as pesquisas sobre a ligação entre a religiosidade/espiritualidade e a saúde, que remonta aos primórdios da história, em que os poderes da cura estavam nas mãos dos que lidavam com o espírito (sacerdotes, xamãs, etc), para tratar dos males do corpo. Diante dessas questões os profissionais de Enfermagem vem mudando sua forma de ver o paciente, não somente no modelo biomédico , mas a pessoa de forma holística como um todo, buscando cada vez mais a atenção na humanização do cuidado em saúde e compreendo aspectos que transcendem a dimensão biológica como a espiritualidade e

religiosidade na vida do ser humano e sua relação com a saúde (NASCIMENTO LC *et al*, 2009).

De acordo com Espinha DCM., *et al* (2017), seus estudos apontam que a influência da espiritualidade no cuidado leva a uma satisfação pessoal, um conforto, uma proteção, uma distração e inclusão social. Ainda falando sobre as evidências, segundo Pinto C *et al.*, (2017), as pessoas que possuem uma espiritualidade/religiosidade apresentam ser otimistas, possuem esperança, menor sensação de depressão e tristeza e maior enfrentamento das doenças. Foi possível observar que os pacientes necessitam falar sobre espiritualidade, sobre suas crenças e seus sentimentos, mas ainda não se sentem com total confiança de falar aos profissionais de saúde porque os profissionais ainda não sabem como abordar essas questões com seus pacientes (PERES,2017). Há uma necessidade evidenciada por Silva MAM *et al* ( 2016), que as pessoas de modo geral acreditam na espiritualidade como uma forma de terapia auxiliadora no cuidado, alguns profissionais sentem a necessidade de usar como ferramenta de terapia ou como cuidado espiritual a saúde a espiritualidade/religiosidade.

## **OBJETIVO GERAL**

O objetivo da pesquisa foi analisar na literatura a relação entre espiritualidade/religiosidade e sua influência na saúde do ser humano no cuidado em saúde.

## **MATERIAIS E MÉTODOS**

Para a concretização do estudo, realizou-se uma revisão da literatura, tipo de pesquisa caracterizada pela análise da produção bibliográfica em determinada área temática, situada em um período específico, oferecendo uma visão geral sobre a temática estudada e evidenciando novas ideias ou os temas que têm recebido maior ou menor ênfase na literatura selecionada (Noronha & Ferreira, 2000). Foram incluídos como referências artigos indexados em português disponíveis no portal de periódicos CAPES, publicados em qualquer período. Os critérios de exclusão de estudos foram para artigos em inglês, monografias, dissertações e teses. Foram localizados 432 artigos a partir da combinação dos descritores relacionados: religiosidade e saúde. Foi feita a leitura dos

trabalhos encontrados na pesquisa após esse processo, dos 432 trabalhos localizados, 16 foram selecionados para o presente estudo.

## **RESULTADOS E DISCUSSÃO**

Encontramos os seguintes resultados com base nos temas:

### **Equipe multiprofissional**

Foi observado que na assistência ao paciente, muitos profissionais de saúde não abordam essa temática espiritual, e se deparam com falta de preparo e manejo quando são confrontados quando algum paciente ou familiar aborda sobre questões de crenças, religiosidade e espiritualidade. Muitas universidades não possuem em sua grade curricular disciplinas, rodas de conversa, palestras ou cursos dando suporte aos acadêmicos quanto ao cuidado nas questões espirituais de pacientes. Há uma grande necessidade que a equipe multiprofissional de saúde se sinta preparada para compreender todas as esferas do ser humano, na sua integralidade e equidade, de acordo com suas necessidades bio-antropológicas de cada indivíduo em suas diferentes crenças, fé, religiosidade/espiritualidade (PERES MFP, 2017).

240

Diante do que foi exposto acima foi possível perceber que a equipe multiprofissional de saúde precisa aprimorar seus conhecimentos acerca da espiritualidade e religiosidade ligada à saúde diante as necessidades de cada indivíduo, pois já foi evidenciado a influência da religiosidade, espiritualidade e crenças na qualidade da saúde e bem-estar geral das pessoas.

### **Importância das questões espirituais/ religiosas para pessoas doentes**

Segundo Sanchez & Nappo (2007), Alminhana & Moreira-Almeida (2008), Alves (2010), O ser humano tenta compreender sobre si mesmo, o mundo a sua volta e sobre questões coletivas, através de crenças.

De acordo com Rocha e Fleck (2004), a religiosidade está presente nas questões de saúde mental, onde as pessoas com essas concepções têm menores índices para suicídios, comportamentos violentos, vícios para drogas lícitas e ilícitas e psicopatologias. Assim como outros estudiosos afirmam que as mesmas apresentam menores taxas para tabagismo,



realizam atividades físicas regulares e possuem as menores taxas de mortalidade Guimarães, H.P *et al.*, (2007).

Peres, M.F.P. *et al*, Revela que pesquisas mostram que pessoas religiosas tem mais qualidade de saúde e não usam com frequência serviços de saúde , a espiritualidade por sua vez é vista como um objetivo na vida das pessoas trazendo um melhor encorajamento da dor e do sofrimento principalmente em pacientes em cuidados paliativos.

### **Dificuldade dos profissionais de abordarem a religiosidade/espiritualidade em saúde**

Muitos são os obstáculos dos profissionais de saúde abordarem este assunto, inúmeros estudos apontam a falta de conhecimento e incapacidade para lidar com estas situações, devido a falta de preparo e informações durante o período de graduação. Para Oliveira (2007), as universidades não têm disciplinas, rodas de conversas nas universidades e unidades de saúde, palestras, debates e cursos abordando o tema espiritual/religioso na grade curricular dos cursos na área de saúde, visto que essas práticas afetam direta e indiretamente a saúde de forma integral e o bem-estar das pessoas, em sua maioria pontos positivos, como as pesquisas nesta temática afirmam.

241

### **CONCLUSÃO**

Diante do que foi exposto, torna-se necessário implementar o assunto nas universidades , cursos de pós-graduação e como forma de educação continuada nas unidades de saúde. Há uma enorme falta de conhecimento no intuito de contemplar da melhor forma uma assistência em saúde humanística e mais integrativa visando melhorar cada vez mais o cuidado em saúde.

### **REFERÊNCIAS**

Guimarães, H.P.; Avezum, A. O impacto da espiritualidade na saúde física. São Paulo: Rev. Psiq. Clín 34, supl 1; p.88-94 ,2007.  
Espinha DCM, Camargo SM, Silva SPZ, Pavelqueires S, Lucchetti G. Opinião dos estudantes de enfermagem sobre saúde, espiritualidade e religiosidade. Rev Gaúcha Enferm. 2013;34(4):98-106.

OLIVEIRA;R,A.Saúde e espiritualidade na formação profissional em saúde, um diálogo necessário. Sorocaba(SP): Revista da Faculdade de Ciências Médicas de Sorocaba,p. 54-5.

Peres, M.F.P. et al. A importância da integração da espiritualidade e da religiosidade no manejo da dor e dos cuidados paliativos. São Paulo (SP): Rev. Psiq. Clínv,p.82-87, 2007.

Pinto C et al. Construção de Uma Escala de Avaliação da Espiritualidade em Contextos de Saúde. Porto, ArchiMed ,Vol. 21, Nº 2, 2007.

Lucchetti et al .Religiosidade, Espiritualidade e Doenças Cardiovasculares. São Paulo: Rev Bras Cardiol.;24(1):55-57, 2011.

Pedrão RB, Beresin R.O enfermeiro frente à questão da espiritualidade. São Paulo (SP): Einstein; p:86-91, 2010.

Tomasso CS, Beltrame IL, Lucchetti G. Conhecimentos e atitudes de docentes e alunos em enfermagem na interface espiritualidade, religiosidade e saúde. Rev. Latino-Am. Enfermagem19(5): set.-out. 2011.

# UM VIÉS SOBRE O RENASCIMENTO DA OBRA LITERÁRIA E DA OBRA RELIGIOSA SOB O PONTO DE VISTA DA ESTÉTICA

Izabella Lorenzoni Nascimento – Mestranda (PUC Goiás)

e-mail: [lorenzoniiza@gmail.com](mailto:lorenzoniiza@gmail.com)

Maria Aparecida Rodrigues – Doutora (PUC Goiás)

e-mail: [mariacidarodrigues2013@gmail.com](mailto:mariacidarodrigues2013@gmail.com)

**RESUMO:** O processo de leitura da missa é visto como um desvelamento da comunicação, um debruçar-se aos rituais e aos momentos de oração que o fiel precisa atuar enquanto orante, de acordo com suas intenções e necessidades. Na verdade, são essas as capacidades do leitor para com a literatura, a necessidade adequada à obra, juntamente com a intenção a que o próprio leitor leva a leitura. Assim como os vazios a serem preenchidos pelo fiel na Igreja, na obra de arte analisa-se o processo de leitura literária como um desvelamento da comunicação, um debruçar-se à história dada e aos espaços vazios que o próprio leitor precisa completar de acordo com sua interpretação. Assim, partimos para a Recepção Estética enquanto referência do leitor sob a obra e ao Efeito Estético causado pela obra no leitor em ambos os campos (literário e religioso). Portanto, sugere-se uma comparação entre a arte em si e o seu renascimento no campo do receptor e a transformação do Corpo e Sangue de Jesus Cristo como a própria obra revelando-se como mistério para o fiel. Autores como Wolfgang Iser (1996), Hans Robert Jauss (2002), Umberto Eco (1991), auxiliarão na relação diádica entre a obra literária e a obra religiosa, ou seja, à relação entre o leitor e a obra e o fiel e a Igreja.

243

**Palavras-chave:** Arte; Igreja Católica; Recepção Estética; Efeito Estético.

## INTRODUÇÃO

A partir da vertente da Estética da Recepção, baseada na teoria da hermenêutica, esse estudo basear-se-á no corpus da missa, prática religiosa do catolicismo. Tal estudo contribui de forma prática ao estudo das recepções como forma de se valorizar o estudo sobre a participação do leitor na leitura da obra.

A Recepção considera a obra de arte a partir da produção, recepção e comunicação, destacando a responsabilidade do leitor em relação ao conteúdo e significação do texto. Sob o ponto de vista do receptor, as condições sócio-históricas devem ser levadas em conta, garantindo a análise do discurso dado por ele mesmo, além da possibilidade de emergir um novo significado para o texto, dependendo da posição histórica do leitor e da sua capacidade de dialogar com ele.

Do ponto de vista da religião, a missa é vista como a oração mais completa do fiel na Igreja Católica, em que o Corpo e Sangue de Cristo são reafirmados a cada domingo, como forma de renovação da fé e do mistério pascal. Tal renascimento da obra religiosa depende do fiel e de sua participação para que a missa possa ser vivida e afirmada como aceitação de Cristo.

Por essa razão, já que a obra de arte precisa do leitor para ter novos significados e gerar novos sentidos a partir da leitura e a obra religiosa também depender do fiel para que haja o renascimento pascal, analisa-se comparativamente os dois comportamentos do fiel e das obras a fim de relacioná-las esteticamente.

No primeiro capítulo, portanto, há como estudo a Recepção Estética baseada em Hans Robert Jauss, além de outros autores, para que a vertente seja compreendida. Em seguida, traça-se um estudo sobre a obra religiosa e as características da missa relacionadas ao fiel. Como conclusão, evidencia-se as semelhanças e diferenças das obras a fim de observar o papel do leitor como condicionador de ambas.

## **A ESTÉTICA DA RECEPÇÃO**

A Estética busca entender a obra de arte literária a partir do leitor, em uma relação íntima deste e sua interpretação de mundo com a obra própria. A obra, portanto, torna-se sempre atual quando lida e necessita do leitor para se fazer viva. A relação entre leitor e obra envolve os horizontes de expectativas de ambos, fazendo com que estes garantam a interação daqueles.

A Recepção Estética evidencia a fuga do leitor quanto às suas raízes e à trivialidade da leitura, formando mais do um mero espectador, mas um condicionador da história. A relação dialógica do texto com o leitor só ocorre em contato primário com o horizonte de expectativas<sup>82</sup> deste,

---

<sup>82</sup> O processo de entendimento do leitor na obra é, primariamente, mediado pelas pré-condições culturais e sensoriais desse, concedendo uma interpretação baseada nos princípios de evolução e integração de quem lê, ao que chamamos de horizonte de expectativas.

condicionando os aspectos históricos e as mudanças do próprio entender do leitor.

Para ele, a experiência do leitor com a obra é proveniente da fruição<sup>83</sup>, o que torna o leitor um fruidor. Além disso, ele retoma à sensação como fator de fruição para que a concretização da obra sobre o leitor. O autor também utiliza da *katharsis* para transmitir poder à obra, de forma que essa pode desvincular o leitor de seus pré-conceitos e condições para atingir o prazer estético. Em resumo,

A experiência estética não se inicia pela compreensão e interpretação do significado de uma obra; menos ainda, pela reconstrução da intenção de seu autor. A experiência primária de uma obra de arte realiza-se na sintonia com [...] seu efeito estético, i.e., na compreensão fruidora e na fruição compreensiva. (JAUSS, 1979, p. 46).

Ou seja, a interpretação ocorre a partir de um resultado harmônico de entrelaçamentos de paradigmas, baseados nessa relação leitor- obra de arte. Nesse sentido, trabalha-se com a fruição, pois ela permite que cada leitura tenha uma apreensão diferente, como uma sala de espelhos, refletindo e/ou revelando sentidos. As intervenções do fruidor aliam-se às narrativas inacabadas, abertas, que passa a manipular.

Segundo Jauss, só essa vertente pode colocar o leitor de uma nova posição: o de co-autor da obra, pois ele abandona a atitude de contemplação e participa dela colocando suas expectativas de forma a renová-la. Tais fatos evidenciados por Jauss auxiliam o mergulho da leitura, no aprofundamento dos códigos textuais. Nesse sentido, os leitores são convidados a garantir que esse mergulho aconteça, a fim de gozar e julgar ao mesmo tempo através da sensibilidade necessária de análise, já que o gozo e a fruição são condições importantes para a consolidação do ato interpretativo. Portanto, a renovação da obra acontece por causa do papel do leitor como co-autor, o qual é responsável por esse tipo de renovação. Na verdade, segundo ele, este não deve se preocupar com as intenções do autor, mas da individualidade da obra.

---

<sup>83</sup> A palavra fruição, identificada na obra *O prazer do Texto*, faz relação com o "gozo, posse, usufruto (BARTHES, p.7)", agora reproduzindo de forma poética a fonética francesa, mas evidenciando o prazer desfrutado no ato da leitura. Ferramenta essencial para a compreensão da Estética da Recepção, pois através da fruição se pode sentir a obra compreendendo-a nos vazios e inconstâncias da ficção. Através dela é que o leitor consegue identificar seu sentido, sentindo-a e sentindo-se.

## A MISSA: OBRA RELIGIOSA E O FIEL

A celebração da Eucaristia de ação de graças acontece todos os domingos. São Paulo, um dos apóstolos de Jesus, escreveu aos Cristãos de Corinto no primeiro século, "Todas as vezes, pois, que comeis esse pão e bebeis desse cálice, anunciais a morte do Senhor até que Ele venha". O fiel reconhece a sua fome de Deus e deseja ter uma relação com Deus porque reconhece que ele o criou, o redimiu e o ama. O Papa Bento XVI descreve o que acontece na Missa da seguinte maneira:

Desde sempre todos os homens esperam em seu coração, de alguma forma, uma mudança, uma transformação do mundo. Este é, agora, o ato central de transformação, único capaz de renovar verdadeiramente o mundo. .... Jesus pode distribuir Seu Corpo, porque entrega realmente a Si mesmo... O Corpo e o Sangue de Cristo são-nos dados para que, por sua vez, nós mesmo sejamos transformados. Devemo-nos transformar no Corpo de Cristo, no Seu próprio Corpo e Sangue. Todos comemos do mesmo pão e isso quer dizer que nós mesmos nos tornamos um.

246

Ou seja, a transformação a que o Papa Bento fala diz respeito ao próprio Sangue e Corpo de Cristo que foi entregue a Deus pelos pecadores como forma de renovação. Mas para que isso aconteça de fato, é o fiel que precisa vivenciar a missa todos os domingos, comungar e receber a hóstia. Só assim é que a Igreja renova-se no fiel e em si mesma, ou seja, através da eucaristia:

De cada vez que celebramos a Eucaristia, participamos na Ceia do Senhor que nos dá um antegoço da glória eterna. A Eucaristia é um antegoço da plenitude da alegria prometida por Cristo; é de certo modo a antecipação do céu, é 'o penhor da glória futura'. Na Eucaristia tudo fala de expectativa confiante, enquanto esperamos a vinda gloriosa de Jesus Cristo nosso Salvador. (João Paulo II, 2004)

Aqueles que se alimentam de Cristo na Eucaristia conseguem atingir a plenitude. É como, por exemplo, o leitor em contato com a obra de arte: através da leitura e da relação dialógica de ambos que o receptor pode condicionar o texto por seu horizonte de expectativas e assim consegue atingir a fruição da obra e o sentido, além de renovar a obra própria. No contexto religioso, na Eucaristia os fieis recebem também a garantia da ressurreição, não da obra, mas da vida eterna: "quem comer o meu corpo e beber o meu sangue terá a vida eterna e Eu o ressuscitarei no último dia" (João 6:54). Esta garantia da ressurreição futura acontece pelo fato de a carne do Filho do Homem, dada como alimento, é o Seu corpo na condição gloriosa. Isto porque é a Eucaristia liberta o fiel do pecado, assim como a fruição libertam o leitor das amarras de seus horizontes de expectativas.

Num discurso aos jovens em Los Angeles em 1987, o Papa João Paulo II mostra a importância do fiel na obra religiosa, em especial ao jovem:

Vocês que são novos trazem esperança ao mundo. O futuro do mundo brilha nos vossos olhos. Agora mesmo estão ajudando dar forma ao futuro da sociedade. Como sempre tive grandes esperanças nos jovens, gostaria hoje precisamente de vos falar de esperança. Queridos jovens da América, escutem a voz [de Cristo]. Não tenham medo. Abram os vossos corações a Cristo. A maior alegria que existe na vida é a alegria que vem de Deus e se encontra em Jesus Cristo, o Filho de Deus. Ele é a esperança do mundo. Jesus Cristo é a vossa esperança e a minha também!

247

Assim como na Estética da Recepção, é necessário trabalhar com o leitor carregado de sensibilidade e experiência estética, relacionando-o como co-autor, na obra religiosa tem-se como importante co-autor o jovem fiel, por serem aptos e capazes de realizarem leituras significantes no campo religioso e além disso, da atuação e representação da Igreja.

Em Romanos (7:4), há a confirmação de que o fiel precisa morrer para suas crenças terrenas a fim de serem libertos e capazes de se renovarem em Jesus: "Assim, meus irmãos, vocês também morreram para a Lei, por meio do corpo de Cristo, para pertencerem a outro, àquele que ressuscitou dos mortos, a fim de que venhamos a dar fruto para Deus".

Assim como, na obra de arte, o leitor precisa se desamarrar de suas expectativas e contextos históricos de que viveu para mergulharem na obra, o fiel também deve praticar tal desgarrar e só assim, será salvo: “Mas aquele que perseverar até ao fim será salvo.(Mateus 24:13)”. Assim, “Se com a tua boca confessares ao Senhor Jesus, e em teu coração creres que Deus o ressuscitou dentre os mortos, serás salvo. (Romanos 10:9)”.

Para que isso aconteça, é necessário que o fiel efetue “a vossa salvação com temor e tremor “(Filipenses 2,12-16), ou seja, perseverando na oração, indo à missa, fugindo da verdade terrena (pecado), mesmo que haja tremor nessas atividades. Assim, portanto, como na obra de arte, o leitor precisa estar em constante luta entre seu horizonte de expectativas e o horizonte de expectativas da obra.

### **CONSIDERAÇÕES: O RENASCIMENTO DAS OBRAS E A PARTICIPAÇÃO DO LEITOR/FIEL**

Como conclusão e aproximação da obra religiosa com a obra de arte, é necessário compreender que para se chegar à fruição no contexto da obra de arte, é preciso que a relação dialógica entre obra e leitor aconteça, condição para a fruição na Recepção Estética. No contexto religioso temos como condição o sopro do Espírito Santo, do arrependimento, do anseio por Cristo.

Na obra de arte literária, temos como base o desgarrar das concepções preconcebidas, das expectativas. Na Igreja, temos como base o desgarrar do pecado e das Leis para compreender e vivenciar a fé e a renovação de Cristo.

Paulo usa as expressões “velho homem” e “novo homem”. Ao final do processo, ocorre o que podemos chamar de “novo nascimento”, ou METANOIA (Conversão). Enquanto na obra há o renascer do leitor e da obra, na Igreja, temos o renascimento do ser (agora fiel) e da fé.

Os vazios estéticos da obra são preenchidos a partir das considerações do leitor e de sua capacidade de fruição na obra, a partir da vontade de interpretar a obra. Os vazios do mistério da fé são preenchidos pela própria fé do fiel e da presença do Espírito Santo, a partir da vontade de conversão.

O renascer do mistério de Cristo acontece em todas as missas, em todas as orações, ao vencer o pecado diário, pelo temor e tremor. O renascer da obra literária estética acontece em si e no leitor, na leitura, pela fruição compreensiva e compreensão fruidora.



**Referências**

- ADORNO, Theodor W. Teoria Estética. Lisboa: Edições 70, 1970.
- BARTHES, Roland. O prazer do texto. Tradução de J. Guinsburg. 4 ed. São Paulo: Perspectiva, 1996.
- BÍBLIA. N. T. Apocalipse. In: Bíblia. Português. Bíblia sagrada: contendo o antigo e novo testamento. Tradução de José Luiz Gonzaga do Prado. São Paulo: Sociedade Bíblica Católica Internacional e Paulus, 1990.
- BORDINI, M. G. e AGUIAR, V. T. Literatura: a formação do leitor: alternativas metodológicas. 2 ed. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1993.
- GADAMER, Hans-Georg. Verdade e Método. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes, 1997.
- GADAMER, Hans-Georg. Da palavra ao conceito: a tarefa da hermenêutica enquanto filosofia. In: ALMEIDA; FLICKINGER; ROHDEN, Hermenêutica filosófica. Nas trilhas de Hans-Georg Gadamer. Porto Alegre: Edipucrs, 2000.
- JAUSS, H. R. A história da literatura como provocação à teoria literária. Trad. Sérgio Tellaroli. São Paulo: Ática, 1994.

# ELEMENTOS FUNDAMENTAIS DA CONCEPÇÃO DE SOCIEDADE, FORMAÇÃO HUMANA E DE JUSTIÇA

Jean Jacques Pascal – graduando (FACC MT)  
e-mail: [jean.pascal@catolicamt.com.br](mailto:jean.pascal@catolicamt.com.br)

**RESUMO:** O propósito deste trabalho é apresentar o conceito de justiça em Aristóteles. Pode se dizer que a sociedade é a composição de membros que procuram por meio de um laço associativo um interesse comum que seria impossível de conquistar-se sozinho. Neste sentido, a educação aplicada na sociedade, exerce um papel social fundamental na formação do indivíduo. O projeto educativo da modernidade se liga intimamente ao Estado moderno que ajusta, rege e conduz a população de sorte que responda a um padrão de sociedade particular. A educação pode ser compreendida como o processo formativo humano que une componentes essenciais e próprios de cada sujeito, assim como a ação organizadora e transformadora dos laços relacionais com outras pessoas, com os objetos do ambiente natural, afetivo, social histórico e cultural. Conseqüentemente, encontra-se a justiça que mira o todo. Na concepção aristotélica, ela pode ser entendida como uma determinação que permite que o indivíduo deseje e pratique atos justos; e também atribuída à distribuição de honras e bens da cidade, nas correções relacionais, nas relações recíprocas. De fato, ela é o alicerce da sociedade e sua aplicação garante a ordem social. Portanto, este trabalho pretende mostrar a estreita relação existente entre os conceitos de sociedade, formação humana e justiça. Para esta temática, trata-se de uma revisão bibliográfica baseada na literatura em questão.

250

**Palavras-chave:** Sociedade; Educação; Justiça; Formação Humana.

## INTRODUÇÃO

A justiça é uma palavra muito ampla que não se restringe apenas a uma coisa. Considerando-se o radical desta palavra em latim mesmo, percebe-se que a raiz “*jus*”, significa, segundo o (Dicionários acadêmicos, p. 264), “*direito*”. Num primeiro sentido, o direito pode significar “herança”, a parte que cabe a uma pessoa. Noutro sentido, o direito pode significar

um conjunto de leis que regem a vida de um grupo, uma empresa, uma cidade, ou uma sociedade. O direito, segundo Caubet (2001, p. 3), “Era interpretado como um conjunto de princípios universais, leis divinas, invariáveis no tempo e espaço; eram constantes e imutáveis”.

Contudo, o conceito do direito revela insuficiente por si só e precisa apoiar-se em outros conceitos para poder ressoar mais forte. Na concepção de Caubet (2001), o significado deste conceito está cada vez mais ligado ao de justiça. Se analisar-se mais uma vez, o conceito de justiça, perceber-se-á que este significa também “*retidão*”, “*equidade*”, (dicionários acadêmicos, p. 374). A retidão marca o senso de integridade e de justiça.

Para Abbagnano (2000, p. 594), a justiça significa num primeiro momento “conformidade de um comportamento a uma norma” e num segundo momento ela “não se refere ao comportamento ou à pessoa, mas à norma; expressa a eficiência da norma, sua capacidade de possibilitar as relações humanas”. Por conformidade, entende-se obediência à lei, seja a lei natural, seja a lei humana. Neste sentido, toda forma de resistência deve ser abstida. A lei supõe a justiça e a justiça, a consciência.

Na concepção aristotélica, a justiça pode ser entendida como uma determinação que leva o homem a fazer o bem, uma disposição que faz que ele seja capaz de inclinar-se àquilo que é correto. “Vemos que todos os homens entendem por justiça aquela disposição de caráter que torna as pessoas propensas a fazer o que é justo, que as faz agir justamente e desejar o que é justo [...]” (ARISTÓTELES, 1973, V, p. 321). Percebe-se que a justiça não faz apenas agir de maneira justa, mas também faz desejar. O verbo desejar, neste sentido, não significa somente “querer a realização”, ou seja, “querer agir”, mas expressa uma insatisfação, uma vontade ardente.

No entanto, é preciso educar os cidadãos para poderem bem agir na sociedade sem transgredir a lei. Por isso que a educação desempenha um papel muito importante na prática da justiça. A educação direciona, conduz pelo bom caminho, tirar do mau caminho que pode levar a praticar ato injusto. Segundo Turchiello (2017, 11), “A educação é uma palavra que apresenta conceitos diversos, etimologicamente, pode-se considerar sua origem dos termos latinos *educare*, [...], e *educere*, que significa conduzir para fora, direcionar para fora, fazer sair, modificar, tirar de”. Com efeito, a educação se revela fundamental para os membros da sociedade. Ela ajuda na formação de uma boa consciência e lembra aos

sujeitos que a sociedade não é simplesmente um conjunto de pessoas que convivem justos, simplesmente, e falam a mesma língua, mas é muito mais do que isso. Para Lalande (1999), a sociedade, no seu sentido mais restrito, é um conjunto de indivíduos que tem as suas relações bem consolidadas em instituições.

Contudo, este trabalho pretende apresentar a justiça em Aristóteles, mostrando a relação existente entre os conceitos de sociedade, formação humana (educação) e justiça. Para esta temática, trata-se de uma revisão bibliográfica baseada na literatura em questão.

## **JUSTIÇA: VIRTUDE POR EXCELÊNCIA**

A justiça como virtude remete ao hábito do homem de praticar o ato bom, a algo que pode ser adquirido pelo ser humano. Contudo, antes de fazer qualquer análise da justiça como elemento da virtude, é preciso definir primeiramente o conceito de virtude. Segundo Japiassú e Marcondes (1996, 271), "Em um sentido ético, a virtude é uma qualidade positiva do indivíduo que faz com que este aja de forma a fazer o bem para si e para os outros". Com efeito, a virtude faz com que o sujeito possa olhar para o próximo.

Aristóteles vê a justiça como virtude por excelência, onde todas as outras são entendidas nela. Pode-se dizer que a justiça é uma virtude motivadora, pois incentiva o homem a agir bem. "Por isso a justiça é, muitas vezes, considerada a maior das virtudes, [...] e proverbialmente, na justiça estão compreendidas todas as virtudes" (ARISTÓTELES, 1973, V, p. 322). O filósofo coloca esta virtude no ápice da escada. Ele a destaca para mostrar a sua grande importância na sociedade.

Entretanto, a justiça torna-se plena quando é exercitada de forma livre, não somente em relação a si mesmo, mas principalmente em relação ao semelhante. "Esta justiça é, portanto, uma virtude completa, porém não em absoluto e sim em relação ao nosso próximo" (ARISTÓTELES, 1973, V, p. 322). É muito difícil que alguém se torne justo em relação a si mesmo, sempre vai precisar de um terceiro para praticar esta virtude. Neste sentido, pode-se afirmar que a justiça "é completa porque aquele que a possui pode exercer sua virtude não só sobre si mesmo, mas também sobre o seu próximo, já que muitos homens são capazes de exercer virtude em seus assuntos privados, porém não em suas relações com os outros" (ARISTÓTELES, 1973, V, p. 322). Com efeito, o filósofo lança um apelo a todos

que se comprazem a fazer o uso da justiça somente pelos seus próprios interesses.

A justiça completa, cuja destaca o filósofo é a perfeita, universal e faz com que o indivíduo possa enxergar o outro como semelhante. Ela não deixa que o homem se feche em si mesmo, em seu próprio egoísmo, mas o abre à busca daquilo que é vantajoso pelo outro. “Por essa mesma razão se diz que somente a justiça, entre todas as virtudes, é o bem de um outro, visto que se relaciona como o nosso próximo, fazendo o que é vantajoso a um outro, seja um governante, seja um associado” (ARISTÓTELES, 1973, V, p. 322). No entanto, percebe-se que a justiça não é para uma classe preferencial, porém para todos, seja quem for.

Segundo Silva (2007), a justiça, enquanto virtude das virtudes passa a ser um valor por excelência, por não se identificar com nenhuma classe especial, mas com todas, em geral. O seu papel é para manter a harmonia e a coletividade em cada classe, grupo da sociedade. A justiça visa proteger o bem de todos, sem exceção.

Por isso que a educação se mostra necessária na aplicação da justiça. No livro I da República, Sócrates, no seu diálogo com seus amigos, mostra-lhes que a justiça se identifica automaticamente com a sabedoria e a injustiça com a ignorância. “Logo, o justo revela-se como sábio, e o injusto, como ignorante e mau” (PLATÃO, I, 2003, 350a- e, p. 38). Para Barão, a educação tem uma função de primeira ordem na cidade, especialmente na platônica, pois dela depende o alcance da comunidade social. Desta forma, a formação humana se mostra fundamental para o exercício da justiça na sociedade.

253

## **RELAÇÕES ENTRE SOCIEDADE, FORMAÇÃO HUMANA E JUSTIÇA**

A justiça acontece na cidade, ou na sociedade, e não há sentido de falar da justiça sem se remeter ao conjunto. Como disse anteriormente, o homem não é justo por si mesmo, mas em relação aos outros componentes da sociedade. É por isso que a sociedade se revela como lugar muito importante para a prática da justiça. Segundo Japiassú e Marcondes (1996, p. 251), “A sociedade não é um mero conjunto de indivíduos vivendo juntos, em um determinado lugar, mas define-se essencialmente pela existência de uma organização, de instituições e leis que regem a vida desses indivíduos e suas relações mútuas”. Efetivamente, há uma organização na sociedade, existem regras que a mantêm e todos

indistintamente deveriam esforçar-se para seguirem essas normas e viverem bem uns aos outros.

Na sociedade, percebe-se que há uma visão e interesses comuns entre os componentes, pois, são vários grupos que se reúnem para conviverem por meio de laços relacionais. Com efeito, de acordo com Bonavides (2000), Pode se dizer que a sociedade é a composição de membros que procuram por meio de um laço associativo um interesse comum que seria impossível de conquistar-se sozinho. Neste sentido, entende-se que a busca deste interesse comum envolve a educação, porque esta prepara o indivíduo para poder viver em conformidade à sociedade, cuja pertence. De acordo, com (RODRIGUES 2001, p. 239, apud XIMENES, 2013, p. 97-98), “a Educação é o meio através do qual ocorrem a preparação e a integração plena dos indivíduos para serem sujeitos na vida pública”. Por isso que o sujeito que visa exercer o cargo público na sociedade, deveria ser, antes de tudo, recorrer à educação.

A educação abre a mente do indivíduo e direciona o seu agir, principalmente na prática da justiça. Ela traz a luz ao sujeito. Poder-se-ia dizer que ninguém na sociedade deveria assumir cargo público, sem ter primeiro passado pelo processo educativo. Neste sentido, Aristóteles (1973, V, p. 330), diria assim: “Aí está porque não permitimos que um homem governe, mas o princípio racional, pois que um homem o faz no seu próprio interesse e converte-se num tirano”. Sabe-se que um tirano, muitas vezes, não tem noção de justiça, porque pretende ter o domínio sobre tudo e se arrisca de agir injustamente, sem pensar noutros membros da sociedade.

Deste modo, pode-se perceber que Aristóteles tem insistido bastante sobre o conceito de justiça para poder lembrar aos cidadãos que a lei não pode ser aplicada injustamente. Por isso que ele disse que há justiça somente entre as pessoas, onde as suas relações recíprocas são governadas pela lei (ARISTÓTELES, V, 1973). Sobre este ponto, entende-se que a formação da educação é óbvia no interior da sociedade, onde as pessoas se relacionam e unem, através de interesses comuns. Se olhasse para a Modernidade, diria como Turchiello (2017) que o projeto educativo da modernidade se liga intimamente ao Estado moderno que ajusta, rege e conduz a população de sorte que responda a um padrão de sociedade particular. De fato, existe na educação um poder transformador que é capaz de transformar, regular e adequar os indivíduos à justiça.

O Estagirita reconhece que, muitas vezes, que alguém pode agir injustamente, sem ser um injusto, mas por falta de luz. “Com efeito, quando os homens praticam atos nocivos e errôneos desta espécie, agem

injustamente, e seus atos são atos de injustiça, mas isso não quer dizer que os agentes sejam injustos ou malvados [...]” (ARISTÓTELES, 1973, V, p. 333). À luz dessa afirmação, pode-se dizer que a educação, como sendo a formação humana, é fundamental, neste caso, onde o ato do sujeito é guiado pela ignorância. De acordo com Ximenes (2013), A educação pode ser compreendida como o processo formativo humano que une componentes essenciais e próprios de cada sujeito, assim como a ação organizadora e transformadora dos laços relacionais com outras pessoas, com os objetos do ambiente natural, afetivo, social histórico e cultural.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Portanto, esta revisão tem contribuído para a literatura, tratando do conceito de justiça na ética em Aristóteles. Ela tentou mostrar a sua relação com os conceitos de sociedade e educação. De fato, a revisão feita mostra em grande parte a sua sintonia com a metodologia proposta. Isso porque os trabalhos acadêmicos encontrados, a partir das pesquisas são relevantes para esta temática. Neste caso, pode-se dizer que há um grande interesse da parte dos autores encontrados. Isso é uma grande contribuição para a literatura.

255

Em fim, baseando nesta revisão, pode-se dizer que a justiça se revela muito importante na vida social. Ela é uma grande virtude que precisa ser sempre cultivada pelos cidadãos. O seu papel na sociedade não pode ser desempenhado por nenhuma outra. Contudo, por ser praticada na sociedade, a sociedade se mostra também necessária no exercício desta virtude. A justiça mesma é concretizada dentro da sociedade. Mas para que a justiça possa ser entendida e praticada, é preciso que os cidadãos tenham a luz da razão. Por isso que a educação, como sendo a formação humana é essencial. Desta forma, pode-se dizer que existe uma estreita relação entre os três conceitos.

## REFERÊNCIAS

ABBAGNANO Nicola. Dicionário de Filosofia. Tradução da primeira edição brasileira coordenada e revista por Alfredo Bosi; revisão da tradução e tradução dos novos textos Ivone Castilho Benedtti - 4ª ed. - São Paulo: Martins Fontes, 2000.

ARISTÓTELES. Os pensadores. Abril cultural S/A e Industrial, São Paulo, 1ª edição, 1973.

BARÃO Corrêa Kendra. O conceito de Justiça para os antigos: Sofistas, Sócrates, Platão e Aristóteles. Disponível em: [www.publicadireito.com.br/conpedi/manaus/arquivos/.../2495.pdf](http://www.publicadireito.com.br/conpedi/manaus/arquivos/.../2495.pdf).

Acessado em: 06 abr. 2018.

BONAVIDES Paulo. Ciência Política. 10ª edição/ 9ª tiragem. Ed. Melheiros, Ltda – Brasil, 2000. Disponível em: [unifra.br/professores/14104/Paulo%20Bonavides-Ciencia%20Politica%5B1%5D.pdf](http://unifra.br/professores/14104/Paulo%20Bonavides-Ciencia%20Politica%5B1%5D.pdf). Acessado em: 10 mar. 2018.

CAUBET Yara. O conceito de justiça como elemento definidor de um novo paradigma jurídico. Florianópolis, novembro de 2001. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/.../181652.pdf?sequenc...>

Acessado em: 06 abr. 2018.

Dicionários Acadêmicas. DICIONÁRIO DE LATIM-PORTUGUÊS/ PORTUGUÊS-LATIM. Porto Editora, Portugal.

JAPIASSÚ Hilton; MARCONDES Danilo. Dicionário básico de filosofia. - Terceira edição revista e ampliada. Jorge Zahar Editor. Rio de Janeiro, 1996.

LALANDE André. Vocabulário técnico e crítico da filosofia. 3ª ed. – São Paulo: Martins Fontes, 1999.

PLATÃO. A República. Editora Martin Claret – São Paulo, 2003.

SILVA Rosemary Marinho da. A justiça na República de Platão. João Pessoa/ PB, 2007. Disponível em: [tede.biblioteca.ufpb.br/bitstream/tede/5680/1/arquivototal.pdf](http://tede.biblioteca.ufpb.br/bitstream/tede/5680/1/arquivototal.pdf) –.

Acessado em: 21 abr. 2018.

TURCHIELLO Priscila. Fundamentos históricos, filosóficos e sociológicos da educação I. Santa Maria/ RS, 2017. Disponível em: [https://nte.ufsm.br/.../Fundamentos\\_Histicos\\_Priscila\\_Turchiello.p...](https://nte.ufsm.br/.../Fundamentos_Histicos_Priscila_Turchiello.p...)

Acessado em: 10 mar. 2018.

XIMENES Lavínia de Melo e Silva. A promoção da formação humana no processo de formação acadêmica do educador. Recife, 2013. Disponível em:

<https://repositorio.ufpe.br/bitstream/123456789/.../TESE%20LAVINIA%20Ximenes.pdf>. Acessado em: 10 mar. 2018.



# REVISITANDO O CONCEITO DE JUSTIÇA NO MOVIMENTO PROFÉTICO DE ISRAEL: DESAFIOS PARA A ATUALIDADE

Jeová Rodrigues dos Santos – Doutor (FASSEB)  
e-mail: [prof.jeova@fasseb.com.br](mailto:prof.jeova@fasseb.com.br)

**RESUMO:** Esta comunicação objetiva apresentar um quadro panorâmico do conceito de justiça no Antigo Testamento à luz do movimento profético em Israel, que encontrou seu nascedouro, ápice e ocaso no período do estabelecimento, consolidação e falência do sistema monárquico de governo em Israel. A partir desse referencial, pretende-se demonstrar como o discurso profético que proclamava a “Palavra de YHWH” estava intrinsecamente relacionado com a exigência da prática de justiça em todas as esferas da sociedade da época, para então, apontar diretrizes que sirvam para nortear ações que promovam a prática da justiça em nossa sociedade carcomida pela corrupção e injustiça social.

257

**Palavras-Chave:** Monarquia; Profetismo; Israel; Justiça.

## INTRODUÇÃO

O tema justiça, em suas diversas facetas, vem sendo abordado pelos seres humanos desde os povos mais antigos que se têm notícia. Muitos séculos antes de Israel tornar-se uma nação e de seus profetas chamarem a atenção para a necessidade da prática da justiça em suas comunidades locais, outros povos do Oriente Antigo já percebiam essa necessidade e procuravam dar-lhe uma atenção adequada (EPSZTEIN, 1990, p. 132-133).

A seguir apresentaremos uma breve análise do conceito de justiça<sup>84</sup> no contexto de Israel, sua relação com o surgimento de um movimento de denúncia social conhecido como profetismo e a relação que existiu entre profetismo, estabelecimento e desintegração do sistema monárquico de

---

<sup>84</sup> Uma análise mais aprofundada a respeito do tema: justiça e profetismo em Israel pode ser encontrada no livro de minha autoria: “Ecos de Habacuc para a atualidade: a fidelidade do justo frente à injustiça social”. 2ª edição. São Leopoldo: Oikos, 2017.

governo em Israel, e finalmente apontaremos algumas contribuições que essa leitura pode trazer para uma melhor compreensão e uma possível atuação no contexto brasileiro marcado por toda sorte de injustiças em cada uma de suas esferas sociais.

## **JUSTIÇA E O PROFETISMO EM ISRAEL**

Para compreender o sentido de justiça no contexto de Antigo Testamento é necessário analisar três vocábulos derivados de uma mesma raiz hebraica e relacioná-los entre si. O vocábulo *tsaddiq*, 'justo' é derivado da raiz hebraica *tsdq* que significa originalmente "ser retilíneo", e tem como implicação a existência de uma norma. Outros dois termos oriundos dessa raiz, *tsedeq* e *tsedaqah*, ambos traduzidos como justiça e retidão, têm como sentido básico 'não se desviar do padrão'. O justo, portanto, é aquele que pratica a justiça ou a retidão. O termo retidão "descreve três aspectos de relacionamentos pessoais: ético, forense e teocrático" (STIGERS, 1998, p. 1262).

O aspecto ético envolve a conduta de uns para com os outros, o forense aplica-se à igualdade de todos, ricos e pobres, perante a lei, e o teocrático envolve a obediência que a nação de Israel deve à Lei de Deus, haja vista que o governo da nação está centrado em Javé seu Deus.

No contexto do Antigo Testamento, ser justo significa andar em retidão, o que implica o enquadramento pessoal nesses três aspectos, ou seja, a religião está imbricada na prática da justiça social e vice-versa, haja vista que esses três aspectos fazem alusão ao relacionamento do ser humano com outros, e com Deus, num contexto social específico (STIGERS, 1998, p. 1262). Justiça social, portanto, poderia ser definida como a atitude de conferir a cada pessoa numa determinada sociedade aquilo que lhe é devido por direito, velando em particular pelos fracos, ou seja, por aqueles que não têm voz ativa.

## **PRIMÓRDIOS DO PROFETISMO EM ISRAEL**

A História das Religiões e muitas descobertas arqueológicas têm confirmado que a figura do profeta é tão antiga no Oriente Antigo quanto a figura do sacerdote. Exceção feita ao Egito, devido ao desacordo de estudiosos em interpretar os textos até agora conhecidos (SCHÖKEL; DIAZ, 1987a, p. 31), a presença dos profetas é atestada entre os hititas, na Síria,

na Palestina e na Mesopotâmia (SELLIN; FOHRER, 1977, p. 512-513; EPSZTEIN, 1990, p. 111-112).

A respeito das possíveis raízes do movimento profético de Israel encontramos no Oriente Antigo duas formas de profecia correspondentes a dois tipos de contextos religiosos, a saber, a religião nômade e a religião da área cultivada. A primeira forma de profecia relaciona-se ao contexto de vida nômade. Nela encontramos 'o vidente' ou 'visionário (ro'eh ou hozeh)<sup>85</sup>, um personagem que não estava necessariamente vinculado a um santuário. (FOHRER, 1982, p. 275). A outra forma de profecia estava vinculada à área cultivada do Oriente Antigo, e, está "relacionada com a estimulante vegetação e com os cultos da fertilidade" (FOHRER, 1982, p. 275). Aqui se encontram os profetas extáticos, geralmente, em santuários ou cortes reais (SELLIN, FOHRER, 1977, p. 515-516).

Apesar da constatação de que o profetismo é um fenômeno anterior ao surgimento da nação de Israel, o fato notório é que em Israel encontramos "um fenômeno único, um movimento religioso novo e distinto e uma abordagem de vida que foi de imensa importância para a história do javismo" (FOHRER, 1982, p. 273-274). O termo 'nabi'<sup>86</sup> é a expressão hebraica comumente utilizada para referir-se a profeta no contexto do Antigo Testamento. (ROBERT; FEUILLET, 1967, p. 3).

Existem muitas dúvidas entre os estudiosos do Antigo Testamento quanto a situar exatamente o surgimento do profetismo em Israel. Alguns vinculam esse evento com a época de Samuel (ROBERT; FEUILLET, 1967, p. 7). Outros consideram inapropriado confundir a questão da idade e da origem do profetismo, com a idade e origem do movimento extático, e outros consideram impossível estabelecer com exatidão o período de surgimento do profetismo (VON RAD, 2006, p. 456).

Possivelmente, a postura mais sensata em relação a esse tema controverso é afirmar que um dos fatores mais importantes relacionados à origem do movimento profético em Israel é o fato de que o profetismo surge com a instituição da monarquia e desaparece pouco a pouco com o fim desse sistema de governo. (SILVA, 1998, p.17; SCHÖKEL; DIAZ, 1987a, p. 34). Não estamos afirmando com isso, que não surgiram profetas em épocas anteriores à Monarquia ou posteriores à el. O que estamos enfatizando é o fato de que profetismo, enquanto movimento histórico em Israel, consolidou-se e teve sua maior expressão no Estado monárquico.

---

<sup>85</sup> Uma boa análise crítica a respeito desses termos hebraicos pode ser encontrada em Wilson (2006, p. 173-174).

<sup>86</sup> Uma boa análise crítica a respeito desse termo hebraico pode ser encontrada em Wilson (2006, p. 170-173).

## O PROFETISMO E O ESTADO MONÁRQUICO EM ISRAEL: DO ESTABELECIMENTO AO OCASO

Parece ter sido propósito divino, na instituição do sistema monárquico, impor ao lado do rei a figura de seu porta-voz, o profeta, “com a missão de pôr obstáculos a uma política arbitrária e tendente ao absolutismo (AMSLER *et al.*, 1992, p. 21). Os conflitos entre monarcas e profetas se manifestaram bem cedo no Israel monárquico e prosseguiram até o fim do reino de Judá. Basta mencionar os relatos de conflitos entre Saul e Samuel (1Sm 13,15), entre Davi e Natã (2Sm 12) no início da monarquia, e as oposições entre Isaías e Acaz (Is 7-8), e entre Jeremias e Joaquim (Jr 36) no fim do reino de Judá.

Sem ignorar o fato de que existem várias narrativas acerca de grupos de profetas que se reuniam junto dos santuários de Javé, com organização elementar e função cultual (ROBERT; FEUILLET, 1967, p. 6), e que outros profetas atuaram individualmente no período de consolidação da monarquia (FOHRER, 1982, p. 280-281), é ponto pacífico entre os pesquisadores o fato de que a denúncia profética, como caracterizada pelos profetas do Antigo Testamento, começou a levantar a sua voz no século IX com Elias e Eliseu, considerados historicamente como profetas pré-clássicos (FOHRER, 1982, p. 281-285).

A época dos profetas ditos ‘clássicos’ se inicia cerca de cem anos após Elias, e, é marcada pelo aparecimento dos profetas Amós, Oséias, Isaías e Miquéias, no século VIII a.C. Nessa nova etapa da história de Israel, as narrativas são relegadas a segundo plano e, em seu lugar, aparecem a coleção de ditos proféticos reunidos de modo desordenado, sem a preocupação em organizá-los de acordo com a ordem cronológica dos eventos (VON RAD, 2006, p. 474; RENCKENS, 1969, p. 184).

Estes profetas são também denominados ‘profetas escritores’. Não que eles originalmente tivessem a intenção de ser ‘escritores’, ao contrário, eles eram primariamente homens da palavra. A mensagem, a respeito da qual eles haviam sido enviados para serem porta-vozes, foi primeiro ouvida, antes de ser lida e lhes foi confiada para ser proclamada. O surgimento da mensagem profética escrita e o processo de transmissão da referida mensagem pelos discípulos dos profetas ocorre pela necessidade que o profeta tinha de ver preservadas as suas palavras e deixá-las como testemunhas, uma vez que tais mensagens normalmente não eram aceitas por seus contemporâneos (AMSLER *et al.*, 1992, p. 17-18). Naturalmente, o trabalho de registro e coleção desses ‘ditos’ proféticos foi um processo

longo e solidário. Coube aos discípulos dos profetas manterem vivos seus ideais após sua morte (SEUBERT, 1992, p. 40).

A intervenção social dos profetas ocorre a partir de uma tomada de consciência das falhas na vida do povo de Israel. A acusação é grave: a base da convivência desapareceu. Há roubos, maldições, assassinatos, escravidão, sangue inocente derramado, luxo e exploração. A Lei tornou-se ineficaz para conter a ruína social. O fim do período do profetismo em Israel ocorre, concomitantemente, com o fim da instituição da monarquia (EATON, 2000, p. 19-20).

Os profetas surgem em momentos de crise em Israel. Normalmente, junto com a crise religiosa encontramos a injustiça social como reflexo das rápidas e drásticas mudanças experimentadas na sociedade israelita. Alguns profetas (Elias, Amós e Miquéias) foram camponeses. Outros (Isaías, Oséias e Habacuc) viveram nas capitais. Outros ainda (Jeremias e Ezequiel) foram sacerdotes e outros, leigos. Contudo, mesmo diante dessa diversidade de contextos e experiências, suas respectivas mensagens são caracterizadas pela denúncia contra toda sorte de injustiças sociais. Seus respectivos discursos são dirigidos àqueles que exercem o poder e que constituem o próprio Estado e aos israelitas em geral. Duras críticas são dirigidas a essas instâncias, denunciando o abandono e a ruptura das relações da aliança de Javé e anunciando o socorro divino e a bênção para um remanescente fiel (SILVA, 1998, p. 29).

261

### **À GUIA DE CONCLUSÃO: PROFETISMO EM ISRAEL E REALIDADE BRASILEIRA (LÁ E ENTÃO... AQUI E AGORA....)**

É notório o estado de calamidade pública em que se encontra nossa nação o que tem resultado em um clamor popular cada vez maior por justiça em cada canto do Brasil. A segunda década do século XXI tem sido marcada por constantes denúncias de corrupção sistêmica em todas as esferas sociais. Para exemplificar essa premissa, basta mencionar a famosa "Operação Lava jato", deflagrada em 17 de março de 2014, com a finalidade de apurar um esquema de corrupção e lavagem de dinheiro que movimentou bilhões de reais em propina. Essa operação se constituiu na maior investigação de corrupção e lavagem de dinheiro que o Brasil já conheceu, e tem resultado em prisões de membros da elite brasileira, empresários e políticos corruptos (ex-deputados, ex-senadores, ex-ministros e inclusive um ex-presidente da República) e na recuperação e estorno de

milhões e milhões de reais para os cofres públicos oriundos de desvio através de práticas ilícitas.

A corrupção que ora vem à tona na esfera política, perpassa o sistema jurídico, econômico e social em suas múltiplas dimensões. O direito de acesso à saúde, à educação, à moradia, à segurança, à aposentadoria, à assistência jurídica e ao trabalho digno, direitos básicos fundamentais garantidos pela Constituição Federal de 1988 a cada cidadão/ã brasileiro/a, é simplesmente ignorado

Hoje mais do que nunca é necessário que homens e mulheres se levantem, como os profetas veterotestamentários o fizeram, denunciem, por meio de palavras e ações, toda sorte de injustiças e anunciem a possibilidade do estabelecimento de uma sociedade mais justa e fraterna a partir do compromisso ético de reconhecimento da dignidade humana e de respeito para com o "outro" na sua singularidade.

No caso de pessoas que assumem que, cultivar um relacionamento pessoal com Deus dá maior significado à sua existência, e eu me incluo entre elas, tal postura deveria servir, mais ainda, de estímulo para denúncias e ações concretas que culminem no respeito e na valorização do "outro", seja ele/ela quem for, uma vez que este "outro" traz consigo a "imagem do seu criador".

## REFERÊNCIAS

- AMSLER, S. et al. Os profetas e os livros proféticos. Tradução de Benôni Lemos. São Paulo: Edições Paulinas, 1992.
- EATON, John. Misteriosos mensageiros: curso de profecia hebraica. Tradução de Cecília Camargo Bartalotti. São Paulo: Loyola, 2000.
- EPSZTEIN, Léon. A justiça social no antigo Oriente Médio e o povo da Bíblia. São Paulo: Paulinas, 1990.
- FOHRER, Georg. História da religião de Israel. Tradução de Josué Xavier. São Paulo: Edições Paulinas, 1982.
- RENCKENS, H. A religião de Israel. Tradução de Godeberto Crijns. Petrópolis: Vozes, 1969.
- ROBERT, A.; FEUILLET, A. Introdução à Bíblia: Antigo Testamento. Tomo II. São Paulo: Editora Herder, 1967.
- SANTOS, Jeová Rodrigues dos. Ecos de Habacuc para a atualidade: a fidelidade do justo frente à injustiça social. 2. ed. São Leopoldo: Oikos, 2017.

- SCHÖKEL, L. Alonso; DIAZ, J. L. Sicre. Profetas. Comentário I. 2. ed. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1987.
- SELLIN, E; FOHRER, G. Introdução ao Antigo Testamento. Tradução de D. Mateus Rocha. v. 2. 3. ed. São Paulo: Paulinas, 1977.
- SEUBERT, Augusto. Como entender a mensagem dos profetas: introdução pastoral aos profetas. Tradução de Célia Maria Genovez. São Paulo: Edições Paulinas, 1992.
- SICRE, José L. A justiça social nos profetas. Tradução de Carlos Felício da Silveira. São Paulo: Paulinas, 1990.
- SICRE, José L. Introdução ao Antigo Testamento. Tradução de Wagner de Oliveira Brandão. Petrópolis: Vozes, 1995.
- SICRE, José L. Profetismo em Israel: o profeta, os profetas, a mensagem. Tradução de João Luis Baraúna. Petrópolis: Vozes, 1996.
- SILVA, Airton José da. A voz necessária: encontro com os profetas do século VIII a.C. São Paulo: Paulus, 1998.
- STIGERS, Harold G. Tsadeq, ser justo, ser reto. In: HARRIS, R. Laird (Org.). Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento. Tradução de Márcio L. Redondo; Luiz A. T. Sayão; Carlos Osvaldo C. Pinto. São Paulo: Vida Nova, 1998.
- VON RAD, Gerhard. Teologia do Antigo Testamento. Tradução de Francisco Catão. 2. ed. São Paulo: Aste/Targumim, 2006.
- WILSON, Robert R. Profecia e sociedade no antigo Israel. 2. ed. rev. Tradução de João Rezende Costa. São Paulo: Targumim; Paulus, 2006.

# FILOSOFIA DA RELIGIÃO: “A FORMAÇÃO DO HOMO RELIGIOSUS E A IDEOLOGIA DE GÊNERO”

João Borges Saliulo – Graduando (PUC Goiás)  
e-mail: [joaochilela@gmail.com](mailto:joaochilela@gmail.com)

## INTRODUÇÃO

É dito que temos de listar a religião, sem hesitação alguma, juntamente com a arte e a ciência, entre os aspectos mais fundamentais e ubíquos da civilização humana. Verifica-se que a religião constitui uma das dimensões centrais da existência humana: a mais básica e distintiva do ser humano. Como em todas as disciplinas filosóficas, ela tem por objetivo alcançar a verdade que está por trás do “fenômeno presente na história ao longo de todos os tempos” (ROCHA, 2010, p. 16) e chegar à causa primeira.

A filosofia da religião demonstra, a partir da profunda reflexão no Ser e na consciência humana, os fatos que a justificam deste modo: A religião realiza-se na existência humana. Por isso, na filosofia da religião, não se fala só do homem, mas também daquilo que é diferente dele, que é o transcendente (ZILLES, 1995, p. 6). Estuda as origens e o conteúdo dos fatos das experiências. Analisa a religião propriamente dita em suas relações com outras fases da vida (ROCHA, 2010, p. 16).

A filosofia da religião é considerada um dos ramos da filosofia, como a filosofia da ciência, a filosofia do direito e a filosofia da arte. Se atenta para a reflexão do significado da religião.<sup>87</sup> Podemos compreender melhor o que é a filosofia da religião começando pelo que não é. Em primeiro lugar, não se pode confundir a filosofia da religião com o estudo da história das principais religiões de acordo com as quais os seres humanos têm vivido. Em segundo lugar, não se pode confundir, como muitos têm feito, a filosofia da religião com a teologia. A teologia é uma disciplina em grande

264

---

<sup>87</sup> Geralmente, ouve-se dizer sempre a velha definição de religião a partir de suas origens etimológica latina de “religar”, mas esta não esgota o sentido de religião, a qual de modo bem amplo vai ser definida como “o conjunto das relações existentes entre Deus e nós; é o vínculo que nos une Deus” (BONATTO, Júlio. Curso de Religión y moral. 6. ed. Barcelona: ELE, 1962. p. 4) Etimologicamente a palavra Religião pode conter três significados: *religio*, *relegere* (= considerar); *religio*, *religare* (= religar); e *religio*, *reelegere* (= reescolher).



medida *interior* a religião (ROWE 2011, p.15-16).<sup>88</sup> A teologia parte do dado da fé; por isso, pretende falar a partir de Deus, a partir da revelação que ele estabelece com o ser humano (CROATTO, 2011, p. 22).

É claro que com isso não nego, sua relação ou a possibilidade da filosofia contribuir decisivamente para estudos teológicos.<sup>89</sup> Ora, a filosofia da religião tem a religião como objeto de seu pensar. Tenta esclarecer o ser e a essência da religião. Indaga, pois, o que é, propriamente, religião? A religião é um dado que está aí e não se funda na filosofia. Paul Tillich descreve a relação entre filosofia da religião e teologia: “Filosofia da religião é doutrina das funções religiosas e de suas categorias. Teologia é apresentação normativa e sistemática da plenificação concreta do conceito de religião”. A metafísica, segundo Tillich, “é orientação para o incondicional na esfera teórica das funções do espírito”. E isto apenas enquanto for religiosa (TILLICH, 1962, p. 14-16.).

Entende-se por filosofia da religião o exame filosófico dos temas e conceitos centrais envolvidos nas tradições religiosas. Examina o que a pura existência do universo implica, ou seja, o que ela nos força a concluir, e, da mesma forma, o que sua ordem implica. Envolve todas as principais áreas da filosofia: metafísica, epistemologia, lógica, ética e teoria do valor,<sup>90</sup> filosofia da linguagem, filosofia da ciência, direito, sociologia, política, história e assim por diante. A filosofia da religião também inclui preocupação com o Absoluto, o Ser e o fundamento da realidade (ROCHA, 2010, p. 16).

---

<sup>88</sup> Segundo Werner Jaeger, a filosofia pré-socrática deve ser considerada uma «teologia natural», pois os pré-socráticos lutaram sobretudo pela reta compreensão da divindade, mediante o esforço do pensamento humano que busca o fundamento último da unidade do mundo. Segundo o mesmo autor, “as palavras *theólogos*, *theología*, *theologeín*, *theologikós* foram criadas na linguagem filosófica de Platão e Aristóteles. Platão foi o primeiro a usar a palavra ‘teologia’ (*theología*)”. Introduziu-a na *República* (II, 379 a) para significar a maneira de apresentar os deuses ao nível da verdade filosófica. (Werner Jaeger, *La Teología de los primeros filósofos griegos*. Trad. de José Gaos, Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 42).

<sup>89</sup> Todo o sistema da filosofia grega (com a única exceção do cepticismo) culminou numa teologia. Para Aristóteles, a *Filosofia Primeira* – a que mais tarde os seus discípulos chamaram *Metafísica* – «ciência dos primeiros princípios e das primeiras causas, ciência que contempla o ser enquanto ser, é uma *theologiké epistéme*. (Werner Jaeger, *Ibid.*, p. 10).

<sup>90</sup> No pólo oposto a esta perspectiva situam-se os autores e obras de inspiração kantiana e neokantiana que cultivam a filosofia da religião dando primazia à filosofia entendida como autorreflexão do espírito humano sobre as suas funções. Neste contexto, sobressaem as obras *A religião dentro dos limites da mera razão* (1793), de Kant e *O conceito de religião no sistema da filosofia* (1915), do neokantiano Hermann Cohen (1842 – 1918).

## HOMO RELIGIOUS

A experiência Religiosa, talvez como creditada por alguns, como expressão mais radical do ser humano sobre a realidade existencial, possui estrutura sólida. A experiência religiosa é a espinha dorsal da vida dos que expressam algum tipo de fé. Ou colocando de outra forma, o homem não é um ser psicofísico como postulado pela psicologia científica, nem mesmo bio-psico-social como postulado pela sociologia, mas uma totalidade bio-psico-espiritual. Que a partir da ontologia dimensional, Viktor Frankl nos oferece uma perspectiva de *imago hominis*,<sup>91</sup> garantido a totalidade e uma unidade nos estratos do ser, passando a compreender o ser humano, não mais como uma *mônada* fechada em si, mas como *unita multiplex*.<sup>92</sup>

A resposta à tentativa de resguardar a pessoa humana é a elaboração do conceito de '*imago hominis*'. Trata-se de uma antropologia ontológico-dimensional. Nesta tentativa, ele afirma a pluralidade do ser humano e desenvolve uma "*imago hominis*" como "*unitas multiplex*". Afirma ele: "Eu gostaria de definir agora o homem como unidade apesar da pluralidade: porque há uma unidade antropológica apesar das diferenças ontológicas. [...] em suma, a existência humana é *unitas multiplex*" (FRANKL, 1986, p. 42).

A imagem de ser humano postulada por Frankl é visto dentro de uma estrutura dimensional concêntrica, quando o somático e o psíquico são reagrupados em torno de um núcleo: o espiritual. Estas dimensões estão articuladas, mas no sentido da ontologia-existencial se subdividem em esfera da existência e esfera da facticidade. Na facticidade, o ser humano é permeado pelas dimensões, somática e psíquica. Na esfera da existência é permeado pelo noético – o espiritual.

## RACIONAL E O IRRACIONAL NA IDEIA DO DIVINO

Para estudiosos de Otto, a doutrina da salvação de Lutero pode ser entrevista na concepção ottiana de autonomia da religião (DAVIDSON, 1949, p. 19). Segundo Davidson "[o] retrato perspicaz da religião em O

<sup>91</sup> Imagem de ser humano. É a proposta antropológica frankliana de conceber o ser humano em suas diferenciações ontológicas: o somático, o psíquico e noético. Consiste na tentativa de superar o reducionismo e dar totalidade as dimensões do ser existencial [nota do pesquisador].

<sup>92</sup> Unidade múltipla. É a visão antropológica de Frankl. Em que o ser humano, para ele, é composto de múltiplas dimensões ontológicas: o somático, o psíquico e o noético. Todavia estas múltiplas dimensões são antropológicamente unidas pelo noético que é o núcleo da pessoa. (Viktor Frankl, 1989, p. 42).

sagrado realmente pode ser visto, em grande parte, como uma interpretação mais precisa daquelas intuições que Lutero conhecia bem em sua própria experiência pessoal, embora expostas na terminologia convencional de seus próprios dias". Essas intuições, expressas na "terminologia convencional" do século XVI e atualizados na obra de Otto seriam, a defesa do caráter *sui generis* da religião, conforme nos deixa atualizado Davidson, seria a primazia da experiência em detrimento do caráter intelectual ou dogmático da religião e a presença daquele aspecto que Otto, em *O sagrado*, denomina de *tremendum* (DAVIDSON, 1949, p. 20-25).

E o que em Lutero conhecemos como a virtude da fé, Otto denomina de uma categoria específica de sentido e valor irreduzível a qualquer interpretação moral ou podia ser científica. "Existe um elemento fundamental da autonomia religiosa aí latente". Em Lutero, por exemplo, o conceito de fé designaria uma experiência com aspectos emocionais, cognitivos e valorativos que a definiria como uma experiência de um gênero próprio, "contem uma intuição e produz uma convicção que pretende transcender os limites da inteligência ordinária, uma reivindicação validada, no entanto, não pela reflexão racional ou pelo argumento lógico, mais sim por uma consciência imediata de um sentido e valor que autenticam a si mesmo". Desta forma, fica evidente a interpretação do sagrado como algo labiríntico, misterioso. O autor da obra apresenta duas abordagens fascinantes, o fator "racional" e o "irracional numinoso". Esta questão é melhor explicada na Bíblia Sagrada, no Novo Testamento, em que Deus é o Senhor dos céus – *numinoso / irracional*, mas também é pai – *numinoso / racional*.

Assim, para Rudolf Otto, ao lermos o Novo Testamento ou ao prestarmos atenção nas palavras dos fiéis cristãos, percebemos o quão bondoso e reto é o divino. O cristianismo permite ao homem chamar o divino de "pai" e nessa figura encerra-se toda ternura e bondade que um pai tem para com seu filho e vice-versa. Assim sendo, na maior oração do cristianismo nos deparamos com essa figura na expressão "Pai Nosso". Entretanto, no mesmo momento que aproxima o divino do fiel que diz "Pai Nosso", a oração afasta esse mesmo divino ao afirmar também que esse deus que é pai não se encontra assim tão próximo, uma vez que ele se encontra nos céus, realidade que o homem não pode alcançar (OTTO, p. 115). Portanto, segundo os preceitos religiosos cristãos, o irracional e o racional estão em equilíbrio, num processo evolutivo onde não há

apropriação de um pelo outro, mas sim a substituição ou adequação de um ao outro.

## CONCEITOS DE GÊNERO NAS RELAÇÕES

Segundo Joan Scott (1988-96), o gênero é “um elemento constitutivo de relações sociais fundadas sobre as diferenças percebidas entre os sexos, e o gênero é um primeiro modo de dar significado às relações de poder”. Além disso, “os conceitos normativos que põem em evidência as interpretações do sentido dos símbolos, que se esforçam para limitar e conter suas possibilidades metafóricas”, expressos em doutrinas religiosas, educativas, políticas ou jurídicas e que opõem de maneira binária e inequívoca as concepções de masculino e feminino (SCOTT, 1990, p. 14). O gênero também tem um aspecto de identidade subjetiva, ao qual a psicanálise oferece uma teoria interessante de análise, ainda que a autora se diga cética com a sua pretensão universal. Para ela, ainda, os historiadores devem, antes de tudo, examinar as maneiras pelas quais as identidades de gênero são realmente construídas e relacionar seus achados com toda uma série de atividades, de organizações e representações sociais historicamente situadas (SCOTT, 1988, p. 11).

“Gênero é, para Scott, a organização social da diferença sexual”. É um elemento constitutivo de relações sociais baseado nas diferenças percebidas entre os sexos, e o gênero é uma forma primeira de significar as relações de poder (SCOTT, 1988, p.11). O uso do gênero coloca a ênfase ao sistema de relações que pode incluir o sexo, mas que não é diretamente determinado pelo sexo nem determina diretamente a sexualidade (SCOTT, 1996, p.3).

## MASCULINIDADE

Desfazendo-se da dependência da socialização da família nuclear e conceitos tradicionais, a aquisição de papéis entre homens e mulheres, a masculinidade é definida pelos estudos contemporâneos como sendo uma construção social e histórica, que é determinada pela religião, pela época, pelo lugar e pela sociedade. Assim sendo, de acordo com essa perspectiva, equivale na afirmação de que um sujeito masculino que vive na sociedade x é diferente do sujeito masculino que vive na sociedade y. A cultura de x é constituída por símbolos talvez similares, entretanto, diferentes de y. Esta lógica nos informa que as representações sociais da

masculinidade estão estruturadas de acordo com a temporalidade e localidade dos sujeitos. Não basta compreendermos apenas o local da representação social, mas é preciso conhecer também seu tempo e cultura. Para Clóvis Ecco, por analogia, pode-se afirmar que a construção do masculino perpassa também por um processo cultural, assim sendo, tanto os homens quanto as mulheres são frutos de uma herança histórica e cultural (ECCO, 2015, p. 30).

## FEMINILIDADE

Simone Beauvoir (1949), é a autora da celebre frase: "*Ninguém nasce mulher, torna-se mulher*". Podemos dizer (apesar de importantes diferenças de significados) que a ideia central do conceito de "ideologia gênero" nasceu com escritora francesa Simone de Beauvoir. Essa autora, uma das mais importantes feministas da história, foi a precursora daquilo que ficou conhecido como "Segunda Onda" do feminismo, segundo Scholz (2010). Talvez o ponto mais importante da principal obra de Beauvoir, *O Segundo Sexo* (1949), possa ser resumido na seguinte frase: "*Não se nasce mulher, torna-se mulher*".

Ao mencionar isso, Beauvoir está chamando a atenção para as inúmeras construções sociais acerca de ser homem e, especialmente, de ser mulher. Na Introdução de sua obra, Beauvoir inicia um questionamento muito profícuo: "O que é uma mulher?", para, em seguida, questionar se 'ser mulher' é simplesmente possuir um útero. Ao refutar essa correspondência direta, Beauvoir chega à seguinte conclusão: "Todo ser humano do sexo feminino não é, portanto, necessariamente mulher; cumpre-lhe participar dessa realidade misteriosa e ameaçada que é a feminilidade" (BEAUVOIR, 1970, p. 7).

É a partir da frase já célebre de *O Segundo Sexo* "*On ne naît pas femme, on le devient*", que teóricas feministas como Joan Scott, fizeram suas reflexões, sobre o estabelecimento da diferença entre "sexo" e gênero (diferença sexual socialmente construída), questionando a noção de que a biologia é determinante para os papéis atribuídos às mulheres e de que existe uma "essência feminina". Assim, dentro de um quadro conceptual feminista, a questão proposta por Beauvoir é crucial, visto denunciar o carácter eminentemente artificial da categoria "mulher": um ser humano do sexo feminino "não nasce mulher", antes "se torna mulher", através da aprendizagem e repetição de gestos, posturas e expressões que lhe são transmitidos ao longo da vida.

## O COMPLEMENTARISMO

O complementarismo é crucial para o cristianismo, é considerado como um dos pilares que sustenta diferentes retratos de maturidade cristã para os homens e para as mulheres. O complementarismo ensina que Deus criou o homem e a mulher iguais em valor e dignidade, segundo Gênesis; mas ele também deu a eles diferentes papéis relacionados um ao outro, segundo o mesmo livro de Gênesis. Esse equilíbrio entre a igualdade e a diferença significa que alguns aspectos da *práxis* cristã serão unissex, enquanto que outros aspectos serão específicos para cada gênero.

O fato é que o homem tem explorado esse julgamento de Deus, subjugando, oprimindo brutalmente a mulher, de maneira jamais desejada por Deus. Segundo a interpretação cristã (STOTT, 1993, p. 20-21). O cristianismo acredita que, quando se sustenta modelos de masculinidade e feminilidade saudáveis, portanto, isso torna o conteúdo sagrado mais fácil de compreender.

Não raras vezes acusa-se o cristianismo de ser uma religião que oprime as mulheres pelo fato dela (Bíblia) conter visões supostamente machistas, androcêntricas e ultrapassadas. Como vimos naquelas interpretações androcêntricas do ponto de vista das feministas. No entanto, segundo os relatos cristãos “não há outra cosmovisão que dê tanto o respeito à feminilidade quanto faz Jesus”.

Jesus quebrou as regras de tradição e convencionalismo, até aquela de que, uma mulher não poderia ser ensinada as leis no Antigo Israel, o que para o cristianismo é considerado, redenção, o encerramento a maldição da queda, revestindo a mulher com sua nobreza parcialmente perdida, e reivindicou a nova comunidade a beleza original da criação da igualdade sexual.<sup>93</sup> O homem não perdeu com isso sua essência masculina e nem a mulher sua essência feminina, mas seus valores foram restaurados. Igualmente todas as distinções raciais, nacionais, sociais, sexuais se tornarão irrelevantes.

No entanto, segundo a perspectiva do cristianismo, embora homens e mulheres sejam iguais não são a mesma coisa. Igualdade não é o mesmo que identidade. Embora diferentes um do outro, ambos se complementam nas qualidades distintiva da sexualidade, tanto psicológica como fisiológica. Este fato forma as bases de seus papéis – diferentes e apropriados na sociedade. Ao investigarmos o que a Escritura tem a dizer sobre esta questão, mostra que diferenças de papéis não indicam

---

<sup>93</sup> Veja: Gálatas 3:28.

desigualdade em habilidades intelectuais ou em doações espirituais. Além disso, os papéis dentro do contexto da casa ou outros lugares da sociedade não são baseados, nem devem ser determinados por preferências.

As diferenças sexuais, segundo a religião, permanecem inerentes, negar a sexualidade divergente é rejeitar, segundo o cristianismo, o amor e a fonte da criação.<sup>94</sup> E é claro para o cristianismo a ordem da criação é homem e mulher, ou seja, a heteronormatividade, o indivíduo nasce uma mulher ou nasce necessariamente um homem. Tanto em sexo quanto em gênero. É claro que, aqui é uma afirmação, via de regra e não de exceção. Pois, o cristianismo também acredita que não se pode abrir mão da regra pela exceção. Outras formas de expressão sexual são, visto no cristianismo como, fruto da queda (pecado original).

## REFERÊNCIAS

- BEAUVOIR, Simone. O segundo sexo: fatos e mito. V. 1. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 4ª ed., 1970.
- CROATTO, José Severino. As linguagens de experiência religiosa. São Paulo: Paulinas, 2001.
- ECCO, Clóvis. Masculinidade e Religião: o ponto de vista masculino. Novas Edições Acadêmicas, 2015, p. 30.
- FRANKL, V. E. A presença ignorada de Deus. 4. ed. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 1997.
- 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 Metodista, 1985.
- OTTO, Rudolf. O Sagrado. Sobre o Irracional na Idéia do Divino e sua Relação com o Irracional. Lisboa: Edições 70, 1992.
- SCOTT, Joan. Gender and the politics of history. New York: Columbia University Press, 1988.
- SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. Educação e Realidade, 1990.

---

<sup>94</sup> Lembrando que, a diferença sexual seria para o cristianismo o desempenhar de papéis vinculado ao gênero, não a restrição das mulheres por liberdade ou de seguir certas carreiras profissionais. Mas as restrições no que diz respeito ao sagrado. Igualdade sexual seria a importância e o valor que ambos os sexos possuem. Assim sendo, submissão para o cristianismo não implica inferioridade e não é o mesmo que subordinação, e identidade e papéis sexuais distintos não são incompatíveis com igualdade de valores.

SCOTT, Joan. A Invisibilidade da Experiência. In: Projeto História. N.16. São Paulo: PUC, 1998.

STOTT, John. Grandes questões sobre o sexo. São Paulo: Vinde Comunicações, 1993.



# RELIGIÃO E DIREITOS HUMANOS: POR UMA PEDAGOGIA DO OLHAR

João Luiz Moura de Sá – Mestrando (UMESP)  
e-mail: [joaoluizmourasa@gmail.com](mailto:joaoluizmourasa@gmail.com)

**RESUMO:** O presente artigo pretende investigar, a partir das raízes religiosas dos direitos humanos, como esse tema tem circulado nos discursos religiosos em torno da chamada teologia da prosperidade. Usando as “hermenêuticas de suspeição” de Boaventura de Sousa Santos e a crítica teológica de Jung Mo Sung a economia política, o presente artigo busca refletir sobre correntes do protestantismo brasileiro que estão à margem das disputas da chamada teologia da prosperidade. Pessoas ou iniciativas que estão nas periferias produzindo cidadania de alta intensidade.

**Palavras-chave:** Religião e direitos humanos; Justiça social; Igreja e sociedade; Teologia e Política; Teologia e Economia.

273

Nunca se falou tanto a respeito dos direitos humanos como temos visto nos últimos anos. Segundo pesquisa feita pela *Anistia Internacional*<sup>95</sup>, entre janeiro a agosto de 2017, 58 defensores dos direitos humanos foram mortos no Brasil. Boa parte dessas vítimas estavam envolvidas em pautas ligadas ao meio ambiente e à disputa de terra. “Na região das Américas, o Brasil é o país com o maior número de defensores de direitos humanos assassinados todos os anos”, (NEDER, 2017. p. 3). Outra informação importante são os dados levantados pelo Instituto de Pesquisa IPSOS (2018). O instituto entrevistou presencialmente 1,2 mil pessoas em 72 municípios nas cinco regiões brasileiras. 94% dos que responderam afirmaram já terem ouvido falar sobre direitos humanos, 50% disseram que gostariam de conhecer melhor o tema. A pesquisa aponta que dois em cada três brasileiros acreditam que os direitos humanos defendem mais os criminosos que suas vítimas. Embora a pesquisa não aponte nenhum dado religioso, é preciso investigar como os direitos humanos circulam nos discursos e nas comunidades religiosas.

---

<sup>95</sup> Organização não governamental que defende os direitos humanos com mais de 7 milhões de membros e apoiadores em todo o mundo.

Para compreender a relação entre religião e direitos humanos é preciso partir do argumento central dos direitos humanos: “a vida humana é sagrada e por isso seres humanos possuem direitos básicos”. A ideia de que seres humanos possuem o direito de serem tratados com dignidade encontra fundamento no que a teologia chama de *imagem e semelhança*. A expressão *dignidade humana* ou *sacralidade da vida*, segundo o pesquisador Jung Mo Sung, é:

uma criação de religiões universais que creem em um Deus transcendente, acima das particularidades dos povos, que dá esses direitos a todos os seres humanos, independente da sua nacionalidade, crença ou condição social. Em nome da sacralidade da vida ou da vida humana como critério último e o bem maior, o Ocidente criou e assumiu a noção de que todos os seres humanos possuem certos direitos básicos (SUNG, 2017. p 236).

Embora tenha suas raízes nos movimentos religiosos e acompanhe os debates teológicos há séculos, os direitos humanos só entraram nas agendas políticas nacionais e internacionais com a *Declaração Universal dos Direitos Humanos*<sup>96</sup>. Contudo, para Boaventura de Sousa Santos (2013, p. 50), essa “universalidade” não considera as crescentes desigualdades e injustiças fruto dos processos de globalizações e implementação de políticas neoliberais nas periferias do mundo. Sobre a pretensa “universalidade”, o pesquisador Marcelo Hailer diz:

Deve-se considerar que, à época da Declaração, apenas 48 países votaram a favor, nenhum contra e 8 se abstiveram (África do Sul, Arábia Saudita, URSS, Bielorrússia, Tchecoslováquia, Polônia, Ucrânia, Iugoslávia). Hoje em dia, com o Sudão do Sul, são 193 países no sistema ONU. A maior parte dos países -e isso, no geral, não se salienta- eram justamente colônias de vários dos países europeus que assinaram a Declaração. (HAILER, 2014, p. 2).

---

<sup>96</sup> Nascida logo após a barbárie da Segunda guerra mundial e adotada pela Organização das Nações Unidas em 10 de dezembro de 1948, a Declaração Universal dos Direitos Humanos (DUDH) delinea os direitos humanos básicos. Tais como: direito à liberdade, à vida, à segurança, à moradia, à comida.

Usando as categorias de análise das *epistemologias do sul*<sup>97</sup>, Boaventura faz críticas precisas e profundamente provocadoras às “linguagens hegemônicas dos direitos humanos”. Para ele, “a grande maioria da população mundial não é sujeito de direitos humanos, é objeto de discursos de direitos humanos” (BOAVENTURA, 2013, p. 42), haja vista as injustiças sociais que marcam a população mundial, em especial a América Latina. Como salienta Boaventura, há na modernidade ocidental uma espécie de *linha abissal* que divide dominantes (metrópole) de dominados (colônias). Dessa forma, os direitos humanos foram criados para vigorar apenas nas metrópoles, porque no interior (sempre no centro) dessas categorias universais, circulam lógicas de exclusão.

Para o pesquisador Jung Mo Sung o nexos de causalidade das exclusões de direitos está intimamente ligado às dinâmicas e tecnologias das sociedades neoliberais. Neste propósito, “o projeto fundamental de nossa sociedade, que é determinante na formação do horizonte de compreensão, é acumular capital; em outras palavras, ganhar dinheiro.” (SUNG, 2008, p. 65). Sendo assim, “se o projeto fundamental é ganhar dinheiro, as coisas têm valor e adquirem sentido à medida que servem para ganhar dinheiro.” (SUNG, 2008, p. 65). Nesse aspecto, não basta considerar o neoliberalismo apenas como uma ideologia na qual derivariam políticas econômicas. É preciso pensar o neoliberalismo, como propõe a tese defendida por Dardot e Laval (2016, p.16), como produtor de certos tipos de relações sociais, certas maneiras de viver/morrer, incluir e/ou excluir.

Retomando o raciocínio de Jung, nessa nova fase do capitalismo neoliberal, só gozam do “estado de direito” os sujeitos que possuem riqueza. Há uma espécie de eleição dos *sujeitos de direitos* e autorização dos *sujeitos matáveis*.

Não somente as coisas adquirem valor à medida em que se tornam um meio de ganhar dinheiro, mas as pessoas também são valorizadas, ou não, de acordo com o dinheiro que possuem. As pessoas de muitas posses, os ricos, são considerados ‘as pessoas de bem’; as que não

---

<sup>97</sup> Para Boaventura, as Epistemologias das Sul são reflexões contra a persistência atual de formas diversas de dominação oriundas dos centros coloniais, antigos e atuais, que se evidenciam na imposição de estruturas hierárquicas de classificação, de controle das relações de trabalho, de valoração dos processos de produção de conhecimento, com critérios de fundo étnico, raciais e de gênero, como relações práticas de poder.

têm ou não conseguem ganhar dinheiro, os pobres, são consideradas pessoas sem valor. (SUNG, 2008, p. 65).

Dessa forma, a ideologia neoliberal assume a prerrogativa de juiz dizendo quem pode ou não participar dos direitos provenientes a dignidade humana. A fonte da dignidade humana deixa de ser Deus e passa ser o dinheiro e a quantidade de bens que uma pessoa possui. Dito de outra maneira, você é aquilo que você possui. Essa ideologia foi profundamente incorporada pelas teologias da prosperidade. Em uma de suas pregações, o pastor Marco Feliciano, um dos maiores expoentes das teologias da prosperidade no Brasil, diz:

[...] seja um dizimista fiel, seja um ofertante com carinho [...] e a prosperidade de Deus virá sobre a sua vida. Não importa o que foi que o diabo levou, eu sei que o meu Deus tem em dobro para te dar. Você tem que parar de aceitar essa situação que o inimigo soprou no seu ouvido dizendo que filho de crente tem que ser só um engraxate ou um vendedor de picolé. [...] trace suas metas e acredite que o seu Deus é dono do ouro e da prata. (FELICIANO, 2007)

276

Tal como Boaventura apontou certa exclusão que atravessa a “universalidade” da declaração dos direitos humanos da ONU, é preciso considerar que no interior das teologias da prosperidade também circulam lógicas de exclusão. Para identificar tal premissa, basta perceber que o reconhecimento da dignidade humana está atrelado ao acúmulo de bens. Como descreve Jung:

Esse é o horizonte de compreensão da nossa sociedade capitalista. Um horizonte que a tradição bíblica chama de idolátrica. É idolátrica porque diz que a dignidade humana não vem do fato de todas as pessoas serem filhos ou filhas de Deus, mas de possuírem um produto humano, o dinheiro. A fonte da dignidade humana não é Deus, mas um ídolo: o dinheiro elevado à condição de fim último, absoluto, Mamom. (SUNG, 2008, p. 65)

Se antes as religiões criam que todos, indistintamente, são imagem e semelhança de Deus, na teologia da prosperidade o rico é considerado um “abençoado por Deus” e por isso digno de ter seus direitos garantidos. O pobre é, portanto, alguém sem valor, indigno. Nessa lógica, a morte do pobre é autorizada e encontra ampla legitimidade, inclusive, em alguns discursos teológicos.

Por isso, faz-se necessário uma análise criteriosa acerca do papel das religiões na mediação ou intensificação das disputas e conflitos relativos aos direitos humanos. Se por um lado as religiões adeptas das chamadas teologias da prosperidade incorporam políticas econômicas neoliberais; por outro, pessoas, organizações e movimentos sociais religiosos estão lutando pela garantia de direitos, dignidade e justiça social. Se por um lado a religião pode manifestar-se como poder institucional hegemônico e segregador, por outro, pode acontecer como potência de vida, no cotidiano, como uma experiência de sentido. Por isso, é preciso uma *pedagogia do olhar* (ALVES, 2005, p. 286). É preciso identificar pessoas ou movimentos que estão lutando pelo reconhecimento da dignidade de todos e todas. Há inúmeras iniciativas no Brasil que estão produzindo direitos humanos e cidadania de alta intensidade. Você pode acompanhar na página do Coletivo Evangélico Entre Nós<sup>98</sup>. Por exemplo: Thamyra Thâmara:

277

Eu sou cristã, nasci num lar cristão [...] na adolescência eu sempre me envolvi com trabalhos comunitários na igreja, projetos sociais, evangelismo. [...] se era trabalho social era dar cesta básica, visitar as casas ou ir na rodoviária evangelizar e tudo. E daí na faculdade, eu fiz faculdade de jornalismo [...] eu comecei a refletir muito sobre isso: qual era meu papel na sociedade? [...] quando você escreve algo você está contando uma história sobre um lugar. E dependendo da visibilidade que você tem sobre aquilo, é a única visão que a pessoa vai ter sobre aquele lugar é o que você escreveu. [...] Uma coisa que me tocava muito era como a periferia - a favela-, eu vim de periferia sou da periferia do Gama, era sempre representada. O pobre, o negro, o favelado, sempre como alguém que o lugar onde ele morra é violento ou

---

<sup>98</sup> Coletivo evangélico acolhe, inspira e potencializa iniciativas ou pessoas evangélicas que se identificam com os direitos civis e com a justiça social. <https://www.facebook.com/entrenosco/>

como uma pessoa carente ou como alguém que precisa ser ajudado, mas não tem nada a oferecer. [...] eu pensei muito que trazer de volta essa, eu não sei se é trazer de volta, mas assim, cada um poder ter a ferramental de se representar de alguma forma isso tinha a ver com a visão que Deus tem da gente, entendeu? A visão da mídia hegemônica é bastante corrompida a respeito das minorias. Então se a comunicação se descentraliza e cada um tem a possibilidade de falar sobre si, mostrar um outro lado, ele de certa forma se empodera. [...] Deus te vê de uma forma e você é corrompido a sua vida toda porque tem uma outra imagem excluída sobre você na sociedade. Então quando você tem força para poder sair desse lugar que te colocaram, de alguma forma Deus tá agindo. (THAMÂMARA, 2016)

Thamyra tem 29 anos e é idealizadora da Casa Brota e do Gato Mídia. Sediada na própria casa da Thamyra, a Casa Brota é uma iniciativa idealizada junto com um grupo de amigos, uma espécie de *co-working*, com espaço para entretenimento, imersões de tecnologia, oficinas de inovação e até hospedagem. O Gato Mídia é um espaço de aprendizado com objetivo de estimular jovens negros e moradores de favelas a produzirem sua própria comunicação e formarem suas redes e conexões.

278

## CONCLUSÃO

Em suma, é preciso considerar o universo evangélico como um campo diverso e plural. Para além das disputas neoliberais quase sempre protagonizadas por atores com maior acesso à mídia, há homens e mulheres em todo o país lutando por dignidade e justiça. Vozes silenciadas ou invisibilizadas por motivos diversos, mas que estão aí para quebrar o peso e a força da hegemonia. A proposta da presente pesquisa foi considerar as formas de religião-potência existentes hoje no Brasil que podem colaborar com um entendimento mais profundo sobre direitos humanos.

**REFERÊNCIAS**

NEDER, Renata. Ataques letais, mas evitáveis: assassinatos e desaparecimentos forçados daqueles que defendem direitos humanos. Disponível em: <<https://anistia.org.br/direitos-humanos/publicacoes/ataques-letais-mas-evitaveis-assassinatos-e-desaparecimentos-forcados-daquelles-que-defendem-direitos-humanos/>> acesso em 24.03.2018

Instituto Ipsos. Disponível em: <<https://www.terra.com.br/amp/noticias/brasil/dois-em-cada-tres-brasileiros-acham-que-direitos-humanos-defendem-mais-os-bandidos-diz-pesquisa,b81eaff36b47ae327aac690846ef4a84f13nyxq.html>> acesso em 16.05.2018

SANTOS, Boaventura de Sousa. Direitos Humanos, democracia e desenvolvimento. São Paulo: Cortez, 2013.

SUNG, Jung Mo. Se Deus existe, por que há pobreza? São Paulo: Reflexão, 2008.

HAILER, Marcelo. A descolonização dos direitos humanos. Disponível em <[https://sjlatinoamerica.files.wordpress.com/2014/05/cesar-baldi\\_a-descolonizaccca7acc83o-dos-direitos-humanos-revista-forum.pdf](https://sjlatinoamerica.files.wordpress.com/2014/05/cesar-baldi_a-descolonizaccca7acc83o-dos-direitos-humanos-revista-forum.pdf)> acesso em 14.06.2018

FELICIANO, Marco. Prosperidade. Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=0AiwafSyNk8&t=213s>> acesso em 15.06.2018

ALVES, Rubem. Religião e Repressão. São Paulo: Loyola, 2005.

THAMÂRA, Thamyra. GatoMídia - Thamira Thâmara. Disponível em <<https://www.facebook.com/entrenosco/videos/245983749097698/>> acesso em 17.06.2018.

# FILÊMOM: LIBERTAÇÃO! BRASIL: ESCRAVIDÃO ANÁLOGA

Joel Antônio Ferreira – Doutor (PUC Goiás)  
e-mail: [joelantonioferreira@hotmail.com](mailto:joelantonioferreira@hotmail.com)

**RESUMO:** Em Filêmon, abordam-se questões tensas na literatura sagrada: a questão da escravidão e a proposta da Palavra de Deus, na busca da liberdade. Com este Bilhete a Filêmon, veem-se como as primeiras comunidades ajudaram, na linha social, a criar uma identidade transformadora, e como, a partir da religião, portanto, da fé, aqueles grupos emergentes, junto a Paulo, entenderam-se como agentes de uma nova identidade. No Brasil, a libertação dos escravos nunca terminou. Após a Lei Áurea, nunca houve, totalmente, liberdade para todos. A escravidão análoga, aqui, neste momento, é um dos dados mais vergonhosos da história do Brasil.

**Palavras-chave:** Escravidão; Liberdade; Injustiças sociais.

280

## INTRODUÇÃO

Era um desafio enfrentar a questão que girava em torno do apelo à liberdade, quando o cerne econômico do império romano era baseado no modo de produção escravagista (BRADLEY, 1987). Todo o império que ia dos Rios Tigre e Eufrates até a Península Ibérica, desde o Norte da África até a atual Inglaterra, tendo o Mar Mediterrâneo, o *Mare Nostrum*, como o ícone da grandeza romana, tudo girava em torno do modo de produção que escravizava mais de dois terços daquela vasta sociedade (WENGST, 1991). As contradições econômicas, militares, políticas, ideológicas e sociais eram pontiagudas (ROSTOVTZEFF, 1967; GIORDANI, 1981; GRANT, 1960). Roma governava, a partir do imperador, com as forças militares, com o senado e com o patronato (CHOW, 2004, p. 111-129). Pequenos grupos, em diversas partes do império, começaram a anunciar a novidade de Jesus Cristo. Dentre aqueles grupos originários, surgiu, também, o grupo de Paulo, um recém-convertido que abraçou, para valer, a causa missionária.

O grupo de Paulo teve uma interessante experiência ao proclamar o Evangelho ao universo dos estrangeiros, ou seja, para os étnicos. O líder



daquele grupo, Saulo de Tarso, agora, Paulo, conheceu nas suas experiências de missionário itinerante, um hino batismal que era cantado por comunidades anteriores a ele. Ele ficou tão impressionado com o hino que o colocou no centro da Epístola aos Gálatas (Gl 3,26-28). Aquele hino dizia que, a partir de Cristo Jesus, não havia mais “*judeu e grego, escravo e livre, homem e mulher*”. Era um cântico batismal que proclamava a superação de várias contradições do império romano.

O Apóstolo e seu grupo, ao assumirem a radicalidade daquele programa que era um hino batismal, por muitas vezes, viveram as experiências da “Bem Aventurança da perseguição”<sup>99</sup>. Nessas, tantas vezes, foram detidos e presos.

## **FILÊMOM: LIBERTAÇÃO**

Parece que o Bilhete a Filêmon escrito por Paulo na cadeia, tinha acontecido em uma cela da cidade de Colossos. O texto, tão curto, reflete a presença de vários líderes cristãos, no início e no fim da missiva. De fato, foi uma pequena carta que envolveu uma comunidade na cadeia ou próxima a ela para uma comunidade que se reunia na casa de um certo Filêmon.

O fato interessante é que Paulo estava preso por anunciar, destemidamente, a Boa Nova. Ele, além daqui, já tivera, antes, a experiência do encarceramento (Fl 1,13-14; 2 Cor 11,23; Rm 16,7) Por coincidência, também foi colocado na mesma cela um escravo, chamado Onésimo. Um foi preso por ser missionário e que, no anúncio, proclamava o hino que pretendia acabar com as assimetrias e com as desigualdades. O outro, pelo que sugere o Bilhete, foi preso por ter furtado alguma coisa do seu patrão, chamado Filêmon.

Os dois estão juntos na cadeia. Horas intermináveis juntos. O que conversavam? Precisamos supor que, do lado de Paulo, falava-se sobre Jesus Cristo e sua mensagem libertadora para os étnicos, para os escravos e para as mulheres (Gl 3,26-28). Supõe-se, que, do lado de Onésimo, o assunto mais pontual fosse a questão da escravatura romana e, localizadamente, a sua escravidão na sua cidade. É de se supor, também, que o escravo falasse de seus sentimentos, emoções e de suas indignações

---

<sup>99</sup> Dois personagens do grupo de Paulo acenam que o Evangelho era algo que o sistema romano não suportava. Ao se referir a Arquipo (v. 2) como “companheiro de lutas” e a Epafras, meu “companheiro de prisão por causa de Cristo Jesus”, percebe-se, por parte do autor, que o anúncio de Jesus Cristo incomodava as forças imperiais.

contra o modo de produção escravagista e contra o seu ex patrão Filêmon<sup>100</sup>.

Quer-se, nesta comunicação, abordar somente dois temas que se manifestam no Bilhete: as questões da escravatura e a perspectiva econômica (dívida do escravo).

## Escravatura

Havia várias categorias de escravos, no sistema governamental romano, espalhado por todo o império: 1) Os que trabalhavam nas grandes propriedades agrícolas, habitualmente, moravam perto das sedes; 2) Os que trabalhavam nas minas e nas pedreiras: viviam em situações piores que os demais escravos; 3) Os “escravos públicos”: dentre esses, haviam aqueles que eram até pedagogos e, por vezes, estavam em bom nível intelectual ou cultural; 4) os “funcionários” da cidade ou do imperador: serviam em atividades bem variadas. Se alguns, de bom nível, trabalhavam em funções administrativas, outros desenvolviam trabalhos pesados, como a manutenção dos banhos públicos e dos aquedutos. 5) Os “escravos domésticos”: dependiam muito do humor dos seus senhores e das tarefas que lhe eram confiadas (FERREIRA, 2005, p. 109-110)<sup>101</sup>.

No direito romano, a condição de escravo podia ser o castigo de certos crimes (HOPKINS, 1978, toda obra). Quem eram os escravos? Havia vários tipos: 1) Escravos por nascença; 2) Por serem prisioneiros de guerra; 3) Vendidos por seus pais; 4) Por se venderem para pagar dívidas. Em todo o império havia mercado de escravos (FERREIRA, 2005, p. 109).

Não dá para saber em que nível Onésimo atuava na casa de Filêmon. Supõe-se que ele era um tipo de escravo de propriedade agrícola ou “escravo doméstico”.

## A dívida de Onésimo

Os vv. 18-19 deixam transparecer uma tensão econômica. O Paulo abordou, no Bilhete, um problema que expressava conflitos no império: ser “credor-devedor”. Essa bipolaridade era um dos motores que moviam o

<sup>100</sup> Neste mesmo Congresso, em uma mesa-redonda, este autor teve a oportunidade de desenvolver, com suspeição, as possíveis reações do escravo “silenciado” por Paulo. Sobre este momento, o IX CONGRESSO publicou um livro sobre “As Justiças”. Ali se pode ler, de modo amplo, as possíveis palavras e reflexões do escravo Onésimo, em um dos capítulos do livro.

<sup>101</sup> São interessantes essas informações jurídico-sociais, porque nós, do Brasil, anacronicamente, podemos olhar os escravos romanos com o olhar das experiências ignominiosas da escravatura brasileira, quando, para aqui vieram, milhares de seres humanos provenientes da África.

império. Por exemplo, as colônias estavam, sempre, debaixo do esquema do “débito” para com o centro do poder. Essa visão econômica estraçalhava as colônias. Então, quando Paulo falou a Filêmon que se Onésimo tivesse alguma dívida, ele, Paulo, pagaria pelo escravo. Ao usar esse termo, o Apóstolo estava reproduzindo o modo de pensar econômico romano. Escravo não podia dever. Onésimo era endividado e, assim, teria que continuar. Qual teria sido a dívida do escravo?

Os livres negociavam a dívida. Era o normal. No entanto, entre o “senhor” e o “escravo” não havia conversa. O senhor não se nivelava por baixo. Parece que Onésimo havia furtado alguma coisa (COMBLIN, 1987, p. 68). Seria por necessidade? No Bilhete, Paulo apresentou uma solução. Ele pagaria a dívida do escravo.

Se Paulo, no futuro, de fato, pagasse a dívida do escravo, ele estaria conivente com a lógica do “escravagismo” e seu modo de produção. Quando ele escreveu que quitaria a dívida (“eu pagarei”: v.19), ele estava no patamar do “lucro” e a relação “credor-devedor” continuaria. Filêmon receberia o prejuízo, o escravo continuaria escravo e tudo continuaria na normalidade escravagista.

Paulo, entretanto, deu um salto. O “devedor” econômico foi substituído pelo “devedor” existencial (v. 19c). Como assim? O patrão Filêmon, em outro nível, era, também “devedor” a Paulo. Ele era seu filho na fé. Mudou tudo. O patamar da economia dá lugar ao viés eclesiástico. Não se deve ficar no nível do lucro e do castigo. É preciso saltar para o estágio da comunidade: Filêmon convertido precisava saltar para a visão da comunidade igualitária, na perspectiva do Evangelho. Conhecer e aderir a Jesus Cristo devia significar a superação da assimetria econômica e aí, devia entrar um outro conceito: “perdão”. Se Filêmon devia a Paulo, no nível da nova existência, ele precisaria, agora, perdoar o Escravo pela ninharia do prejuízo econômico. Filêmon convertido não poderia continuar com o esquema piramidal romano. Ele deveria perdoar o escravo Onésimo. E agora, mais ainda! Deveria receber, de volta, Onésimo não mais como escravo, porém, como irmão.

Portanto, o “lucro” estava dando lugar à experiência do amor. Aí estava se realizando a “justiça” tão querida dos cristianismos originários. Onésimo era livre.

O Bilhete a Filêmon retratou a resistência contra a escravidão romana. Questões tensas como a escravidão e a proposta da Palavra de Deus, na busca da liberdade, são fortes no texto. Pedindo que Filêmon tratasse Onésimo como irmão, Paulo mostrou que o Evangelho punha fim

às diferenças entre os seres humanos e esvaziava completamente o estatuto da escravidão.

## **BRASIL: ESCRAVIDÃO ANÁLOGA**

Oficialmente, em 13 de maio de 1888 (130 anos de abolição), a escravidão no Brasil foi extinta<sup>102</sup>. Oficiosamente, os transgressores, de um modo ou outro, mantiveram o sistema e uma cultura escravagista (COMISSÃO PASTORAL DA TERRA 2003). A exploração, com o passar dos tempos, passou, além dos negros, a atingir os mais pobres não negros e os estrangeiros (DE ALMEIDA, 2017). O artigo 149 do Código Penal, que está em vigor desde 2003, afirma que quatro elementos podem configurar trabalho em condições análogas às de escravos: *a) servidão por dívida; b) trabalhos forçados; c) condições degradantes; d) jornada exaustiva*. Além desses quatro, ainda se estão apresentando mais situações que denunciam essa situação dolorida: *restrição de locomoção; vigilância ostensiva; retenção de documentos; irregularidades trabalhistas e precarização do trabalho* (MIRAGLIA, 2008). Houve um momento de resistência jurídica em nível governamental e em níveis de organizações populares e religiosas nos dois últimos governos. Porém, no atual, aliado às forças ruralistas, a escravidão análoga tornou-se uma das maiores tensões vividas pelos brasileiros. O atual governo, especialmente o executivo, tem demonstrado, incisivamente, principalmente no nível do campo que está de mãos dadas com aqueles que exploram a escravidão.

284

## **CONCLUSÃO**

A partir da “margem” entende-se como que uma das questões mais intrincadas, enfrentadas pela Bíblia (a situação da escravidão e a realização da liberdade), tornou-se possível quando o orientador maior da comunidade, no cárcere, ao conviver e escutar um escravo conseguiu realizar a virtude da empatia e, convertido, lutou pela sua libertação. Assim, uma identidade libertadora foi se tornando uma das características dos cristianismos originários. Paulo teria encontrado um Jesus Cristo concreto na carne do escravo Onésimo. No entanto, ao contrário da experiência de Filêmon, no Brasil do Séc. XXI, após 120 anos da abolição “oficial”, a escravidão análoga nunca terminou. Os transgressores, no

---

<sup>102</sup> No GT 07 teve-se a oportunidade de apresentar, com mais tranquilidade, a questão aviltante da escravatura no Brasil, em pleno ano de 2018.

imenso Brasil, de um modo ou outro, mantiveram o sistema e uma cultura escravagista. A exploração, com o passar dos tempos, passou, além dos negros, a atingir os mais pobres não negros e os estrangeiros marginalizados.

## REFERÊNCIAS

- BRADLEY, K. R. *Slaves and Masters in the Roman Empire. A Study in Social Control*. New York, Oxford : Oxford University Press, 1987.
- COMISSÃO PASTORAL DA TERRA. Campanha de prevenção e combate ao trabalho escravo de olho aberto para não virar escravo. CPT, 2003. Disponível em: <<http://www.cptnac.com.br/?system=news&action=read&id=1107&eid=46>>. Acesso em: 27 fev. 2010.
- CHOW, J. K. Patronato na Corinto Romana. In: HORSLEY, R. A. (Org.) *Paulo e o Império: religião e poder na sociedade imperial romana*. S. Paulo: Paulus, 2004, p. 111-129.
- COMBLIN, J. A Mensagem da Epistola de São Paulo a Filemon. *Estudos Bíblicos*. Petrópolis: Vozes, n.2, 1987, p. 66-70.
- DE ALMEIDA, André Henrique. *Mecanismos de combate ao “trabalho escravo contemporâneo”*. Rio Grande: 2017. Disponível em [http://www.ambito-juridico.com.br/site/index.php?artigo\\_id=11299&n\\_link=revista\\_artigos\\_leitura](http://www.ambito-juridico.com.br/site/index.php?artigo_id=11299&n_link=revista_artigos_leitura). Acesso em 07/12/2017
- FERREIRA, Joel A. *Primeira Epístola aos Coríntios*. S. Paulo: Fonte Editorial, 2013.
- FERREIRA, Joel A. *Gálatas: A Epístola da Abertura de Fronteiras*. S. Paulo: Loyola, 2005.
- FERREIRA, Joel A. Qual Justiça está presente em Filêmon? In *Justiças*. Clóvis Ecco, Valmor da Silva (org.). Goiânia: Ed. Espaço Acadêmico, 2018, p. 278-291.
- GIORDANI, M. C. *História de Roma*. Petrópolis: Vozes, 1981.
- GRANT, Michel. *O Mundo de Roma*. Rio de Janeiro: Ed. Arcádia Limitada, 1960.
- MIRAGLIA, Lívia Mendes Moreira. *Trabalho escravo contemporâneo: conceituação à luz do princípio da dignidade da pessoa humana*. 2008. Dissertação (Mestrado) - Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Programa de Pós-graduação em Direito, Belo Horizonte.
- ROSTOVTZEFF, M. *História de Roma*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1967.
- WENGST, K. *Pax Romana*. São Paulo: Ed. Paulinas, 1991.

# PSICOLOGIA E RELIGIÃO: OS CUIDADOS PALIATIVOS ENTRE FÉ E CIÊNCIA

Jonathan da S. Aniceto – Bacharel (Anhanguera)  
e-mail: [jonathananiceto.psi@gmail.com](mailto:jonathananiceto.psi@gmail.com)

**RESUMO:** O texto visa em compreender a relação dialógica entre os campos da Psicologia e da Religião trazendo ao conhecimento o possível conflito existente entre ambos regado pelo senso comum, tendo como objeto de pesquisa o fenômeno da Religiosidade tratado pelo viés da Psicologia. Este campo de estudo tem sido pauta constante dentro das mídias de modo geral, porém tratado de maneira cuidadosa e criteriosa no meio acadêmico, tendo em vista os aspectos éticos envolvidos e os campos mais abrangentes como saúde e cuidados paliativos.

**Palavras-chave:** Psicologia; Religião; Cuidados paliativos.

Psicologia e religião: quando se tratam desses termos existem controvérsias e até tabus gerados na sociedade incluindo-se estudantes e profissionais de Psicologia, mas, o movimento religioso é um movimento social que deve ser estudado e compreendido segundo à Psicologia, já que essa ciência visa estudar o comportamento humano em seus diversos aspectos.

Os cuidados paliativos entre a fé e a ciência diante do adoecimento justificam um olhar mais aprofundado nessa relação desses campos do saber, principalmente para a academia científica.

## A DIMENSÃO DA RELIGIÃO PELA ÓTICA DA PSICOLOGIA: ENTENDIMENTOS E DESENTEDIMENTOS

O ambiente acadêmico possui diversas ciências sendo: Exatas, Humanas e Biológicas, neste campo se inclui a Psicologia que para Ribeiro (2004), nenhuma ciência possui uma proximidade grande da religião quanto a Psicologia.

A Psicologia possui cientificidade e como tal, busca em seus estudos comprovações científicas dos fenômenos, mas, a religião é um fator social que envolve sentimentos, reflexões, uma subjetividade extremamente íntima que faz parte da vida do sujeito e que na maioria das vezes é ela

que dá sentido na vida da pessoa afetada sendo utilizada para amenizar ou em alguns casos, complicar a situação problemática vivenciada (ECCO, *et al.* 2016).

Esse fator social não é recém-chegado a sociedade, a religião está desde a antiguidade cerca de 45 mil anos atrás nas grutas de Altamira, na Espanha, foi deixado estampado pelo homem primitivo pinturas de grande riqueza de informação, trazendo a ideia que a crença em algo se instalava (RIBEIRO, 2004).

Contudo, quando tais interpretações humanas são de cunho desagradável ou insatisfatório, é atribuído à religião a responsabilidade pelo destino que está em jogo dessa atribuição de responsabilidade em um fator social como a religião surge a famosa frase "Deus está morto" do filósofo Nietzsche (1882).

[...] E ele pede, ele sofre, ele ama com aqueles, naqueles que lhe fazem mal não se defender, mas se encolerizar, não atribuir responsabilidade, mas tampouco resistir ao mau amá-lo (NIETZSCHE, 1882, p.77).

Quando esse filósofo afirma a morte de Deus ele não está atribuindo a morte do Deus, ou dos credos subjetivos, mas sim, da morte do Deus que serve de atribuidor das responsabilidades alheia, ou seja, Nietzsche afirma que independente dos fatores inexplicáveis na existência humana esses não devem ser atribuídos a terceiro, pois a responsabilidade é do homem (CAMON-ANGERAMI, 2008).

Quando existe um tratamento que não possui resultados ou uma doença que fragilizou a saúde do sujeito, em quase todos os casos surgem os questionamentos do momento. Através da ligação de doença, saúde e questões psicológicas, pode se perceber como o fator social religião interfere de forma precisa o sujeito estando doente ou não (ECCO, LEMOS, 2016).

O paciente em cuidados paliativos na maioria dos casos possui a consciência do seu estado e do seu caminho para a morte. Mesmo em casos que o sujeito não está consciente como o coma, a família se torna os ouvidos desse sujeito. O psicólogo hospitalar se torna facilitador de comunicação é ele juntamente com a equipe multidisciplinar a função de esclarecer, informar tanto a pessoa enferma e a família, a situação e na maioria dos casos prepará-los para o luto (SCHIMIDT, 2011).

A saúde trouxe com maiores evidências, em grande parte da história da humanidade a relação de fé e cura, como parte de grande valia para o sujeito afetado, se houver um questionamento com pessoas longevas, pode ser constatado que a fé religiosa era parte essencial do processo de cura de uma pessoa enferma (BORGES, *et al.* 2008).

Na atualidade ainda existem muitas pessoas adeptas a essa forma de cura pela fé, como também existem muitas pessoas que fazem o ligamento entre ciência e fé, que aceitam ser tratados pelos olhos e mãos da ciência médica, mas, não abrem mão das crenças religiosas e sagradas.

Neste aspecto os cuidados paliativos e o ambiente hospitalar como um todo é, por grandes momentos o palco de encontro entre ciência que é disponível para o sujeito e a fé trazida pelo sujeito por um processo cultural em acreditar que sua crença vai lhe ajudar na cura.

Nesse encontro histórico entre dois campos do saber que para algumas pessoas, não se conversam está inserido a equipe multidisciplinar incluindo-se o psicólogo que não deve induzir essa fé, mas deve respeitar e compreender o sentido.

Angerami (2008) define Psicologia como sendo uma ciência que estuda os processos mentais e seus comportamentos em sua esfera de fatores sociais e pessoais e compreende o homem em sua totalidade não retirando seu lado de experiências humanas que podem incluir-se a religião.

Qualquer exclusão do lado espiritual que faça sentido na vida do paciente deve ser revista. Nos cuidados paliativos o momento é de vulnerabilidade e nesses aspectos inclui-se se também os familiares que adoecem junto ao paciente, excluir parte do sentido dessa vida por mera decisão científica é retirar a legitimidade da vida daquela pessoa que está partindo (SCHMIDT *et al.*, 2011).

Vale ressaltar que não é fazer uma Psicologia “religiosa” ou lidar com questões de fé do paciente, pois, essa conduta é vedada perante o Código de Ética do profissional de Psicologia (2005, art. 2. Alínea: b, p.09).

Os autores Schmidt (2011) e Ribeiro (2004) propõem acolher a fala de forma respeitosa, profissional e humana seja da família ou do paciente envolvendo a religião enquanto a saúde do sujeito, não induzindo essa fala, mas sim estar disponível em uma totalidade para escutar quando a mesma se revela.



[...] E, afunilando mais esse raciocínio, pergunto-me se é a Psicologia, como ciência que lida mal com a ideia da religião ou de Deus, ou se são certos psicólogos que, numa triste herança de Freud e de outros autores, convivem mal com a ideia da religião e, sobretudo de Deus (RIBEIRO, 2004, p. 14. 33).

Para Paiva *et al* (2009) O saber psicológico sobre a religião e como essa esfera é importante na condição humana tem sido pouco estudado por se tratar de um assunto extremamente delicado e que as vezes por erros de profissionais que não possuem uma conduta ética, misturam o saber psicológico, com direcionamento espiritual ou aconselhamento.

Apesar do fator social que é a religião ter efeitos colaterais vivenciados no decorrer dos séculos como alienação, preconceitos, intolerâncias até os dias atuais, a religião é também um núcleo que muitos utilizam como sentido de vida.

O fator social-espiritual pode não fazer sentido para o paciente, mas, na maioria das vezes, faz sentido para aqueles que, de forma direta, estão cuidando e também adoecidos com o paciente.

289

Quase sempre há um tipo de manifestação religiosa presente nos ritos da morte e do morrer, por mais que a pessoa envolvida tenha adotado no decorrer da vida uma posição contrária a quaisquer religiões ou crenças. Inevitavelmente há um parente, amigo ou alguém interessado na tranquilidade do doente ou do falecido em nível diferente do físico (SALLES, 2014, p.03).

Contudo, a Psicologia, está inserida nesse campo que assiste o cuidado paliativo e cabe neste momento apenas o acolher e respeito pelos ritos, mitos, crenças, valores e culturas religiosas que o paciente ou o externo que seria a família, amigos entre outros, adotam como forma de “amenizar” a dor, a angústia e o sofrimento.

A saúde é uma dádiva, como ela é vivenciada é da subjetividade de cada um. Psicologia e religião são dois campos do saber que podem ter um diálogo de grande valia pois existem sujeitos dotados de sentimentos que estão no meio desse diálogo.

## CONCLUSÃO

A compreensão dos significados da psicologia e religião e a possibilidade da existência de um conflito introduz ao leitor uma base para entendimento desses dois campos do saber, sendo notório as influências de processos culturais nos quais se referem a vida de uma pessoa. A evidência desse diálogo é imprescindível quando se menciona saúde e principalmente os cuidados paliativos.

A Psicologia compreende e estuda o homem em seus diversos fatores sociais, os estudos dos fenômenos religiosos pela ótica Psicológica, cresce cada dia mais, como mencionados neste trabalho mas, o crescimento desses estudos ainda é limitado nos dias atuais, principalmente quando se refere às-graduações em Psicologia, onde existe um déficit de estudo e compreensão em preparar os estudantes a aprender a conviver com a fé, a religião e o sagrado daqueles sujeitos que buscam atendimento ou estão sendo assistidos por uma equipe multidisciplinar que se inclui a profissão de Psicologia como nos quadros de cuidados paliativos.

## REFERÊNCIAS

- ANGERAMI-CAMON, V. A. Religião e Psicologia: a contemporaneidade da fé religiosa nas lides acadêmicas. In:- (Org.). Psicologia e Religião. SP Congage Learning, 2008 cap. 1 p. 1-41.
- BORGES, M. da S. et al. O modo de cuidar na benzeção: Saber popular e racionalidade divina. BSB, UNB. Disp.: <http://pesquisa.bvsalud.org/brasil/resource/pt/bde-15574> acesso 29. out.2017, 2008.
- ECCO, Clóvis et al. (Orgs). Religião, Saúde e Terapia integrativas. v. 1 e 2 Goiânia: Espaço Acadêmico, 2016.
- NIETZSCHE, Fr. Wilhelm A gaia ciência. (1882) Bueno Aires: La reimp V. 2, 2008 p. 77
- PAIVA, Geraldo J. de et al. Psicologia da Religião no Brasil: a produção em periódicos e livros. Psic: Teor. E Pesq., Bsb, v. 25, n. 3, p. 441-446, Septo. 2009. Disp.: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0102-37722009000300019&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-37722009000300019&lng=en&nrm=iso)> acesso 17 out. 2017.
- PINTO, B. Ênio.Os Padres em Psicoterapia esclarecendo singularidades. 2. ed. Aparecida: Editora Ideias & Letras, 2012.

RIBEIRO, P. Jorge. Psicologia e religião. In: Holanda, Furtado Adriano. Psicologia, Religiosidade e Fenomenologia. SP: Átomo, 2004.

SALLES, A. Angelo. Bioética e processos de religiosidade entre os pacientes com doenças terminais no Brasil. Rev. Bioét., Brasília, v. 22, n. 3, p.397-406, Dec.2014. Disponível em:

<[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1983-80422014000300002&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1983-80422014000300002&lng=en&nrm=iso)> acesso 17 out. 2017.

SCHMIDT, Beatriz; GABARRA, Letícia M.; GONCALVES, Jadete R. Intervenção psicológica em terminalidade e morte: relato de experiência. Paidéia (Ribeirão Preto), v. 21, n. 50, p. 423-430, Dec.2011. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0103-863X2011000300015&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-863X2011000300015&lng=en&nrm=iso)> acesso 28. jul. 2017

# A JUSTIÇA E O CONVÍVIO SOCIAL

José Maria da Frota – Doutorando (PUC Goiás)

e-mail: [jose\\_frota@hotmail.com](mailto:jose_frota@hotmail.com)

**RESUMO:** Este artigo discutirá o que pensa a sociedade contemporânea brasileira a respeito de como a justiça deve ser praticada no convívio social. Na construção do artigo buscaram-se alguns autores que interpretaram as obras pesquisadas, fazendo breves comentários sobre o tema proposto, entre eles: NADER (2007); ALMEIDA (2007); DIAS (2005); TELLES (2008). O artigo insere-se na pesquisa bibliográfica. As leituras realizadas bem como a análise de interpretação dos textos forneceram elementos para conhecer os conceitos que envolvem o tema que é objeto de pesquisa deste artigo.

**Palavras-chave:** Sociedade; Contemporânea; Justiça.

## INTRODUÇÃO

292

A sociedade é entendida como o conjunto de indivíduos que partilham da mesma cultura e que interagem entre si formando uma comunidade, e o convívio social refere-se à forma de convivência que se dar entre os membros dessa sociedade, uns com os outros (LINTON, 1971, p. 107).

Para que haja coesão social<sup>103</sup> os indivíduos necessitam se valer dos instrumentos de controle social, sendo que o direito como criação humana se torna um destes instrumentos capaz de promover na sociedade paz, segurança e justiça. Nesse sentido, será discutido neste artigo o que pensa a sociedade contemporânea brasileira a respeito de como a justiça deve ser praticada no convívio social.

## A SOCIEDADE E A INTERAÇÃO SOCIAL

Como foi abordada na introdução deste artigo, a sociedade é formada por pessoas que compartilham cultura, sistema jurídico, normas e

---

<sup>103</sup> Segundo Bodart (2016) “está relacionado a uma espécie de estado pelo qual os indivíduos mantêm-se unidos, integrados em um grupo social, ou, simplesmente, o estado de integração coesa do grupo social”.

regras de condutas, e que interagem entre si. Tanto na sociedade como no convívio social surge identidade de interesses e conflitos de interesses entre os seres humanos que podem acordar ou discordar por vários motivos, envolvendo repartições de benefícios e obrigações originados no convívio social (JÚNIOR 2003, p. 1).

Portanto no convívio social é necessário que haja a interação social que está ligada aos processos de mutua influência, de relações interindividuais e intergrupais, que se formam sob a força de variados interesses, e se apresenta sob a forma, de cooperação, competição e conflitos, encontrando no direito<sup>104</sup> e na justiça<sup>105</sup> como instrumentos de controle social, a garantia como instrumentos de apoio que irão proteger a dinâmica das ações (Mondin 1986, p. 154).

## **PRÁTICA DA JUSTIÇA NO CONVÍVIO SOCIAL**

A prática da justiça no convívio social é vista como insuficiente diante de uma crescente reivindicação das pessoas por decisões rápidas, concretas e eficazes que promovam o socialmente justo exaltado pela ordem jurídica vigente. Diante dessa deficiência da justiça no convívio social, percebe-se o crescimento da criminalidade através de práticas dos mais variados crimes, furtos, roubos, corrupções e outros delitos divulgados pela mídia nos noticiários e meios de comunicações. Com isso, surge no meio social uma reação de afirmação à necessidade de Punição.

Telles (2008, p. 16) faz a seguinte indagação: “como deve ser a punição?” Utilizar-se da vingança privada para punição do infrator; esperar a justiça divina agir; ou acionar o Direito que é considerado como o meio legal e correto para fazer justiça.

### **Prática da vingança privada**

O homem possui vários instintos naturais, entre eles está à vingança. Entre os povos antigos não existia um poder que centralizasse o direito ou dever de punir, e a vingança privada se tornou um poder

---

<sup>104</sup> O direito tem inúmeros significados, resumindo, direito é um conjunto de leis em geral para colocar ordem na sociedade, mostrando assim quais os direitos e quais os deveres de cada um (NADER, 2007, p. 31-49).

<sup>105</sup> A justiça é a virtude de dar a cada um aquilo que é seu (concepção de Santo Agostinho e Tomás de Aquino). A faculdade de julgar segundo o direito e melhor consciência (FERREIRA, 2010, p. 450).

punitivo entre as pessoas em particular para exercer a justiça com as próprias mãos (MIRABETE, 2010).

Hoje esse quadro histórico da vingança privada não mudou, o que se observa na sociedade é que ela continua sendo praticada. As notícias televisivas sobre linchamentos de assaltantes e assassinos, de estupradores que foram estuprados com o apoio da população ou pelos prisioneiros nas prisões, de chacinas policiais, de crimes encomendados a pistoleiros, são exemplos claros desse tipo de punição (ALMEIDA, 2007, p. 132).

### **Prática da justiça divina**

Nessa prática, os infratores eram punidos com a finalidade de acalmar a "ira" dos deuses ofendidos pela prática da infração cometida. As sanções nesse período eram administradas pelos sacerdotes que, como representantes das divindades aplicavam a punição (SHECAIRA; CORRÊA JUNIOR, 2002, p. 26).

As punições eram individuais e executadas com muita crueldade, além da privação do infrator da sua liberdade. Com a aplicação da pena, esperava-se do infrator que meditasse, refletisse e se arrependesse da infração cometida, ou seja, o cárcere seria uma forma de penitência e meditação, de onde originou a palavra penitenciária. A vingança divina foi adotada na Índia (Código de Manu), Babilônia (Código de Hamurábi), Israel (Pentateuco), Egito (Cinco Livros), Pérsia (Avesta), China (Livros das Cinco Penas) etc. (DIAS, 2005).

Nos dias atuais o que se chamava de vingança divina, vem à existência com uma nova roupagem, ou seja, esperança ou crença na justiça proveniente de alguma divindade. O Cristianismo enfatiza sobre essa nova roupagem, observando as palavras de Jesus Cristo que pregava sobre alguns temas, entre eles, que o amor cobre a multidão de pecados, que se deve praticar o perdão e quando bater na face deve-se oferecer o outro lado. Com essas mudanças de valores introduz-se na sociedade, tolerância, comodismo e conformismo, que vem acompanhado da crença que Deus um dia há de punir as pessoas que causaram danos às pessoas e sociedade. Nessa perspectiva divina as pessoas muitas vezes desistem de recorrer à justiça legal e preferem esperar pela justiça divina, acreditando ser a mais justa e eficaz.

## Prática da justiça legal

A justiça legal, da qual o direito faz parte, tem fundamento na lei, e é definida pela vontade do legislador. Pela justiça o infrator é julgado e punido com base na lei. A lei é sistematizada pelo direito e através da sua vigência adquire obrigatoriedade e vincula todos os cidadãos de uma sociedade (Telles 2008, p. 17).

O direito é visto como um fator condicionante da sociedade e deve se desvincular da cômoda noção de culpabilidade pessoal do indivíduo que transgredir as normas, fato que constitui o fundamento do direito penal. Segundo Sabadell (2005, p. 159) “o comportamento do indivíduo é, salvo raras exceções, o produto da sua socialização”. Neste sentido, “não basta uma teoria da pena que não leva em conta a realidade em que será aplicada” (TELLES, 2008, p. 20). Neste sentido deve levar em consideração o desemprego, a falta de oportunidade, de educação, saúde, lazer, enfim, as mazelas sociais, não são mais do que terreno fértil para o surgimento e expansão da criminalidade, fato este que é constatado no Brasil e no mundo. Lembrando que a violência geralmente não retrata somente uma ação, é mais que isso, retrata uma reação.

295

## CONCLUSÃO

A sociedade brasileira tem o entendimento de que o Direito é o instrumento legal e legítimo da aplicação da justiça, mesmo assim, ela não abandonou o costume de recorrer a outros meios para chegar à punição daqueles que, de alguma forma, desrespeitaram as normas socialmente aceitas. Os linchamentos e assassinatos vingativos são as maiores provas disto.

Fatores como educação, cultura, religiosidade, nível de criminalidade e valores pessoais e sociais influenciam as pessoas na adoção e no apoio ou não à vingança privada ou à justiça divina e o Direito vigente tem a sua parcela de responsabilidade na formação e manutenção dessas ideias.

Sendo assim, a justiça legal enfrenta grandes barreiras para a sua execução, mesmo sendo conhecida pela sua legitimidade, a sua efetivação na sociedade não está acontecendo a contento pelos seguintes fatos: da ignorância dos cidadãos sobre os seus direitos e deveres e falta de conhecimento das leis criadas pelo Legislativo e dos instrumentos para a sua aplicação e execução através do Judiciário e do Executivo; da

burocratização do ordenamento jurídico, bem como, a falta de aparelhamento profissional e material, culminando com a lentidão na resolução dos litígios; da acessibilidade ao Direito que está relacionada ao valor monetário, pois a maioria da sociedade brasileira não disponibiliza de recursos financeiros suficientes para custear uma causa jurídica.

Além da desinformação, falta de recursos, burocratização, abuso de poder, favorecimento, corrupção e inúmeras inoperacionalidades da justiça promovida pelo Estado, com os fatores sociais que fundamentam a prática das punições ilegais, nota-se a contribuição indireta do Direito para a continuação das modalidades de punições de caráter vingativo.

Para Telles (2008, p. 20) “somente com uma visão global dessa problemática e, também, com ações harmônicas que levem em consideração essa visão é que a criminalidade começará a decrescer”.

Portanto, cabe aos operadores do Direito, através da prática compromissada e embasada do seu papel profissional e social, contribuir para a conscientização por parte da população de que a vingança privada é ilegal e de que a justiça divina é ineficiente, sendo a justiça legal por motivos históricos e científicos eleita como instrumento de punição justa e equilibrada, encarando o criminoso como um ser humano inserido em um contexto e que, apesar de seus atos, ainda possui direitos que devem ser lembrados no momento da aplicação da pena.

296

## REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Alberto Carlos. A cabeça do Brasileiro. São Paulo: Record, 2007.
- BODART, Cristiano das Neves. O conceito de coesão social. Blog Café com Sociologia. 2016. Disponível em: <<https://cafecomsociologia.com/2016/08/para-entender-de-uma-vez-o-que-e-coesao-social.html>>. Acesso em: 12 de jan. 2018.
- DIAS, Diomar Cândida Pereira. Teoria da Pena – evolução histórica da pena como vingança. 2005. Disponível em: <<http://jusvi.com/artigos/16962>>. Acessado em: 30 de mar de 2008.
- FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. Mini Aurélio: o dicionário da língua portuguesa / Aurélio Buarque de Holanda Ferreira; coordenação de edição Marina Baird Ferreira. 8ª ed. Curitiba: Positivo, 2010, 960p.
- JÚNIOR, Edison Miguel da Silva. Evolução Penal: punição depende da sociedade que se quer construir. In: Revista Consultor Jurídico, 19 de



setembro de 2003. Disponível em: <<http://conjur.estadao.com.br/static/text/10159,1>>. Acessado em: 31 de mar de 2018.

LINTON, Ralph. O Homem: Uma Introdução à Antropologia. Tradução: Lavínia Vilela. 8ª ed., São Paulo: Martins. 1971, p. 107.

MIRABETE, Júlio Fabrini. Manual de Direito Penal: parte geral. 26ª edição, rev. e atual. São Paulo: Atlas, 2010.

MONDIN, Battista. O homem, quem é ele? São Paulo: Paulinas, 1986.

NADER, Paulo. Introdução ao Estudo do Direito. Ed. 28. Rio de Janeiro: Forense, 2007.

SHECAIRA, Sérgio Salomão; CORREA JUNIOR, Alceu. Teoria da Pena: Finalidades, direito positivo, jurisprudência e outros estudos de ciência criminal. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2002.

TELLES JUNIOR, Goffredo. Iniciação na ciência do direito. São Paulo: Saraiva, 2001.

TELLES, Thiago da Nova. Afinal, por que se pune? Prática Jurídica. Ano VII, nº 71, 2008, p. 15-20.

# O RESPEITO PELO SER HUMANO, SUA DIGNIDADE E A RESTAURAÇÃO DA JUSTIÇA SOCIAL E A COMPAIXÃO BÍBLICA DEMONSTRADAS EM NEEMIAS 5.1-19

Kleber Torres de Moura – Mestrando (PUC Goiás)  
e-mail: [kleber.moura@yahoo.com.br](mailto:kleber.moura@yahoo.com.br)

**RESUMO:** O Antigo Testamento apresenta vários contextos de desigualdade imposta a grupos de pessoas oprimidas por causa de sua situação social. Pessoas excluídas forçadas a viverem à margem de uma sociedade cruel e elitizada. Esta realidade permanece bem atual, pessoas continuam sendo exploradas em toda sua essência humana, excluídas do meio social pelos mesmos motivos, as mesmas questões de desigualdade social e distribuição de renda (KIDNER, 1985,p.11-18). Qual o senso de justiça apresentada a estas pessoas? Como as instituições religiosas podem contribuir para aplicação de uma justiça verdadeiramente divina, que possa de alguma forma diminuir esta desigualdade existente? Refletir sobre este tema, buscar fundamentos e apresentar caminhos para que o sistema religioso atual, possa tratar com mais respeito às escolhas, às diversidades, respeitar à igualdade de gêneros. O profeta Neemias nos ensina a demonstrar o amor e justiça a pelo próximo, buscar o equilíbrio nas relações sociais, continuar denunciando toda forma de desigualdade e exploração, mesmo dentro das entidades religiosas, pois o amor e a justiça são as maiores essências de uma religião (WHITE, 2013).

**Palavras-chave:** Respeito; Dignidade; Compaixão; Torá.

## INTRODUÇÃO

Neemias se dedicou a reconstruir os muros de Jerusalém, visando não apenas a instabilidade política mas também, a criação de uma cidade santa para o templo de Javé. Neemias permanece firme em seu propósito mesmo com tantas oposições internas, pois o desafio não eram mais os estrangeiros, mas seus próprios compatriotas, onde os mais ricos

exploravam os mais pobres, está exploração se dava por quatro motivos ligados a economia:

1. Judá se encontrava comercialmente isolada dos povos vizinhos;
2. O trabalho da reconstrução dos muros de Jerusalém, resultou em queda na produção de cereais, pois a maioria dos produtores estavam envolvidos na reconstrução;
3. Os fatores climáticos contribuíram para escaches de alimentos;
4. Exploração do povo pelos governadores anteriores.

Em decorrência a esta situação, as maiorias da população não tinham recursos para se manterem, como comprar alimentos, pagar suas dívidas, pagar a hipoteca de suas propriedades. Com isto, judeus que possuíam condições melhores, emprestavam dinheiro com juros abusivos, tornando ainda mais insustentável sua situação em Judá (SCHWANTES,1987,p.30-42). De acordo com o costume, algumas pessoas que não tinham condições de pagaram suas dívidas, poderiam se vender com sua família como servos, para poder quitarem seus débitos, mas somente os filhos estavam sendo vendidos, contribuindo para a desintegração das famílias, assim, os mesmos eram tratados como escravos e não empregados contratados (COPE, 2001, p.17-21). As filhas eram vendidas e colocadas como prostitutas com a finalidade de gerar mais servos, judeus que iriam nascer sob um jugo da escravidão (Neemias 5:5), não diferente de quando estavam na Babilônia, sendo forçados a trabalhar debaixo de um regime de escravidão, sendo explorados por seu próprio povo.

A crise estava instalada denotando um grande problema dentro da comunidade e não fora dela, haviam grupos de pessoas que não tinham condições de terem terra, e não recebiam pagamento pelo seu trabalho na reconstrução dos muros de Jerusalém, trabalhavam apenas para receberem seu alimento para não morrerem de Fome. Os donos de terra, que não conseguiram plantar devido ao trabalho na reconstrução, também não tinham dinheiro, para terem crédito e comprarem alimentos para suas famílias, e não conseguiam pagar o imposto devido a Pérsia, com isto, arrendavam suas propriedades como garantia de pagamento para judeus ricos. Esta situação de calamidade econômica e social, que o profeta Neemias teria de enfrentar, fazer com que os Judeus mais ricos, deixassem de explorar o seu próprio povo, perdendo suas dívidas e devolvendo suas terras, libertando seus escravos, assim, devolvendo a dignidade a cada família e a oportunidade de recomeçar uma nova vida,

como uma nova nação, sem desigualdade, sem exploração, sem cobrança (GETZ,2001,p.54-75).

### **Economia, Política e Religião**

No século V a.C. a Grécia estava em contaste expansão pelo mundo, período em que os Persas ainda dominavam o antigo Oriente Médio, estabelecendo uma organização político-administrativo, onde consistia em dividir as províncias para facilitar sua dominação. Nos dias de Neemias, a palestina pertencia a Satrápia Transeufrates, formadas pela Síria, Fenícia, Canaã e Chipre. Essas possuíam representantes do rei para sua administração: Secretários; Oficiais do exército e olheiros, dentre estes, o próprio Neemias (KILPP,1989,p.175-184). Neemias foi constituído pelo rei Artaxerxes I como governador temporário da Judéia, com a finalidade fortalecer a região; reconstruir a cidade; reorganizar e disciplinar o povo. Neemias tinha também a responsabilidade de reorganizar o contexto político econômico e social, identificando abusos de má administração, como também os abusos nas práticas religiosas. Assim, Neemias teria a possibilidade de diminuir a injustiça e evitar a exploração entre os próprios judeus, evitando o enriquecimento e o lucro abusivo dos ricos como frutos de exploração pessoal, identificando também, dentre os sacerdotes, aqueles que pro foça da religião, também se aproveitavam das famílias judias mais pobres (BARBE,2005,p.79-84). A situação do povo era desoladora, as práticas socioculturais dos Persas, dificultava a reconstrução cultural dos Judeus, de um lado os povos tinham acabando de serem livres da dominação Persa, voltando para Jerusalém após o exílio, se deparam com outra situação, a exploração de seu próprio povo, impondo-lhes um jugo semelhante aos do povo da Babilônia, iniciando vários conflitos sociais pela posse da terra (SWINDOLL,2004,p.35-87).

No contexto religioso não haviam diferenças em relação ao contexto político, sofriam da mesma desorganização e da forte influência da cultura Babilônica, além da perda de identidade da cultura Judaica. A assimilação e práticas religiosas ligadas a cultura Persa, estavam em constante confronto com a cultura religiosa judaica, que estava corrompida. Não havia pureza nos relacionamentos devido os casamentos mistos cum mulheres de outra nação. O radicalismo nas práticas religiosas e as exigências de guardar o sábado, a prática obrigatória do jejum, e principalmente a obrigatoriedade dos dízimos, geravam constantes conflitos religiosos (SCHWANTES,1987,p.30-42).

## Vida e missão de Neemias

Neemias ao saber da situação de extrema pobreza em que se encontrava a nação de Judá, ficou de luto por vários dias, onde solicita ao rei Artaxerxes I, a possibilidade de ir a Judeia em missão, além de permitir, Artaxerxes o designou como governador e o incumbiu de restaurar a cidade. Neemias se depara com uma situação de exploração e inversão dos valores judaicos, isto causa em Neemias uma grande indignação, ao ponto dele começar em si mesmo, uma mudança que seria imposta a toda nação judaica. Ao reunir todos os nobres e ricos de Judá, estes são repreendeu severamente e exigidos de perdoar todas as dívidas do povo, Neemias chama as nobres de "usurários" e neles acabou se incluindo. Essa atitude ousada de perdoar os empréstimos, os nobres deveriam também além de perdoar precisavam devolver a terra tomada através de juros impróprios e condenados pela Lei "Torá" (MAXWELL,2000,p.246-259). A restituição do povo deviria acontecer sobre todas suas antigas posses: Terras, suas vinhas e seus olivais e casas. Além de serem restituídas também sobre o centésimo do dinheiro, do trigo e azeite e outros, assim, o povo poderia sobreviver a partir de sua própria produção, trigo, vinho e azeite, que se trata do ciclo de produção agrícola, a colheita do trigo, depois as uvas para formar o vinho e as azeitonas para formar o azeite (SCHWANTES,1987,p.30-42).

Neemias, mostra que toda a restituição vem em decorrência de primeiro liberar das prisões aqueles aos quais estavam aprisionados pelas usarias. A crise era séria, envolviam todos os projetos, a fome e injustiça se espalhavam por toda a nação, se não fosse a ação rápida, precisa e tempestiva desta lide que também teve de dar o exemplo, perdendo todas as dívidas daqueles que ele mesmo aprisionou em suas usarias, Judá não teria tido êxito em seus empreendimentos. Neemias inspecionar os muros de Jerusalém e decide reconstruí-los, legislou sobre os empréstimos, realizando uma reforma socioeconômica, onde além dos empréstimos com juros de 60% não tinham fim, além de condenar e regularizar esta questão, reduziu as dívidas somente por seis anos, e no sétimo ano, além do perdão, os bens eram restituídos (ROATTO,1990,p.25-34). Neemias também legislou sobre as causas sócio religiosas, por longos anos a povo não teve referências religiosas, Neemias orientou e disciplinou o povo para um novo período. Neemias percebeu que a desintegração da linguagem provocava também, uma desintegração da cultura e da fé judaica, com isso ele traz de volta para o povo, as tradições da Torá, que haviam sido

esquecidas, reestabelecendo a identidade da nação Judaica (KIPPENBERG,1988,p.35-41).

### **A dignidade restabelecida**

Através do seu empenho, Neemias consegue reestabelecer a solidariedade entre irmãos e irmãs da comunidade judaica, ele também elimina todas as tendências desintegradas da comunidade, reforçando as antigas práticas e costumes tribais e religiosos, redescobrimdo a identidade Israelita em meio as adversidades. Em seu primeiro mandato como governador 443 a 433 a.C, Neemias faz uma renovação da aliança mosaica com a submissão do povo, envolvendo uma dramatização das maldições sobre aqueles que não se comprometessem com o juramento de renovação. Em seu segundo mandato como governado por um período não definido, Neemias tinha o direito de cobrar imposto para o seu sustento, no entanto ele abre mão desse direito em virtude do grande sofrimento do povo. Neemias não buscava se beneficiar com sua posição de governador, mas sim, buscava resolver os problemas econômicos da época, buscava amenizar ao máximo possível, o sofrimento do povo, diminuindo as desigualdades que eram impostas e restaurando a dignidade de cada família (TUNNERMANN,2001,p.26-35).

A razão maior de ser governador de Judá, era uma busca pelo temor a Javé e servi seu povo, sua intenção primeira era restabelecer a aliança e o cumprimento de Lei Javé entre o povo de Judá. A dignidade das famílias começa a ser restaurado quando seus filhos, antes dados como escravos são devolvidos e suas dívidas perdoadas, assim, as famílias aos poucos são restituídas e suas raízes são restabelecidas. O perdão das dívidas implicava não somente na devolução das posses e da sua terra, isto devolvia sua dignidade, seu respeito, seu nome de origem antes perdidos devido ao exílio, retornando assim a sua tribo de origem. Esta restituição promovida soba a administração de Neemias como governado de Judá, vem quebrar um ciclo de corrupção e exploração dos governadores anteriores que levaram aquela nação a viver em condições de extrema miséria. Quando Neemias governa, não para suas intenções ou benefícios pessoas, mas sim, para o povo, para a sua recuperação e sua sobrevivência futura, ele consegue unir todos em um único objetivo, na reedificação dos muros de cidade, não apenas por questões estéticas ou segurança, reedificar os muros significava, reconstruir nossa casa que antes havia sido destruída (SWINDOLL, 2004,p.35-87).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neemias demonstra exemplos de como um governo pode sim, restabelecer o respeito pelo ser humano e sua dignidade, trabalhar com justiça igualitárias para todos, sem distinção social, onde todos possuem os mesmos direitos e são tratados igualmente pelo estado. Neemias usou a piedade como estratégia, buscando recursos para efetuar seu trabalho. Trabalhou com discrição e encorajamento, desafiou e uniu o povo para a reconstrução da cidade. Usou de integridade com exortação, demonstrando que ele não estava ali para explorar o povo, e não estava disposto a aceitar qualquer tipo de exploração entre o povo (WHITE,2013,p.42-44).

Neemias governou com a Lei de Javé' "Torá" com força e determinação, mas também com dignidade, fé e respeito, sendo fiel as escrituras realizando não só a reforma espiritual mas também, uma reforma na estrutural social e política da sua nação. Neemias foi absolutamente estratégico em sua missão, colocando pessoas no lugar certo para fazerem a coisa certa principalmente com a motivação certa. Ele motivou e mobilizou todas as pessoas, de pobres a ricos, homens e mulheres, sacerdotes e comerciantes, agricultores e ourives, ninguém ficou de fora em seu planejamento, haviam espaços e trabalhos para todos, um só povo, uma só união, uma só Lei, um só Deus (SWINDOLL,2004,p.35-87).

303

## REFERÊNCIAS

- BARBE, Cyril J. *Neemias: e a dinâmica da liderança eficaz*. Tradução de Elizabeth Stowell Charles Gomes, Vida Nova, 2005, p.79-85.
- BÍBLIA SAGRADA. Traduzida em português por João Ferreira de Almeida. Revista e Corrigida. Ed. 1995, Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil.
- COPE, Landa. *Modelo Social do Antigo Testamento*. Editora Jocum Brasil, 2002,p.17-21.
- GETZ, Gene. *Neemias, Homens de Carater*. Ed. Mundo Cristão. SP. 2003,p.54-75.
- KIDNER, Derek. *Esdras e Neemias: Introdução e comentário*, São Paulo: Vida Nova, 1985,p.11-18.
- KILPP, Nelson. "Neemias: o perfil de um político", Em: *Estudos Teológicos*, 29, nº 2,1989, p.175-184.

KIPPENBERG, H. G. Religião e formação de classes na antiga Judéia, São Paulo: Paulinas, 1988,p.35-41.

MAXWELL, John C. As 21 Irrefutáveis Leis da Liderança. Ed.Mundo Cristão.SP. 2000,p.246-259.

ROATTO, J. Severino. "A dívida na reforma social de Neemias: um estudo de Neemias 5.1-19. Em: RIBLA, volume 5-6, 1990, p. 25-34.

SCHWANTES, Milton. Sofrimento e esperança no exílio: história e teologia do povo de Deus no século VI a. C. São Leopoldo/São Paulo: Sinodal/Paulinas, 1987,p.30-42.

SWINDOLL, Charles. Liderança Em Tempos de Crise. Ed. Mundo Cristão. SP.2004,p.35-87.

TUNNERMANN, Rudi. As Reformas de Neemias, São Leopoldo/São Paulo: Sinodal/Paulus, 2000,p.26-35.

WHITE, Ellen G. Lições da vida de Neemias, Copyright@201 ,p.42-44.



# A IMPORTÂNCIA DA ESPIRITUALIDADE E RELIGIOSIDADE NO DESENVOLVIMENTO DO COPING DA DOR CRÔNICA

Leticia Gonçalves Maia – Graduanda (PUC Goiás)

e-mail: [leticia\\_maia@hotmail.com](mailto:leticia_maia@hotmail.com)

Carolina Teles Lemos – Doutora (PUC Goiás)

e-mail: [cteleslemos@uol.com.br](mailto:cteleslemos@uol.com.br)

**RESUMO:** A religiosidade e espiritualidade têm um impacto significativo na vida do homem, inclusive no que tange ao processo saúde-doença. Por muito tempo, essa relação foi negligenciada, acreditando-se que a religião exercia pouca ou nenhuma influência sobre a saúde física e mental. Atualmente, o panorama modificou-se, várias pesquisas têm revelado que o envolvimento espiritualista do indivíduo tem repercussão positiva sobre sua saúde. É muito importante que os profissionais de saúde, principalmente médicos e enfermeiros, tenham conhecimento dos estudos que demonstram a repercussão positiva da religiosidade e espiritualidade no controle e enfrentamento da dor, para que não desencorajem seus pacientes, levando-os a renunciarem suas crenças e práticas. Pelo contrário, sempre que possível, incentivar a busca de estratégias que encorajem o doente a enfrentar a situação vivenciada. Diante desta realidade, enxergamos quão essencial é dar continuidade a estudos que visem contribuir com esta área de conhecimento. Nesse sentido, o estudo é uma revisão de literatura, na qual foram analisados múltiplos estudos relevantes que contribuíram para compreensão da relação espiritualidade/religiosidade e o *coping* da dor crônica.

305

**Palavras-chave:** Espiritualidade; Religiosidade; Coping; Dor crônica; Saúde.

## INTRODUÇÃO

A religiosidade e espiritualidade têm um impacto significativo na vida do homem, inclusive no que tange ao processo saúde-doença. Por muito tempo, essa relação foi negligenciada, acreditando-se que a religião exercia pouca ou nenhuma influência sobre a saúde física e mental. Atualmente, o panorama modificou-se, várias pesquisas têm revelado que

o envolvimento espiritualista do indivíduo tem repercussão positiva sobre sua saúde (Pazini et al., 2007).

A espiritualidade e religiosidade adquirem uma dimensão maior na vida das pessoas quando essas estão passando por determinados momentos, como uma enfermidade. Neste caso, a fé é utilizada como tentativa de equilíbrio biopsicossocial e enfrentamento (coping) da dor que aflige o doente. Muitos estudos têm revelado que essa busca é válida, pois o estresse advindo da dor pode ser controlado por meio de meditação, oração e demais atividades espirituais. Tais estratégias têm atuação no eixo hipotálamo-pituitária-adrenocortical, que é de onde vem a resposta corporal ante um fator estressante (Regina e Tesseroli, 2010).

De acordo com a *International Association for the Study of Pain* (IASP), a "Dor é uma experiência sensorial e emocional desagradável associada com danos reais ou potenciais em tecidos, ou assim percebida como dano." Na medicina, mensurar e controlar a dor do paciente ainda é algo desafiador, principalmente, por tratar-se de uma experiência subjetiva e multidimensional, ou seja, envolver dimensão psicológica, sensorial, comportamental, cognitiva e afetiva. Portanto, resta ao profissional de saúde uma avaliação clínica da dor, habitualmente, norteadas por registros verbais e questionários padronizados (Silva e Ribeiro Filho, 2011).

Devido à sua longa duração, mínimo de seis meses, a dor crônica tem repercussões negativas na qualidade de vida do indivíduo, quase sempre comprometendo suas atividades habituais, sociais e recreativas (Dellaroza, 2008). Tem-se que considerar a dor crônica como um problema de saúde pública, visto que é um potencial causador de incapacidades. Cientes disso, as autoridades têm desenvolvido políticas públicas em prol dos doentes com dor crônica. Os programas são multidisciplinares, pois buscam incorporar intervenções psicossociais, não se limitando, portanto, a condutas de caráter exclusivamente biomédico (Pessoa, 2012).

Buscar novas alternativas para o manejo da dor crônica é essencial para a melhoria nas condições de vida do paciente. A terapia cognitivo-comportamental, por exemplo, busca promover mudanças emotivas, comportamentais e cognitivas, atuando nos pensamentos e crenças do doente (Borges et al., 2009). A psicoterapia auxilia o paciente a compreender e a influenciar o nível da dor, isso é possível por meio de exercícios de relaxamento, enfrentamento do receio da dor, renúncia de comportamentos de esquiva e muitas outras estratégias (Oliveira et al., 2014).

É muito importante que os profissionais de saúde, principalmente médicos e enfermeiros, tenham conhecimento dos estudos que demonstram a repercussão positiva da religiosidade e espiritualidade no controle e enfrentamento da dor, para que não desencorajem seus pacientes, levando-os a renunciarem suas crenças e práticas. Pelo contrário, sempre que possível, incentivar a busca de estratégias que encorajem o doente a enfrentar a situação vivenciada (Costa e Oliveira, 2009).

Diante desta realidade, enxergamos quão essencial é dar continuidade a estudos que visem contribuir com esta área de conhecimento. Nesse sentido, a presente revisão de literatura tem como propósito oferecer subsídios, através da análise de múltiplos estudos, que permitam chegarmos a conclusões sobre o tema de interesse.

O presente texto, trata-se de uma revisão de literatura que reuniu estudos que tinham como intuito avaliar a repercussão do envolvimento espiritualista na saúde do homem, com enfoque no desenvolvimento do coping em indivíduos cuja comorbidade os leva a um contexto de dor crônica.

O levantamento bibliográfico se deu por meio de pesquisas em bases de dados importantes no panorama científico: U.S. National Library of Medicine (PubMed), Scientific Eletronic Librari Online (SciELO), Literatura Latino-Americana e do Caribe em Ciências da Saúde (LILACS). Foram destinados 5 meses, de agosto de 2017 a dezembro de 2017, para busca em ambas bases de dados. Foram utilizadas a associação de palavras-chaves: "coping", "spirituality", "religion", "disease", "ache".

Como critérios de refinamento, foram considerados artigos em português, inglês e espanhol, publicados entre 2000 e 2017. Ao longo da pesquisa, foram excluídos os artigos que não se encaixavam nas temáticas dos dois subeixos propostos pela presente revisão, são eles: Espiritualidade sob o ponto de vista do paciente com dor crônica e Espiritualidade sob o ponto de vista dos profissionais de saúde.

### **Espiritualidade sob o ponto de vista do paciente com dor crônica**

Em "O papel da fé na promoção da saúde em paciente com esclerose múltipla", alguns doentes, através de uma entrevista semiestruturada, puderam revelar o impacto de sua fé sobre o sofrimento causado pela doença. De acordo com os participantes, a crença em Deus os impulsiona a enfrentar a doença. Para os pacientes, há um sentido para

a dor vivenciada, sendo este sofrimento passageiro, o que lhes proporciona um conforto (Encarnação et al., 2016).

Com resultados semelhantes, um estudo titulado como “Religiosidade/Espiritualidade em pacientes oncológicos: qualidade de vida e saúde”, após analisar entrevistas com pacientes oncológicos, traz que esses devem ser compreendidos de maneira holística, devendo ser considerado seus aspectos religiosos/espirituais. A crença do doente muitas vezes influencia na adesão ao tratamento, no enfrentamento da dor, na busca por uma explicação para a experiência atual, além de atuar na diminuição da ansiedade e estresse advindos do contexto de doença (Fornazari e Ferreira, 2010).

Mesquita et al. (2013) demonstrou em seu estudo “A utilização do enfrentamento religioso/espiritual por pacientes com câncer em tratamento quimioterápico” que os doentes entrevistados utilizavam o Coping Religioso/Espiritual (CRE) como estratégia de enfrentamento do câncer, e consideravam importante a espiritualidade em suas vidas. A maioria dos pacientes expressaram o desejo de receber o cuidado espiritual por parte dos profissionais de saúde através da abordagem desse tema durante o atendimento.

Embora apresente uma amostra pequena, o estudo “A efetividade da prece na redução da ansiedade em pacientes com câncer” trouxe conclusões interessantes. Dados encontrados entre as coletas pré e pós-intervenção, sendo essa a prece, revelaram que a fé foi eficaz na redução da ansiedade de pacientes com câncer em tratamento quimioterápico. Abrindo a possibilidade de que profissionais da saúde lancem mão de terapia alternativa, como a prece, para o alívio da ansiedade (Carvalho, 2014).

Aquino e Zago (2007) realizaram um estudo “O significado das crenças religiosas para um grupo de pacientes oncológicos em reabilitação” com pacientes laringectomizados, com o objetivo de compreender a influência da espiritualidade na sobrevivência de um grupo de pacientes oncológicos. Os autores verificaram que desde as etapas iniciais, incluindo diagnóstico, depois todo o curso evolutivo da doença até se atingir a condição de sobrevivente a fé estava presente, através da busca pela religião. Essa que teve impacto na ressignificação das experiências vivenciadas durante a evolução da doença e seu tratamento.

Abrangendo oncologia pediátrica, Motta e Enumo (2002) desenvolveram um estudo “Brincar no hospital: Câncer infantil e avaliação do Enfrentamento da hospitalização” em que o público estudado eram

crianças com diagnóstico de câncer internadas no serviço de oncologia de um determinado hospital. A pesquisa tinha como propósito avaliar estratégias de enfrentamento da hospitalização. Constataram que comportamentos religiosos eram uma das principais estratégias utilizadas, demonstrando a necessidade na temática ser abordada até mesmo entre os pacientes pediátricos.

### **Espiritualidade sob o ponto de vista dos profissionais de saúde**

Uma pesquisa que trouxe conclusões bastante interessantes foi “A religiosidade dos idosos: significados, relevância e operacionalização na percepção dos profissionais de saúde”. Fizeram parte deste estudo 42 pessoas com diferentes profissões, mas todas na área da saúde. A partir de registros redigidos por esses profissionais, procurou-se identificar os significados de religiosidade para eles, suas percepções acerca da relação religiosidade e saúde dos idosos e, por fim, caracterizar a aplicação da religiosidade no atendimento ao idoso. Os profissionais definiram religiosidade como sentimento íntimo que agrega sentido à existência humana. Defenderam que a religiosidade propicia o enfrentamento de doenças e a aceitação da finitude da vida. Na assistência à saúde, a religiosidade deve ser empregada como mecanismo de socialização do idoso e promoção de apoio, esperança, conforto e incentivo para o enfrentamento de doenças e demais dificuldades advindas do processo de envelhecimento (Valente, 2004).

Com resultados semelhantes, O estudo “Saúde mental e espiritualidade/religiosidade: a visão de psicólogos” utilizou-se de entrevistas com psicólogos atuantes para conhecer suas percepções desenvolvidas dentro da prática clínica sobre a relação espiritualidade/religiosidade e saúde mental, processo terapêutico e seu impacto na atividade do psicólogo. Após a análise de dados, pode-se concluir que a espiritualidade/religiosidade tem uma repercussão positiva na saúde mental do seu humano, e que o psicólogo tem como papel auxiliar o processo de autoconhecimento e emancipação do indivíduo frente a dimensão espiritual (Oliveira e Junges, 2012).

Outra pesquisa analisada foi “Espiritualidade no cuidar de pacientes em cuidados paliativos: um estudo com enfermeiros”. Nesse caso, dez enfermeiros de um mesmo hospital foram submetidos a entrevistas expondo seus pontos de vista acerca da espiritualidade como recurso a ser utilizado em doentes em cuidados paliativos. De acordo com os entrevistados, o

paciente espiritualizado encontra forças em sua fé para enfrentar e aceitar a comorbidade vivenciada. Além disso, muitas crenças trazem a ideia da morte como uma passagem que todos experimentarão, levando-os a colocar suas esperanças no que está além desta vida (Evangelista, 2016).

Trazendo dois pontos de vista, o estudo "Humanização nos cuidados de saúde e a importância da espiritualidade: o discurso do sujeito coletivo - psicólogo", através de entrevistas com psicólogos de dois hospitais, buscou identificar o significado atribuído por esses profissionais à fé no tratamento de um paciente idoso com câncer. Metade dos entrevistados afirmaram acreditar que a fé religiosa é um importante recurso no enfrentamento de doenças como o câncer. Neste sentido, defendem a coexistência da ciência e de aspectos psicoespirituais dentro de seus atendimentos. Já a outra parte dos psicólogos revelaram que não acham adequado discursos que envolvam religião durante suas consultas, por não acreditarem que a fé religiosa seja a melhor maneira de confortar o paciente (Teixeira e Lefèvre, 2003).

O estudo "Percepção de equipe de enfermagem sobre espiritualidade nos cuidados de final de vida" entrevistou enfermeiros questionando-os acerca da espiritualidade no atendimento ao paciente. Foi descoberto, então, uma falta de esclarecimento do assunto por parte dos entrevistados, consequência da pouca ou nenhuma abordagem do tema em suas formações acadêmicas. O artigo conclui, portanto, que a assistência integral ao paciente fica comprometida a partir do momento que se desconsidera essa variável (Silva et al., 2016)

310

## CONCLUSÃO

Os profissionais de saúde devem proporcionar a máxima qualidade de vida possível ao seu paciente. Para que isso seja possível, é necessário que busquem maneiras de reduzir o estresse e a ansiedade do doente durante toda sua existência, pensando inclusive em uma qualidade de morte. Inúmeras são as maneiras para se atingir esse objetivo, sendo uma delas a utilização da espiritualidade e religiosidade do paciente em prol dele próprio (Fornazari e Ferreira, 2010).

Na atualidade, o interesse por pesquisas que abordem a relação religião e saúde tem sido crescente. Muitos estudos têm dado ênfase à espiritualidade/religião enquanto estratégia de enfrentamento no processo de adoecimento do indivíduo. Seguindo essa vertente, o presente trabalho traz uma revisão de literatura que analisou pesquisas relevantes e atuais

que objetivaram estudar a relação entre espiritualidade/religiosidade e coping da dor crônica.

Os resultados dos estudos analisados foram inseridos em duas categorias, pesquisas que envolviam a temática da espiritualidade/religiosidade sob o ponto de vista do paciente e aquelas que avaliaram a perspectiva dos profissionais de saúde em relação ao binômio.

De modo geral, os trabalhos concordam que a crença do doente muitas vezes influencia na adesão ao tratamento, no enfrentamento da dor, na busca por uma explicação para a experiência atual, além de atuar na diminuição da ansiedade e estresse advindos do contexto de doença. Portanto, é importante que o profissional de saúde busque se inteirar acerca do envolvimento espiritualista do paciente para que possa utilizá-lo como recurso no enfrentamento do adoecimento, garantindo uma assistência mais holística (Fornazari e Ferreira, 2010).

É importante que mais trabalhos tenham como área de interesse a espiritualidade e sua relação com o processo saúde-doença. No Brasil ainda existe uma carência de pesquisas que envolvam essa temática, necessitando, portanto, de uma atenção especial. Como proposta de pesquisa, o atual estudo sugere que novos trabalhos avaliem os desafios na aplicabilidade da espiritualidade/religiosidade na prática clínica, com o intuito de estimular a capacitação dos profissionais da área da saúde.

311

## REFERÊNCIAS

- Aquino VV, Zago MMF (2007). O significado das crenças religiosas para um grupo de pacientes oncológicos em reabilitação. *Rev. Latino-Americ. de Enferm.*, 15(1), 42-47.
- Borges CS, Luiz AMAR, Domingos NAM (2009). Intervenção cognitivo-comportamental em estresse e dor crônica. *Arq Ciênc Saúde.*, 16(4):181-6.
- Carvalho CC et al. (2014). A efetividade da prece na redução da ansiedade em pacientes com câncer. *Revista da Escola de Enfermagem da USP*, 48(4), 684-690.
- Costa FB (2012). Espiritualidade, religiosidade e qualidade de vida em idosos [dissertação].
- Costa P, Oliveira RCBO (2009). Estratégias de Enfrentamento Utilizadas pelos Pacientes Oncológicos Submetidos a Cirurgias Mutiladoras. *Rev Bras Cancerol*, 55(4): 355-64.

- Dellaroza MSG, Furuya RK, Cabreira MAS, MATsuo T, Trelha C, Pacola L (2008). Caracterização da dor crônica e métodos analgésicos utilizados por idosos da comunidade. *Rev Assoc Med Bras*, 54(1): 36–41.
- Encarnação P, Oliveira CC, Martins T (2016). O papel da fé na promoção da saúde em paciente com esclerose múltipla. *Rev Bras Promoç Saúde*, Fortaleza, 29 (4): 574-584.
- Evangelista CB, Lopes MEL, Costa SFG, Abrão FMS, Batista PSS, Oliveira RC (2016). Espiritualidade no cuidar de pacientes em cuidados paliativos: um estudo com enfermeiros. *Esc Anna Nery*, 20(1):176-182.
- Fornazari SA, Ferreira RE (2010). Religiosidade/Espiritualidade em pacientes oncológicos: qualidade de vida e saúde. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, 26(2): 265-72.
- Guyton AC, Hall JE (2002). *Tratado de Fisiologia Médica*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan.
- Koenig HG (2001). Religion and Medicine IV: religion, physical health, and clinical implications. *Int J Psychiatry Med.*, 31 (3): 321-336.
- Mesquita AC, Chaves ECL, Avelino CCV, Nogueira DA, Panzini RG, Carvalho EC (2013). A utilização do enfrentamento religioso/espiritual por pacientes com câncer em tratamento quimioterápico. *Rev. Latino Am. Enfermagem*, 21 (2): 539-45.
- Motta AB, Enumo SRF (2002). Brincar no hospital: Câncer infantil e avaliação do enfrentamento da hospitalização. *Psicologia, Saúde & Doenças*, 3(1), 23-41.
- Oliveira RDG, Marques DBA, Silva DS, Tolott LL, Vandenberghe L (2014). Psicoterapia de Grupo para Dor Crônica : um Protocolo Group. *Rev Bras Ter Comport e Cogn.*, XVI(2):62–80.
- Oliveira MR, Junges JR (2012). Saúde mental e espiritualidade/religiosidade: a visão de psicólogos. *Estudos de Psicologia*, V. 3; 17:469-476.
- Pazini RG, Rocha NS, Bandeira DR, Fleck MPA (2007). Qualidade de vida e espiritualidade. *Rev Psiq Clín* 34, supl 1;105–15.
- Pessoa UF (2012). *Coping através do Lazer na Dor Crônica [dissertação]*.
- Regina S, Tesseroli D (2010). Espiritualidade e religiosidade no enfrentamento da dor. *O mundo da saúde.*, 34(4):483–7.
- Silva BS et al (2016). Percepção de equipe de enfermagem sobre espiritualidade nos cuidados de final de vida. *Cogitare Enferm.*, 21 (4): 01-08.
- Silva JA, Ribeiro-filho NP (2011). A dor como um problema psicofísico. *Rev Dor*, 12(2): 138-51.



Teixeira JJV, Lefèvre F (2003). Humanização nos cuidados de saúde e a importância da espiritualidade: o discurso do sujeito coletivo - psicólogo. *Mundo Saúde*, 27(3): 362-8.

Valente NMLM, Bachion MM, Munari DB (2004). A religiosidade dos idosos: significados, relevância e operacionalização na percepção dos profissionais de saúde. *Rev. Enferm UERJ.*, 12:11-7.

Wachholtz AB, Pearce MJ, Koenig H (2007). Exploring the Relationship between Spirituality, coping and pain. *J Behav Med.*, 30: 3001-8.

# NOVAS RELIGIOSIDADES: TERAPIAS ALTERNATIVAS NA SOCIEDADE BRASILEIRA, UMA EXPERIÊNCIA COM O REIKI

Lilian Ghisso Aristimunho – Mestranda (PUC Goiás)  
e-mail: [lilianghiso73@gmail.com](mailto:lilianghiso73@gmail.com)

**RESUMO:** A atual configuração da sociedade brasileira foi influenciada pela revolução tecnológica, que geriu um novo modelo econômico capitalista, a globalização. Esse fenômeno tornou a realidade complexa, transformou a vida das populações e de suas instituições alterando os modelos culturais. Tais mudanças possibilitaram ao homem pós-moderno criar métodos alternativos para lidar com a espiritualidade. Nosso objetivo é analisar as características assumidas pela religiosidade através das terapias alternativas que influenciam a classe média brasileira. O universo de nossa pesquisa é o Reiki, que foi incluído como uma prática integrativa na Tabela de Procedimentos oferecidos pelo Sistema Único de Saúde (SUS) em 2017. O tratamento de cura Reiki implica mudanças de hábitos e visão de mundo. Entendemos que, a cosmologia holística das terapias alternativas, baseadas em preceitos de filosofias orientais, exerce grande influência sobre a economia libidinal, servindo de paradigma para a reorientação do comportamento dos indivíduos. Segundo Weber as ações comunitárias relacionadas às vivências e representações subjetivas são capazes de influenciar os indivíduos – a partir do sentido- os orientam a uma ação religiosa ou mágica, “na maioria das vezes ligados a fins de natureza econômica” (WEBER, 1999, p. 279). Frente a essa afirmativa surgem duas indagações: Quais ideias, crenças e valores são reforçados pela classe média brasileira ao praticarem o Reiki? Quanto dessa visão de mundo é absorvida pelas pessoas das classes baixas que recebem Reiki no SUS?

314

**Palavras-chave:** Novas religiosidades; Classes sociais; Reiki.

A transposição das fronteiras de espaço e tempo alterou a comunicação humana e reconfigurou os relacionamentos pessoais, informações, as ideologias passam a ser socializadas de maneira quase instantânea (OLIVEIRA,2012, p.8), (DUARTE,2005, p,117). O complexo midiático-cultural, assume na atualidade função de igreja no campo

cultural (OLIVEIRA, 2013, p.9). O cinema, a televisão e a literatura se encarregam da socialização religiosa, disseminando “informações sobre religião”, segundo seus interesses. “Religião e motivos religiosos se deslocam e se mesclam com espetáculo midiático, entretenimento, diversão, lazer” (MOREIRA, 2008, p. 73).

Dentro desse novo contexto societário, parece contraditório o florescimento do fenômeno religioso, mas embora exista uma discordância do lugar ocupado por ele, “o religioso passa a ser um componente essencial na cena geopolítica mundial”, imprescindível para a compreensão das sociedades da modernidade tardia (CLÉVETON, 1987, p. 4 apud OLIVEIRA, 2013, p.10), (CAMURÇA, 2016, p.19). Essa expansão da religião plural, com visão mercadológica, talvez seja o reflexo de uma sociedade “problemática, descontínua, heterogênea, fragmentada e fragmentária” (PRANDI, 1999, p. 65).

Mas “a crença não desapareceu, ela se desdobra e se diversifica” (HERVIEU-LÉGER, 2015, p.44). Dessa forma, o fenômeno religioso acaba adquirindo características próprias, diversidade, indeterminismo e ambiguidade, uma nova maneira de crer que valoriza “o simbólico, a intuição, a experiência, a emoção, o afetivo” (OLIVEIRA, 2013, p.10). Talvez por isso, últimas décadas o crescimento do número e da diversidade dos grupos religiosos, das doutrinas filosóficas, de novas religiões e religiosidades tenha sido um fenômeno significativo (SIQUEIRA, 2000, p.177).

Para Weber (1982) o traço característico do mundo em que vivemos é a racionalização representada pela ciência, tecnologia no mundo capitalista, ela é a forma mais acabada de desencantamento do mundo. “Já não é necessário recorrer a meios mágicos a fim de dominar ou implorar aos espíritos [...] Os meios técnicos e os cálculos cumprem essa função” (LEMOS, 2015, p. 10). O homem contemporâneo, desencantado, está destinado a viver em uma época sem deus nem profetas, onde os valores mais sublimes retiraram -se da vida pública para se refugiarem no reino transcendente da vida mística ou na fraternidade de relações humanas diretas e pessoais (WEBER, 1982, p. 182).

Como consequência da secularização a busca pelo transcendente está sendo substituída pela nova fórmula de vida humana na terra: “[...], as únicas coisas que importam aos seres humanos são as coisas que os seres humanos podem tratar” (BAUMAN, 1998, p.212). Por isso faz sentido, (valor atribuído) reconhecer no êxtase religioso do passado a experiência máxima, os preceitos da economia libidinal, na cultura pós-moderna, impelem os indivíduos construídos para acumular sensações, a procurar e

encontrar. Por isso é questionável legitimar a experiência máxima de quem acumula sensações como essencialmente religiosa. (BAUMAN, 1998, p,223).

As expressões culturais pós-modernas intensificam a busca da experiência máxima esvaziadas dos interesses religiosos. Mas produz um desejo de satisfação absoluta, vinculado ao consumo de mercadorias e de signos, por isso que não por acaso falsificariam a imagem do desejo humano, apresentando-o com uma roupagem absolutamente positiva. Engajado em uma realização libidinal possível, “plena”, a subjetividade agrega características do hedonismo, de forma que o indivíduo passa a nega a dor, em relação a si e a ao sofrimento do outro. Em uma narcisista da sociedade orientada pelo triunfo do individualismo vinculada ao consumo e à incessante necessidade de prazer. Todas as nossas disposições e ações passam a ser influenciadas por eles (LAUREANO, 2001).

### **O campo religioso Brasileiro**

As mudanças no campo religioso brasileiro, decorrem de uma ruptura no campo epistemológico, especificamente na estrutura sincrética no espaço da sociedade nacional” (MARTINS,2000, p.1). Essa ruptura acontece no seio das classes médias brasileiras, “média alta elitizados (D'ANDREA: 2000, p. 80), através das experiências de transnacionalidade e trans-institucionalidade. E indicam a passagem para uma religiosidade mais complexa com influências importantes sobre a cultura e a sociedade, como o que transbordamento do campo propriamente religioso, que invade outras instancias como família e trabalho difundindo as novas religiosidades nas esferas pública e privadas.

Para o referido autor essas experiências se desenvolveram dentro do sistema terapêutico alternativo onde a ideia de sincretismo comporta novas tradições típicas da Nova Era, como por exemplo: tradições dos Andes Peruanos, hinduístas e budista.

Essa mutação moderna estimula o individualismo religioso, essa posição pode ser observada na “nebulosa místico esotérica”. Que só constitui uma unidade por ser uma religiosidade inteiramente centrada no indivíduo e na sua realização, a busca do auto aperfeiçoamento acontece através das práticas psicocorporais oferecidas pelas tradições espirituais e místicas (HERVIEU-LÈGER, 2015, p.143).

Dentre essas novas expressões, a tendência Nova Era ganha ênfase porque “atravessa o campo religioso como tal e aponta para uma diluição das fronteiras do religioso na sociedade contemporânea” (STEIL, 2001,

p.121), (CAMURÇA, 2016, p. 19), por ser um conceito guarda-chuva capaz de acolher de tudo até os contraditórios (TERRIN: 1996, p. 11).

Na prática essa nova sensibilidade religiosa se configura por uma dinâmica de superação de todos os limites até atingir a plenitude, nessa nova perspectiva se deseja re-compreender o todo, o mundo do espírito, o mundo inteiro e o mundo natural. Trata-se de uma religiosidade “ingênua e narcisista”, que “expressa a cultura de nosso tempo, a cultura do pós-moderno. Mas é uma forma positiva de enfrentar as nossas misérias, a necessidades de exorcizar os medos interiores, solidão, abandono e desânimo, “nisso as técnicas psicossomáticas podem ser de grande ajuda à alma e o corpo” (TERRIN, 1996, p. 40).

Na Nova Era tudo é relacional, o mais importante é compartilhar essa visão de mundo, e a partir disso guiar a prática da espiritualidade para áreas específicas, como saúde, bem-estar físico, emocional e mental. Os indivíduos da Nova Era são em sua maioria provenientes das classes médias e médias alta, acompanham os desenvolvimentos tecnológicos e ideias ligadas a teorias científicas que estabelecem uma aproximação entre a Física Quântica e as filosofias orientais (BABENKO,2003, p. 25).

Vale ressaltar que não nos referimos as classes médias que os economistas liberais determinam pela renda e poder de consumo, que a classe média referência é determinada por uma “visão de mundo prático”, “comportamento” e “atitudes” recebidos como herança imaterial dos seus pais (SOUZA,2012, p, 45).

## **O Reiki**

Nessa nebulosa esotérica-mística observamos a expansão do Reiki, técnica terapêutica de cura através da imposição das mãos. No início de sua trajetória no Brasil a prática do Reiki era restrita a lugares inacessíveis e frequentado por clientela flutuante. Depois passou a ser inserido em clínicas, centro holísticos e consultórios psicológicos bem localizados com clientela das camadas medias da sociedade com alto grau de instrução (BABENKO,2004, p.22).

A partir de 2017, a profissão de terapeuta reikiano passou a ser reconhecida pela CONCLA (Comissão Nacional de Classificação), órgão responsável pela classificação de profissões e ligado ao Ministério do Trabalho e ao IBGE. No mesmo ano o Reiki foi incluindo como uma prática integrativa na “Tabela de Procedimentos” oferecidos pelo Sistema Único

de Saúde (SUS), na categoria de “ações de promoção e prevenção em saúde” (BRASIL, 2017).

Baseado na concepção vitalista de saúde e doença também presente em outros sistemas terapêuticos, o Reiki considera a existência de uma energia universal canalizada que atua sobre o equilíbrio da energia vital com o propósito de harmonizar as condições gerais do corpo e da mente de forma integral (BRASIL, 2017).

Dentro do paradigma holístico oferecido pela prática há o deslocamento da responsabilidade da criação de um mundo melhor, que é retirada da esfera coletiva e passa para a esfera individual. Dessa forma, se altera a própria configuração da noção de pessoa: “antes de mudar o mundo é preciso mudar a si próprio” O processo ritual do Reiki utilização dos símbolos conscientemente manipulados visando a homogeneização do universo cognitivo de seu afiliados, o sistema simbólico e orientam a conduta e comportamentos dos afiliados. (BABENKO,2004, p.25-30). No memorial erigido pelos alunos do Dr. Mikao Usui, fundador do sistema Usui Reiki de cura pelas mãos, está escrito:

Reiki- o secreto Método de Atrair A Felicidade. [...] ser feliz é muito mais do que estar livre de dores físicas e emocionais. [...] A pessoa é saudável quando apresenta um estado natural de bem-estar e felicidade. Logo, ser saudável é ser feliz. Então, o Reiki, ao trazer felicidade, traz a verdadeira cura e a verdadeira saúde (SORDI, 2008, p,68-69)

318

Bem-estar e felicidade é estar curado física e emocionalmente através da técnica do Reiki, da conexão com as forças do universo e da auto superação. Vale lembrar que tanto a iniciação no Reiki quanto a aplicação podem ser comparadas a uma purificação, através da eliminação dos blocos de energia negativas criadas pela nossa mente limitada e alimentadas pelas formas-pensamento negativas, que se transformam em doenças e problemas financeiros, problemas emocionais. Segundo os praticantes do Reiki as sessões terapêuticas se propõem a reestabelecer o fluxo energético, fortalecendo energeticamente o organismo de quem o recebe, curando padrões mentais que estão no subconsciente, a energia transpõe o tempo e ainda acelera o despertar espiritual (SORDI, 2008, p.171-176).

Porém a iniciação determina mudanças que afetam diretamente no estilo de vida, pelo menos temporariamente, ou seja, no dia da iniciação e secundariamente a longo prazo (evitar carne vermelha, álcool, fumo ou drogas). Pois quem deseja atingir o equilíbrio deve seguir determinadas condutas diárias que o conduzirão ao crescimento pessoal. O Reiki, é um portal para o desenvolvimento espiritual, mas para que o iniciado possa usufruir de todos os seus benefícios é necessária a auto aplicação regular e constante. “[...] a transformação há que acontecer em nós e não no mundo a nossa volta” (SORDI, 2008, p,71-72).

Segundo os praticantes o Reiki não é uma religião, mas possui cinco princípios que devem ser recitados diariamente e pelos quais o praticante deve orientar suas condutas: Somente hoje 1) Não se irrite 2) Não se preocupe 3) Seja grato hoje, 4) Trabalhe honestamente, 5) Seja gentil com todos os seres.

Nas últimas décadas a prática do Reiki tem crescido no Brasil Segundo Babenko (2004) na Associação Brasileira de Reiki situada em Niterói desde em 1998 calculava-se 400 mestres e mais de 100 mil pessoas iniciadas na prática do Reik, embora os dados não estejam atualizados cerca de 6000 brasileiros cursem o nível I do Reiki por ano.

O Instituto Brasileiro de Reiki afirma ter 573 mestres e 11 mil iniciados. Vinculados ao instituto estão 7 unidades de Ensino Superior que ensinam Reiki: Faculdade Integradas Hélio Afonso (FACHA); Universidade do Vale dos Sinos (UNISINOS); Centro Universitário do rio Grande do Norte (UNI-RN); Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS); Universidade de Caxias do Sul (UCS); Universidade FEEVALE e Faculdade da Cidade de Salvador.

A Secretaria de Estado de Saúde do Distrito Federal em seu programa de Gerência de Práticas Integrativas em Saúde GERPIS no âmbito do SUS DF, oferece a prática do Reiki no Hospital Regional do Guará, Hospital de Apoio de Brasília, Hospital materno Infantil de Brasília, Hospital Regional da Asa Norte (cirurgia bariátrica), Hospital de base de Brasília e mais 7 unidades de saúde distribuídas nos bairros do Distrito Federal. Entretanto, não dados sobre a questão socioeconômica dos beneficiários nem dos terapeutas voluntários que aplicam a técnica. Segundo as informações da mestra reikiana Glaucia Junqueira proprietária do Espaço Yod em Brasília, com a qual tivemos contato por e-mail e telefone. Glaucia foi responsável pela vinculação entre terapeutas voluntários e o Hospital materno Infantil de Brasília durante o período de 2015 até 2016 antes da regulamentação do programa, esses dados não existiam. Gerência de Práticas Integrativas em Saúde GERPIS no âmbito do

SUS DF, nos respondeu por e-mail, que para esse levantamento de dados precisaria de um tempo.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O que procuramos demonstra em nosso estudo é que embora os praticantes do Reiki afirmem que ele não é uma religião, mas uma prática terapêutica, um método para encontrar a felicidade, segundo o modelo Weberiano, uma ação racional relacionada afins. Para chegar a determinado fim é preciso meios adequados, objetos que atribuo valor. No Reiki para se encontrar a felicidade é preciso iniciação, a prática de seus principio e a auto aplicação diária. A mensagem dissemina por seu agentes é de boa aceitabilidade pois é direcionada a qualidade de vida, saúde, do tipo “você também pode” e “faça você mesmo” para fraseando Zygmunt Bauman. A técnica Reiki valoriza o simbólico, a intuição, a experiência, a emoção e o afetivo, atributos que correspondem as característica adquiridas à religião na pós-modernidade. O aperfeiçoamento pela experiência íntima, sem limites, corresponde as expectativas de uma economia libidinal que impele os indivíduos a busca e encontrar nas experiencia intensas encontra correspondência no Reiki que com base nas filosofias budista e hinduísta que reforça o individualismo e o auto aperfeiçoamento, num modelo de religiosidade científica. Embora não existam dados para comprovar o grau de assimilação da prática Reiki no atendimento no Sistema Único de Saúde, os desejos de quem o procura são relativas a saúde e uma melhor qualidade de vida. O caráter elitista do Reiki reforça os valores da classe média alta, seletividade, auto percepção, a moralidade e a ética exacerbadas, imprimindo uma superioridade que ela deseja manter. Embora o Reiki esteja se popularizando, o acesso aos renomados mestre nacionais e internacionais, detentores de uma linhagem mais pura, só é acessível para quem possui um bom poder aquisitivo. Vale resalta que a longo prazo a disseminação da prática terapêutica do Reiki, com seu arcabouço de símbolos e ritualístico, assim como de qualquer religião, pode produzi grandes transformações sociais na sociedade brasileira, pois imprime nos praticantes novas concepções de indivíduo-pessoa e de estilos de vida.



**REFERÊNCIAS**

- BABENCKO, Paula de Campos. Reiki: um estudo localizado sobre terapias alternativas, ideologia e estilo de vida. Dissertação. Universidade Federal de São Carlos, 2004. Disponível em <<[http://www.porthal.org/downloads/reiki\\_DissPCB.pdf](http://www.porthal.org/downloads/reiki_DissPCB.pdf)>> Acessado em 22 de maio de 2018.
- BAUMAN, Zygmunt. O Mal-estar da Pós-modernidade. Tradução: Mauro Gama; Claudia Martinelli Gama. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
- BRASIL. Ministério da Saúde. Inclui novas práticas integrativas e complementares no âmbito do Sistema Único de Saúde. Portaria nº 849 de 27 de março de 2007, nº 60, Seção 1, pág. 68.
- BRASIL. Secretaria de Saúde do Distrito Federal. Práticas integrativas<<[http://www.saude.df.gov.br/wpconteudo/uploads/2018/03/Servicos\\_de\\_Reiki\\_na\\_SES\\_DF\\_.pdf](http://www.saude.df.gov.br/wpconteudo/uploads/2018/03/Servicos_de_Reiki_na_SES_DF_.pdf)>> Acesso 26 de março de 2018.
- CAMURÇA, Marcelo Ayres. Estilos de Religiosidades como Critério para Tipologias e Interpretações do Campo Religioso na Contemporaneidade. *Ciencias Sociales y Religión/ Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, ano 18, n. 24, p. 18-32 jan-jul. 2016.
- D'Andrea, Antony F. O self perfeito e a NOVA Era: individualismo e reflexividade em religiosidades pós-tradicionais. São Paulo, Loyola, 2000.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. O peregrino e o convertido: a religião em movimento. Tradução João Batista Kreuch. 2º ed. Petrópolis: Vozes, 2015.
- LAUREANO, Pedro Sobrinho. Capitalismo e produção de subjetividade no mundo contemporâneo: uma crítica. Dissertação. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2011. Disponível em: <<[http://www2.dbd.puc-rio.br/pergamum/tesesabertas/0912452\\_2011\\_pretextual.pdf](http://www2.dbd.puc-rio.br/pergamum/tesesabertas/0912452_2011_pretextual.pdf)>> Acessado em: 23 de março de 2018.
- LEMONS, Carolina Teles. A racionalidade moderna no pensamento de Max Weber: religião e sentido na vida cotidiana. Novas edições acadêmicas, 2015.
- MARTINS, Paulo Henrique. Religiosidade dos Terapeutas alternativos: um sincretismo gracioso. *Semaine Brésil 2000*, Paris, 16-20 octobre 2000. Disponível em <[www.antorpoligia.com.br/arti/colab/a7phenrique.pdf](http://www.antorpoligia.com.br/arti/colab/a7phenrique.pdf)>> Acessado em: 12/03/2018.
- MOREIRA, Alberto da Silva. O deslocamento religioso na sociedade contemporânea. Disponível em: <<<https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/ER/article/view/220>>> Acesso 10 de março de 2018.
- OLVEIRA, Manfredo de Araújo. A religião na sociedade urbana e pluralista. São Paulo: Paulus, 2013.

- PRANDI, Reginaldo. A religião do planeta global. In: ORO, Ar Pedro, STEIL, Carlos Alberto (Orgs.). Globalização e religião. Petrópolis: Vozes, 1999.
- SORDI, Beatriz Kicis Torrents de. Reiki saúde, amor e desenvolvimento pessoal em nossas mãos: teorias e práticas do Reiki ocidental e japonês. Recife: Bagaço, 2008.
- SOUZA, Jessé. Os trabalhadores brasileiros: nova classe média ou nova classe trabalhadora? Belo Horizonte: UFMG, 2012.
- STEIL, Carlos Alberto. Pluralismo, Modernidade e Tradição: transformações do campo religioso. *Ciencias Sociales y Religión /Ciências Sociais e Religião*. Porto Alegre, Ano 3, n. 3, p.115-129, oct. 2010. ISSN 1518-4463.
- TERRIN, Natale Aldo. Nova Era: a religiosidade do pós-moderno. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

# A EDUCAÇÃO NO LIVRO DOS PROVÉRBIOS

Lizandro Poletto – Doutorando (PUC Goiás)

e-mail: [lizandropoletto@hotmail.com](mailto:lizandropoletto@hotmail.com)

**RESUMO:** O livro de Provérbios contém sabedoria abundante em relação à educação dos filhos, tais como: "A vara e a repreensão dão sabedoria, mas a criança entregue a si mesma, envergonha a sua mãe" (Pv 29:15). O próprio Deus usa a disciplina para nos corrigir e conduzir ao caminho certo e para encorajar o arrependimento por nossos atos errados (Pv 1:7, 6:23, 12:1, 13:1, 15:5; ). O livro dos Provérbios representa uns cinco séculos da vida do movimento sapiencial de Israel; é, num sentido verdadeiro, uma antologia da sabedoria. A metodologia adotada para a realização do trabalho foi a de pesquisa bibliográfica, com auxílio teórico, principalmente, dos seguintes autores: Cazavechia (2015), Ceresko (2004), Drescher (1999), Fox (1996), Free; Stuart (2013), Gomide (2009), Gottwald (1988), Harrington (1985), Santos Jr (2018), Silva (2005), Storniolo (1986), Schwantes (2009), Waltke (1999), Weber (2009), Ziener (2004).

323

**Palavras-chave:** Deus; Disciplina; Filho; Provérbios.

## INTRODUÇÃO

Os Provérbios são ensinamentos deduzidos da experiência que o povo tem da vida e sua finalidade é instruir, esclarecendo situações de perplexidade e fornecendo orientações para a vida humana, como as setas de uma estrada.

A atividade cultural e literária que produziu a obra começou na era de Salomão, e o livro parece ter recebido sua forma final no século V a. C. (ou, talvez, mesmo no século IV a. C). Assim, o livro dos Provérbios representa uns cinco séculos da vida do movimento sapiencial de Israel; é, num sentido verdadeiro, uma antologia da sabedoria. O mundo cultural de Provérbios tem a ver com sua relação estreita com a dinâmica domiciliar.

## VISÃO GERAL DE PROVÉRBIOS

Segundo Ceresko (2004, p.54) a palavra hebraica "provérbio" (*mashal*) significa literalmente "comparação", estando vinculada à raiz

verbal msl, “reger, dominar”. Logo se percebe que essa obra intitulada “Provérbios de Salomão” (mishlê shelômô) representa um prodigioso esforço de reger ou dominar o caos e a confusão da vida cotidiana. Essa tentativa de atribuir ordem e significado aparece tanto no nível restrito dos provérbios individuais como no nível amplo do livro como um todo.

De acordo com Silva (2009, p.67) os Provérbios de forma geral,

São formas literárias que transmitem sabedoria de maneira condensada. Partem de uma situação social e cultural concreta. [...] Apelam para a metáfora, uma imagem tirada do dia-a-dia [...]. Expressam de maneira concisa e poética, adquirindo grande valor estético. Servem para pensar e para divertir.

Schwantes (2009, p. 91) expõe também a definição de Provérbio:

[Provérbio] é uma formulação condensada de experiências em um só pensamento, não necessariamente em duas afirmações, sejam elas contrapostas ou justapostas. O provérbio é um sentimento simples e completo.

324

Ressalta Storniolo (2008, p.14 -15),

Provérbio é uma sentença curta, penetrante, pitoresca e em geral figurativa. [...] O sentido predominante, porém, é o de uma frase incisiva, que penetra profundamente um aspecto ou uma situação da vida e desentranha seu significado.

Segundo Storniolo e Balancin (1986, p. 93) os Provérbios são ensinamentos deduzidos da experiência que o povo tem da vida e sua finalidade é instruir, esclarecendo situações de perplexidade e fornecendo orientações para a vida humana, como as setas de uma estrada (1,1-7).

Segundo Free e Stuart (2013, p. 171) a maior parte do Livro de Provérbios consiste em seis coleções de provérbio/aforismos, isto é, dizeres ligados à sabedoria, em geral parelhas de versos (dísticos) que visam orientar os jovens – embora seu valor não se limite de modo algum a qualquer faixa etária – sobre como viver de forma moral e benéfica no

mundo. Enquadramento essas coleções de provérbios, de ambos os lados, há um prólogo de vários poemas (1.18 - 9.18) que enfatiza a importância de dar ouvidos aos sábios, e um epílogo consistindo em poema (31.10-31) que idealiza uma esposa caracterizada pela sabedoria. Um Preâmbulo (1.1-7) fornece o título, o propósito e o tema do livro.

Os grupos de Provérbios e aforismos são todos identificados no próprio livro:

- Provérbios de Salomão I (10.1 – 22.16)
- Dizeres dos Sábios I ( 22.17 – 24.22)
- Dizeres dos Sábios II ( 24. 23-34)
- Provérbios de Salomão II (25.1 – 29.27)
- Dizeres de Agur (30.1-33)
- Dizeres de Lemuel (31.1-31)

Todos esses têm o propósito de ser lidos e estudados à luz do prólogo, com sua ênfase na necessidade de alcançar a sabedoria e rejeitar a insensatez e a tolice (andar em retidão e rejeitar o mal). Aqui você também encontra a perspectiva teológica fundamental do livro: “O temor do Senhor é o princípio da sabedoria; e o conhecimento do santo é o entendimento” (Pv 9.10; cf. 1.7). Porque embora muitos desses provérbios sejam comuns a outras culturas, os provérbios desse livro foram adaptados especialmente para a vida na comunidade da aliança de Israel. Eles pressupõem não apenas a aliança da Lei (Pv 6.16-19) – de fato, temer a Javé é odiar o mal ( Pv 8.13) – mas também a vida do povo de Deus na sua terra prometida (Pv 2.21,22; cf. 10.27-30)

Segundo Harrington (1985, p.319), de acordo com as noções aceitas da sabedoria, as máximas dos Provérbios versam sobre a conduta correta. Urge-se a autodisciplina: a sobriedade no comer e beber; o controle da língua. Muitos desses conselhos enveredam pela ordem moral e ocupam-se da honestidade nos negócios, da fidelidade na vida conjugal, da imparcialidade no juízo e do mérito de quem dá esmolas. Em um nível ainda mais profundo se reconhece e acentua que a fé religiosa é o fundamento necessário da vida moral.

Cazavechia (2015, p.2) afirma que a Sabedoria é o conhecimento que orienta a vida. Quando se referindo às relações inter-humanas, sabedoria equivale a astúcia, sagacidade, discrição e prudência. Sábio é aquele que detém estas características.

Segundo Gottwald (1988, p.525)

[...] sabedoria" representa um modo de ver o mundo baseado em íntima observação e cuidadosa reflexão, num empenho por discernir a harmonia e a ordem substanciais que se percebe serem constitutivas dele. O estilo característico sapiencial não se detém, entretanto, na observação e reflexão, já que a sua meta é desenvolver estratégias de vida que integrarão a existência do indivíduo com a ordem percebida do mundo.

Segundo Ziener (2004) a sabedoria israelita representa uma forma de ver o mundo baseada na observação de forma reflexiva que não se detém somente no conhecimento especulativo. O sábio não se interessa por ele, mas pela vida prática.

## **A FAMÍLIA E OS PROVÉRBIOS**

Segundo Santos (2008, p. 9) o mundo cultural de Provérbios tem a ver com sua relação estreita com a dinâmica domiciliar. Uma indicação clara disto pode ser observada na maneira em que as admoestações no livro são feitas; elas são dos pais para seus filhos e não de patrão para subordinado, ou de um rei para seus vassalos.

Waltke (1999) afirma que as muitas referências ao pai, e especialmente à mãe, se dirigindo aos seus filhos (Pv 1.8; 10.1, etc.), sugerem que Salomão pretendia transmitir sua sabedoria a Israel através do lar, da mesma maneira como Moisés disseminou a Lei através dos pais, em Israel.

Fox (1996) identifica uma forte analogia entre a tradição sapiencial de Israel e os chamados testamentos éticos das comunidades judaicas do período medieval.

Segundo o mesmo autor (1996, p.232),

Testamentos éticos são instruções escritas por homens em sua maturidade para a orientação ético-religiosa de seus filhos e, às vezes, filhas. (Estes textos são, na verdade, descendentes da antiga tradição sapiencial, uma vez que eles utilizam provérbios como modelo.) ...O pai fala ao filho e através dele a um público leitor bem mais amplo.

Para Santos (1999) este deve ser provavelmente o contexto que mais explique os elementos domiciliares de Provérbios.

## O SIGNIFICADO DE “ENSINAR”

Santos (1999) descreve que a palavra *ensinar*, no contexto de Provérbios e no contexto do Antigo Oriente Próximo, conseguia aglutinar diversos aspectos que não são mais associados com o ato de ensinar em nossos dias. O propósito desta seção é entender o que exatamente o termo hebraico, aqui traduzido como “ensinar”, estaria querendo comunicar.

Santos (1999) continua afirmando que essa palavra ensinar tem a tradução do termo hebraico *hanak*, cujas possibilidades de tradução incluem “treinar”, “dedicar” ou “consagrar”. Existem pelo menos três variáveis que determinam nosso entendimento daquilo que “ensinar” significa em Provérbios e na sociedade israelita daquele período.

## A EDUCAÇÃO NO LIVRO DOS PROVÉRBIOS

Santos (1999, p.26) nos ajuda a entendermos que a educação no Livro dos Provérbios é clara.

A abordagem adotada nos primeiros nove capítulos de Provérbios é um exemplo claro de como o autor bíblico aceitou e executou o desafio de entender e prever os principais elementos do caminho em que seu filho iria ter que caminhar. Nesta primeira seção do livro, o autor elabora um fascinante contraste entre os caminhos da mulher adúltera (Pv 5 e 7) e os caminhos da chamada mulher-sabedoria (Pv 8), que igualmente se coloca nas encruzilhadas para conclamar os jovens a atender ao seu chamado e adquirir sabedoria. Em Pv 9 vemos a mulher-sabedoria como aquela que preparou sua casa e se assenta na beira do caminho para convidar aqueles que seguem seus próprios caminhos a voltar-se para ela e vir ter com ela no banquete que foi preparado. Entre estas encruzilhadas que ele antevê, o autor aproveita também para prevenir seu filho sobre o perigo de se tornar escravo

pelo endividamento (Pv 6.1-5); o perigo da pobreza oriunda da preguiça (Pv 6.6-11); o perigo da mentira (Pv 6.12-19) e o perigo das “lisonjas da mulher alheia” (Pv 6.24). Observe, então, a maneira como o autor de Provérbios tenta discernir e antecipar os principais desafios e pontos decisivos no caminho de seu filho, desafiando-o e encorajando-o a ouvir o clamor da mulher-sabedoria, que é uma personagem na narrativa que representa a sabedoria de Deus.

Muitos são os textos em Provérbios onde encontramos a educação dos filhos. Cito apenas três versículos para entendermos esta educação: “Ouça, meu filho, a instrução de seu pai e não despreze o ensino de sua mãe. Eles serão um enfeite para sua cabeça, um adorno para o seu pescoço”.(Pv 1,8). “Não retires da criança a disciplina, pois, se a fustigares com a vara, não morrerá. Tu a fustigarás com a vara e livrarás a sua alma do inferno” (Pv 23. 13-14) “A vara e a disciplina dão sabedoria, mas a criança entregue a si mesma vem a envergonhar a sua mãe” (Pv 29.15). Segundo Gomide (2009) os filhos geralmente seguirão o modelo dos pais, não as suas palavras. Weber (2009) aconselha pais e mães: em tudo que fizerem, estão ensinando os filhos, pois eles aprendem por imitação. Drescher (1992, p. 85) argumenta que “aquilo que o pai é, mais do aquilo que ele diz, estabelece o modelo para a criança”.

328

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O livro de Provérbios, entre tantos temas, reflete sobre a educação dos filhos. Ensina este livro que a sabedoria vem do temor do Senhor, instruem acerca de preceitos básicos da vida e não se constituem em promessas. O caminho da sabedoria conduz à vida.

O livro de Provérbios transmite a ideia de que a sabedoria é mais valiosa do que os tesouros da Terra. E, justamente por esta razão, ela deve ser absorvida pelos ensinamentos dos mais velhos e dos pais (Pv. 1:8-9). Portanto, a sabedoria se torna hereditária (Pv. 4:1-9). A essência de Provérbios é o desejo de aplicar o “temor do Senhor”, fruto da Aliança, ao dia a dia.



**REFERÊNCIAS**

- CAZAVECHIA, William Robson. Sabedoria e Educação na Antiguidade: a Literatura Sapiencial Judaica. IX EPCC – Encontro Internacional de Produção Científica UniCesumar 03 a 06 de novembro de 2015 Maringá – Paraná – Brasil. Disponível em: <[http://www.cesumar.br/prppge/pesquisa/epcc2015/anais/william\\_robson\\_cazavechia\\_4.pdf](http://www.cesumar.br/prppge/pesquisa/epcc2015/anais/william_robson_cazavechia_4.pdf). > Acesso em: 29 maio 2018.
- CERESKO, Anthony R. A Sabedoria no Antigo Testamento. Paulo: Paulus, 2004.
- DRESCHER, Jonh M. Sete necessidades básicas da criança. Tradução de Neyde Siqueira. São Paulo: Mundo Cristão, 1999.
- FOX, M. V. The Social Location of the Book of Proverbs. In: Texts, Temples, and Traditions: A Tribute to Menahem Haran. Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1996.
- FREE, Gordon; STUART, Douglas. Como ler a Bíblia livro por livro. São Paulo: Vida Nova, 2013.
- GOMIDE, Paula Inez Cunha. Pais presentes, pais ausentes. 9 ed. Regras e limites. Petrópolis: Vozes, 2009.
- GOTTWALD, Norman K. Introdução Socioliterária a Bíblia Hebraica. São Paulo: Paulus, 1988.
- HARRINGTON, Wilfrid J. Chave para a Bíblia. A revelação, a promessa, a realização. São Paulo: Paulus, 1985.
- SANTOS, Daniel. A proposta Pedagógica de Provérbios 22.6. Disponível em: <[http://www.mackenzie.br/fileadmin/Mantenedora/CPAJ/revista/VOLUME\\_XIII\\_2008\\_1/A\\_Proposta\\_Pedagogica\\_de\\_Proverbios\\_22.6\\_-\\_Daniel\\_Santos\\_Jr..pdf](http://www.mackenzie.br/fileadmin/Mantenedora/CPAJ/revista/VOLUME_XIII_2008_1/A_Proposta_Pedagogica_de_Proverbios_22.6_-_Daniel_Santos_Jr..pdf)>. Acesso em: 29 maio 2018.
- SILVA, Valmor da. Sabedoria em Provérbios: As várias faces da realidade. Estudos Bíblicos. Petrópolis, 2005. n. 100, p. 66-78.
- SCHWANTES, Milton. Sentenças e provérbios: sugestões para interpretação da sabedoria. São Leopoldo: Oikos, 2009.
- STORNILO, Ivo; BALANCIN, Euclides Martins. Conheça a Bíblia. São Paulo: Paulus, 1986.
- WALTKE, B. K. Wisdom Literature. In: BAKER, D.; ARNOLD, B. T. (Orgs.). Faces of the Old Testament Study: A Survey of Contemporary Approaches. Grand Rapids: Baker, 1999.
- WEBER, Lídia. Eduque com carinho: equilíbrio entre amor e limites para os pais. 3 ed. Curitiba: Juruá, 2009.

ZIENER, Georg. A Sabedoria do oriente Antigo como Ciência da Vida: nova compreensão e crítica de Israel a Sabedoria. In: SHREINER, J. Palavra e mensagem do Antigo Testamento. São Paulo: Teológica/Paulus, 2004.

# AS INTERFACES DA RELIGIOSIDADE NA ARTE E NA LITERATURA

Luciana Luiza da Silva Soares – Mestranda (PUC Goiás)  
e-mail: [Luciana.luiza1@hotmail.com](mailto:Luciana.luiza1@hotmail.com)

**RESUMO:** O estudo das interfaces religiosas presentes nas obras do poeta Fernando Pessoa e do artista plástico Antônio Poteiro consiste na proposta temática da comunicação. Aprofundando-se nos estudos da estética da recepção, da hermenêutica e as abordagens dos autores Roland Barthes, Wolfgang Iser, Hans Robert Jauss, entre outros. Apoiados nos conceitos da teoria da arte moderna e contemporânea, na dissimulação presentes nas artes e sua desmaterialização do real, constatamos nesse sentido, a presença dos aspectos da religiosidade com bastante abordagem nos objetos em análise. As manifestações artísticas são imprescindíveis canais de conexão do homem com o mundo, pois na literatura e na pintura percebemos a eficiência da expressividade humana. Sua função social aproxima o gosto pelas artes, pela cultura e o conhecimento de si mesmo, pois desperta o poder da expressão e suas possibilidades de efeito no expectador.

331

**Palavras-chave:** Religiosidade; Estética; Hermenêutica; Expressividade; Arte.

## INTRODUÇÃO

As interfaces da literatura e das artes plásticas, relativas a religiosidade, constitui a análise proposta. Aprofundaremos nas interfaces [elemento que interliga ou proporciona uma interação entre dois âmbitos], por ser um campo amplo, que possibilita a prática da leitura no âmbito de diversas interpretações.

Para Barthes (2004), a leitura não é um conceito, mas um conjunto de práticas difusas, desse modo, ler é uma técnica, uma prática social, uma forma de gestualidade, uma forma de sabedoria, um método e uma atividade voluntária. Barthes (2004, p. 200) diz que “a leitura é sempre um ato, um ato de produção de sentido: investe o texto, fá-lo dar sentido. O sentido é um valor, aquele de que a leitura investe o texto.”

Para tanto, escolhemos analisar duas obras *corpus*: a prosa poética de Fernando Pessoa, *Livro do Desassossego* e algumas obras das artes plásticas de Antônio Poteiro. Como teorias bases para o estudo, apoiamos na hermenêutica e na fenomenologia, que nos remete sustentações para abordarmos a Estética da recepção, proposta por Hans Robert Jauss e a teoria do efeito estético, proposta por Wolfgang Iser.

## A prosa poética de fernando pessoa: entre o estético e o dogma

O poeta Fernando Pessoa (1888- 1935) assumiu heterônimos para escrever suas obras, característica importantíssima, pois ele se identifica como autor misterioso, ou melhor, dissimulado. Nasceu, em Lisboa, em uma família religiosa cristã, que lhe batizou com o nome advindo de Fernando de Bulhões (o Frei Antônio, companheiro de Francisco de Assis) e por ter nascido no dia de Santo Antônio, recebeu o nome de Fernando Antônio Nogueira Pessoa, o então conhecido Fernando Pessoa.

Poeta sensível e culto, que se declarou cristão gnóstico. O Gnosticismo se origina da palavra grega *gnosi*<sup>106</sup>, pois os gnósticos acreditam que possuem um conhecimento mais elevado, não da Bíblia, mas um conhecimento adquirido por algum plano místico e superior de existência. No entanto, mesmo não demonstrando seguir nenhuma instituição ou doutrina religiosa, suas obras apresentam significantes associações a signos de religiosidade.

Fernando Pessoa é um autor de olhares múltiplos no campo da arte literária, um poeta possuidor de heterônimos<sup>107</sup>, semi-heterônimos<sup>108</sup> e ortônimos<sup>109</sup>. Estes são personalidades, meramente, de existência literária. Todos são *personas* com estatuto próprio e autônomas.

Concentramos em uma de suas obras, *Livro do desassossego*, cujo semi- heterônimo recebe o nome de Bernardo Soares, o "ajudante de

<sup>106</sup> Em filosofia, *epistème* significa "conhecimento científico" em oposição a "opinião", enquanto *gnoses* significa conhecimento em oposição a "ignorância", chamada de *ágnoua*. A *gnose* é um conhecimento que brota do coração de forma misteriosa e intuitiva. É a busca do conhecimento, não o conhecimento intelectual, mas aquele conhecimento que dá sentido à vida humana, que a torna plena de significado porque permite o encontro do homem com sua Essência Eterna e maravilhosa.

<sup>107</sup> Heterônimos (*héteros* = diferente; + *ónoma* = nome) O heterônimo é outro nome, outra personalidade, outra individualidade, diferente, portanto, do criador, ou seja, o autor assume outras personalidades como se fossem pessoas reais.

<sup>108</sup> Semi-heterônimo é quando o heterônimo tem as suas características semelhantes ao seu criador, como Bernardo Soares, ele é um semi-heterônimo de Fernando Pessoa por ter suas características semelhantes a ele, sendo enigmático e misterioso sempre cultivando traços de Fernando Pessoa em seu modo de escrever.

<sup>109</sup> O criador do heterônimo é chamado de "ortônimo".

guarda-livros” (PESSOA, 1986), passou toda a sua vida de modesto empregado em Lisboa. Tentou estabelecer uma relação entre as concepções antropológicas e o ideal de perfeição em diversas expressões religiosas.

O *Livro do Desassossego* classifica-se como prosa poética, por sua estrutura de linguagem ter um protagonismo em relação aos recursos estilísticos, proporcionando uma intensidade literária por meio da expressão de pensamentos, a busca da beleza estética.

No início da obra, subtítulo “Autobiografia sem factos”, ele é apresentado:

Nasci em um tempo em que a maioria dos jovens haviam perdido a crença em Deus, pela mesma razão que os seus maiores a haviam tido – sem saber porquê. E então, porque o espírito humano tende naturalmente para criticar porque sente, e não se pensa, a maioria desses jovens escolheu a Humanidade como sucedâneo de Deus. Pertenço, porém, àquela espécie de homens que estão sempre na margem daquilo a que pertencem, nem veem só a multidão de que são, como também os grandes espaços que há ao lado. Por isso, nem abandonei Deus tão amplamente como eles, nem aceitei nunca a Humanidade. [...] Este culto da Humanidade, com seus ritos de Liberdade e Igualdade, pareceu-me sempre uma revivescência dos cultos antigos, em que animais eram como deuses, ou deuses tinham cabeça de animais (PESSOA, 2011, p. 45).

333

Pessoa, através de Bernardo Soares, confirma sua insatisfação, seu potencial, sua transformação interior e transição, com ímpeto subjetivo decorrendo suas experiências diante do mundo.

Assim, nessa escritura fragmentada, que em tantos momentos transita entre o sagrado e o profano, comprova que estava a frente de seu tempo. Demonstra ser disposto a enxergar a multidão, “os grandes espaços”, porém se isola no individualismo. Busca nas subjetividades o reduto de sua existência, cético em relação à humanidade:

A vida é uma viagem experimental, feita involuntariamente. É uma viagem do espírito através da

matéria, e, como é o espírito que viaja, é nele que se vive. Há, por isso, almas contemplativas que têm vivido mais intensa, mais extensa, mais tumultuariamente do que outras que têm vivido externas. O resultado é tudo. O que se sentiu foi o que se viveu. Recolhe-se tão cansado de um sonho como de um trabalho visível. Nunca se viveu tanto como quando se pensou muito (PESSOA, 2011, p.).

A impressão gnóstica se confirma quando Bernardo Soares expõe que é no espírito que se vive, nele reside a percepção do mundo,. “O que sentiu foi o que se viveu”, o sentir interage e confunde-se, pensamento e as sensações. Mostra-se tão disposto a enxergar a multidão, de que é parte, como “os grandes espaços” que o isolam dentro da mesma, ratificando a sua singular individualidade.

Por meio da literatura, o leitor pode ser capaz de visualizar aspectos da sua prática cotidiana de modo diferenciado, justamente o que provoca a experiência estética,, pois “a função social somente se manifesta na plenitude de suas possibilidades quando a experiência literária do leitor adentra o horizonte de expectativas de sua vida prática”( JAUSS, 1994, p. 50).

334

Assim, quando estamos lendo colocamos em funcionamento duas condições sensíveis, fruição compreensiva e compreensão fruidora, são estados cognitivos que aliados ao processo de recepção completa o ato reflexivo.

Soares se apresenta muito cético em relação à Humanidade em que os jovens de seu tempo depositam grandes esperanças, não lhe restando mais que o recuo na própria subjetividade como reduto primordial da existência:

Assim, não sabendo crer em Deus, e não podendo crer numa soma de animais, fiquei, como outros, na orla das gentes [...]. A quem, como eu, assim, vivendo não sabe ter vida, que resta senão como a meus poucos pares, a renúncia por modo e a contemplação por destino? Não sabendo o que é a vida religiosa, nem podendo sabê-lo,

porque se não tem fé com a razão; não podendo ter fé na abstração do homem, nem sabendo mesmo que fazer dela perante nós, ficava-nos, como motivo de ter alma, a contemplação estética da vida. E assim, alheios à solenidade de todos os mundos, indiferentes ao divino e desprezadores do humano, entregamo-nos futilmente à sensação sem propósito, cultivada num epicurismo subutilizado, como convém aos nossos nervos cerebrais (PESSOA, 2011, p. 47).

Bernardo Soares apresenta como resposta para os dilemas do tempo em que lhe foi dado viver a perspectiva de adotar “a renúncia por modo e a contemplação por destino.. Assim, diz “Onde está Deus, mesmo que não exista? Quero rezar e chorar, arrepende-me de crimes que não cometi, gozar ser perdoado como uma carícia não propriamente materna” (Pessoa, 2011, p. 118).

Em vários fragmentos do livro, Deus é citado pelo autor, com grande ênfase e propriedade. Sua inquietude religiosa transborda em vários trechos. Uma obra que transcende as escritas da modernidade, de uma modernidade trabalhada pelas forças, tão perturbadoras quanto criadoras. O desassossego é um movimento inquietante, um sujeito que se apaga e se anula, enquanto um devir- escrita de um sujeito que se confunde a sua prática de escrita ao ponto de só possuir a existência fictícia de uma vida lida.

335

### **As obras de Antônio Poteiro: as tradições religiosas**

O artista plástico, Antônio Poteiro( 1925- 2010), nasceu em Portugal, mas veio para o Brasil com sua família, com pouco mais de um ano. Escultor, pintor e ceramista, já expôs trabalhos em várias partes do mundo. Seus temas principais são: tradições religiosas, lendas e religiosidade. Comenta em uma entrevista: “Tenho mais facilidade na pintura, porque na cerâmica é mais limitada para multiplicar as minhas figuras. Na pintura eu posso colocar várias histórias, enquanto na cerâmica tenho dificuldade” (Jornal: A tarde, 1985)

Sobre suas noções de religião ele diz: “Você sabe que existem três religiões básicas: os crentes, os católicos e os espíritas”. “Eu gosto muito de fazer o Deus Balança, representando o Deus Crente, o Deus União que é o

Deus Católico e o Deus Espírita que é São Francisco exorcizado, dando passes, tirando o demônio das pessoas" (Jornal A tarde, 1985).

Antônio Poteiro expressou, em muitas de suas obras, o mundo rico popular, as observações do relacionamento das pessoas, a força da religiosidade, as crenças e descrenças de Goiás. Telas repletas de pequenas figuras de animais, riachos, pessoas e detalhes ornamentais, tratados com acuidade técnica e minúcias. Prioriza cores fortes e vibrantes, distanciando de peças delicadas e suaves, relacionando mais com elementos primitivos.



Figura1- Obra: Adão e Eva no paraíso, Artista Antonio Poteiro, 2006.

336

Nessa obra (figura 1), Poteiro representa a passagem bíblica Adão e Eva, no capítulo de Gênesis<sup>110</sup>, versículos 24 e 25. O momento da perdição com as cobras, o paraíso ao fundo e vários animais em pares compondo a natureza. Consegue transmitir um amplo conceito de fé e utiliza constantemente a lógica da vida humana. De forma simples, retrata de forma artística, a vida de um povo, as crendices e sonhos.



Figura 2- São Francisco e os animais, Artista: Antônio Poteiro, acrílica sobre tela

<sup>110</sup> **24** - Por essa razão, o homem deixará pai e mãe e se unirá à sua mulher, e eles se tornarão uma só carne.

**25** - O homem e sua mulher viviam nus, e não sentiam vergonha.



A figura 2, representa o Santo São Francisco de Assis, conhecido como o protetor dos animais e patrono dos ecologistas. Conta a história, que sempre estava rodeado de pássaros, defendia a preservação da natureza e dos animais como obras-primas do criador.

As duas figuras abaixo (Figura 3 e 4) representam no plano inferior uma sugestiva comparação ao nascimento de Jesus Cristo, o plano superior mostrando os anjos e pastores, a repetição enfatizando a multidão, o movimento constante e as cores destacam o acontecimento e toda sua religiosidade.

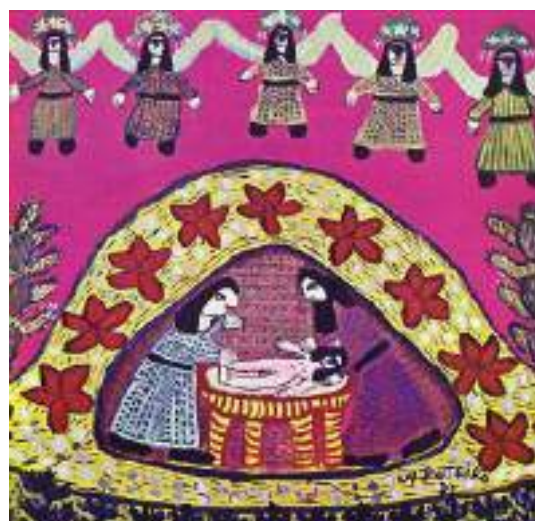


Figura 3- Natividade, artista: Antônio Poteiro, Figura 4- Obra Sem título artista: Antônio Poteiro, acrílica sobre tela, 1983.

337

## CONCLUSÃO

Artistas portugueses de vasta experiência e domínio artístico, Fernando Pessoa e Antônio Poteiro, nessas interfaces entre literatura e arte, ambos adentram em suas infinitas abordagens, a questão religiosa.

Para tão interpretação nos apoiamos na hermenêutica, que parte de dois pontos distintos: compreender na linguagem e compreender no falante. A interpretação é, por esse motivo, arte, pois nenhum deles se completa por si. "Partir do objeto mais restrito, porque mesmo que haja uma hermenêutica particular, a exemplo da hermenêutica religiosa, o particular é compreendido apenas através do universal" (SCHLEIERMACHER, 1999, p. 67).

Compreendemos que se trata de um estudo amplo, uma prosa poética fragmentada, que nos provoca a relação de inclusão / exclusão do outro em sua interioridade, aceitação e negação que transformam no

personagem da obra. Acrescente a isso pinturas que nos remetem a movimentos incessantes, cores vibrantes e fortes, de temáticas regionalistas e tradicionais. É uma arte que remonta de consciência de produção e recepção, que vão além de um tempo determinado. Afinal, não se trata de suprir a expectativa do leitor com formas prontas, mas de estimular sua contínua e perpétua "modificação" (Iser, 1990, p.278). Nas palavras do teórico:

O fato de que leitores completamente diferentes podem ser diferentemente afetados pela 'realidade' de um texto particular é uma evidência bastante satisfatória do grau em que textos literários transformam a leitura num processo criativo que vai além da mera percepção do que está escrito. O texto literário ativa nossas faculdades próprias, permitindo que recriemos o mundo que ele apresenta. (idem, p. 279).

Assim, cada recepção se torna um exercício inexaurível para "realizar" a obra, já que, quanto mais fragmentário o texto, maior o esforço do espectador. Quanto mais proximidade de o leitor estabelecer do objeto estético ,mais a obra que o interpela faz com que seu inconsciente se mova, suscitando um trabalho de significação, levando o leitor a questionar e refletir sobre aquilo que subjaz o obra. Tanto a Estética da recepção como o efeito estético revitalizam os fundamentos do elemento participativo, o leitor, conduzindo provocações, levando a busca de novos sentidos e uma visão mais ampla e crítica. Constituindo assim, um processo comunicativo entre autor, obra e leitor. Já que o campo analisado em questão foi a abordagem religiosa, constatamos o vasto repertório do assunto e suas respectivas abordagens nesse estudo.

## REFERÊNCIAS

- BARTHES, Roland. O Prazer do Texto. São Paulo: Perspectiva. 2010.
- ISER, Wolfgang. O Ato da Leitura: uma teoria do efeito estético. Vol. 1 Tradução de JohannesKreschmer São Paulo: Ed. 34, 1996.
- ISER, Wolfgang. O Ato da Leitura: uma teoria do efeito estético. Vol2. Trad. JohannesKretscher. São Paulo: Editora 34, 1996.
- ISER, Wolfgang. A interação do texto e o leitor. In: LIMA, Luiz Costa. Teoria literária em suas fontes. Rio de Janeiro. Francisco Alves, 1978.

JAUSS, Hans Robert. O prazer estético e as Experiências Fundamentais da Poiesis, Aesthesis e Katharsis. In: LIMA, Luis (org.). A literatura e o leitor - textos de Estética da Recepção. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

JAUSS, Hans Robert. A história da literatura como provocação à teoria literária. Trad. De Sérgio Tellaroli. São Paulo: Ática, 1994.

PESSOA, Fernando. Obra poética. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1986.

PESSOA, Fernando. Livro do desassossego. Org ZENITH, Richard. 3ª edição. Companhia das Letras: São Paulo, 2011.

RODRIGUES, Maria Aparecida. As formas épicas de escrita do eu. 1ª edição. Curitiba, PR: CRV, 2015.

RODRIGUES, Maria Aparecida. Discurso autobiográfico confessional. Goiânia: PUC Goiás, 2004.

SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. Hermenêutica – Arte e técnica da interpretação. Tradução e apresentação de Celso ReniBraidá. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.

# ECUMENISMO, FRATERNIDADE E JUSTIÇA

Luís Felipe Lobão de Souza Macário – Especialista (Rede de Ensino RJ)  
e-mail: [lfelipemacario@uol.com.br](mailto:lfelipemacario@uol.com.br)

**RESUMO:** A partir de uma leitura crítica de literatura consagrada sobre o tema, o artigo pretende discorrer sobre como o empenho comum pela paz e pela justiça, presente no movimento ecumênico desde 1925, quando do surgimento do movimento “Vida e Ação”, encontrou, no Brasil, espaço privilegiado nas Campanhas da Fraternidade. Tal empenho constitui um dos objetivos do Conselho Mundial de Igrejas (CMI), sendo também tratado nas Assembleias Gerais do Conselho Latino Americano de Igrejas (CLAI), em virtude da necessidade de se edificar na América Latina uma sociedade mais justa e mais fraterna. No Brasil, as Campanhas da Fraternidade, desde suas origens, têm procurado estabelecer, através de ações sociais concretas, um engajamento comunitário na direção da justiça social, o que culminou na realização das Campanhas da Fraternidade Ecumênicas. Estas podem constituir um dos meios mais eficientes de os cristãos realizarem um trabalho em conjunto para resgatar a dignidade humana ferida, compromisso que se tornou mais forte desde a década de 1990, quando as Igrejas locais assumiram o processo conciliar de Justiça, Paz e Integridade da Criação (JPIC).

340

**Palavras-chave:** Religião; Cristianismo; Ecumenismo; Fraternidade; Justiça.

## INTRODUÇÃO

Este artigo – construído a partir de uma leitura crítica de literatura consagrada sobre o tema, assim como da minha monografia intitulada *As Campanhas da Fraternidade de 2000 e 2005 como espaço para a prática ecumênica no Brasil*, apresentada à Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro (FSBRJ), em Setembro de 2009, para a obtenção do título de especialista em História da Igreja – pretende discorrer sobre como o empenho comum pela paz e pela justiça, presente no movimento ecumênico desde 1925, quando do surgimento do movimento “Vida e Ação”, encontrou, no Brasil, espaço privilegiado nas Campanhas da Fraternidade.

O trabalho está dividido em três partes. Na primeira, destaco como o empenho comum por paz e justiça está presente no movimento ecumênico, contribuindo para o diálogo e ação conjunta de diferentes igrejas. Na segunda, acrescento como, no Brasil, as Campanhas da Fraternidade, desde suas origens, têm procurado estabelecer, através de ações sociais concretas, um engajamento comunitário na direção da justiça social. Finalmente, na terceira, identifico que as Campanhas da Fraternidade Ecumênicas podem constituir um dos meios mais eficientes de os cristãos realizarem um trabalho em conjunto para resgatar a dignidade humana ferida, compromisso que se tornou mais forte desde a década de 1990, quando as Igrejas locais assumiram o processo conciliar de Justiça, Paz e Integridade da Criação (JPIC).

Para não cansar o leitor, suprimi todas as referências ao longo do texto, cujos autores estão elencados ao final do trabalho, mantendo apenas aquelas relativas às citações textuais.

## **ECUMENISMO E JUSTIÇA**

O ecumenismo surgiu na passagem do século XIX para o seguinte e evoluiu em etapas, desde a criação de sociedades e realização de conferências missionárias, ganhando espaço e força durante o século XX, até a constituição do Conselho Mundial de Igrejas (CMI), em 1948, a maior e mais representativa das organizações do movimento ecumênico moderno, reunindo 345 Igrejas, denominações e comunidades eclesiais em mais de 110 países e territórios de todo o mundo, o que representa mais de 560 milhões de cristãos.

O movimento “Vida e Ação” surgiu das iniciativas de Nathan Söderblom a favor da paz durante a Primeira Guerra Mundial, que culminaram, em 1917, em um convite que resultou, em 1925, na reunião de sua primeira conferência mundial, em Estocolmo. Desde então, a ação social esteve presente no movimento ecumênico, fundamentada na convicção de que um compromisso comum pela paz e justiça era a maneira mais eficaz de contribuir para a unidade, voltando o trabalho para uma finalidade limitada, a ação prática unida, deixando, por ora, as divergências relativas à fé e à constituição. Diziam que se a doutrina divide, o serviço une.

“Vida e Ação” e “Fé e Constituição” – outro importante movimento ecumênico surgido na época – realizaram importantíssimas assembleias mundiais na Grã-Bretanha, respectivamente em Oxford e Edimburgo, no

verão de 1937, para se pronunciar sobre uma união em um conselho ecumênico de Igrejas, proposta aceita por ambas as conferências, que constituíram o chamado “Comitê dos 14”. Apesar do advento da Segunda Guerra Mundial, o objetivo sobreviveu à crise, sendo o Conselho Mundial de Igrejas (CMI) fundado formalmente em assembleia realizada em Amsterdã, em 1948.

O CMI é uma comunidade fraterna de Igrejas. Apresenta, dentre seus objetivos, a preocupação comum pelo serviço às necessidades humanas e à promoção da unidade, justiça e paz entre os povos. Uma de suas unidades programáticas, “Unidade, Justiça e Serviço”, sediada no Centro Ecumênico, em Genebra, provavelmente é a mais conhecida, tendo como principais campos de trabalho o desenvolvimento, o racismo, assuntos internacionais e o serviço às necessidades humanas básicas.

A primeira Assembleia Geral, a Assembleia Constitutiva do CMI, foi realizada em Amsterdã (Holanda), entre 22 de agosto e 4 de setembro de 1948. Lá, “Vida e Ação” se integrou plenamente ao Conselho, constituindo o departamento que, a partir de 1966, passou a se chamar “Igreja e Sociedade”. Já a sexta Assembleia Geral, em Vancouver (Canadá), de 24 de julho a 10 de agosto de 1983, convidou à reflexão, à luz da fé, sobre vários aspectos da vida, sublinhando-se, no campo do compromisso social, a urgência da luta pela justiça, pela paz e pela dignidade humana. Finalmente, na nona Assembleia Geral, realizada em Porto Alegre (Brasil), entre 14 e 23 de fevereiro de 2006, foram aprovadas mudanças substanciais nas prioridades e na cultura do CMI, com ênfase à espiritualidade, formação ecumênica, justiça global e testemunho.

Sendo a América Latina a comprovação de que a vida é naturalmente um campo ecumênico e que o interesse por ela pode abrir caminhos para o diálogo, sendo a colaboração entre Igrejas e comunidades eclesiais cristãs na luta em defesa da vida e da promoção humana, pela justiça e pela participação na transformação do mundo, parte integrante da pregação do Evangelho, em 1978 foi constituído o “Conselho Latino-Americano de Igrejas em Formação”, em Oaxtepec (México), que deu origem ao Conselho Latino-Americano de Igrejas (CLAI), fundado oficialmente em novembro de 1982, em Huampaní (Peru). Definido como uma união fraternal de Igrejas evangélicas do continente latino-americano, o CLAI, que afirma contar com 150 Igrejas protestantes e ortodoxas, também acolhendo outras organizações ecumênicas como membros associados, em suas Assembleias Gerais tem tratado, dentre outros assuntos, de questões referentes à justiça e paz.

O Concílio Vaticano II pôs a Igreja Católica Romana em busca do caminho para a unidade. A Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) seguiu seus ensinamentos e assumiu o ecumenismo como dimensão constitutiva de sua tarefa de orientar a evangelização dos católicos brasileiros, procurando aprofundar sua consciência ecumênica e fortalecer o diálogo com outras Igrejas. Antes mesmo do Concílio, no Brasil, houve experiências de diálogo ecumênico envolvendo católicos, através do Grupo Ecumênico de Reflexão Teológica (GERT), continuado por meio dos Encontros de Dirigentes de Igrejas Cristãs (EDI), nos quais se projetou a criação de um órgão que possibilitasse maior estabilidade ao diálogo, o que levou à fundação do Conselho Nacional de Igrejas Cristãs do Brasil (CONIC), em 1982.

O CONIC é um dos tipos de conselhos ou associações fraternas de Igrejas ou agrupamentos cristãos que procuram trabalhar juntos, dialogar e superar as divisões e os mal-entendidos que separam, tendo como missão servir às igrejas cristãs no Brasil no fortalecimento do ecumenismo e do diálogo, na vivência da comunhão em Cristo, na defesa da integridade da criação, promovendo a justiça e a paz para a glória de Deus. Assim, ao mesmo tempo em que busca consolidar seus objetivos teológicos, também se volta para a sociedade, afirmando a necessidade de anunciar a verdade cristã sobre a pessoa, gerando a sua promoção e libertação, o que constitui um modo privilegiado de unir os projetos de evangelização das Igrejas na cooperação por uma sociedade mais justa e humana.

Unido ao Conselho Mundial de Igrejas, o CONIC estava envolvido na *Década para Superar a Violência*, através de várias iniciativas e atividades, visto que, desde a Assembleia Geral de Vancouver, o CMI vinha convidando suas Igrejas-membro a se aliar em favor do Processo Conciliar sobre Justiça, Paz e Integridade da Criação. Vemos, pois, que a velha recomendação de fazer juntos tudo o que a fé não obriga os cristãos a fazer separados permanece um critério válido para todas as formas de colaboração em vista à união cristã, inclusive por não existir, entre as diversas Igrejas, desentendimento sobre a urgência dos desafios apresentados nem sobre a responsabilidade delas diante deles.

## **FRATERNIDADE E JUSTIÇA**

Paralelamente à realização do Concílio Vaticano II, nasceu a Campanha da Fraternidade (CF), na Quaresma de 1962, com a finalidade de ser uma atividade ampla, em tempo determinado, com arrecadação

financeira, mas também um poderoso instrumento de evangelização e promoção da fraternidade cristã, a partir da realidade concreta em que vive a maior parte da sociedade brasileira, mediante auxílio aos mais necessitados. Estabelecida a nível nacional em 1964, no ano seguinte a CNBB decidiu assumir toda a sua organização e implementação, até então de responsabilidade da Cáritas, tornando-a uma de suas principais atividades.

As CFs traduzem, em sua fundamentação teológica e estratégias de ação pastoral-evangelizadora, o dever da Igreja Católica Romana de denunciar a injustiça, cujo antídoto é a instauração da fraternidade universal. Aos agentes ou simples participantes da Campanha, propõe-se um olhar ao redor e a identificação de situações de desrespeito e violência contra o ser humano, assim como outras consideradas degradantes, iluminando-as com a luz da Bíblia e convicções cristãs, buscando realizar ações transformadoras, o que tem caracterizado todo o desenrolar histórico da CF, apresentando como prerrogativas para se alcançar uma sociedade mais justa, humana e fraterna, dentre outras, o empenho pela Justiça e Paz.

Em sua missão de anunciar-denunciar, a Igreja deve cumprir o papel de sacramento da unidade entre os seres humanos, através da criação de um tempo e um espaço ecumênico capaz de reunir a variedade dos povos, vinculando as pessoas em prol da superação da exclusão em direção à fraternidade inclusiva. Apesar da diversidade de formas e expressões, elas devem traduzir uma mesma e única espiritualidade cristã, caracterizada, pois, por uma pluralidade-unidade, que demonstra o princípio de uma fraternidade universal. O diálogo ecumênico deve, então, sempre buscar a fraternidade que conduz à justiça.

## **ECUMENISMO, FRATERNIDADE E JUSTIÇA**

Como, no Brasil, a Igreja não busca apenas repetir as práticas ecumênicas exógenas, o crescimento do ecumenismo exige o estabelecimento de práticas endógenas, o que gera, como consequência concreta e imediata, a necessidade de se estabelecer temas comuns que possam conduzir à unidade, como pode ser a Campanha da Fraternidade.

Já houve, até o momento, quatro Campanhas da Fraternidade Ecumênicas, sob responsabilidade do CONIC. A primeira, no ano 2000, teve o tema *Dignidade Humana e Paz*, e, como lema, *Novo Milênio sem Exclusões*. A segunda, em 2005, teve como tema *Solidariedade e Paz*, e,



como lema, *Felizes os que promovem a Paz*. A CFE-2010 teve como tema *Economia e Vida*, e, como lema, *Vocês não podem servir a Deus e ao Dinheiro (Mt 6,24)*. Finalmente, em 2016, a CFE trouxe como tema *Casa Comum, nossa responsabilidade*, e, como lema, *Quero ver o direito brotar como fonte e correr a justiça, qual riacho que não seca (Am 5, 24)*.

Em todas as ocasiões, os textos-base das CFEs, assim como seus subsídios, trataram do tema justiça, ressaltando, por exemplo, que não dá para ser cristão sem denunciar, combater e procurar superar todas as formas de injustiça, buscando curar todas as feridas abertas por elas, como sugeriam ações conjuntas em favor da solidariedade, da justiça, da paz, do bem comum e da conservação da Criação, particularmente através da educação para a paz, da união entre os cristãos e da ação conjunta de todas as pessoas que almejam a promoção dos direitos humanos e uma sociedade justa e fraterna, condicionando a sobrevivência da humanidade à fraternidade, à solidariedade e à prática da justiça.

## CONCLUSÃO

Assim como as duas guerras mundiais aceleraram o processo de convergências entre as Igrejas cristãs, os problemas sociais também podem fazê-lo, pois, se eles atingem os cristãos de quaisquer tradições, as diferentes Igrejas, unidas, podem enfrentar de forma mais eficiente às necessidades criadas pela realidade social, em especial a injustiça, que gera a discórdia e a divisão, agindo em favor da promoção da justiça, da paz e da integridade da criação.

Finalmente, se o ecumenismo prático busca construir uma fraternidade que seja geradora de justiça, era natural que houvesse uma convergência entre ele e a Campanha da Fraternidade, em todos os sentidos positiva, o que já era desejado desde alguns dos primeiros Encontros Nacionais das Coordenações Nacional e Regionais da CF, nos quais se reclamava da pouca inserção ecumênica da Campanha, mais tarde também pelo CONIC, desde a sua fundação, e pela própria CNBB, na década de 90, quando da preparação do grande jubileu da virada do milênio.

**REFERÊNCIAS**

- BIZON, José; DARIVA, Noemi & DRUBI, Rodrigo (org.). *Ecumenismo: 40 anos do Decreto Unitatis Redintegratio, 1964-2004*. São Paulo: Paulinas, 2004.
- BIZON, José & DRUBI, Rodrigo (org.). *A unidade na diversidade: coletânea de artigos em comemoração aos 40 anos do decreto Unitatis redintegratio sobre o ecumenismo*. São Paulo: Loyola, 2004.
- CONSELHO MUNDIAL DE IGREJAS. ¿Qué es el Consejo Mundial de Iglesias? Disponível em: <http://www.oikoumene.org/es/about-us>. Acesso em: 12 jun. 2014.
- CONSELHO MUNDIAL DE IGREJAS. *Assembléia olha para o futuro da espiritualidade, justiça e testemunho*. Disponível em: <http://www.wcc-assembly.info/po/noticias-imprensa/artigos/portuguese-features/article/469/assembleia-olha-para-o-f.html> Acesso em: 18 ago. 2009.
- CONSELHO NACIONAL DE IGREJAS CRISTÃS DO BRASIL. *Identidade, missão e objetivo*. Disponível em: <http://www.conic.org.br/?system=news&eid=196> Acesso em: 29 ago. 2009.
- HORTAL, Jesús, SJ. *E haverá um só rebanho. história, doutrina e prática católica do ecumenismo*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 1996.
- HORTAL, Jesús, SJ. *Guia ecumênico: informações, normas e diretrizes sobre o ecumenismo*. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2003.
- PELLÁ, Ângelo. *Renovar-se no espírito da unidade: perspectivas práticas do ecumenismo no terceiro milênio*. São Paulo: Ave Maria, 1999.
- PRATES, Lisaneos. *Fraternidade libertadora: uma leitura histórico-teológica das Campanhas da Fraternidade da Igreja no Brasil*. São Paulo: Paulinas, 2007.
- VERCRUYSSSE, Jos. *Introdução à Teologia Ecumênica*. São Paulo: Loyola, 1998.
- WOLFF, Elias. *Caminhos do ecumenismo no Brasil: história, teologia, pastoral*. São Paulo: Paulus, 2002.
- WOLFF, Elias. *O Ecumenismo no Brasil: uma introdução ao pensamento ecumênico da CNBB*. São Paulo: Paulinas, 1999.

# PASTORAL CARCERÁRIA: FÉ E LUTA EM PROL DOS DIREITOS HUMANOS E CONTRA A PRÁTICA DA TORTURA

Luiz Antonio da Silva Junior – Doutorando (PUC Goiás)

e-mail: [luizantonioj@gmail.com](mailto:luizantonioj@gmail.com)

**RESUMO:** A assistência religiosa para pessoas privadas de liberdade é um direito universal. De acordo com o Decreto nº 7.107/2010, a República Federativa do Brasil garante à Igreja Católica o exercício da assistência espiritual aos detidos em estabelecimentos prisionais. Essa assistência engloba a proteção humanitária, sendo a Pastoral Carcerária um dos pilares do processo evangelizador que envolve a promoção humana, que vai além do aconselhamento espiritual, serve como instrumento contra as injustiças e violações aos Direitos Humanos, principalmente no combate a tortura. Crime que afeta a humanidade. Este estudo tem a intenção de demonstrar a ineficácia da proteção aos Direitos Humanos apesar da atuação da Pastoral Carcerária em Goiás.

347

**PALAVRAS-CHAVE:** Pastoral Carcerária; Direitos Humanos; Tortura.

## INTRODUÇÃO

O propósito desta comunicação é analisar o papel da Pastoral Carcerária - PCr e a tortura, pois o encarcerado pertence a uma das categorias sociais marginalizadas que necessita permanentemente do apoio das instituições religiosas, em especial da PCr como mecanismo de amparo aos direitos dos excluídos pela sociedade.

A importância de estudar a tortura é demonstrar que este crime, que possui raízes históricas, é uma afronta à humanidade, não atinge somente o corpo, mas como já dizia Foucault (2000) a alma é também o objeto da ação punitiva, cabendo a Pastoral a relevante função de monitoramento e prevenção do aludido delito. A tortura é uma das mais graves violações dos Direitos Humanos, sua utilização sistemática representa um obstáculo importante à consolidação do Estado democrático. A impunidade impede o surgimento de uma cultura de respeito aos direitos fundamentais.

Buscou-se analisar a atuação da Pastoral Carcerária e os 25 casos

descritos no “Relatório sobre Tortura: uma experiência de monitoramento dos locais de detenção para prevenção da tortura” da própria PCr. O estudo deu-se por meio de pesquisa bibliográfica e de campo, com estudo de casos.

## DESENVOLVIMENTO

A religião e a fé estão intimamente interligadas com a população carcerária, conforme Quiroga (2012, p. 13):

O tema “religiões e prisões” vem comparecendo na cena pública cada vez que a questão penitenciária eclode através de evasões em massa, motins, tensões motivadas pela superlotação carcerária etc. Pastores são chamados para a mediação de conflitos. Igrejas se mobilizam através de Comissões de Direitos Humanos. Famílias de presos demandam a intermediação de agentes religiosos para localização de seus membros. É como se as religiões estivessem garantindo ou infundindo na população maior confiabilidade para ocupar espaços e exercer funções civis, em princípio, de responsabilidade de órgãos técnicos ou do próprio aparelho de Estado.

348

Assim ao longo dos anos a “Igreja é influenciada pelas mudanças da sociedade em geral” (MAINWARING, 2004, p. 25), não ficando alheia às circunstâncias sócio-políticas, surgem neste cenário as ações pastorais no âmbito da Igreja Católica, no intuito de realizar a missão cristã nas diversas áreas de atuação.

O número quatro da coleção “Estudos da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil - CNBB”, datado de 1974, fez a primeira menção sobre a Pastoral Carcerária:

Pela sua própria índole [essa publicação] não representa o pensamento oficial da CNBB nem mesmo de sua Comissão Episcopal de Pastoral. Por isso mesmo, não tem por objetivo dar orientações definitivas sobre o assunto, mas possibilitar, com os subsídios apresentados, um debate e um aprofundamento dos

temas expostos. Isso, no entanto, não diminui o valor do trabalho. A Pastoral Carcerária, por mais importante que seja, não teve ainda, nem no Brasil, nem mesmo em outros países, um estudo mais sério e profundo. Talvez pela especialização que representa, pelas dificuldades que oferece, pela diferença de legislações e de circunstâncias em que se exerce, fica sempre um campo experiências que ainda não puderam ser suficientemente estudadas, debatidas e compreendidas. (CNBB, 1974, p. 5)

Em 1986, a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil realizou uma reunião nacional para discutir a formação institucional de um grupo de apoio aos encarcerados. Segundo a CNBB, a ideia de apoio aos reclusos nasceu com o próprio cristianismo: a “Pastoral Carcerária nasce com o próprio Jesus Cristo. Ele mandou que os cristãos visitassem os presos e Ele mesmo foi um preso. Depois dele, os apóstolos também foram presos” (CNBB, PASTORAL..., 2013). Assim, grupos de voluntários e clérigos expandiram esses ensinamentos de solidariedade ao próximo e lutam contra as violações dos direitos das pessoas que estão privadas de sua liberdade. Em 1988, foi instituída a Coordenação Nacional da Pastoral. Com as brutalidades ocorridas em 1992, no presídio do Carandiru, na cidade de São Paulo, a Pastoral Carcerária foi “uma importante fonte de informação para aqueles que desconfiavam dos dados oficiais” (CNBB, PASTORAL..., 2013). Por meio da Campanha da Fraternidade de 1997, cujo tema era “Cristo liberta de todas as prisões”, ocorreu uma expansão da Pastoral Carcerária por todo o Brasil.

Atualmente, a Pastoral Carcerária está presente em todos os estados do Brasil, possuindo coordenadorias macrorregionais (Norte, Nordeste, Centro-Oeste, Sul e Sudeste), uma assessoria jurídica, tendo como coordenador nacional o padre Valdir João Silveira e coordenações locais em cada estado.

Dentre os objetivos da Pastoral, pode-se destacar: evangelização, colaboração com a promoção dos Direitos Humanos e inclusão social das pessoas presas, conscientização da sociedade sobre os problemas carcerários, visitação dos locais de priva o de liberdade e aos familiares, parcerias com os poderes públicos e organiza oes não governamentais, encaminhamento de denúncias de tortura, maus-tratos e corrup o praticados contra os presos (CNBB, PASTORAL..., 2013).

Em 1995, a Cúria Metropolitana de Goiânia, por intermédio do arcebispo Dom Antonio Ribeiro de Oliveira, começou a formar um grupo de pessoas de Goiânia e Aparecida de Goiânia, com a finalidade de oferecer assistência religiosa e humanitária aos presidiários dos estabelecimentos prisionais, nascendo assim a Pastoral Carcerária de Goiás (CÚRIA METROPOLITANA DE GOIÂNIA, 1995). No ano seguinte, foi promovido o Encontro Nacional da Pastoral Carcerária, com membros de todo o País, e começaram a serem realizadas as primeiras visitas oficiais no antigo Centro Penitenciário de Atividades Industriais do Estado de Goiás - Cepaigo e na Casa de Prisão Provisória - CPP do aludido estado. Infelizmente, a Pastoral Carcerária de Goiás possui pequena estrutura e são poucos os voluntários que atuam nesse relevante canal entre o detento e a sociedade.

Conforme o último levantamento do Ministério da Justiça (2016) o Brasil possui a terceira população prisional mundial, são 726.712 presos, somente no estado de Goiás são 19.955 detentos, havendo um déficit de 9.576 vagas.

A Pastoral Carcerária Nacional publicou no final de 2016 o relatório a "Tortura em Tempos de Encarceramento em Massa". De acordo com esse levantamento, Goiás é o terceiro ente da federação a possuir maior índice de casos de tortura. Com a análise dos casos, poder-se-á verificar como foi a atuação dos órgãos responsáveis pela apuração dos fatos ocorridos, bem como a tortura é praticada por agentes não estatais.

A tortura é utilizada pelo homem contra o seu semelhante desde os tempos mais remotos. Historicamente, o seu uso tem ligação com o momento vivido pela sociedade, tendo inclusive, em algumas épocas, aparecido de forma legalizada nos ordenamentos jurídicos<sup>111</sup>.

Atualmente, a tortura é considerada crime contra a humanidade, existindo inúmeros instrumentos internacionais de combate a esta prática. Apesar disso, a Anistia Internacional (2000) relata que há prática de tortura em mais de 150 países.

A Declaração Universal dos Direitos Humanos, aprovada em 10 de dezembro de 1948, constitui um marco na construção do Direito Internacional dos Direitos Humanos, principalmente em virtude das inúmeras violações ocorridas durante a Segunda Guerra Mundial.

A proteção da dignidade da pessoa humana é o fundamento maior do combate à tortura. Entretanto, essa previsão geral não foi suficiente

---

<sup>111</sup> O Código de Hamurabi, do século XVIII a.C., adotado na Babilônia, previa penas como a empalação, a amputação de membros, a quebra de ossos, o apedrejamento e a fogueira (SZNICK, 1998).

para evitá-la, sendo necessária uma norma especial com essa finalidade. Assim, em 1984 foi adotada pela Assembléia Geral das Nações Unidas, por meio da Resolução 39/46, a Convenção contra a Tortura e outros Tratamentos ou Penas Cruéis, Desumanas ou Degradantes.

A definição de tortura empregada pela Convenção representa somente um mínimo legal, podendo outros diplomas legais, sejam nacionais ou internacionais, ampliá-la, no intuito de tornar mais eficaz a luta contra a tortura, em respeito à dignidade humana.

Em 1985, a Organização dos Estados Americanos adotou a Convenção Interamericana para Prevenir e Punir a Tortura, definindo-a de forma semelhante à Convenção das Nações Unidas. Segundo Piovesan (2010, p. 221), em razão da interação dos diversos sistemas de proteção de Direitos Humanos, “eventualmente, direitos idênticos são tutelados por dois ou mais instrumentos de alcance global ou regional”, cabendo ao indivíduo a adoção da melhor forma de proteção.

A Constituição da República Federativa do Brasil de 1988, marco legislativo da transição democrática do país, fundamenta-se no princípio da dignidade humana, proibindo a tortura. Aludido princípio no artigo 1º, inciso III, como um dos fundamentos da República e como valor supremo (BRASIL, 1988). Para Comparato (2001), “o primeiro postulado da ciência jurídica é que a finalidade-função ou razão de ser do Direito é a proteção da dignidade humana, ou seja, da nossa condição de único ser no mundo, capaz de amar, descobrir a verdade e criar a beleza”.

Não obstante a Constituição de 1988, o Brasil, desde que se tornou signatário da Declaração Universal dos Direitos Humanos, levou quase cinquenta anos para tipificar a conduta criminosa da prática da tortura, o que somente ocorreu após o triste episódio da Favela Naval<sup>112</sup>.

A legislação penal tem como finalidade primordial proteger os mais importantes bens jurídicos, destacando-se, dentre eles, a vida, a liberdade e integridade física. Assim, somente com a edição da Lei nº 9.455, de 07 de abril de 1997, é que o Estado foi autorizado a sancionar o agente ativo pelo crime de tortura, pois é ela que estabelece as penas que devem ser aplicadas (não há cominação de pena na Convenção sobre a Tortura).

Apesar de uma sólida legislação que tipifica a prática da tortura, são inúmeras as denúncias de que falta efetividade à mesma.

---

<sup>112</sup> Em 3 de março de 1997, no Município de Diadema, Estado de São Paulo, 10 policiais militares humilharam e torturaram motoristas que passavam pela rua principal da Favela Naval. As terríveis imagens circularam o mundo e repercutiram negativamente; a sociedade clamava pela edição de uma lei que contivesse a violência cotidiana, inclusive a policial. Em resposta, o Congresso Nacional aprovou a Lei nº 9.455, de 07 de abril de 1997, que define o crime de tortura e dá outras providências (BRASIL, 1997).

Assim, é importante averiguar como a lei contra a tortura vem sendo aplicada pela justiça brasileira, especialmente se este tipo de crime é investigado e punido.

Em 2016, a Pastoral Carcerária fez nova publicação e o estado de Goiás continua a figurar em terceiro lugar nas denúncias de casos novos sobre a tortura.

E no corrente ano a PCr confeccionou novo relatório intitulado “Assistência Religiosa no cárcere: relatório sobre restrições ao trabalho da Pastoral Carcerária”, que descreve as graves violações sofridas pelos agentes pastorais em todos os estados brasileiros, com exceção do Tocantins,

De acordo com esse relatório a maioria das unidades prisionais no Brasil já suspendeu a visita religiosa sem prévio aviso ou de forma arbitrária, bem como realizou algum tipo de revista invasiva ou vexatória, desrespeitando as prerrogativas dos representantes religiosos, violando a garantia constitucional da assistência religiosa ao encarcerado e o Decreto nº 7.107/2010, no qual a República Federativa do Brasil garante à Igreja Católica o exercício da assistência espiritual aos detidos em estabelecimentos prisionais.

352

## CONCLUSÃO

Dos 25 episódios relatados pela Pastoral, apenas 3 passaram pelo crivo das autoridades legalmente incumbidas da apuração dos fatos, e destes, em apenas um houve condenação dos agentes públicos, em primeira instância. Nos outros dois, houve o arquivamento do inquérito policial, por falta de elementos necessários para o oferecimento da denúncia pelo representante do Ministério Público. Verificou-se que a tortura se faz presente ao longo da história da humanidade, como instrumento probatório, punitivo e de afirmação do poder. Apesar da previsão constitucional que veda expressamente o uso da tortura, da ratificação de importantes tratados internacionais e da edição da Lei nº 9.455/97, sua prática não foi erradicada do cotidiano brasileiro. Um dos motivos reside na cultura da violência, ou seja, no incentivo coletivo de empregar a violência como arma contra a própria violência; todavia, o Estado de Direito não pode permitir ações que se coloquem acima do ordenamento jurídico. Há uma tônica viciada desde a origem, pois, muitas vezes, não há instauração de um procedimento inquisitivo para a investigação das denúncias, desacreditando as entidades de proteção de



Direitos Humanos que as realizam, bem como descaracterizando a vítima como ser humano, se ela é oriunda do sistema penitenciário.

Eliminar a impunidade é uma das condições essenciais para a prevalência da democracia, da dignidade da pessoa e para o desenvolvimento de uma autêntica cultura de paz.

## REFERÊNCIAS

ANISTIA INTERNACIONAL. *Faça sua parte: vamos acabar com a tortura*. Londres: Amnesty International Publications, 2000.

BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil, promulgada em 5 de outubro de 1988. *Diário Oficial da União de 05 de outubro de 1988*. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constitui%C3%A7ao.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constitui%C3%A7ao.htm)>. Acesso em: 14 mai. 2018.

BRASIL. Decreto nº 7.107, de 11 de fevereiro de 2010. *Diário Oficial da União de 12 de fevereiro de 2010*. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2007-2010/2010/decreto/d7107.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2010/decreto/d7107.htm)>. Acesso em: 04 abr. de 2018.

BRASIL. Lei nº 9.455, de 07 de abril de 1997. *Diário Oficial da União de 08 de abril de 1997*. Disponível em: <<http://www.planalto.gov.br/ccivil/leis/L9455.htm>>. Acesso em: 15 mai. 2018.

BRASIL. Presidência da República. Secretaria Especial de Direitos Humanos. *Brasil Direitos Humanos, 2008: a realidade do país aos 60 anos da Declaração Universal*. Brasília: SEDH, 2008.

COMPARATO, Fábio Konder. *O papel do juiz na efetivação dos Direitos Humanos. Direitos Humanos: visões contemporâneas*. São Paulo: Método, 2001.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. Comissão Episcopal Pastoral. *Pastoral Carcerária*. Coleção Estudos da CNBB. São Paulo: Paulinas, 1974.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. *Agentes da Pastoral Carcerária, Discípulos e Missionários de Jesus Cristo*. Brasília: Edições CNBB, 2013.

CÚRIA METROPOLITANA DE GOIÂNIA, Ata de Reunião, 1995.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir*. Petrópolis: Editora Vozes, 2000.

MAINWARING, Scott. *A Igreja Católica e a política no Brasil (1916-1985)*. Trad. Heloisa Braz de Oliveira Prieto. São Paulo: Brasiliense, 2004.

MINISTÉRIO DA JUSTIÇA. *Levantamento Nacional de Informações Penitenciárias (Infopen)*. Disponível em: <<http://www.justica.gov.br/news/ha-726-712-pessoas-presas-no-brasil>>. Acesso em: 11 mai. 2018.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. *Declaração dos Direitos Humanos. Declaração de 10 de dezembro de 1948*. Disponível em: <[http://www.onu-brasil.org.br/documentos\\_direitoshumanos.php](http://www.onu-brasil.org.br/documentos_direitoshumanos.php)>. Acesso em: 10 abr. de 2018.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. *Convenção Contra a Tortura e Outros Tratamentos ou Penas Cruéis, Desumanos ou Degradantes. Resolução nº 39/46 da Assembléia Geral das Nações Unidas, em 10 de dezembro de 1984*. Disponível em: <[http://www.onu-brasil.org.br/doc\\_penas.php](http://www.onu-brasil.org.br/doc_penas.php)>. Acesso em: 23 abr. 2018.

PASTORAL CARCERÁRIA DA CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. *Relatório sobre tortura: uma experiência de monitoramento dos locais de detenção para prevenção da tortura*. São Paulo, 2010.

PASTORAL CARCERÁRIA DA CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. *Tortura em tempos de encarceramento em massa*. São Paulo, 2016.

PIOVESAN, Flávia. *Direitos Humanos e o direito constitucional internacional*. São Paulo: Max Limonad, 2010.

QUIROGA, Ana Maria, et.al. *Religiões e prisões. Comunicações do Iser*. Rio de Janeiro, Iser, n.61, 2012.

SZNICK, Valdir. *Tortura*. São Paulo: Leud, 1998.

# JUSTIÇA COMO PRINCÍPIO DE SALVAÇÃO POR DEUS NAS CARTAS DE PAULO

Luiz Antônio Ferreira Pacheco da Costa – Doutorando (PUC Goiás)

e-mail: [advlferreirapacheco@hotmail.com](mailto:advlferreirapacheco@hotmail.com)

Regina Maria de Albuquerque Franco Ramos – Doutoranda (PUC Goiás)

e-mail: [profa.regina@hotmail.com](mailto:profa.regina@hotmail.com)

**RESUMO:** Este artigo irá apresentar como o apóstolo Paulo de Tarso tratou, em suas cartas, o tema *Justiça como Princípio da Salvação*. Paulo de Tarso, pessoa de profundas convicções teológicas, grande líder do cristianismo, influenciou com seus escritos a cultura humana, ao trazer a visão da liberdade total em Cristo, apresentando a Justificação como resultada da dedicação e da fé em Jesus Cristo, somado ao grande esforço do homem, na sua conquista. Na pesquisa em andamento será aplicado o método histórico - crítico, usando da metodologia bibliográfica na exegese bíblica, e nos documentos científicos. Espera-se com isso, sem esgotar o assunto, buscar saber, nos escritos de Paulo, como o homem poderá se tornar Justo aos olhos de Deus? Serão abordados aspectos hermenêuticos da Teologia Paulina que examina as características da Justificação pela fé como princípio de Salvação do ser humano por Deus.

355

**Palavras-chave:** Justiça; Salvação; Paulo; Cristo.

## INTRODUÇÃO

Paulo de Tarso, pessoa escolhida por Deus, de caráter forte, apaixonado de profundas convicções teológicas, que se tornou um grande líder comunitário, contribuiu sobremaneira com os registros e a divulgação do cristianismo de maneira sistemática e milagrosa.

O apóstolo Paulo tinha como estratégia de divulgação da palavra de Deus as viagens, quando em comunidades acompanhava o seu crescimento, ajudava em suas dificuldades e oferecia orientações. As lideranças missionárias tinham apoio nas casas de famílias, pois nessa época não havia igrejas templos. As Cartas de Paulo complementavam as suas pregações, quando em lugares mais distantes, sua presença se tornava difícil, por vezes, impossível.

O artigo visa apresentar os conceitos e os reais direcionamentos sobre Justiça como princípio de salvação nas Cartas de Paulo de Tarso, objetivando descobrir se nos escritos realmente existe a possibilidade dos seres humanos alcançarem o perdão de Deus pelos pecados acumulados e a sua imagem e semelhança com Jesus Cristo. O método a ser aplicado será o histórico-crítico, usando da metodologia bibliográfica na exegese bíblica, e nos documentos científicos através de levantamento da bibliografia de literatura religiosa.

A estrutura do artigo será apresentada por temáticas. A primeira será **'breve relato sobre Paulo de Tarso'**, mostrando a importância das suas Cartas e da grande divulgação do pensamento cristão. E a segunda temática falará sobre **'Justiça e Justificação'**, apresentando que o homem justo não é o que age com justiça e sim aquele que está sob a graça de Deus. A fé e a palavra de Deus estão acima da lei humana e dos atos. "Justificar" significa declarar justo e não "tornar justo".

## **BREVE RELATO SOBRE PAULO**

Segundo Ferreira e Araújo (2014, p. 65) "o melhor biógrafo de Paulo é ele mesmo em suas cartas". "Batizado inicialmente como Saulo, o personagem nasceu na cidade de Tarso que era na época o principal centro urbano da Cilícia" (MESTERS, 1991, p. 15). Teve o hebraico como língua materna (Fl 3,5). Obteve formação escolar na sinagoga de Tarso. Por ocasião da sua conversão ao cristianismo recebeu o nome de Paulo (At 13,9). Sobre seu trabalho, apresenta-se como fabricante de tendas (At 18,3).

A cidade de Tarso foi um ponto econômico situado entre o Oriente e o Ocidente, possuía uma renomada escola de Filosofia e era considerada um centro cultural de grande importância. Sendo Paulo natural de Tarso, não estava distante ao curso da cultura greco-romana, mas fazia parte do grupo de fiéis e rigorosos observadores da lei mosaica e das tradições judaicas Matos (2007, p. 931).

"Paulo de Tarso, reconhecido como homem de ação, influenciou com seus escritos a cultura ocidental, abrindo uma janela de inestimável valor para o cristianismo emergente, ampliando com isso sua importância na história da humanidade" (DONALDSON, 1993, p. 1.062). Como informa Barbaglio (1989, p. 15-16): "Suas numerosas cartas nos permitem conhecer [...] seu pensamento, sua ação missionária [...], sua personalidade", sua grande herança espiritual.

As grandes estruturas mentais que sustentam sua construção teológica são de matriz bíblica e judaica, Paulo teve uma importância muito grande na divulgação do pensamento cristão. Suas cartas foram consideradas pelos cristãos inspiradas pelo Espírito Santo. Nessas epístolas, São Paulo visava, entre outros objetivos, a manutenção da unidade da doutrina cristã (BÍBLIA, 1981). Textos como Atos dos Apóstolos, Romanos, 1 e 2 Coríntios, Gálatas e Filipenses são fontes que complementam o quadro dos acontecimentos vividos pelo apóstolo.

## JUSTIÇA E JUSTIFICAÇÃO

As mais diversas áreas do conhecimento criaram respostas multidisciplinares e reflexões variadas ao conceito de justiça. A princípio se teria dois grandes segmentos do alcance da justiça: seriam as leis criadas pelo ser humano, destinadas à obtenção da harmonia na convivência social; e a outra seria a lei divina, fruto da fé. Os primeiros cristãos diziam que "suas preocupações estavam fundamentalmente voltadas ao reino de Deus e à justiça divina" como ressalta Nader (1991, p. 110-111). A pesquisa será apresentada sob a perspectiva do conceito cristão de justiça baseado nas Cartas do apóstolo Paulo.

Nas Escrituras, Deus diz o que é justo segundo sua vontade, e o homem pode ter essa condição, se viver em harmonia com essa vontade revelada. Para Leiter (2015, p. 47): "quando Deus nos justifica, declara que somos justos, isto é, que existe algo bom, verdadeiro fora de nós, aos olhos de Sua lei. Deus nos torna bons por dentro através da regeneração, em justiça e retidão procedentes da verdade(EF4,24).

Para Mascaro (2010, p. 100) nos textos paulinos observa-se a compreensão sobre justiça do eixo da razão para o campo abstrato religioso: "O homem justo não é o que age com justiça e sim aquele que está sob a graça de Deus. A fé e a palavra de Deus estão acima da lei humana e dos atos"

E, continua o autor: "Paulo de Tarso, assim sendo, instaura, para o cristianismo, a noção de submissão à autoridade [...], para Paulo há que se pensar em um agir político buscando o justo. A submissão aos poderosos, escolhidos por Deus, é sinal dessa nova justiça"(p.101).

Como estudioso da vida de Jesus, "Paulo declara que Cristo morreu para pagar nosso débito de pecado a fim de que Deus pudesse 'justificar' pecadores e ao mesmo tempo permanecer justo" nos diz Leiter (2015, p. 37). Segundo afirma Schlier, (1982, p. 665) "justiça, como em Rm 5, 21 e Fl

3,9 é o “poder” do dom da justiça de Deus que se manifesta em Jesus Cristo, recebido por meio da fé, dom este que se realiza no agir da pessoa humana”.

Leiter (2015, p. 51) apresenta que a justificação é tanto positiva quanto negativa, como se vê em Rm 4, 6-8. O aspecto negativo é quando “Deus não leva em consideração nossos pecados. Deus pode fazer isso porque nossa dívida de pecado foi imputada a Cristo e paga por Ele (v. 7-8)”. E pelo aspecto positivo, ainda pelo mesmo autor: “Deus coloca sua ‘bênção’ sobre nós ‘atribuindo-nos justiça’ (v. 6)”. Paulo expressa tanto os resultados positivos quanto os negativos da justificação na Carta aos Romanos (5, 1-2).

Paulo trata ainda no livro de Romanos que a justificação representa: “Justificados, pois, mediante a fé, temos paz com Deus” (Rm 5,1). “Agora, pois, já nenhuma condenação há para os que estão em Cristo Jesus” (Rm 8,1). Pode-se confirmar na passagem: “Quando cremos e fomos salvos, Deus eliminou de nós a culpa e a condenação resultante do pecado, mas não o pecado em si, que continua habitando em nossos corpos” (Jo 3,18). E a fé é o instrumento pelo qual o ser humano recebe o “dom da justiça” (Rm 5,17). “Que devo fazer para ser salvo? Crê no Senhor Jesus e serás salvo” (At 16,30-31). E que “todos pecaram e estão destituídos da glória de Deus, sendo justificados gratuitamente, por sua graça, mediante a redenção que há em Cristo Jesus” (Rm 3,23-24).

Conforme o relato de Gálatas (5,22-23) a existência da justiça seria resultado da ação do Espírito Santo que cultivaria em todos os seres humanos vários aspectos de seus frutos, dessa forma, os atributos que pertencem a Deus seriam reproduzidos nos que creem. Percebe-se que Deus não faz acepção ou discriminação de ninguém como diz Paulo em Romanos (3,23-24). Em 2 Coríntios (5,17): “Se alguém está em Cristo, é nova Criatura” e é para “boas obras”. O propósito desta obra criativa é possibilitar que as boas obras sejam o resultado final, conclui Leiter (2015, p.69).

O conceito de justiça, em Cristo e na própria Escritura, não se restringe a uma lei particular, ainda que tenha sido revelada pelo próprio Altíssimo. A noção de justiça tem relação a uma constelação de elementos tais como veracidade, lealdade, compaixão, misericórdia, bondade, dentre outros. Estas se revelam justas somente numa atitude de submissão voluntária, obediência filial a Deus. Contudo, note-se que na ética divina, o conceito de Deus sobre o que é certo ou errado, consiste em não muitas leis, considerando as violações à natureza espiritual do homem, feito à

"imagem e semelhança" de seu Criador (Rm 13,1-7). Paulo diz ainda: "Temos crido em Cristo Jesus, para que fôssemos justificados pela fé em Cristo e não por obras da lei, pois, por obras da lei, ninguém será justificado" (Gl 2,16). Ainda na Carta a Gálatas: "A lei não pode justificar, mas somente Jesus" (v. 3,22).

Leiter (2015, p. 62-67) também aponta que a regeneração é inerente à justificação. A justificação acontece no céu, no reinado de Deus, não é uma declaração feita por um juiz. E a regeneração acontece na Terra, no coração do homem, é um ato de criação feita pelo Criador onipotente, é a graça concedida.

A palavra "graça", para quem a recebe, significa "favor não merecido". Para quem a dá, graça significa "doação, na qual o doador não espera nada em troca". Ele justificou o ser humano por amor e não para trocar a salvação por algo que pudessem lhe dar, mesmo que tivesse algo a oferecer-lhe. Porém, a verdade é que em nós não há nada que faça as pessoas merecerem o favor de Deus. Assim, a única maneira pela qual se pode ser declarado justo é se Deus, gratuitamente, proporcionar a salvação (1Cor 1,4; Ef 1,6; 2,7; 2Tm 2,1).

Como um homem pode ser justo diante de Deus? Leiter (2015, p. 43) apresenta essa resposta na passagem bíblica do livro de Paulo: "Somente o Cristo pode nos fazer justos diante de Deus" (At 4,12). Comparato (2006, p. 69-80) aponta que a justiça cristã é consequência necessária, resultante de uma atitude de amorosa submissão à pessoa de Deus, como reconhecimento de sua qualidade de Criador. Paulo em seus escritos confirma então que é possível ser justo aos olhos de Deus, através da redenção que há na morte de Cristo, da fé e da gratuidade de Deus de conceber a graça Divina para a justificação; mesmo os pecados não sendo extintos.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O estudo realizado nas Cartas de Paulo nos possibilita vislumbrar, através da compreensão do significado religioso de "*Justiça e Justificação*", como o ser humano poderá se aproximar de Deus. Paulo de Tarso apresenta a preocupação de Deus em mostrar para seus filhos, que cada cristão pode ter uma vida justa e, que sem esta não poderá estar na presença do "Senhor".

Conforme a pesquisa nota-se que o início da aproximação do homem para com Deus, ocorre através da "Justificação". As Cartas de

Paulo atestam que é possível o homem ser visto como justo aos olhos de Deus, por meio da fé em Jesus Cristo, obtendo a redenção através da sua morte, e assim sendo justificado gratuitamente, pela graça Divina. A culpa e a condenação, conseqüentes do pecado, foram eliminadas por Deus, porém o pecado em si permanece no coração do homem.

Mais próximo de Deus estará o homem se, após a sua Justificação, ele regenerar seu coração. A regeneração ocorre pela leitura diária da Palavra de Deus, quando haverá a atuação do Espírito Santo. O esforço pela regeneração facilitará a operação do Espírito Santo em sua vida. Ele liberta o pecador justificado da corrupção do pecado, renova toda a sua natureza à imagem de Deus, e o capacita a praticar boas obras. Esta é a principal maneira de Deus fazer sua sondagem no coração humano.

## REFERÊNCIAS

- BARBAGLIO, G. As Cartas de Paulo. São Paulo: Loyola, 1989.
- BÍBLIA, Português. A Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulinas, 1981.
- COMPARATO, F. K. Ética: Direito, Moral e Religião no Mundo Moderno. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- DONALDSON, T. L. Introduction to the Pauline Corpus. In: B. M. Metzger, M. D. Coogan, eds., *The Oxford Companion to the Bible*, Oxford, University Press, 1993.
- LEITER, Charles. Justificação e regeneração. Trad. Maurício Fonseca dos Santos Junior. São José dos Campos: Fiel, 2015.
- MASCARO, A. L. Filosofia do Direito. São Paulo: Atlas, 2010.
- MESTERS, C. Paulo apóstolo: um trabalhador que anuncia o Evangelho. São Paulo: Paulus, 1991.
- MATOS, K. O que a história registrou sobre Paulo, Corinto, a igreja e as mulheres no século I. *Fragmentos de Cultura, Goiânia*, v. 17, n. 9/10, p. 931-948, set./out. 2007.
- NADER, P. Filosofia do Direito. Rio de Janeiro: Forense, 1991.
- SCHLIER, H. *Commento Teologico del Nuovo Testamento – La Lettera ai Romani*. Trad. R. Favero – G. Torti, Brescia: Paideia, 1982.



# DEUS INJUSTO OU UM HOMEM DESUMANO?

Luiz Humberto Carrião – Doutorando (PUC Goiás)

e-mail: [l.carriao@bol.com.br](mailto:l.carriao@bol.com.br)

**RESUMO:** O objetivo desse artigo é refletir a propósito de um questionamento exarado na ementa do GT 2 do IX Congresso Internacional em Ciências da Religião: Justiça, Equidade e Saúde no universo teológico, promovido pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás, 2018: *Considerando a proposição da justiça divina como um elemento mantenedor da saúde ou imunizador contra as doenças físicas, como refletir esta questão, considerando uma parcela significativa da sociedade alijada de cuidados mínimos à sua saúde?*, e, a partir dessa reflexão, buscar alguns fundamentos sobre a questão: Um Deus injusto, ou um homem desumano?

**Palavras-chave:** Justiça; Equidade; Saúde; Universo teológico.

361

## O HOMEM PRECISA DE DEUS?

Homens de ciência, a partir do século XVIII, provavelmente, responderão que NÃO. O racionalismo que ofereceu o poder, exigiu a renúncia na crença de um plano cósmico dando significado à vida. O plano cósmico prometido por um Messias, filho de Deus, foi substituído por um plano terrestre através de uma cultura científica e tecnológica, filhas da razão, considerada mola propulsora de todo e qualquer progresso humano. A humanidade ocidental desgarrava-se de uma cultura teocêntrica-metafísica rumo a antropocêntrica-física. Harari (2016, p. 227), assim, refere-se ao fato: *o grande projeto político, artístico e religioso da modernidade consiste em encontrar um significado cujas raízes não estejam em algum grande plano cósmico*. Passados mais de cinco séculos, a promessa de um Céu na Terra não aconteceu. O que a humanidade presenciou no século passado foram duas grandes Guerras Mundiais, a bestialidade de Auschwitz; o “desencantamento do mundo”, frase cunhada por Max Weber; a “modernidade líquida” expressão usada pelo sociólogo polonês Zygmunt Bauman para tratar da fluidez das relações na contemporaneidade, onde o sólido liquefez-se e o sagrado profanou-se. Ainda, o que se vê é um crescimento das denominações

Neopentecostais, para as quais as desditas que afligem o homem são de origens espirituais. A doença, a miséria, o vício, dentre outras desgraças, são espíritos que se apresentam como vampiros nos filhos de Deus. Os programas televisivos estão repletos de testemunhos de conquistas financeiras-materiais, milagres na saúde, recuperação de viciados. Nos testemunhos apresentam-se pessoas de todas as classes sociais. O milagre se apresenta como autoconvencimento pela fé. Todavia, essa fidelidade divina tem seu preço. Apóstolos e Bispos fundadores de denominações religiosas pertencentes aos seus fiéis, possuem redes de televisão, rádios, editoras, gravadoras que prestam serviços a essas Igrejas. Na verdade, fiéis através de dízimos e contribuições arcam com as despesas da comunidade religiosa diante de uma empresa privada, quase sempre em nome de um "homem de Deus". Milagres manifestando-se também na Igreja Católica através de seus Santos; na Umbanda e Candomblé através de curas utilizando-se de fitoterápicos e benzições; no Espiritismo Kardecista, através de passes magnéticos, mediunidade curadora e receituário. Até aqui, a fé dogmática, aparentemente, subsistiu à ciência moderna.

## ESTÁGIOS DO HOMEM CÓSMICO

362

Teilhard de Chardin<sup>113</sup> em Mortier (1981, p. 23) assevera que: O homem é a chave do Universo.

Porque é que, à medida em que a Ciência avança, esta questão se torna cada vez mais importante e fascinante aos nossos olhos? Primeiro, com certeza, pela eterna razão, muito subjectiva, e por isso mesmo um pouco suspeita, de se tratar, na questão, de nós mesmos, de quem fazemos tanto caso. Mais ainda (e desta vez fora de qualquer fraqueza antropocêntrica) por começarmos a compreender – em função mesmo dos últimos progressos dos nossos conhecimentos – que o Homem

---

<sup>113</sup> Nascido Marie-Joseph Pierre Teilhard de Chardin, em 1881, na comuna de Orcines, na França, herdando do pai o amor pela natureza, e de sua mãe o sentimento religioso e a devoção ao Sagrado Coração de Jesus. Como religioso trazia na algibeira uma inquietação: o problema da unidade entre Cristo e o mundo (STORCK, js. 2007, p. 11) e, como cientista seu interesse por geologia e paleontologia. Completado seus estudos secundários no Colégio de Mongré, após o bacharelado, integra-se ao noviciado dos jesuítas em Aix-em-Provence. Sobre Chardin escreve Frei Beto: Aquela cabeça fora capa de conceber uma das mais abrangentes visões do Universo, na qual todos os elementos se integram (BETO, 2015, internet).

ocupa uma posição chave, uma posição de eixo principal, uma posição polar no Mundo. De tal forma que bastar-nos-ia compreender o Homem, para compreendermos o Universo, como da mesma forma ficaria incompreendido o Universo, se não chegássemos a integrar nele de modo coerente o Homem total, sem deformação, - todo Homem, insisto, não é só seus membros, mas com o seu pensamento (CHARDIN, 1950, p. 17/18).

Teilhard de Chardin enumera em quatro as esferas no roteiro evolutivo do Universo e do Homem: hilosfera (*hile* = matéria), biosfera (*bios* = vida), noosfera (*noos* na sua contração em *nous* = inteligência) e logosfera (*logos* = razão<sup>114</sup>). Propõe um Universo num sistema de forças convergentes começando no ponto *Alpha* (início da criação) evoluindo ao ponto *Ômega* (fim da evolução). Para Rohden<sup>115</sup> (1995), o *Alpha* do homem é o *Logos* creador – o *Ômega* do homem é o *Logos* crístico, e observa: se o Cristo Cósmico é o Ponto *Ômega* do Universo em geral, poderíamos considerar o homem terrestre, esse Cristo potencial, como o ponto “ômicron” do planeta Terra. E conclui: No cosmos das galáxias é o Cristo o ponto culminante da matéria espiritualizada, aqui na terra somos nós esse ponto máximo de matéria espiritualizada, e cada vez mais espiritualizável.

Chardin intuitivamente viu o espírito de Deus na matéria do mundo, tal qual um escultor vê sua obra de arte no bloco bruto da pedra de mármore. Aliás, o próprio Cristo Cósmico convalidou Chardin: “Vós<sup>116</sup> fareis as mesmas obras que eu faço – disse Jesus – e as fareis até maiores, porque

363

<sup>114</sup> Huberto Rohden faz uma advertência no sentido de não confundir razão com inteligência. Razão é Cristo em nós (EU) e Inteligência é a intelectualização do instinto em nós (ego). A razão é intuitiva, porquanto a Inteligência é analítica.

<sup>115</sup> Nascido em São Ludgero, atual cidade de Tubarão, Santa Catarina, no Brasil, em 1983, herdou do pai o espírito desbravador tornando-se um dos maiores evangelizadores católicos do Brasil, o que lhe valeu o título de “Bandeirante Brasileiro do Evangelho” através do Movimento Cruzada da Boa Imprensa, e de sua mãe o hábito da meditação espiritual. Como religioso trazia uma inquietação: “Que vos parece do Cristo?”. Perseguido pela Igreja no Brasil, renunciou ao clero e foi para os EUA onde conviveu com Einstein na Universidade de Princeton, iniciou-se na Kryia Yoga e frequentou o Golden Lotus Temple, onde tomou conhecimento sobre o *Self-realization*. Era formado em Ciências Naturais, Filosofia e Teologia em Universidades europeias, com doutorado pela Universidade de Nápolis, Itália. Professor na University de Washington por cinco anos na cátedra de Filosofia e Religiões comparadas. De volta ao Brasil fundou a Instituição Cultural Beneficente Alvorada mantendo cursos de Filosofia Univérsica (por ele formulada) e Filosofia do Evangelho. Com quase uma centena de livros publicados, faleceu na cidade de São Paulo à zero hora do dia 7 de outubro de 1981, aos 87 anos de idade.

<sup>116</sup> Referindo-se aos homens.

o Pai que está em mim também está em vós... Não sou eu que faço as obras, é o Pai em mim que as faz" (ROHDEN, 1995, p. 117).

Rohden (1995) que levou muito tempo para cristalizar uma opinião sobre o livro *O Fenômeno Humano* até a última página antes do apêndice, onde o filósofo univérsico encontrou a chave que lhe abriu as portas da obra:

Para terminar, só resta precisar o meu pensamento sobre três pontos que habitualmente oferecem dificuldades aos que me leem: c) que distinção subsiste entre Deus e o Mundo, na teoria do Enrolamento cósmico? [...] E, enfim para terminar, e eliminar de uma vez para sempre os receios de "panteísmo" constantemente evocados a propósito da Evolução por certos campeões do espiritualismo tradicional, como não quer ver que, no caso de um *Universo Convergente* tal como o apresentei, longe de nascer da fusão e da confusão dos centros elementares que ele reúne, o Centro Universal de unificação (precisamente para exercer a sua função motora, colectora e estabilizadora) deve ser concebido como preexistente e transcendente? "Panteísmo" muito real, se quiseram (no sentido etimológico da palavra), mas panteísmo absolutamente legítimo: pois que se, em fim de contas, os centros reflexivos do Mundo não fazem efetivamente senão um com Deus", este estado obtém, não por identificação (tornando-se Deus tudo), mas por acção diferenciadores e comungante do amor (Deus todo em todos) o que é essencialmente ortodoxo cristão (CHARDIN, 1970, p. 341 e 344).

Para o filósofo univérsico Huberto Rohden (1995), Chardin não se nega "panteísta", mas distingue criteriosamente o *panteísmo legítimo (tudo em Deus)* do *panteísmo etimológico (tudo é Deus)*. Para Rohden, se ao invés de *panteísmo legítimo*, Chardin tivesse usado a palavra *pananteísmo (pan-em-Theo)* utilizada pelo filósofo alemão Kruse para precisar a presença do *infinito* em todos *finitos*, quiçá, ficasse claro seu pensamento aos seus críticos.

Com a presença de *Deus em tudo* e de *tudo em Deus (pananteísmo)*, logo, Deus está no homem e o homem está em Deus. Jesus

Nazareno é um exemplo para a civilização cristã ocidental; Jadava Krishna para os orientais (Hindus).

Jadava Krishna es el Cristo de los hindues. Estos dos grandes avatares, Jadava Y Jesus, manifestaron plenamente la Consciencia del Cristo, esto es, la Kutastha Chaitanya o divina inteligencia directriz que se encuentra presente em cada átomo de la creación. "Mas a quienes le recibieron [a la Consciencia del Cristo universal]. A ellos doilles el poder de convertirse em hijos de Dios"<sup>117</sup>, San Juan, 1: 12. (YOGANANDA, 1992, p. 16).

Rohden (1983) afirma que: Na realidade o Universo seria incompleto sem o homem. Completaria a frase rohdiana com a assertiva de Chardin (in Mortier, 1981) que: O homem é a chave do Universo; e, acrescentando a definição de Albert Einstein de que Deus: é a Lei e o Legislador do Universo (ROHDEN, s/d<sup>1</sup>, p. 180), ou seja, para ele, Deus é a Lei que estabeleceu e mantém a harmonia do Universo.

Para a Filosofia Univérsica, formulada pelo filósofo Huberto Rohden, as leis do *macrocosmo mundial* são as mesmas leis do *microcosmo hominal*. Conhecer este é conhecer aquele; autoconhecimento é cosmoconhecimento. A base da Filosofia Univérsica é a Filosofia Hominal (ROHDEN, 1978, p. 15). Só que, explica Rohden, neste contexto, o homem deve tornar-se livremente o que o Universo é automaticamente (ROHDEN, 1978<sup>1</sup>, p. 16), ou seja, o homem univérsico ou cristificado ou cosmificado é uma harmonia criada pelo seu livre-arbítrio. O que é automático no macrocosmo sideral é voluntário no microcosmo hominal.

Posto isto, volto à pedra angular desse nosso trabalho: *Considerando a proposição da justiça divina como um elemento mantenedor da saúde ou imunizador contra as doenças físicas, como refletir esta questão, considerando uma parcela significativa da sociedade alijada de cuidados mínimos à sua saúde?*

Valho-me para esta resposta de uma frase, muito bem contextualizada:

---

<sup>117</sup> Tradução não literal: Jadava Krishna é o Cristo dos hindus. Estes dois grandes avatares, Jadava e Jesus, manifestaram plenamente a consciência do Cristo, ou seja, a essência da Divindade creadora, ou, a orientação divina que está presente em cada átomo da criação. "Mas quem a recebeu (consciência do Cristo universal), a eles foi dado o poder de converter-se em filhos de Deus" (CARRIÃO, 2016, p. 22).

A intelectualização do instinto fez do homem um monstro de ganância e agressividade, cujas garras e dentes se aperfeiçoaram em forma de metralhadoras, bombas atômicas e aviões de bombardeio; fez dele uma repugnante caricatura de sexualismo desbragado e um inferno de doenças físicas e mentais, que nenhum animal selvagem conhece (ROHDEN, 1978<sup>2</sup>, p. 11).

Se não podemos ver no homem da *noosfera* a coroação da criação, não podemos também admitir uma falência do Criador, restando outra alternativa: Deus criou<sup>118</sup> o homem o menos possível, para que o homem se possa criar o mais possível (ROHDEN, 1978<sup>2</sup>, p. 11). Esse “criar o mais possível” seria o alcance do ponto Ômega na teoria evolucionista espiritual de Chardin.

Isto posto, não existe nem um Deus injusto, nem um homem desumano, e sim, um processo evolutivo espiritual ainda inacabado.

## CONCLUSÃO

O objetivo desse trabalho foi dialogar com expoentes como Pierre Teilhard de Chardin e Huberto Rohden sobre um Deus injusto ou um homem desumano diante de um recorte na ementa do GT-2 do IX Congresso Internacional em Ciências da Religião: Justiça, Equidade e Saúde no universo teológico, promovido pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás, 2018: *Considerando a proposição da justiça divina como um elemento mantenedor da saúde ou imunizador contra as doenças físicas, como refletir esta questão, considerando uma parcela significativa da sociedade alijada de cuidados mínimos à sua saúde?*

A pesquisa obteve um resultado de que, não existe nem um Deus injusto, nem um homem desumano, e sim um processo evolutivo espiritual ainda inacabado.

366

---

<sup>118</sup> Em todos os seus livros Rohden faz uma advertência entre criar e criar. Criar é a manifestação da Essência em forma de existência – criar é a transição de uma existência para outra existência. O Poder Infinito é o criador do universo – um fazendeiro é criador de gado.

**REFERÊNCIAS**

- CARRIÃO, Luiz Humberto. Do Cristo Cósmico e do Cristo Telúrico na visão de Huberto Rohden. 2016. 129 p. Dissertação de Mestrado. Pontifícia Universidade Católica de Goiás. Goiânia/GO, 2016.
- CHARDIN, Pierre Teilhard de. O lugar do homem no Universo. Tradução de Manuel Versos de Figueiredo, S.J. Lisboa: Editorial Presença, 1950.
- HARARI, Yuval Noah. Homo Deus, uma breve história do amanhã. Tradução de Paulo Geiser. – 1ª ed. – São Paulo: Companhia das Letras, 2016.
- ROHDEN, Huberto. A experiência cósmica – textos inéditos – São Paulo: Martin Claret, 1995.
- ROHDEN, Huberto. A nova humanidade. São Paulo: Alvorada, 1978<sup>2</sup>.
- ROHDEN, Huberto. Filosofia Univérsica: sua origem, sua natureza, sua finalidade. São Paulo: Alvorada, 1978<sup>1</sup>.
- ROHDEN, Huberto. Einstein – o enigma da matemática. São Paulo: Alvorada, s/d<sup>1</sup>.
- ROHDEN, Huberto. O Homem. São Paulo: Alvorada, 1983.
- STORCK, sj. João Batista. Teilhard de Chardin: um jesuíta cientista. Porto Alegre, Padre Reus, 2007.
- MORTIER, Jeanne-Marie. Pierre Teilhard de Chardin – pensador universal. São Paulo: Cultrix, 1981.
- YOGANANDA, Paramahansa. Cristo y Krishna, avatares de la verdade única. Buenos Aires/Argentina: Editorial Kier, 1992.

# RELIGIÃO E INCLUSÃO SOCIAL, ANÁLISE SOBRE A INCLUSÃO DOS DEFICIENTES NAS IGREJAS

Luiza Albuquerque Caetano – Graduanda (UniAnhanguera)  
e-mail: [luizaalbuquerque95@gmail.com](mailto:luizaalbuquerque95@gmail.com)

**RESUMO:** Visto a extensa importância na sociedade das religiões cristãs em nosso país, por terem grande influência em construções de pensamentos e no agir de seus seguidores, a presente pesquisa irá analisar a relação criada no domínio das igrejas entre aqueles cidadãos que possuem qualquer tipo de deficiência seja ela auditiva, visual, física e intelectual (os quatro tipos de deficiência considerada pela Pesquisa Nacional de Saúde – PNS), parcela significativa da população brasileira cerca de, 24 % é composta por pessoas que possuem algum tipo de deficiência, de acordo com o último censo demográfico realizado pelo IBGE o Brasil possui 45 milhões de pessoas com deficiência. Sendo assim será demonstrado como está sendo efetivado o acolhimento destes, se este trabalho é capaz de gerar um meio realmente acolhedor, extensivo familiar, onde possam ter um convívio social entre eles e entre as outras pessoas sem que sejam marginalizados, como essa inclusão acontece, tal como o levantamento da identidade única dos deficientes. Projetos que são capazes de criar a sua identidade própria e reafirmar a sua cidadania, o que nos traz uma reavaliação dos nossos conceitos com relação a essas pessoas que, os vemos ainda com preconceito, ou vitimizam a sua condição diminuindo-os colocando como incapazes, sendo que eles são totalmente capazes de realizar as mais diversas funções inclusive participar de ministérios e atividades nas comunidades religiosas e ainda com posições de destaques.

368

**Palavras-chave:** Deficientes; Religião; Inclusão; Brasil; Preconceito.

## INTRODUÇÃO

A lei 13.146 / 2015 traz em seu texto a definição da pessoa com deficiência no artigo 2º caput, “considera-se pessoa com deficiência aquela que tem impedimento de longo prazo de natureza física, mental, intelectual ou sensorial, o qual em interação com uma ou mais barreiras, pode obstruir sua participação, plena e efetiva na sociedade em



igualdade de condições com as demais pessoas." Considerando esse conceito, é importante salientar que tais pessoas fazem parte de uma minoria social, que por definição as minorias são todas as pessoas que de alguma forma são consideradas inferiores e que sofrem algum tipo de preconceito (KOSOVSKI, 2001, P. 01), tendo em vista essa abstenção, tais pessoas acabam sendo privadas de alguns de seus direitos fundamentais que são garantidos pela Constituição Federal Do Brasil de 1988, anteriormente em 1975 já tinha garantias declarada no mundo com a Declaração sobre os direitos das pessoas com Deficiência, pela Assembleia Geral da ONU, que demonstrou que as pessoas com deficiência devem desfrutar de todos os direitos humanos e liberdades fundamentais.

É necessário primeiramente, pontuar sobre inclusão, esse movimento social que veio trazendo mudanças significativas na vida, no dia-a-dia dessas minorias, é um movimento que possibilita a inserção total e plena, de segmentos socialmente excluídos, na vida social, como membro ativo da sociedade. Em relação aos deficientes o movimento pretende modificar a maneira de pensar sobre a pessoa com deficiência e de mudança em relação á oferta de serviços em todos os espaços sociais de maneira que suas demandas sejam atendidas. Diferentemente da integração, método usado anteriormente à inclusão que se tornou obsoleto por que só um lado se esforçava querendo competir um com o outro, já na inclusão há um esforço bilateral, ou seja, há um trabalho em equipe, os interessados diretos e as comunidades, trabalham juntos, em busca de um resultado comum, usando um ideal comum e todos os recursos possíveis que convergem no resultado.

Pontua Dutra (2005, p. 17):

Na integração, algumas pessoas com deficiência procuravam se adaptar à sociedade como ela é. Na inclusão, a sociedade, com todos seus recursos humanos e materiais, e todas as pessoas com deficiência procuram por todos os meios adaptar-se mutuamente.

O ideal no projeto de inclusão é em todas as esferas, dar ao individuo autonomia, é quando há um domínio por parte da pessoa nos ambientes físicos e sociais que ela queira frequentar, dar a ela o poder de exercer sua cidadania por completo.

## DA INTEGRAÇÃO À INCLUSÃO

Da integração até chegar à inclusão, no nível que temos atualmente em uma sociedade com mentes mais abertas, não excluindo as suas mazelas e pontos de melhoras e aperfeiçoamento foi uma longa trajetória. Fazendo uma breve análise histórica das pessoas com deficiências na antiguidade, pessoas que nasciam saudáveis recebiam cuidado do Estado, contudo se fosse demonstrado qualquer sinal de doença ou deficiência, eram mortos imediatamente. Na idade Média conhecida também como idade das trevas, a "deficiência" era considerado castigo de Deus e a igreja católica excluía o convívio das mesmas, levando-as para mosteiros. Com a Idade Moderna, advindo a Revolução Francesa, ideais iluministas, as ideias a respeito das pessoas com necessidades especiais começaram a mudar, iniciando estudos a respeito dos diferentes tipos de deficiência.

Na segunda Guerra Mundial, Adolf Hitler, através do holocausto disseminou um rito de ódio e segregação por toda Alemanha, matou também milhares de deficientes. A Guerra acabou deixando países destruídos, para apoiá-los foi criada a ONU (Organização das Nações Unidas), visava manter a paz, a segurança e a cooperação entre as nações. A declaração Das Nações Unidas foi criada em 1948 definindo os direitos primários do ser humano no artigo 1º "todos os seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e direitos. São dotados de razão e consciência e devem agir em relação uns aos outros com espírito de fraternidade."

No Brasil, foi criado no século XIX, o Instituto dos Meninos Cegos, que tinha como objetivo a orientação em assuntos como a religião, moral e educação, o que demonstra uma maior atenção à essas pessoas, porém os estudos sobre os deficientes eram realizados apenas em hospitais, o que mostrava uma ligação forte e uma analogia muito grande além de errônea que perdura até o contexto contemporâneo. Em 1975, como já foi supracitado, é criada a Declaração sobre os Direitos das pessoas com deficiência pela Assembleia Geral da ONU.

Ao declarar o ano de 1981 como o Ano Internacional das Pessoas com Deficiência, a ONU e a Carta para os anos 80, proclamada pela Rehabilitation International e recomendada pela Assembleia Geral Das Nações Unidas, contribuíram para o aperfeiçoamento das concepções e das práticas relativamente à inclusão social. Esta Carta, desenvolvido com

um amplo estudo a nível internacional, definiu como meta a participação total e a igualdade para pessoas deficientes de todo mundo.

As Nações Unidas desenvolveu um Programa Mundial de Ação relativo às Pessoas Deficientes:

O princípio da igualdade de direitos entre deficientes e não deficientes implica que as necessidades de cada indivíduo tenham igual importância, que essas necessidades deverão constituir a base do planejamento das sociedades e que todos os recursos devem ser empregues de modo a garantir a todo o indivíduo igual oportunidade de participação. As políticas para o deficiente deveriam garantir o seu acesso a todos os serviços comunitários. (Programa Mundial de Acção para as pessoas deficientes, ponto 25)

Mais recentemente foi criada a Lei de Inclusão da Pessoa com Deficiência, em 2015, conhecida como o Estatuto Da Pessoa com Deficiência, que diz em seu artigo 4º, *caput*, "toda pessoa com deficiência tem direito à igualdade de oportunidades como as demais pessoas e não sofrera nenhuma espécie de discriminação."

371

## **IGREJAS E A IMPORTÂNCIA NO PROCESSO DE DAR AOS DEFICIENTES UM MUNDO IGUALITÁRIO**

A inclusão deve ser geral, atingir todas as áreas sociais: educação, espaços de lazer, empregos, serviços, acessibilidade, mobilidade, sem exceções. Visto a extensa importância na sociedade das religiões cristãs em nosso país, por terem grande influência em construções de pensamentos e no agir de seus seguidores, as igrejas e instituições religiosas são grande exemplo de destaque na promoção da inclusão.

A inclusão entra nesse cenário não só como um lugar de busca de espiritualidade, mas também como um ponto de convivência com outros deficientes. DUTRA (2005) propõe formas de inclusão deficientes na comunidade cristã:

Não nos satisfazemos somente com a presença física das pessoas com deficiência durante a missa e sacramentos. Mas levando-as à participação ativa, confiamos a elas

alguma função litúrgica. Por exemplo, para as pessoas com deficiência intelectual, a adaptação de textos para liturgias especiais ocasionais, a escolha de músicas ao alcance de todos, a dramatização das parábolas, os sermões simplificados e a criação de atividades com simbolismo religioso podem encher um volume dedicado à inclusão dessas pessoas em liturgias especiais. (DUTRA, 2005, pg. 31)

Nos últimos anos temos visto uma mudança no contexto religioso brasileiro no tocante a se preocupar com a inclusão com as pessoas que tem deficiência e desejam participar de cultos, missas e reuniões diversas. A vida religiosa também é de extrema importância para estas pessoas, para seu bem estar, para o convívio social, sendo que á elas não podem ser negado esse direito de se identificarem em uma comunidade religiosa.

Para se criar e chegar a um ambiente totalmente abrangente e incluso, na prática não é nada fácil. Em seu livro "Pastoral da inclusão: pessoas com deficiência na comunidade cristã" Luiz Carlos Dutra um padre que realizou trabalho de intercambio entre os Estados Unidos e o Brasil em assuntos relacionados a pessoas com deficiências, com experiência desde 1971 até o presente momento da publicação do livro em 2005, traz como relato um guia teórico-prático para inclusão das pessoas com deficiência na vida comunitária cristã e na catequese.

A vida religiosa é muito importante para a contemplação de uma felicidade plena, faz parte da vida em sociedade, sendo que o direito de frequentar e associar se religiosamente não pode ser negado àqueles que possuem alguma deficiência. Para se criar um ambiente de inclusão na pratica, não é fácil necessita de várias ações, mudanças que convergem entre si, começando de um gesto simples de amor, dedicação e cuidado daquele que se propõe a fazê-lo.

Muitas vezes são utilizados métodos errôneos que descaracterizam a inclusão, como é citado por Dutra em seu livro, despejar sem preparação ou infraestrutura, alunos com deficiência em sala de aulas, encontros catequéticos e ambientes comunitários; ignorar as necessidades individuais e decidir sobre colocação escolar e técnicas pedagógicas baseando-se em uma visão mais ou menos estereotipada das deficiências; expor desnecessariamente alunos a riscos e perigos de vida e de saúde; planejar e agir sem levar em conta a participação dos pais; limitar oportunidades inclusivas somente a atividades tradicionais, e mesmo assim, com métodos

e técnicas restritivas e ultrapassados; limitar a inclusão apenas a aspectos passivos, presença física sem participação ativa, pessoal.

Ainda segundo o autor fatores principais capazes de gerar uma inclusão plena dessa minoria na sociedade como seres capazes, seriam a elaboração e efetivação de leis por parte do Governo, previsões orçamentarias garantindo verbas significativas para o programa da inclusão em termos de serviços oficiais, convênios, auxílios, benefícios para cada tipo de deficiência; treinamento para os profissionais de habilitação, readaptação e reabilitação; autodefensores, pessoas com deficiências advogando em causa própria; atitude, programas e atividades pastorais por parte das religiões; indústrias produzindo, vendendo e fornecendo materiais de educação especial. Completando que no campo espiritual a inclusão é colocar em prática, em relação à pessoa com deficiência, o amor ensinado por Deus; viver na prática a universalidade da Igreja, sem distinção ou discriminação; ver Cristo na pessoa com deficiência.

## CONCLUSÃO

Trazendo para um contexto brasileiro, e que não está muito longe da nossa realidade, a arquidiocese de Chicago, nos Estados Unidos, propôs um modelo interessante, que o padre Dutra explana em seu livro, um programa baseado em três etapas para, reflexão e implementação, sendo eles “Corações Abertos, Mentes Abertas e Portas Abertas”.

Coração Abertos, significa afirmação, devemos abrir nossos corações uns aos outros e reconhecer o potencial de cada pessoa. Mentes abertas significa comunicação, quando nos reunimos uns com os outros numa comunidade de amor, aprendemos a comunicar abertamente, precisamos nos sensibilizar sobre a maneira como nos comunicamos uns com os outros. Portas abertas significa acessibilidade, devemos ser acessíveis na mente, no coração e no ambiente; tornar acessíveis os prédios, pátios, estacionamentos, vida domésticas, lugares públicos, locais de trabalho, saúde, religião, esporte e lazer. Como por exemplo: rampas em esquinas e desníveis acentuados, fora e dentro de prédios, banheiros espaçosos e com barras de apoio, fontes de água livres sob pia para quem usa cadeira de rodas, remoção ou redução do primeiro banco na igreja para cadeira de rodas, instalação de alto-falantes que possam ampliar o som, colocar sinais de reserva de estacionamento.

Dentre várias outras atitudes eu essa acessibilidade, como por exemplo, sinalização em braile, sinais sonoros nos elevadores indicando o

andar, restaurantes que acomodem cadeiras de rodas e serem acessíveis desde a entrada até as mesas e sanitários, profissionais que façam a interpretação da missa e cultos para deficientes auditivos, lugares reservados a estes nas igrejas, o acompanhamento desses deficientes em locais públicos para realização de tarefas do cotidiano.

Assim sendo, aceitação e a valorização da diversidade, a cooperação entre a aprendizagem da multiplicidade são, valores que norteiam a inclusão social, entendida como o processo pelo qual a sociedade se adapta de forma a poder incluir, em todos seus sistemas, pessoas com necessidades especiais e, em simultâneo, esses se preparam a assumir o seu papel na sociedade. Evidenciando a importância das religiões e de toda comunidade crista neste processo.

Quando os pastores bispos e párocos encabeçam o movimento de inclusão, os resultados são mais evidentes, como no caso da Arquidiocese de Chicago e da Diocese de Dayton, nos Estados Unidos, e de tantas outras ao redor do mundo. (DUTRA 2005, p. 48).

## REFERÊNCIAS

- BRASIL. Lei n. 13.146 de 06 de julho de 2015. Estatuto da Pessoa com Deficiência. Disponível em: <https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/513623/001042393.pdf>. Acesso em: 21 de abril de 2018.
- CABRAL, D. Imperial Instituto dos Meninos Cegos. De 20 de abril de 2015. Disponível em: <http://mapa.an.gov.br/index.php/menu-de-categorias-2/327-imperial-instituto-dos-meninos-cegos>. Acesso em: 23 de abril de 2015.
- DUTRA, Luiz Carlos. Pastoral da Inclusão: Pessoas com deficiência na comunidade cristã. São Paulo: Edições Loyola, 2005.
- GARCIA, V. G. As Pessoas com Deficiência na História do Brasil. De 16 de fevereiro de 2016. Disponível em: <https://www.deficienteciente.com.br/as-pessoas-com-deficiencia-na-historia-do-brasil.html>. Acesso em: 21 de abril de 2018.
- GUGEL, M. A. A Pessoa com Deficiência e sua Relação com a História da Humanidade. Ampid. Disponível em: [http://www.ampid.org.br/ampid/Artigos/PD\\_Historia.php](http://www.ampid.org.br/ampid/Artigos/PD_Historia.php). Acesso em: 21 de abril de 2018.

ONU. Declaração Universal dos Direitos Humanos. Disponível em: <http://www.onu.org.br/img/2014/09/DUDH.pdf>. Acesso em: 23 de abril de 2018.

ONU. A ONU e as Pessoas com Deficiência. Disponível em: <https://nacoesunidas.org/acao/pessoas-com-deficiencia/>. Acesso em: 20 de abril de 2018

ONU. Declaração dos Direitos das Pessoas com Deficiências. Disponível em: [http://portal.mec.gov.br/seesp/arquivos/pdf/dec\\_def.pdf](http://portal.mec.gov.br/seesp/arquivos/pdf/dec_def.pdf). Acesso em: 21 de abril de 2018.

REDIN, Giuliana; SALDANHA, Jania Maria Lopes; SILVA, Maria Beatriz Oliveira da. Direitos Emergentes na Sociedade Global. Programa de Pós-graduação em Direito da UFSM.

SÉGUIN, E. Direito das Minorias. In: KOSOVSKI, E. Minorias e discriminação. Ed. Rio de Janeiro: Forense, 2001.

SILVA, Maria Odete Emygdio da. Da Exclusão á Inclusão: Concepções Práticas. Revista Lusofona de Educação. Junho de 2009. Pag. 155 a 153. Disponível em: [file:///D:/Usuario/Downloads/revista\\_lusofona\\_educacao\\_13a09.pdf](file:///D:/Usuario/Downloads/revista_lusofona_educacao_13a09.pdf). Acesso em: 21 de abril de 2018.

# REI SALOMÃO: REINADO, DECISÃO E JUSTIÇA

Luzeni Martins da Cunha – Mestranda (PUC Goiás/FASEM)

**RESUMO:** o presente artigo, trata de uma abordagem que discorre a história do Rei Salomão, que faz parte de narrativas bíblicas, deixando o legado de um rei que empreendeu durante seu reinado desde sua fase de jovem, ao ser preferido pelo Senhor teu Deus, seus registros, sua aliança com Jeová, sua competência seria uma forma de apresentar sua própria imanência advinda de seu transcendente que lhe concede, sabedoria, riquezas e glória. A escolha de Salomão, após a morte de Davi seu pai, ocorre de forma espontânea, que lhe é atribuído poder de governar seu povo, de honrar o que lhe é confiado e assim decidir com justiça e equidade. Todo propósito estava ligado a aliança com Jeová que não podia ser desfeita, ou assim modificada e que Salomão seguiria todos ensinamentos e preceitos do Rei Davi seu pai, que até o fim de seu reinado permaneceu fiel e agradável ao Senhor Deus de Israel. Sua fama espalhou –se, e despertou interesse da jovem rainha de Sabá, conhecida como uma mulher de grande riqueza, beleza. Essa rainha aproximou-se de Salomão que a impressionava devido sua sabedoria e sua maneira de decisão que assim ficou conhecida como Justiça de Salomão.

376

**Palavras-chave:** Sabedoria; Justiça; Rei Salomão.

## INTRODUÇÃO

Salomão é um personagem da bíblia, filho de Davi, e se tornou o terceiro rei de Israel. O rei Davi bastante fragilizado, devido seu estado de saúde e os sinais visíveis de sua idade avançada, teria que deixar o trono e assumir seu sucessor. Salomão seu filho, jovem com apenas vinte anos de idade, amava o senhor Jeová e seguia os preceitos do Senhor, junto com Davi seu pai, no qual demonstrava ser fiel e temente a seu Deus. Ficou conhecido assim pelos seus feitos e sua ação de construir templo, palácio, governa o reino de Israel de considerável abrangência.

Ao exercer sua função de rei, Salomão pronunciou várias sentenças e compôs inúmeros poemas. E suas composições, abordava as árvores, os pássaros, as aves, os reptéis. Sua sabedoria penetrante, atraía pessoas que vinham de diversas partes para admirar e ouvir a sabedoria de Salomão.



Até mesmo de outros reis da terra, já conhecia e ou ouviu falar de sua sabedoria.

A construção do Templo do Senhor de Salomão, o Primeiro a ser construído em Jerusalém. A sabedoria penetrante que lhe foi concedida, proporcionou ao rei não só a construção do templo, palácios e decisão através de sua justiça, mas sim, o domínio praticamente de todos os reinos, seus intendentess, administrar sua riqueza, vastos territórios estendendo – se desde de o Eufrates, a terra dos Filisteus, até o Egito dos Faraós. Ocorre no segundo mês, do calendário hebraico, ou seja, o do ano eclesiástico, Ziv ou Zive, que está ligado a luz e brilho. Todo empreendimento realizado no reinado de Salomão demonstra a sua aliança e fidelidade a seu Deus. A fase bastante notada de Salomão, compreende seu empreender através de suas ações.

### **A Aliança de Jeová com Salomão**

Após a chegada do rei a Gabon, com o propósito de um ser fiel ao seu supremo e oferecer sacrifícios com práticas de holocaustos. O senhor apareceu lhe em sonho e disse: "Pede – me o que quiseres, que eu te dê". Em réplica a resposta ao senhor, Salomão surpreende através da seguinte resposta "Vós destes com liberdade toda graça ao rei Davi meu pai, teu servo e em retribuição a inúmeras graças, Davi andou em vossa presença com retidão e fidelidade".

Através de seus propósitos, Davi manteve a justiça de seu coração intimamente ligados ao Senhor teu Deus. Após aparição do Senhor a Salomão, esse ressalta que: Em virtude dessa grande benevolência de seu pai, foi concedido um filho que hoje ocupa o seu lugar, em seu trono. E que o senhor teu Deus fizestes reinar o vosso servo no lugar de Davi meu pai. Ao responder o Senhor, Salomão responde: Não passo de um adolescente, sem experiência e ainda jovem com pouca idade.

A partir desse diálogo: Jeová reforça a Salomão que não há embargos, e que vosso servo encontra-se no meio do povo escolhido, da multidão em sua imensidão, não existe cálculos para tantos. Além de conceder a vós servo do senhor um coração sábio, e com discernimento dotado de capacidade para julgar o vosso povo e conduzi – lós, ao entendimento entre o que é certo ou errado, e entre o bem e o mal. Pois sem isso seria impossível governar e julgar o vosso povo.

O jovem Salomão ao término de sua oração, para com Senhor teu Deus, ouviu sua resposta que ao ser proferida, expressou: pois que me

fizeste esse pedido e não me pediste algo de benefício próprio como riquezas, ou viver intensamente, nem desejou a morte a teus inimigos. Mas sim inteligência, através de sabedoria para exercer e praticar a justiça, vou satisfazer o seu desejo.

Com o propósito de fidelidade, Salomão presenciou elogios de Jeová, que ressaltou; Eu lhe dou um coração sábio e com inteligência de forma que nunca houve outro igual antes de ti e jamais haverá depois de ti. Diante dessas circunstâncias senhor concedeu a Salomão, riquezas e glória. Ao conceder as benevolências a Salomão, o Senhor determinara, que o jovem assim proceder de modo fiel aos seus caminhos e aos seus preceitos como fizera seu pai, Davi. E assim não podendo desviar-se desse caminho, nessa perspectiva de boa conduta e de fidelidade ao senhor, este prolongará sua vida.

### **Decisão e Justiça de Salomão**

O termo justiça pode ter várias interpretações e significados, em hebraico esse conceito refere-se a justiça de Deus em sua santidade. Nessa proporção, poderia estar inserida tudo que concede a prática de direitos no sentido de agir e resolver o que não está condizente com a realidade, tanto em âmbito social, individual e de forma coletiva. Sendo a justiça de Deus transcendente. Em [latim: trans., sobre ou além, ou scandere, escalar]. A justiça de Deus supera todas as outras, São parábolas existentes em vários livros das escrituras sagradas, "não há outro que seja justo como o Senhor" (JÓ, 4: 17 – 19).

A palavra "justo", partindo da tradução hebraica tsadikk, proveniente do termo grego dikaios, definem assim o termo "justiça". Diante desse contexto, as escrituras, referem-se a justiça de Deus como algo que determina de forma intrínseca e inerente, tornando assim parte integrante como essência da própria natureza humana.

Ao ser procurado por duas mulheres para resolver a situação de ambas que disseram ao rei: essa mulher e eu moramos na mesma casa explicou uma a Salomão:

Dei à luz a um menino, e, dois dias após ela também deu à luz também a um menino. Daí certa noite, o menino dela faleceu. Mas enquanto eu dormia, ela pôs o bebê morto ao meu lado e tomou o meu. Quando acordei e vi

o menino morto, pois sabia que não era o meu (I REIS, 3: 1–28).

Ao observar a discussão acirrada e sem acordo entre as duas, Salomão com sua sabedoria interfere dizendo: Pois bem vou resolver da seguinte forma, Com a espada vou repartir a criança ao meio e assim será feita a justiça onde metade fica para cada uma. A mulher que não era de fato a mãe biológica concordou e a partir daí a mãe verdadeira disse não faça isso dê meu filho a ela. O rei pegou a criança e a entregou a sua mãe que não desejou a morte do menino. Então o rei resolveu a causa e muito alegrou seu povo por sua sabedoria.

A idolatria de Salomão e sua desobediência a partir de seus relacionamentos fez com que o Senhor levantasse sua ira e também enviando a ti adversários, pois o rei amou muitas mulheres além da filha do Faraó. Mulheres e suas concubinas.

Ao amar muitas mulheres estranhas, proveniente dos moabitas, amonitas, sidônias, endonitas e hetéias, provavelmente aquelas abomináveis aos olhos do Senhor, pois haveria uma ordem para que Salomão não entrasse a elas e assim de forma que essas não entrarão a vós. Isso, porque essas mulheres perverterão o vosso coração. Salomão seguiria seus deuses e oferecia sacrifícios a eles.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Portanto Salomão desviara totalmente seu coração dos preceitos e de todos os seguimentos que Davi seu pai havia assim vivido e cumprido com o Senhor teu Deus, constituindo-se uma abominação. Seu coração não era perfeito e sim corrompido a outros deuses. Sendo que seus atos tornaram-se maus aos olhos de Jeová. O rei de Israel não teria se precavido? Ou sua perseverança teria sido induzida pelas mulheres que a possuíssem? Não houve edificações em seu reinado, ou em sua justiça adquirida através de sua aliança com o Senhor?

O rei Salomão, todavia, não cumpriu os estatutos do Senhor e seus juízos, oferecia sacrifícios a outros deuses e queimavam incenso, não amou o Senhor de verdade como fizera, Davi seu pai. A indignação por parte do Senhor iniciou com o envio de seus adversários, como Jeroboão, Hadade, Rezom.

Dentre seus adversários, tinha alguns que também seria escolhido por profeta, segundo Almeida (2009): Jeroboão era um varão valente; e,

vendo Salomão a esse jovem laborioso, o pôs sobre todo o cargo da casa de José. Sucedeu, pois, naquele tempo, que, saindo Jeroboão de Jerusalém, encontrou o profeta Aías, o silonita, no caminho, e ele se tinha vestido de uma veste nova, e sós estavam os dois no campo, e Aías pegou na veste nova que sobre ti tinha e a rasgou em doze pedaços. E disse: a Jeroboão: toma para ti os dez pedaços, porque assim diz o Senhor, Deus de Israel: Eis que rasgarei o reino da mão de Salomão e a ti darei as dez tribos. Porém ele terá uma tribo, por amor de Davi meu servo, e por amor de Jerusalém, a cidade que elegi de todas as tribos de Israel.

Todavia, o rei Salomão, de seus relacionamentos teve filhos; onde são citados, Roboão, Menelik I, Basemath, e Tafhath. De seu relacionamento com a rainha de Sabá, nasce Menelik I, que tornou-se rei dos reis da Etiópia, novo imperador, assumiu o trono dos etíopes e fundou a Dinastia Salomônica e governou durante três mil anos, ou 225 gerações.

Diante das bravuras de seus atos, Salomão, governou cerca de quarenta anos e faleceu com sessenta e um anos de idade. Tendo como sucessor, Roboão seu primeiro filho. Porventura, o desvio de conduta de Salomão fez despertar a ira do Senhor consigo e assim encerra seu reinado que até então, porém se desviara. Seus feitos e realizações estão registrados nas Escrituras Sagradas, suas composições são notáveis pelos bons conselhos ensinamentos. O termo Justiça de Salomão são embasado e utilizado até os dias atuais. Neste contexto do termo de "Justiça", exercida e praticada em seu reinado, dentro das reflexões teológicas, notamos que suas decisões mesmo com o discernimento de sua sabedoria, o fato de decidir para tais resoluções deixava claro que em nenhum momento o rei Salomão preocupou de fato com a integridade física daquela criança: Houve de fato essa preocupação com a vida dessa criança.

380

## REFERÊNCIAS

BIBLIA SAGRADA. Ave Maria: edição de estudos. Goiânia: Editora Ave-Maria, 2018.

SALOMANIS, Clavincula. As Chaves de Salomão, o Rei. Londres: Museu Britânicos, 1889.

RECANTO DO ESCRITOR. Davi e o Rei Salomão. Artigos: Abril de 2017.

# DIREITOS HUMANOS: ESPIRITUALIDADE PARA “NÃO CRENTES”

Maisa França Teixeira – Doutora (FACEG)

e-mail: [maisafteixeira@gmail.com](mailto:maisafteixeira@gmail.com)

Roberto Fernandes de Melo – Mestre (FACEG)

e-mail: [profrrfm@gmail.com](mailto:profrrfm@gmail.com)

**RESUMO:** Os Direitos Humanos são considerados construções humanas que promove o reconhecimento da dignidade humana. Esses devem ser baseados na universalidade e indivisibilidades dos direitos, em que a condição de ser pessoa humana é o requisito para a titularidade de direitos. Os Direitos Humanos defendem e resguardam a pessoa humana, com base na pluralidade e na diversidade. Assim, ressalta-se a oração e a fé que possuem autenticidade e credibilidade na qualidade de expressão da prática verdadeira que promove a pluralidade ao abraçar as minorias que são constantemente excluídas e desprezadas. Reforça-se a relevância da temática ao evitar qualquer forma de preconceito e discriminação, por meio de um compromisso ético que busca a justiça social e a garantia dos direitos fundamentais. Esses, mesmo que não professem uma fé ou uma espiritualidade, estão em perfeita sintonia e harmonia com essa espiritualidade da libertação.

381

**Palavras-Chave:** Religião; Espiritualidade; Direitos Humanos.

## INTRODUÇÃO

Quando nos referimos aos direitos humanos, tomamos como referência, neste artigo, a construção humana que, inclusive, reconstrói este constante processo que visa promover a dignidade humana. Os direitos humanos compõem uma construção axiológica, próprio da história humana, do passado, do presente, tendo como fundamento um espaço simbólico de luta e de ação social (PIOVESAN, 2005).

Merece destaque, como referencial histórico, a Declaração de 1948 que inovou de forma extraordinária a gramática dos direitos humanos, pois introduziu a concepção contemporânea de direitos humanos, fundamentada na universalidade e indivisibilidade desses direitos

(PIOVESAN, 2005). A universalidade porque invoca a extensão universal dos direitos humanos, no sentido de que a condição de ser pessoa humana é o requisito para a titularidade de direitos, e compreende-o como ser dotado de unicidade existencial e dignidade (PIOSEVAN, 2005). “Indivisibilidade porque, ineditamente, o catálogo dos direitos civis e políticos é conjugado ao catálogo dos direitos econômicos, sociais e culturais” (PIOSEVAM, 2005, p. 45).

Do ponto de vista jurídico (constitucional), entendemos os que os direitos humanos são direitos previstos em tratados e documentos internacionais, que defendem e resguardam a pessoa humana de uma série de ingerências que podem ser praticadas pelo Estado ou até mesmo por outras pessoas, e que também obrigam o Estado a realizar prestações mínimas que assegurem a todos, independentemente de cor, religião ou qualquer outro fator, existência digna (NUNES JÚNIOR, 2017).

### **Direitos Humanos, conceituação e percurso teórico**

Os direitos humanos têm relação com um discurso de pretensão normativa de universalidade, abrange qualquer pessoa numa perspectiva internacional (FERNANDES, 2017).

A promoção dos direitos humanos tem como base a pluralidade e a diversidade sendo necessário manter uma confiança recíproca e o direito à hospitalidade universal, de acordo com Hannah Arendt:

Com sua visão centrífuga, Hannah Arendt, articulou certas condições para a pluralidade e diversidade. Seguindo suas origens Kantianas ela chama atenção para a necessidade: 1) de manter a confiança recíproca; 2) Ao direito à hospitalidade universal, onde Kant expõe a necessidade da tolerância e da igualdade nos direitos fundamentais (DAGIOS, 2010, p. 93).

Portanto, preocupar-se com uma vida digna para cada ser humano, respeitando e garantindo seus direitos fundamentais, promovendo sua singularidade e garantindo a pluralidade e diversidade é tarefa própria daqueles que militam em favor dos chamados direitos humanos.

## A espiritualidade e a condição humana

Toda teologia autêntica nasce de uma espiritualidade, entendida como um encontro com Deus dentro da história. Aqui, como referência, tomamos como modelo a espiritualidade da Teologia da Libertação que nasceu do encontro da fé confrontada com a injustiça feita aos pobres (BOFF, 2001). Também na máxima “trabalha e ora” (que inverte a forma tradicional, que afirma “ora e trabalha”) a espiritualidade descobre o caráter divino e crístico da criação e do trabalho como forma de colaboração humana na ação divina. Ressalta-se desta maneira o trabalho realizado em sua reta ordem, direcionado para a construção da cidade terrena, especialmente o trabalho da justiça, que se compromete com os pobres, que realiza o que se busca na oração, ou seja, o contato com Deus (BOFF, 1983).

A oração e a fé, nesta perspectiva, continuam tendo o seu lugar e valor, mas sua autenticidade e credibilidade se medem pela qualidade de expressão da prática verdadeira e eticamente correta (BOFF, 1983), que promove a diversidade, pluralidade e os direitos humanos, abraçando as minorias que são excluídas e desprezadas.

Para a espiritualidade libertadora a presença de Deus não se realiza de forma automática ou de forma exclusiva ali onde se fala de Deus e se cultua a sua memória, mas sim sempre e com objetividade “onde se historiciza uma prática correta de verdade e de justiça, embora não exista consciência explícita de Deus” (BOFF, 1983, p. 175).

A espiritualidade da libertação pressupõe um enérgico protesto contra a conjuntura humana: no nível social, opressão coletiva, exclusão dos “diferentes” e marginalização; no nível humanístico, injustiça e negação da dignidade humana; no nível religioso, pecado social, situação que é contrária ao desígnio do Deus criador, que apresenta vida digna para todos (BOFF, 2001).

A mesma fé pode produzir diferentes e até divergentes posições políticas (conservadora, transformadora), como acompanhamos nos debates políticos que ocorrem no Brasil, que muitas vezes são justificados pela fé. Por um lado, grupos conservadores lutam contra o aborto, contra modelos de família diferentes do modelo tradicional, e defendem suas instituições religiosas como única verdadeira e essencial para a salvação. Por outro lado, em nome da fé, outras pessoas defendem uma sociedade mais plural, defendem a diversidade e questionam os posicionamentos mais conservadores das religiões institucionalizadas.

Segundo Clodovis Boff (1998), essas diferentes posições políticas estão relacionadas com o campo social, ou seja, é condicionada pelo lugar social que ocupamos. Sem determinismos, é possível afirmar que diferentes lugares sociais dão origem a diferentes teologias e diferentes espiritualidades.

A espiritualidade da Teologia da Libertação chama de conversão a atitude da pessoa de despertar para uma opção de libertação, ou seja, de “passar de uma origem e situação de classe de tipo alienado ou opressor, para uma consciência e opções sociais de tipo libertador” (BOFF, Clodovis, 1998, p. 508). Assim, a espiritualidade e a conversão consistem em abandonar os posicionamentos das religiões oficiais, ligadas ao sistema de exploração e exclusão, com normas rígidas e uma moral conservadora, e adotar uma nova postura, um “novo olhar”, sem exclusões, sem julgamentos e comprometido com a dignidade de cada ser humano, e defender os direitos humanos.

Podemos dizer que, essa espiritualidade da Teologia da Libertação, proporciona um novo olhar, um compromisso menos institucionalizado e mais humanizado, menos moralizante e mais acolhedor, mais voltado para o ser humano, entendendo as necessidades e as condições de cada pessoa e de cada grupo social, posicionando-se a favor dos excluídos, marginalizados e discriminados pelas normas das religiões oficiais, como fez o próprio Jesus Cristo, que enfrentou a Lei da religião oficial de seu tempo e propôs uma nova postura.

### **Espiritualidade para os “sem religião”**

Adotamos como modelo de espiritualidade a proposta pela Teologia da Libertação, que consiste em afirmar a importância do trabalho, entendido como forma de transformar o mundo, como meio de promover a justiça social. Nesse contexto a fé não perde sua importância e valor, porém, sua credibilidade está associada ao comportamento prático em busca da justiça e à postura ética pautada pela honestidade. Assim, mesmo sem uma consciência explícita de Deus, qualquer pessoa ou grupo social, mesmo aqueles (as) que são desprezados pelas religiões ou que são contrários a qualquer prática religiosa, podem – e vivenciam em suas lutas – vivenciar essa forma de espiritualidade, que deve ser resumidamente descrita como “luta” por Justiça.

Para a teoria jusnaturalista os direitos humanos são próprios do ser humano, por isso nascem com a própria humanidade. São de origem



natural, universal e para os que professam fé religiosa são de origem até divina. Desta teoria provém a origem divina dos direitos humanos, pois os textos bíblicos já mencionavam o ser humano à semelhança e imagem de Deus, o cristianismo foi depois o propulsor desta ideia (PAGLIUCA, 2010).

Para a teoria positivista “os direitos humanos são apenas aqueles que a lei cria e prevê consoante a vontade política do legislador, ficando, pois, escoltados apenas sob a legislação respectiva” (PAGLIUCA, 2010, p.18). Esses direitos não são considerados como próprios a todo ser humano, mas são concedidos e garantidos pelo Estado de forma institucionalizada. Para que o Estado conceda estes direitos, logicamente, deve existir um contexto de lutas pelas garantias e efetiva normatização desses direitos.

A teoria moralista, que tem em Chaim Perelman seu principal representante, defende que a base dos direitos humanos está na consciência do povo. “Destarte, o mais perfeito é a mescla das teorias, pois assim presentes tanto a gênese humana, como a previsão legal e a consciência social” (PAGLIUCA, 2010, p. 19).

Desta forma entendemos os direitos humanos, conceitualmente, como:

Aqueles direitos inerentes a todo ser humano, reconhecidos em instrumentos jurídicos, a partir da natureza das coisas e que garantem, legalmente, uma identidade, livre-arbítrio e possibilitam a todas as pessoas uma vida sem sofrimento imposto imotivadamente ou de modo abusivo (PAGLIUCA, 2010, p. 19).

Independentemente da teoria sobre direitos humanos, o que é relevante para este estudo é o compromisso na luta contra qualquer tipo de sofrimento humano, contra qualquer forma de preconceito e discriminação, é o compromisso ético com a busca da justiça social e com a luta pela garantia dos direitos fundamentais. Assim, os grupos e indivíduos que lutam por um “mundo melhor”, que não se conformam com uma justiça somente “após essa vida”, e que querem que os direitos humanos sejam respeitados e colocados em prática, “desde já”, mesmo que não professem uma fé ou uma espiritualidade, estão em perfeita sintonia e harmonia com essa espiritualidade da libertação.

## CONCLUSÃO

A religião aparece na história como uma força que sustenta, ou como uma força que abala o mundo. Com essas manifestações, a religião e a espiritualidade podem ser tanto alienante como desalienante. O mais comum, como tem ocorrido no Brasil, e como tem se manifestado nos discursos políticos de intolerância, homofobia, discriminação e de “garantia dos valores tradicionais”, é que o discurso alienante prevaleça sobre o discurso de desalienação (BERGER, 2012).

Na ótica da alienação, a religião é um obstáculo para a promoção dos direitos humanos, pois fechada em si, dona da verdade, ela busca seus interesses internos (do seu grupo, da sua igreja) e afasta-se do compromisso social, afasta-se das questões humanas. “Em nome do céu, rejeita a terra”, abraça o invisível e agarra-se em suas verdades e dogmas, fecha-se à possibilidade de transformar as injustiças e implantar um projeto e uma espiritualidade de libertação.

Aqui, recorreremos ao pensamento filosófico sobre o conceito de verdade que é duramente criticado por Nietzsche, afirma que os pensadores mais profundos, fortes e cheios de vida pensam diferente: “quando tomam partido contra a aparência e pronunciam com orgulho a palavra perspectiva” (NIETZSCHE, 2012, p. 20). Portanto, não existem verdades, o que existe são perspectivas.

Portanto, não crer em Deus e não praticar uma religião - e em suas verdades - não significa não possuir uma espiritualidade. Aqueles que lutam por justiça e pela promoção dos direitos humanos e dos direitos fundamentais, mesmo sem professar uma fé, estão em perfeita comunhão com o projeto de construir uma sociedade fraterna, livre e igual típica da espiritualidade da libertação. Ou seja, mesmo sem professar e externalizar uma espiritualidade, implicitamente possuem uma espiritualidade cristã, trinitária e de libertação.

## REFERÊNCIAS

- BERGER, Peter Ludwing. O Dossel Sagrado: Elementos para uma teoria sociológica da religião. Tradução José Carlos Barcellos. São Paulo: Paulus, 2012.
- BOFF, Clodovis. Teoria do Método Teológico. – 2.ed. – Petrópolis: Vozes, 1998.

- BOFF, Leonardo. Vida Segundo o Espírito. – 2.ed. – Petrópolis: Vozes, 1983.
- BOFF, Leonardo. Como Fazer Teologia da Libertação. – 8.ed. – Petrópolis: Vozes, 2001;
- DAGIOS, Magnus. Celso Lafer e a reconstrução dos direitos humanos de acordo com o pensamento de Hannah Arendt. Revista intuitio, Vol.3 – nº 1, p. 80-98. Porto Alegre, Junho, 2010.
- FERNANDES, Bernardo Gonçalves. Curso de Direito Constitucional. - 9.ed -. Salvador: JusPODIVM, 2017.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. Além do Bem e do Mal: prelúdio de uma filosofia do futuro. Tradução Mário Ferreira dos Santos. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.
- NUNES JÚNIOR, Flávio Martins Alves. Curso de Direito Constitucional – 1ed. – São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2017.
- PAGLIUCA, José Carlos Gobbis. Direitos Humanos. 1.ed. – São Paulo: Rideel, 2010.
- PIOVESAN, Flávia. Ações Afirmativas da Perspectiva dos Direitos Humanos. Cadernos de Pesquisa – PUC-SP, v.35, n. 124, p. 43-55, jan/abr. 2005.

# O DIREITO SER MULHER COM TRÊS ATRIBUTOS

Márcia Helena Rodrigues Paroli – Doutoranda (PUC Goiás)

**RESUMO:** A mulher ao longo de toda a história sempre foi enquadrada em três papéis específicos: virgem, mãe ou prostituta, todos eles muito necessários para a manutenção da sociedade de cada época. Contudo, percebe-se que a mulher traz em si tranquilamente os três aspectos e que para seu equilíbrio psíquico e real precisa integrá-los sem censura. Muito foi conquistado neste sentido, no entanto parece que atualmente a mulher em vista dessa integração está sendo subjugada ao império do estético que inflige a mesma, até mesmo a mutilação.

**Palavras-chave:** Mulher; Virgem; Mãe; Prostituta; Mercado; Consumo.

## INTRODUÇÃO

O presente artigo procurará analisar os papéis atribuídos às mulheres, primeiramente na Sagrada Escritura, destacando algumas personagens e os papéis que lhes foram atribuídos.

Num segundo momento tentar-se-á identificar a mercantilização do ser humano nestes tempos de pós-modernidade que desumaniza e elitiza a mulher e mesmo assim não lhe confere a possibilidade de ser inteira vivenciando os papéis que quiser com autonomia.

### O direito ser mulher com três atributos

Estava<sup>119</sup> na rodoviária de Goiânia, justamente retornando a Brasília, após as aulas de Religião e Gênero, sentei-me para esperar o horário do embarque, entre uma olhada e outra nos textos, procurando a concentração quase impossível do pós-almoço, detive-me a observar as mulheres que ali estavam, suas expressões e atitudes, duas fileiras adiante meu olhos se fixaram em uma pequena de não mais que cinco anos, brasileira, morena, cabelos cacheados que lhe chegavam a um terço das costas. Olhos vibrantes, cheia de vida. Estava com vestidinho muito simples, mas igualmente gracioso.

<sup>119</sup> Peço permissão para neste primeiro momento fugir a regra da impessoalidade requerida para o rigor científico, pois se trata de uma experiência pessoal.

No que ela estava ocupada? Em chamar a atenção de seu pai, um rapaz de no máximo 23 anos, jovem, detido e entretido com seu celular.

Ela pulava, corria, ria, sempre com um olho no pai e o outro nas pessoas que ali estavam uma busca sem resposta pela atenção roubada por aquele equipamento.

Não se dando por satisfeita resolveu subir no banco, de costas para o pai sacudindo-se ergueu o vestido, deixando entrever sua pequena peça íntima, como nenhuma observação de aprovação ou reprovação chegara a sua irreverente atitude, baixou o vestido, puxando para baixo, arrumou a parte de traz como se para não amassá-lo, sentou-se no braço da cadeira cruzando as perninhas, pescoço erguido, apoiou seu cotovelo na perna cruzada e com o a mão segurou o rosto, em atitude pensativa.

Quis aplaudir, mas meu pudor e vergonha de ser considerada demente não me permitiram.

Penso ter sido a única a contemplar aquele espetáculo da pequena morena que sem saber fez o mais eloquente resumo de tudo que já estudará sobre gênero. E como tantas mulheres brilhantes que passaram fazendo história sem constarem nos anais, assim sai dali, sem nem sequer saber seu nome. Gostaria de chamá-la de Gabriela, pela aparência e pelo sensualismo semelhante à diva do romance de Jorge Amado.

389

Mal sabe a pequena, que suas ações, serviram como inspiração para esse artigo, pois ela na sua exuberância sintetizou em segundos os anseios de inúmeras mulheres que reivindicam para si o direito de serem como quiserem, dando vasão as diversas nuances que o ser mulher comporta.

Ao percorrer os diversos momentos da história, percebe-se o quanto o papel da mulher assumiu nuances diferentes, conforme as demandas sócio-política e culturais. Tais papeis e conceitos são bastante nítidos nas narrativas, na literatura e na iconografia.

Deter-se-á neste primeiro momento a analisar os papeis de algumas mulheres bíblicas segundo as narrativas que são na sua maioria de autoria masculina.

Percebe-se que na narrativa da criação a mulher é vista multifacetada, dá prazer, procria e seduz. Não aparece a descrição de Eva exercendo o papel de mãe cuidadora. O homem se satisfaz ao vê-la e se sente muito bem acompanhado ao ponto de ter filhos com ela e deixar-se “engabelar” por sua vontade. A mulher que “carne de minha carne, osso de meus ossos” acaba no final sendo acusada por fazer o homem

perder o paraíso. Poder-se-ia dizer que nasce daí a imagem preconceituosa, da mulher como símbolo de sedução e de pecado.

Sarai, é primeiramente estéril, na época considerada sem a benção de Deus, porém é portadora de uma promessa, se Abraão seria pai de um grande povo, ela seria a mãe. Não aparece o aspecto físico de Sarai, era anciã e provavelmente Abraão deve ter gostado da indicação de Agar, pois essa lhe dá um filho rapidamente, sinal de vigor e vitalidade. Já como mãe apresenta-se como protetora do filho, que a seu ver deve possuir sozinho as atenções do pai. Tem-se então uma figura que passa da esterilidade a maternidade.

Raquel parece ser uma mulher atraente, é alvo de desejo por parte de José que se submete a exploração do sogro a fim de possuí-la. Também ela tem dificuldades de engravidar, morre ao dar a luz ao segundo filho, o que trará a Jacó a dor constante de perder a bem amada. Ela marca a história porque o filho José se tornará peça importante para a sobrevivência do clã.

Debora aparece como uma líder religiosa e política e não aparece nem um atributo que se possa vislumbrar a sua fisionomia e seus desejos além da missão que exerce, não há menção a amores e nem a maternidade.

Jesebel é a mulher atraente, que pela sua classe social pode permitir-se o cuidado com o corpo e a beleza, é esposa de um general. Mesmo que involuntariamente exerce sedução e leva Davi a loucura de matar para a possuir. Essa figura parece como mulher plena, seduz, encanta é esposa e mãe.

Miriam, é apresentada desde a meninice como estrategista, é ela que acompanha o desfecho do bebê Moisés e é ela que canta o canto da travessia, inúmeras vezes aparece como parte do conselho formado por Moisés e Arão. Não se menciona sua vida afetiva.

Ester, muito bem descrita como jovem, possuidora de grande beleza, e é justamente essa que possibilitará a ela encantar Círo e libertar seu povo. Vê-se Ester usando de seus atributos aliada, no entanto com sua fé e sabedoria para reverter os projetos inimigos.

Maria é protótipo da mulher ideal, devota, virgem e mãe, justamente para contrapor Eva, ela encerra em si a imagem da nova criação. O Cristianismo, herdando mais a visão judaica do que dos ensinamentos e práticas de Jesus, corroborou para a fixação desses papéis. Fidelis (2015) assim sintetiza essa função:

Guarnecida de justificativa e fundamentos apresentados como naturais e de origem divina, a tradição cristã disponibiliza as mulheres verdadeiros códigos de conduta que muitas delas tendem a aceitar passivamente como naturais e não como históricas e socialmente construídos.<sup>120</sup>

KESSEL (1991), em seu escrito *Virgens e Mães entre o céu e a terra*, apresenta os diversos momentos pelos quais passou a idealização do papel da mulher. Muitas vezes polarizada entre: sedutora-mãe-virgem. Sendo essa última idealizada como modelo para toda a sociedade, afirma:

Salienta-se que os relatos sobre as virgens são abundantes enquanto que, enquanto sobre os continentes eles são muito escassos, se bem que existam fortes indícios de que ambos fossem igualmente numerosos. De fato, nunca nenhuma categoria de mulheres subiu tão alto na estima coletiva quanto as das primeiras virgens cristãs. Elas tornaram-se o exemplo por excelência da mulher cristã perfeita<sup>121</sup>.

391

O que chama particularmente a atenção é que raramente se vê a mulher como um ser integral ou ela é uma coisa ou outra. Correndo o risco de sofrer sérias sanções se quiser assumir os três papéis.

A sociedade construiu modelos muito claros onde cada uma deve se encaixar. Se for mãe a esse pacote cai bem: abnegação, doação incondicional, pouca ou nenhuma vaidade, as fantasias e desejos sexuais quando muito deve ser dada a conhecer ao marido.

É virgem, então cabe a ela abster-se de todo e qualquer prazer, conseqüentemente deve esconder tudo que possa se tornar causa de atração. Percebe-se em alguns movimentos pentecostais da Igreja Católica uma insistência neste aspecto, muitos inclusive de retorno ao véu e os vestidos longos nos momentos celebrativos.

<sup>120</sup> FIDELIS, Erika Rejane. *Legitimação e transformação da submissão e do silêncio feminino no Novo Testamento*. In: REIMER, Ivoni Richter (Coord.). *Por amor a vida!: crenças, resistências e conquistas na bíblia e na Atualidade*. Goiânia: Ed. Da PUC Goiás, 2015, p. 166.

<sup>121</sup> KESSEL, Elisja Schulte van. *Virgens e mães entre o céu e a terra*. As cristãs no início da Idade Moderna. In: *História das Mulheres no Ocidente, Do Renascimento à Idade Moderna* v. 3. Porto: Afrontamento, 1991.

Tais práticas oriundas na não distinção muitas vezes de sexo de sexualidade, e do não cultivo de uma espiritualidade integradora podem induzir ao puritanismo e repressão.

A prostituta é a mulher que assume o seu corpo e resolveu extrair dele o que pode. Não cabe aqui um juízo moral, muitas delas justamente por não verem outra opção acabam por encaminhar-se por essa estrada. É bem provável que nenhuma goste realmente do que faz já que no mais profundo o que se quer em uma relação é cumplicidade, complementariedade e não sentir-se mercadoria a ser usada e abusada.

As mulheres em seu processo emancipatório, conseguiram quebrar alguns destes tabus. A mulher moderna estuda, trabalha e cuida da casa. O estar em contato com outras pessoas a leva a ampliar sua visão e conseqüentemente passa a questionar-se sobre estes papéis impostos percebe em si todos os aspectos que a constituem mulher e precisa aprender a dar nome ao que sente, pensa e faz, assumindo-se como ser complexo multifacetado em busca de integração.

Nesta busca de poder ser o que é encontram como grande barreira as instituições religiosas que tem o papel de manter a suposta "ordem social".

Com o advento do novo milênio, se esperava que houvesse uma nova compreensão do ser humano em suas múltiplas expressões, ânsias, desafios e angústias, o que se tem visto é um regresso à castração do pensamento e do corpo.

Partir-se-á então para a segunda parte desse artigo que tentará perceber o movimento de busca indenitária e emancipatória da mulher em seus múltiplos aspectos (virgem-mãe-amante) subjugadas ao mercado e ao consumo.

### **A mercantilização do ser desumaniza e elitiza a mulher**

"Use esse creme e rejuvenesça!  
Corra três vezes por semana e encontrará o corpo ideal!  
Tome essa capsula e se torne atraente!  
Precisas vestir esse vestido para encantar e atrair!  
A mulher bem sucedida usa esse produto!  
As medidas ideais são...; o nariz atraente é..."

Poder-se-ia continuar ao infinito com os slogans que incitam as mulheres a consumir, consumir e consumir.



O Brasil é o terceiro país *ranking* do consumo de cosméticos<sup>122</sup>. Tal afirmação pode indicar que o povo brasileiro tem um apresso especial pelo corpo, ou que se encontra tão insatisfeito com o que é que precisa de uma armadura química para tornar-se um ser mais atraente. Talvez as duas coisas. Fato é que tais produtos em relação à sexta básica custam duas ou três vezes mais.

Mesmo sendo mulheres esteticamente atraentes e belas, parece que há um descontentamento crescente, constata-se isso pelo levado índice de mulheres muito jovens indo para uma mesa cirúrgica para transformas o próprio corpo e iniciar tratamentos para retardar o envelhecimento.

O que há por detrás dessa ânsia pelo corpo perfeito? BAUMAN (2009) bem sintetiza:

O corpo do consumidor, portanto, tende a ser fonte particularmente prolífera de uma ansiedade externa, exacerbada pela ausência de escoadouros estabelecidos e confiáveis para aliviá-las, que dirá reduzi-la ou dispersá-la. Não surpreende que os especialistas em marketing considerem a ansiedade em torno do cuidado com o corpo uma fonte de lucros potencialmente inexaurível. [...] A pessoa devota a causa da boa forma esta em constante movimento. Deve estar sempre mudando e pronta a fazer novas mudanças<sup>123</sup>.

É impressionante a transformação, pelas quais se submetem as mais variadas e por vezes perigosas intervenções cirúrgicas.

Para tudo há solução! Não tens mais cabelo faz-se aplicação de madeixas, chamada *megahair*, que pode ser de um cabelo natural ou não, usada para aumentar o volume e dar a sensação de um cabelo longo atraente de forma imediata. Poder-se-ia questionar, de forma silenciosa quase sussurrando para não quebrar a lógica do mercado: por que será que os cabelos não conseguem mais crescer?

Há uma espécie de culto do aparente, do ilusório e tal pode ser notado também nos relacionamentos, tecidos muitas vezes sobre o

<sup>122</sup> GONZALES, Erica. A Economia da beleza: o setor de higiene pessoal, perfumaria e cosméticos. Disponível em: < <http://economiadeservicos.com/2016/04/19/a-economia-da-beleza-o-setor-de-higiene-pessoal-perfumaria-e-cosmeticos/>>. Acesso em> 25 mai. 2017.

<sup>123</sup> BAUMAN, Zygmunt. Vida líquida. Rio de Janeiro: Zahar, 2009,119-123.

aparente levam a um conhecimento superficial, ousar-se-ia afirmar que as relações humanas se tornaram mercadoria de consumo.

Bauman (2004) a respeito disso afirma:

E assim é numa cultura consumista como a nossa, que favorece o produto pronto para o uso imediato, o prazer passageiro, a satisfação instantânea, resultados que não exijam esforços prolongados. Receitas testadas, garantias de seguro total e devolução do dinheiro. A promessa de aprender a arte de amar é a oferta (falsa, enganosa, mas que se deseja ardentemente que seja verdadeira) de construir a “experiência amorosa” à semelhança de outras mercadorias, que fascinam e seduzem exigindo todas essas características e prometem desejo sem ansiedade, esforço sem suor e resultado sem esforço<sup>124</sup>.

Em busca do corpo perfeito chega-se ao extremo de mutilar-se ou dispor o corpo a doenças, e sobre isso se poderia elencar aqui inúmeras notícias a respeito <sup>125</sup>.

Volta-se ao questionamento se mesmo com tantas possibilidades de transformação a mulher pode hoje integrar os três lados de sua existência: virgem, mãe e amante (“prostituta”)? Ou continuam a ter representar um papel específico, correndo o risco de ser censurada se a mesma assumir seus desejos mais profundos de mulher que tem um corpo e que quer sentir e dar prazer.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os seres humanos em todos os tempos tiveram que adequar-se as mais diversas mudanças sócio, políticas, culturais, linguísticas, estéticas, relacionais... Nesse processo, porém o modo de enfrentamento entre as mulheres e os homens foi e é muito diferente, e os comportamentos e atitudes de um esta diretamente imbricado no outro.

---

<sup>124</sup> BAUMAN, Zygmunt. Amor líquido. Sobre a fragilidade dos laços humanos. Rio de Janeiro: Zahar, 2004,21-22.

<sup>125</sup> Prótese nos seios pode causar tipo raro de linfoma, diz FDA. Disponível em:<Veja[http://veja.abril.com.br/saude/protese-nos-seios-pode-causar-tipo-raro-de-lymfoma-diz-fda/a\\_tambem](http://veja.abril.com.br/saude/protese-nos-seios-pode-causar-tipo-raro-de-lymfoma-diz-fda/a_tambem)>. Acesso em: 1 maio 2017.

Os papéis que os homens assumiram e o destaque dado aos mesmos por milênios fez com que estes tivessem concessões que às mulheres não tiveram e que muita ainda não têm.

Ao homem a possibilidade das mais diversas experiências, sem incorrer no risco de ser taxado de superficial, profano ou promíscuo. Muito pelo contrário quanto mais for “pegador” mais atesta sua virilidade e, portanto é homem.

Por sua vez à mulher desde o Mito de Eva, foram impostos modelos estanques, virgem, esposa e mãe. Onde a virgem justamente por abster-se dos prazeres obtidos no corpo, e conseqüentemente abrindo mão do seu poder de sedução, causa menos risco e é elevada ao mais alto grau de virtude, pintada na iconografia nos mais elevados graus de santidade. A mãe ideal é vista com abnegada, serviçal, silenciosa, quase que esquecida de si toda devotada às coisas da família, se essa também trabalha fora precisa igualmente em casa desempenhar esse papel.

A prostituta, símbolo da mulher que de certa forma assumiu sua sexualidade e o gozo que a mesma lhe proporciona, representa a necessidade real que a mulher possui de ser amada e de poder buscar, também ela, a satisfação.

Em cada mulher há a virgem que representa toda a devoção, a mística e sensibilidade ao sagrado, há mãe representada na geração de vida em todos os sentidos, vida que é própria da mulher e há a prostituta, não entendida aqui como aquela que mercantiliza o corpo, mas aquela dotada de um corpo que necessita e quer ser amada, como é e não como o mercado impõe que seja.

395

## REFERÊNCIAS

BAUMAN, Zygmunt. Amor líquido. Sobre a fragilidade dos laços humanos. Rio de Janeiro: Zahar, 2004,21-22.

BAUMAN, Zygmunt. Vida líquida. Rio de Janeiro: Zahar, 2009,119-123.

FIDELIS. Erika Rejane. Legitimação e transformação da submissão e do silêncio feminino no Novo Testamento. In. RAIMER, Ivone Richter (Coord.). Por amor a vida!: crenças, resistências e conquistas na bíblia e na Atualidade. Goiânia: Ed. Da PUC Goiás, 2015, p. 166.

GONZALES, Erica. A Economia da beleza: o setor de higiene pessoal, perfumaria e cosméticos. Disponível em:< <http://economiadeservicos.com/>

2016/04/19/a-economia-da-beleza-o-setor-de-higiene-pessoal-perfumaria-e-cosmeticos/>. Acesso em> 25 mai. 2017.

KESSEL, Elisja Schulte van. Virgens e mães entre o céu e a terra. As cristãs no início da Idade Moderna. In: História das Mulheres no Ocidente, Do Renascimento à Idade Moderna v. 3. Porto: Afrontamento, 1991.

Prótese nos seios pode causar tipo raro de linfoma, diz FDA. Disponível em:<Veja[http://veja.abril.com.br/saude/protese-nos-seios-pode-causar-tipo-raro-de-lymfoma-diz-fda/a\\_tambem](http://veja.abril.com.br/saude/protese-nos-seios-pode-causar-tipo-raro-de-lymfoma-diz-fda/a_tambem)>. Acesso em: 1 maio 2017.

No dia seguinte ao casamento, homem decide processar esposa após vê-la sem maquiagem. Disponível em:<[http://istoe.com.br/430961\\_no-dia-seguinte-ao-casamento-homem-decide-processar-esposa-apos-ve-la-sem-maquiagem/](http://istoe.com.br/430961_no-dia-seguinte-ao-casamento-homem-decide-processar-esposa-apos-ve-la-sem-maquiagem/)>. Acesso em: 30 maio 2017.

# A SANTA CEIA EM FORMA DE POESIA E O ISLAMISMO SOB O GÊNERO DA NARRATIVA CURTA: COMO DISPOSITIVOS METODOLÓGICOS TRANSCRITIVOS EM AULAS DO ENSINO RELIGIOSO NA HIPERMODERNIDADE

Marcilho Domingos Eduardo – Graduando (UERN)

e-mail: [marcilhoeduardo.pibid.er.cr@gmail.com](mailto:marcilhoeduardo.pibid.er.cr@gmail.com)

Francisco Melquíades Falcão Leal – Especialista (UERN)

e-mail: [melquiadessupervisorpibid@gmail.com](mailto:melquiadessupervisorpibid@gmail.com)

**RESUMO:** O presente trabalho é o resultado das vivências de letramento literário consubstanciado a partir do Programa de Bolsas de Iniciação à Docência PIBID – Ensino Religioso/Ciências da Religião da UERN. No qual, foi implementada a leitura, produção de poesias, e a ambientação com o gênero narrativas curtas, possibilitando um diálogo interdisciplinar e gerando como culminância, a encenação da Santa Ceia em forma de poesia (Regionalizada): Uma ceia de valores e a apresentação da amostra de quadros e molduras confeccionados a base de papelão, contando a história do Islamismo. O processo didático foi concebido a partir da pesquisa bibliográfica, seguida da prática de outras ações, das quais a Sequência Didática, configurou-se como a formatação pedagógica principal. Seguiu-se o pensamento proposto por Benevides (2011), no qual é apontada a necessidade precípua das experiências de práticas literárias em salas de aulas do Ensino Religioso, no decurso da formação da prática docente. Foi enfatizada, inicialmente, a pesquisa bibliografia, visando à criação de um compêndio, propício ao estudo dos bolsistas, e subsequentemente, à análise de obras e artigos científicos. Destaca-se, ainda, a exploração da imagem, associada ao gênero literário estudado, às particularidades da respectiva matriz religiosa e à virtualização do real, conforme propõe Lévy (1996). Tal processo efetivou-se, ora pela dramatização, ora pela pintura de quadros, permitindo, dessa forma a interatividade entre os saberes e as formas artísticas produzidas, cujas tendências, constituem-se em uma das características pedagógicas mais marcantes da hipermodernidade.

397

**Palavras-chave:** Letramento Literário; Virtualização; Hipermodernidade.

## INTRODUÇÃO

Observa-se, na contemporaneidade, descrita pelo filósofo Gilles Lipovetsky, como hipermodernidade <sup>126</sup>, que os tradicionais livros pedagógicos e cadernos escolares, cedem seus lugares aos tablets e outros itens tecnológicos. É nesse contexto, e a partir do Ensino Religioso, como referência pedagógica que lançamo-nos à elaboração de uma proposta transcritiva, com vista à virtualização do espaço escolar e sua simbiose em ciberespaço, conforme proposto por Lévy (2007).

Nessa perspectiva, o sentido de transcrição, devidamente ampliado <sup>127</sup>, considera a visão geral das ficcionalidades a partir da memória, fala, textualização e interpretação dos textos estudados. Diante de tais pressupostos, utilizamos práticas leitoras e a produção de material pedagógico, primeiramente do texto bíblico, em forma de poesia, no caso da Santa Ceia cristã; e posteriormente, com a releitura sob o gênero narrativa curta, no caso da história do Islamismo, transcrita em forma de pintura de quadros pelos próprios alunos.

Partimos das seguintes indagações: Como projetar os saberes da formação docente do Ensino Religioso, sob a égide de pressupostos transcritivos? E como contextualizá-los ante à virtualização do real, numa realidade tão adversa?

Mantendo olhares atentos ao desenvolvimento de nossa proposta metodológica, quanto às presentes indagações, estamos certos de que não conseguiremos exauri-las, mas produzir novos conhecimentos a respeito.

## FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA

O pensamento de Benevides (2011) dá início ao arcabouço teórico da presente proposta transcritiva, apontando para a observância de que existe uma premente necessidade de formação na prática docente, atrelada à adoção de experiências de práticas literárias no Ensino Religioso. Tais asseverações nos conduziram para o direcionamento do

---

<sup>126</sup> Segundo o filósofo, surge uma segunda modernidade, revestida de desregulamentação e globalização, sem adversidades, totalmente moderna, baseando-se essencialmente em três eixos constitutivos da própria modernidade anterior: o mercado, a eficiência técnica, o indivíduo.

<sup>127</sup> Segundo CAMPOS, que o limita e define o conceito de transcrição é o sentido de tradução. Neste aspecto o referido autor preocupa-se apenas com a reconstrução da informação estética a partir do original, objetivando a busca da isomorfia do texto transcrito e seu respectivo original.

gênero poesia por intermédio de José (2003), bem como do gênero narrativa curta.

Ao citar outros autores tais como Haroldo de Campos e Flávio de Campos, fundamentamos a teorização acerca da temática da transcrição. Quanto à virtualização do real, coube a citação do filósofo Pierre Lévy que subsidiou toda a fundamentação referente à respectiva abordagem. A hipermodernidade foi norteadada pelos preceitos do filósofo francês Gilles Lipovetsky. Finalmente, Mircea Eliade, por sua vez, compôs o arcabouço teórico referente ao Islamismo.

Haroldo de Campos (1976a.) aborda a transcrição como sendo a transformação do original e a modernização do poema original por meio de linguagem atual, dando ênfase aos enxertos de versos contemporâneos extraídos de outros poemas e canções. Pierry Lévy, por sua vez, irá afirmar que o texto é uma entidade virtual e abstrata que se atualiza por meio da leitura. Nesse sentido, segundo Lévy, a escrita acelerou o processo de virtualização da memória, ou seja, de sua exteriorização, e daí, não se pode considerá-la um mero registro da fala.

Refletimos com o escritor Passos (2006), que nos fez compreender acerca do papel exercido pelos líderes religiosos das diferentes instituições, tradições e comunidades religiosas e autoridades civis e não religiosas.

399

## **METODOLOGIA**

Partindo do pressuposto que a metodologia compreende o processo que engloba as ações desenvolvidas desde o primeiro encontro do grupo para planejar, de forma coletiva, as etapas de elaboração da sequência de atividades propostas para o Projeto até sua conclusão, explicitamos de forma sucinta, neste artigo, os aspectos mais relevantes da construção das atividades.

A pesquisa bibliográfica, ponto de partida para a criação de um acervo, nos possibilitou efetivar a análise de livros, artigos e outros trabalhos científicos vinculados aos conteúdos e atividades propostas na sequência estruturada. Nesse espectro intentamos manter uma proximidade mais efetiva com as obras relacionadas ao gênero poesia, narrativas curtas e aos demais temas intrínsecos à proposta transcritiva, a saber, os temas dos mitos e da religiosidade.

Nossa proposta insere-se na abordagem qualitativa ou pesquisa qualitativa explicitada por Deslauriers (1991), por apresentar um processo informativo e aprofundado, vivenciado em momentos de formação e

planejamentos coletivos e análises das etapas do processo a partir do método de estruturação das atividades em sequências didáticas, Zaballa (2010).

Foi preconizado para análise da prática dos métodos utilizados no presente processo, o que preceitua Antoni Zabala quando diz que “as finalidades, os propósitos, os objetivos gerais ou as intenções educacionais, ou como se queira chamar, constituem o ponto de partida primordial que determina, justifica e dá sentido à intervenção pedagógica”. (ZABALA, 2010, p.23)

## **A VIRTUALIZAÇÃO DO REAL EXPRESSA NA LEITURA E REELEITURA DO TEXTO ESCRITO**

A virtualização é um fenômeno contemporâneo atrelado às inovações do universo digital. Apesar de sua roupagem hodierna, tal espectro, segundo Pierre Lévy (2007), filósofo francês de maior expressão na temática descrita, assume uma identidade característica quando se refere ao texto escrito. Para o referido autor, muito embora esteja associada a expressões como a mídia, a hipermídia o hipertexto e o ciberespaço, a virtualização do real, também, pode ser vinculada ao próprio texto, neste caso, como uma entidade gramatical suscetível à atualização. É partindo dessa perspectiva, que tanto a proposta de reinterpretação da Santa Ceia cristã, em forma de poesia, quanto a contação da história do Islamismo, sob o gênero de narrativa curta, através da pintura de quadros de papelão se configuraram. Ambas as propostas foram construídas tendo por base o resultado do processo de releitura dos textos originais, facultando-nos propiciar uma nova roupagem descritiva dos mesmos sob o efeito de uma nova contextualização. Em ambos os casos, foi adotada a estratégia da desmaterialização do real em arte, permitindo a conexão do gênero literário adotado, às nuances da matriz religiosa ensinada, resultando num fenômeno conhecido como desreferencialização <sup>128</sup> do signo. Tal configuração, no exemplo da Santa Ceia Cristã, contextualizada num cenário nordestino, é atinente à simbologia existente nas personagens da referida passagem bíblica, atribuindo-se ao Jesus, nazareno, a seus discípulos galileus e às mulheres, seguidoras do mestre, novas identidades

400

<sup>128</sup> Não há mais uma espécie de “referencialidade” específica e primeira [...] Perdemos a referência primeira [...] Isso tudo nos conduz àquilo que denominaríamos de desreferencialização, uma tendência epistemológica atual em que, a todo momento, podemos mudar as referências, entrar num jogo diferente. Percebemos nisso algo que nos remete rapidamente à questão do universo virtual (Erildo Stein, 2011. p. 181).



sociais. Jesus e seus discípulos deixaram de ser descendentes do povo judeu e passaram a assumir o papel de pessoas comuns do dia-a-dia potiguar: o retirante, o agricultor, o boia-fria e a mulher rendeira, revigorando uma inovadora releitura do texto original.

## **TRANSCRIÇÃO - UM CONCEITO AMPLIADO**

A transcrição é um conceito de grande complexidade. Tal termo, apropriado por Haroldo de Campos, foi por ele definido sob diferentes perspectivas e acepções. Apesar dessa dogmática questão, e do fato da ação de transcriar, estar mais especificamente associada ao âmbito da tradução, pode-se vislumbrar a possibilidade da mesma, também, estar afeta ao texto já traduzido. Este é caso do texto bíblico que narra a Santa Ceia e da contação do Islamismo em forma de pintura de quadros de papelão. Dessa forma, deve-se levar em conta, não apenas o sentido literal dos textos, mas, sobretudo, os aspectos semânticos neles existentes, compatibilizando-os com o espectro do sagrado e do profano proposto por Eliade:

[...] o *sagrado* e o *profano* constituem duas modalidades de ser no Mundo, duas situações existenciais assumidas pelo homem ao longo de sua história. Estes modos de ser do Mundo não interessam unicamente à história das religiões ou a sociologia, não constituem apenas o objeto de estudo histórico, sociológico, etnológico. Em última instância, os modos de ser *sagrado* e *profano* dependem das diferentes posições que o homem conquistou no Cosmos e, conseqüentemente, interessam não só ao filósofo mas também a todo investigador desejoso de conhecer as dimensões possíveis da existência humana (ELIADE, 2001, p. 20).

401

Em especial, no caso da santa ceia cristã a história bíblica foi remontada sob a perspectiva do contexto social. Tal nuance aponta para uma perspectiva transcriativa e coaduna-se com a mesma abordagem desenvolvida na pintura dos quadros sobre o Islamismo.

**Figura 1** – Construção de poesia **Figura 2** – A Santa Ceia em forma de poesia



**Fonte:** Acervo do PIBID



**Fonte:** Acervo do PIBID

**Figura 3** – Foto O Islamismo sob o gênero Narrativas Curtas



**Fonte:** Acervo do PIBID

402

## RESULTADOS E DISCUSSÃO

Tanto na encenação da Santa Ceia, em forma de poesia, como um instrumento metodológico presente em aulas do ensino religioso, quanto na criação artística de quadros de pintura, recontando a história do Islamismo, em forma de narrativas curtas, procurou-se valorizar a capacidade criativa dos discentes. A estratégia didática construída em sala de aula explorou ao máximo o potencial cognitivo de cada aluno.

A reelaboração dos gêneros literários poesia e narrativas curtas num viés transcriativo consistiu, para nós, em enorme desafio didático-pedagógico, sobretudo por tratar-se de uma proposta altamente inovadora em sala de aula do Ensino Religioso. Tal ação, no entanto, permitiu um excelente avanço, no nível de conhecimento por parte dos discentes envolvidos no processo de ensino-aprendizagem.

Vale à pena ressaltar que no tocante à virtualização do real, ficou evidenciada a asseveração de Lévy quanto ao fato da necessidade do aluno possuir o domínio mínimo da leitura e da escrita dos códigos

linguísticos pátrios. Segundo pressupõe o referido filósofo, para que o aluno seja inserido e tenha condições de navegar com comodidade no universo virtual, torna-se fundamental a sua habilitação, legitimada neste caso, pela alfabetização, letramento e ações congêneres, as quais possibilitarão o conhecimento e domínio dos códigos informacionais oferecidos pela multimídia, pela hipermídia, pelo hipertexto e pelo ciberespaço.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O Projeto PIBID tem proporcionado a todos os que nele estão inseridos, um ganho incomensurável de conhecimento, principalmente para os discentes em processo de formação, o que nos leva a considerá-lo como um marco histórico no processo de formação docente.

A transcrição, por sua vez, como uma ação metodológica, constitui-se, ainda, numa ferramenta em desenvolvimento na disciplina do Ensino Religioso. No entanto, sua contextualização, bem como, a aplicabilidade da virtualização do real, torna-se cada vez mais uma realidade irreversível nas aulas da referida disciplina na hipermodernidade.

## REFERÊNCIAS

- BENEVIDES, A. S. O espaço das múltiplas leituras na preparação de professores de ensino religioso: o mundo dos mitos, contos e poesia. *Leitura* v. 02, p. 73-98, 2011.
- CAMPOS, Haroldo de. A OPERAÇÃO DO TEXTO. *Perspectiva*, col. Debates 134, São Paulo, 1976a.
- DESLAURIERS, J-P. Recherche qualitative; guide pratique. Québec: McGrawHill, 1991.
- ELIADE, Mircea. O sagrado e o profano: a essência das religiões. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- JOSÉ, Elias. A poesia pede passagem: um guia para levar a poesia às escolas. São Paulo: Paulus, 2003.
- LÈVY, Pierre. Inteligência coletiva: para uma antropologia do ciberespaço. São Paulo: Loyola, 2007.
- PASSOS, J. D. Como a religião se organiza: tipos e processos. São Paulo: Paulinas, 2006.
- PEREIRA, Marcos Sidney. Redescobrimo o universo religioso: 4º ano do ensino fundamental. Petrópolis: Vozes, 2015.

NIEEGALERIA, 2018. Disponível em: <https://nieegaleria.com.br/artistas.php?n=Antonio-Potero&area=e9f6431ccfdef7>> Acesso em: 15 maio 2018.

SOUZA, Renata Junqueira de; Berta Lúcia Tagliari Feba. Leitura Literária na Escola. Campinas, SP: Mercado de Letras 2011.

STEIN, Ernildo. Pensar e errar: um ajuste com Heidegger. Ijuí: Unijuí, 2011.

ZABALA, Antoni. A prática educativa: como ensinar. Porto Alegre: Artmed, 2010.

# A CRIANÇA E O MENOR NA ARQUIDIOCESE DE MARIANA DURANTE O EPISCOPADO DE DOM LUCIANO MENDES DE ALMEIDA (1988-2006)

Marcone de Souza Guedes – Graduando (UFOP)

e-mail: [marconeguedes@hotmail.com](mailto:marconeguedes@hotmail.com)

**RESUMO:** A presente pesquisa possui como objetivo principal discorrer sobre o processo de constituição da Pastoral do Menor no Brasil a partir do episcopado de dom Luciano Mendes de Almeida, bispo-auxiliar de São Paulo (1976 – 1988), arcebispo metropolitano de Mariana (1988 – 2006) e presidente da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (1987 – 1994). Esse trabalho de iniciação científica foi desenvolvido no curso de Graduação em História da UFOP entre 2016 e 2017, tendo como fontes artigos de jornais e textos autorais de dom Luciano, como palestras e entrevistas. Em termos metodológicos, houve um cotejamento entre os enunciados de dom Luciano (que justificavam teológica e socialmente a atuação da Pastoral do Menor), as conjunturas sociopolíticas e econômicas da sociedade brasileira no período, e os desdobramentos pastorais dessa iniciativa episcopal tão desafiante. Teoricamente, a pesquisa embasou-se na leitura de Michel de Certeau acerca das “táticas dos fracos”, buscando-se perceber as várias práticas pastorais adotadas pela Pastoral do Menor para manter-se atuante em ambientes geralmente caracterizados pela crítica, pela desconfiança e até pela perseguição de instâncias governamentais e até de certos representantes eclesiais. Como conclusão, postula-se que a Pastoral do Menor, uma iniciativa de dom Luciano, pode ser compreendida como uma das expressões mais desafiadoras da promoção da justiça social, do bem comum e da teologia/pastoral pública.

405

**Palavras-chave:** Pastoral do Menor; Dom Luciano; Arquidiocese de Mariana.

## INTRODUÇÃO

Dom Luciano Pedro Mendes de Almeida, nascido no Rio de Janeiro em 05 de outubro de 1930, filho de Cândido Mendes de Almeida e de Emília de Mello Vieira Mendes de Almeida, ingressou no ano de 1947 em

uma casa de formação dos Jesuítas onde fez o noviciado, estudos de retórica, Filosofia e dois anos de estágio. Depois, seguiu para Roma onde cursou teologia e ainda obteve seu doutorado em filosofia. Retornou ao Brasil em 1966 e começou a lecionar na Faculdade de Filosofia dos jesuítas em São Paulo.

Em maio de 1976, D. Luciano foi sagrado bispo-auxiliar da diocese de São Paulo, pelo cardeal D. Paulo Evaristo Arns, ficando responsável por todo o Setor da Região Leste, uma área bastante povoada e marcada por grande sofrimento de seus habitantes e inúmeros desafios a serem enfrentados constantemente. Ali, a atuação do referido junto às populações empobrecidas tornou-se mais intensa e nasceu então a Pastoral do Menor. Certamente, uma das experiências pastorais que mais o encantava e lhe instigava a prosseguir lutando.

Desse modo, antes de ser designado arcebispo de Mariana, D. Luciano fora o iniciador da Pastoral do Menor na Arquidiocese de São Paulo, onde atuou entre os anos de 1976 e 1988:

E foi assim que em 1976 e 77, unindo alguns padres e leigos, nós iniciamos lá, com a inspiração de dom Paulo Evaristo, o trabalho que depois teve esse nome: Pastoral do Menor, que agora, como percebem, tem quase trinta anos. Esse trabalho se estendeu muito para a Região Leste e outras regiões de São Paulo e nos marcou a todos, o fato que esses jovens podiam ser recuperados e até mesmo preservados, se houvesse um trabalho organizado para ajudá-los. E foi nessa atividade que me encontrei envolvido por quase doze anos, com um grande número de colaboradores (SILVEIRA; OLIVEIRA; FERREIRA, 2006, p.04).

406

Nesse mesmo sentido, o surgimento da Pastoral do Menor na Arquidiocese de Mariana, encontra-se decididamente vinculado ao episcopado de D. Luciano Mendes de Almeida, iniciado no final de abril de 1988 e concluído com sua morte, em agosto de 2006. Transferido para a primaz de Minas, dom Luciano deparou-se com desafios específicos para implementação da Pastoral do Menor na nova Arquidiocese, pois tratava-se de uma conjuntura social bem distinta daquela de São Paulo. Mesmo assim, ele dedicou-se com afinco à tarefa, vindo inclusive a fundar o Centro Pastoral do Menor, na cidade de Ouro Preto, bem próxima da sede

arquidiocesana. Como problemática central desta pesquisa, indaga-se sobre as principais características assumidas pela Pastoral do Menor na Arquidiocese de Mariana durante o episcopado de D. Luciano, em suas particularidades e afinidades em relação à Pastoral do Menor da Arquidiocese de São Paulo e a esta mesma Pastoral em âmbito da CNBB. É conhecida a atuação de pastorais sociais progressistas, sobretudo do período da ditadura militar no Brasil e primeiros anos após o processo de redemocratização, em favor de efetivas transformações sociais e das prioridades das políticas públicas, inclusive no tocante ao menor. Assim, o próprio dom Luciano afirmava: “Queremos nos associar à Pastoral do Menor [...] Se nos unimos para que as crianças do Brasil tenham lar, afeto, educação e saúde, diminuirá sempre mais o número dos que são levados para a Febem”. (ALMEIDA, 1988, p. 01). Mas através de que processos formativos tais mudanças poderiam ser empreendidas?

## DESENVOLVIMENTO

Conforme discorrido anteriormente, quando dom Luciano torna-se pastor da Igreja particular de Mariana, sua posição em relação à questão do Menor não se alterou. Assim, durante a homilia da missa celebrada logo após sua posse, Dom Luciano afirmou:

A Pastoral do Menor me ensinou muito. Aprendi, irmãos, com as crianças, a dividir o pão, a sorrir, a acreditar, a ter esperança, a saber que Deus vela por toda a vida humana. E Deus permita que se estenda esta ação da Pastoral do Menor em todas as áreas da Arquidiocese de São Paulo e que transborde sobre tantas outras, como já se vê crescendo e se desenvolvendo em Minas Gerais, em todas as áreas do Brasil (COMUNICADO MENSAL, 1988, p. 812).

No contexto dessas ponderações, julga-se profícuo discorrer acerca de alguns eventos específicos no que tange a mencionada atuação do arcebispo e da respectiva pastoral no âmbito eclesial e, sobretudo, na esfera social. Desse modo, intenta-se exemplificar a relevância dessas ações para a circunscrição religiosa da arquidiocese marianense, mas também para a sociedade em geral, buscando compreender as

semelhanças e especificidades entre os trabalhos da Pastoral nessas localidades díspares no transcorrer dos anos.

Em 11 de dezembro de 1988, dom Luciano oficializou a criação na Arquidiocese de Mariana da Pastoral da Criança e do Menor, em evento realizado na Praça da Sé. No entanto, conforme já salientado, não era apenas em Mariana que se concentravam os esforços de dom Luciano no campo da Pastoral da Criança e do Menor, uma vez que seu esforço alcançava dimensões nacionais. Assim, dias antes de tomar posse, o arcebispo solicitou ao senador Mário Covas e ao deputado Euclides Scalco (PMDB-PR) apoio para derrubar a emenda do Centrão que tratava da assistência aos menores. Para dom Luciano, a emenda representava um retrocesso no já deficiente quadro de amparo à infância (ALMEIDA, 1988, p. 04).

Faz-se necessário recordar também a grande alegria de Dom Luciano quando, em 13 de junho de 1990, o *Estatuto da Criança e do Adolescente* (Lei 8.069/90), com 267 artigos, foi sancionado pela presidência da República. 12 de outubro foi a data acordada para que tal legislação entrasse em vigor, a qual, para Dom Luciano, viabilizava o cumprimento dos princípios propostos na Convenção Internacional dos Direitos da Criança, assumida pela ONU em novembro do ano anterior.

Em 29 de abril de 1992, junto com o prefeito de Mariana, Cássio Brigoline Neme, Dom Luciano assinou um convênio entre a Prefeitura e Arquidiocese, pelo qual a Prefeitura comprometeu-se a apoiar a Fundação Marianense de Educação, que tinha a finalidade de dar assistência a crianças e adolescentes das entidades mantidas pela Arquidiocese de Mariana: Casa Menino Jesus, Centro Comunitário Maria Menina e Cantinho Amigo da Criança. Dom Luciano era o presidente da Fundação.

Em 1995, o arcebispo de Mariana também escreveu a respeito da FEBEM de Minas Gerais e as mudanças que ocorreram nessa instituição no referido ano. Segundo ele, a decisão de extinguir o atual modelo da FEBEM e ao mesmo tempo criar a Secretaria da Criança e do Adolescente (Secad) seria de grande contribuição no atendimento à infância mineira. Ainda segundo Dom Luciano: "O Estado de Minas Gerais poderá, assim, oferecer ao país modelo promissor no cumprimento do Estatuto da Criança e do Adolescente". (ALMEIDA, 1995). E prossegue: "É motivo de esperança a decisão do governo do Estado de Minas de convocar todos para o resgate da dignidade de nossas crianças carentes. A resposta ao desafio depende da sociedade, isto é, de cada um de nós". (ALMEIDA, 1995).



Em 2001, dom Luciano manifestou preocupação também com alguns projetos de emenda constitucional que tramitavam no Congresso Nacional naquele momento e que propunham a redução da idade penal para 16 anos. Segundo ele, o tema requeria análise abrangente e correta. Assim, para o arcebispo: “O atual dispositivo legal fixando a idade de 18 anos para a imputabilidade penal é o que melhor responde à finalidade de punir o erro, de resgatar a dignidade do jovem e de garantir a ordem e a segurança social”. (ALMEIDA, 2001). Desse modo, no entendimento de dom Luciano: “[...] as ponderações em favor da redução para 16 anos não procedem e prejudicariam ainda mais os esforços de recuperação dos jovens, uma vez que eles seriam confinados no sistema carcerário, cujos resultados infelizes todos conhecemos”. (ALMEIDA, 2001).

Em 2004, dom Luciano voltou a manifestar sua preocupação com tantos Menores cujos direitos primordiais lhes foram restringidos. Contudo, voltou a expressar publicamente que os trabalhos em favor destes também permaneciam e novamente manifestou gratidão pelos serviços das Pastorais da Criança e Menor que não mediram esforços no vasto território brasileiro para batalhar em favor das necessidades básicas de tantos desfavorecidos: “É realmente notável o trabalho dos agentes da Pastoral da Criança e do Menor que, no período de dois decênios, tem salvado milhares de vidas e assegurado a tantas crianças o apoio indispensável para demonstrar que são amadas e terem a coragem de viver” (ALMEIDA, 2001).

O ano de 2006 marcou o término do episcopado de dom Luciano ao passo que este falece ainda a frente da arquidiocese de Mariana. De acordo com dom Demétrio Valentini, na ocasião da morte do arcebispo: “Completados 75 anos, já tinha apresentado ao Papa sua carta de renúncia. Pois bem, a morte de D. Luciano livrou a Igreja de um constrangimento crucial: dispensar os serviços de uma pessoa tão indispensável como D. Luciano! Deus mesmo se encarregou de aceitar, não sua renúncia, mas sua própria vida”. (O PASTORAL, 2006. p. 07).

O Cardeal dom Paulo Evaristo Arns, arcebispo emérito de São Paulo, sagrante principal da ordenação episcopal de dom Luciano em 1976, lembrou-se, em homenagem póstuma, do seu carinho com a causa do Menor: “Dom Luciano viveu para a cidade de São Paulo toda inteira através de seu amor aos menores abandonados e ao “enxame” de pobres, os únicos que sempre sabiam onde encontra-lo”. (O PASTORAL, 2006. p. 07). A edição especial do jornal “O Pastoral”, que foi produzida em setembro de 2006, logo após a morte de dom Luciano, com o intento

também de homenageá-lo, enfatizou: “Sua luta pela justiça social contagiou toda a Arquidiocese que, em várias paróquias, abriu casas e lares para o acolhimento dos excluídos, especialmente crianças e adolescentes, quase sempre esquecidos pelo governo e pela sociedade”. (O PASTORAL, 2006. p. 08).

## CONCLUSÃO

O comprometimento com a causa daqueles que muitas vezes tinham seus direitos cerceados na sociedade, existente desde os primeiros anos da vida de Luciano, persistiu por toda a vida, levando-o, já à frente do episcopado de São Paulo e, em seguida, de Mariana, além da presidência da CNBB, a implementar “pastorais de vanguarda para atender a situações urgentes, quando há maior frequência de injustiças contra a dignidade da pessoa humana. Não poucas vezes, isso custou o preço da perseguição até o sacrifício da vida e o martírio de agentes de pastoral”. (ALMEIDA, 1991).

Nesse sentido, como demonstrado acima, os trabalhos voltados à luta pelos direitos da infância e adolescência brasileira tiveram enorme relevância tanto na cidade de Mariana e nos outros municípios pertencentes à arquidiocese de dom Luciano, nesse caso, através de ações específicas para aquelas realidades, quanto no restante do corpo social brasileiro por meio de intervenções nacionais que também lutavam por melhorias acerca dessa problemática. Sendo assim, na perspectiva do arcebispo: “Ao lado da Pastoral da Criança, cujos excelentes frutos em bem da gestante e dos neonatos até seis anos são bem conhecidos, a Pastoral do Menor difundiu-se por todo o Brasil e muito influenciou na elaboração do Estatuto da Criança e do Adolescente”. (ALMEIDA, 1991).

Diante disso, conforme também lembra o padre Júlio Lancelotti, amigo do arcebispo e um dos primeiros a assumir os compromissos com a causa das crianças e adolescentes na Pastoral que acabava de ser estabelecida: “A Pastoral do Menor tem na sua certidão de nascimento o nome de Dom Luciano Mendes de Almeida e como sua primeira preocupação os adolescentes em conflito com a lei, os chamados infratores, dando assim, início à liberdade assistida comunitária” (O PASTORAL, 2006. p. 08).

Assim, para o arcebispo, “Quem opta pelo menor escolhe a pessoa humana no seu valor radical. Não se deixa mover pela ganância, nem pelo poder. A sociedade que escolhe a criança e o pobre como prioridade

estará reencontrando o eixo axiológico do verdadeiro desenvolvimento”. (ALMEIDA, 1987, p. 62-63). Ou, ainda, conforme afirmou em um dos seus últimos escritos: “As crianças precisam de amor, de muito amor. Você será feliz se fizer uma criança feliz” (ALMEIDA, 1987, p. 62-63). Essa certeza, afirmada por dom Luciano, certamente foi transportada com este durante toda a sua vida e manifestada nas mais variadas ações que foram propostas, incentivadas e executadas por ele.

## REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Luciano Mendes de. A FEBEM-MG. Folha de São Paulo, 11 nov. 1995.

ALMEIDA, Luciano Mendes de. Direito do Menor. Jornal O Arquidiocesano, 23 de outubro de 1988. N. 1518. p. 1.

ALMEIDA, Luciano Mendes de. “Dom Luciano pede”. Folha de São Paulo, 25/05/1988, Primeiro Caderno, p. 4.

ALMEIDA, Luciano Mendes de. Idade Penal. Folha de São Paulo. 01 de dezembro de 2001.

ALMEIDA, Luciano Mendes de. Igreja da América Latina frente aos desafios pastorais da nova evangelização no Terceiro Milênio. COMLA 4 – 4º Congresso Missionário Latino-Americano. Lima, Peru, 2 a 8 de fevereiro de 1991. Mimeo.

ALMEIDA, Luciano Mendes de. O Direito de Viver. 2a. ed. São Paulo: Paulinas, 1987. p. 62-63.

COMUNICADO MENSAL, maio de 1988, N. 421, p. 812.

O PASTORAL – edição especial. Não abandonem os pobres. Setembro de 2006, p. 1-8.

SILVEIRA, Diego Omar da, OLIVEIRA, Fabrício R. Costa e FERREIRA, Rodrigo Souza. IN NOMINE JESU: entrevista com Dom Luciano Mendes de Almeida. Revista eletrônica 145 Cadernos de História (UFOP), Ano I, n.º 2, setembro de 2006.

# A IMANÊNCIA E A TRANSCENDÊNCIA NA OBRA DO PADRE ANTÔNIO VIEIRA

Marcos Benaia Oliveira Ferreira – Mestrando (PUC Goiás)

e-mail: [marcosbenaia@hotmail.com](mailto:marcosbenaia@hotmail.com)

Maria Aparecida Rodrigues – Doutora (PUC Goiás)

e-mail: [mariacidarodrigues2013@gmail.com](mailto:mariacidarodrigues2013@gmail.com)

**RESUMO:** A harmonia entre os elementos contrários na obra barroca do Padre Antônio Vieira é a proposta temática da comunicação, tratando sob a ótica pré-socrática de Heráclito de Éfeso, Sêneca e teorias do Barroco a expressão sermonística do autor, na qual os conflitos e dramas existenciais são conciliados via percepção poética e literária dos textos. Imanência e transcendência são os principais exemplos em conciliação já que a obra de Vieira recusa a visão aguda e polarizada de mundo, numa cosmovisão inclusiva e harmônica, expressando de forma poética e amorosa suas perspectivas, sem cair no proselitismo religioso ou na doutrinação típica da catequese cristã. Os recursos literários de Vieira são amplos e de vasta abrangência, cujo repertório trata de inúmeros aspectos da vida relativos à sociedade em que vivia, à nacionalidade que servia, sempre considerando a sua singular visão cristã.

412

**Palavras-chave:** Imanência; Transcendência; Barroco; Vieira.

## INTRODUÇÃO

Dentre as principais obras do período Barroco, *Os Sermões* de Padre Antônio Vieira, *Cartas* e *a História do Futuro* são representantes de pensamentos que marcaram a história da Literatura. Enquanto textos literários e não somente tratados como literatura religiosa, a obra de Padre Antônio Vieira é expressão de uma visão de mundo que, a partir do cristianismo e seus valores, contém como referência pensamentos pré-socráticos e de importantes filósofos da antiguidade, do período do final da Idade Média e início da Idade Moderna. Uma das maiores problemáticas do pensamento religioso tradicional é superada pelo pensamento de Vieira, com o qual foi possível registrar em considerável variedade temática, ideias diversas sobre a existência, a sociedade, a política e a fé, na qual a conciliação de elementos contrários é encontrada, confirmando

uma cosmovisão amparada pelo pensamento pré-socrático da escola Jônia de Heráclito de Éfeso, um dos precursores do pensamento dialético.

A sermonística de Vieira não é aqui somente tratada como esquema ou método, mas também estudo de homilética por parte de sua veia religiosa. Outros sermonistas como o alemão Johann Herder, também utilizaram a técnica e metodologia da pregação sermonística para a expressividade literária. Mas, Vieira alcançou em Língua Portuguesa lugar importante e ímpar como escritor e pensador, sendo considerado por Fernando Pessoa como o Imperador do vernáculo português. Respeito alcançado pela comprovada qualidade literária que tornou universal e amplamente reconhecida a profunda e alta visão espiritual do mundo, com todos os seus argumentos éticos e estéticos de seus brilhantes textos, a transitarem entre o simples e o complexo com grande naturalidade, habilidade e sutileza

## **HARMONIA DOS CONTRÁRIOS**

Na obra do Padre Antônio Vieira é afirmado o pensamento de Heráclito de Éfeso, teorias do Barroco, como na obra do alemão Helmut Hatzfeld, considerando que a temática barroca é apresentada no intuito de conciliar contrários, ao invés de numa oposição de ideias haver um conflito entre essas posições. Sejam luz e trevas, claro e escuro, alto ou baixo, rico ou pobre, belo e feio, todas as percepções antônimas passam a ser complementares em suas condições, quando não se distinguem apenas de forma conflituosa, sendo que há riqueza na pobreza, pobreza na riqueza, beleza no feio, fealdade no belo e assim respectivamente.

Não se move a roda, sem que a parte que virou para o céu seja maior repuxo para tocar na terra, e a parte que se viu no ar erguida se veja logo da mesma terra pisada, sem outro impulso para descer, mais que com o mesmo movimento com que subiu; por isso a fortuna fez trono da sua mesma roda, porque, como na figura esférica se não conhece nela primeiro nem último lugar, nas felicidades andam sempre em confusão as venturas. Na dita com que se sobe, vai sempre entalhado o risco com que se desce. Não há estrela no céu que mais prognostique a ruína de um grande, que o levantar de sua estrela. Mais depressa se move aos afagos da grandeza que nos

lisonjeia, do que aos desfavores com que a fortuna nos abate. Quanto trabalharam os homens para subir, tantas foram as diligências que fizeram para se arruinares; porque, como a fortuna (falo com os que não são beneméritos) não costuma subir a ninguém por seus degraus, em faltando degraus para a descida, tudo hão-de ser precipícios; e diferem muito entre si o descer e o cair. Se perguntarmos o por que caiu Roma, o maior império do Mundo, dir-nos-á seu historiador que foi porque cresceu muito; e com efeito acabou de grande, e as mesmas mãos que a edificaram, essas mesmas a desfizeram. Sem mãos se arruinou aquela estátua de Nabuco, porque a mesma grandeza não necessita de mãos, mas só de si para se arruinar. Em um monte de glória onde assistiu Cristo, se formaram estas glórias dos raios do Sol e da brancura da neve, para que, desfazendo-se a neve com o sol, se desfizessem umas glórias com outras; porque não depende a grandeza, para a ruína, mais que de si mesma, e quando falte quem as acabe, elas mesmas se consomem. (Padre António Vieira, in "As Sete Propriedades da Alma").

414

Outro autor fundamental para uma posição de equilíbrio entre os valores existenciais na obra de Vieira é Sêneca, consultor político e filósofo próximo a Nero, contemporâneos de Cristo. Harmonia e equilíbrio entre aspectos gerais da vida e do mundo, a condição básica da obra textual de Sêneca registra a busca por um pensamento que integralize a existência a considerar toda circunstância ontológica em que se pode encontrar o homem. Para Sêneca, autor contemporâneo de Cristo e conselheiro de Nero, cuja obra foi importante para a formação intelectual de Vieira, devemos "trabalhar como se vivêssemos para sempre, e amar como se fôssemos morrer hoje." Já existe naquele momento histórico este importante exemplo, considerando a necessidade de se tornar unívoca a expressão dos contrários, e Vieira extrai a mesma cosmovisão de forma plena para sua literatura.

Não somos capazes de distinguir o que é bom e o que é mau. Quantas vezes um pretense desastre não foi a causa inicial de uma grande felicidade! Quantas vezes,

também, uma conjuntura saudada com entusiasmo não constituiu apenas um passo em direcção ao abismo — elevando um pouco mais ainda alguém em posição eminente, como se em tal posição pudesse estar certo de cair dela sem risco! A própria queda, aliás, não tem em si mesma nada de mal se tomares em consideração o limite para lá do qual a natureza não pode precipitar ninguém. (Séneca, in Cartas a Lucílio).

De sorte que nesta proposição conciliadora, encontramos elementos inclusivos em diversos textos dos Sermões e Cartas de Vieira, perspectiva de mundo que trata a existência como um todo, sem exclusões ou polarizações entre os valores e conceitos principalmente no que tange às percepções e cosmovisões entre a imanência e a transcendência, buscando nesta expressão a valorização do presente vivo, considerando-se também como parcela fundamental da existência o que se chama além-vida.

Perspectiva também superada pelo pensamento de Vieira é a visão platônica<sup>129</sup> de mundo, na qual as ideias conduzem ao pensamento analítico que dilacera a integridade e consistência unívoca do Universo. A análise, neste caso, é uma forma de segmentação das ideias e conteúdos, que torna dilacerada a noção de síntese que o pensamento conciliador e unitivo das teorias barrocas e do pensamento pré-socrático de Heráclito de Éfeso propõem.

A união e a conciliação dos elementos é demonstrada em toda a obra do Padre Antônio Vieira como cosmovisão sintética em detrimento de um pensamento analítico que também é uma representação de uma visão racional e meramente cerebral, tornando assim a análise uma polarização de cunho cartesiano que concorre paralelamente à dilaceração de um todo unívoco, por eliminação ou anulação das perspectivas anímicas e sensíveis.

## **IMANÊNCIA E A TRANSCENDÊNCIA – VISÕES DE ESTILO DIVERSIFICADAS**

A consideração existencial sobre a imanência e a transcendência, cuja visão cristã em suas doutrinas as concebe em conflito e polarização, é uma perspectiva que, na prática religiosa, estabeleceu no comportamento

---

<sup>129</sup> Visão Platônica : perspectiva filosófica que originou o padrão ocidental de pensamento, inclinado ao modelo analítico de entendimento do mundo.

geral e pensamento humano uma busca pela espiritualização de uma fé cuja conduta e catequese prezaram pela anulação das coisas terrenas e temporais, ligadas às forças anímicas e corporais. Sabe-se que esta forma de pensamento gera uma tensão conflituosa entre elementos que devem ser complementares e não opostos.

A transcendência oposta à imanência como um desacordo eterno existencial é então superada na obra de Vieira, por uma busca à sintetização de uma harmonia que se dá pelo equilíbrio entre as parcelas antes em oposição e conflito, onde seria necessário anular um extremo para validar o outro polo.

O contexto em que se desenvolveu a obra de Vieira era absolutamente desfavorável a qualquer pensamento livre e independente, mas ainda que tenha sido recebida com respeito por todos não deixou de colher resistência e perseguição política e religiosa. O *Sermão do Bom Ladrão*, por exemplo, foi corajosamente pregado diante da corte e da realeza, questionando a conduta dos poderosos frente ao patrimônio público e ao tratamento dado aos pobres, judeus, cristãos novos, índios e escravos na colônia portuguesa em terras brasileiras.

A diferença de percepção no período barroco ocorreu no mesmo âmbito de discussão na Espanha, entre expoentes como Luís de Gôngora e Francisco de Quevedo, que divergiram entre a unicidade e a segmentação do pensamento sobre o mundo, tratando dos conceitos de contrários de forma muito distinta.

Para o pensador barroco, as representações das coisas estão de uma forma geral, no processo de expressão, como um universo unitivo e integralizado por tudo, sendo que nada escapa à concepção da Criação incluindo todas as referências estéticas em seu arcabouço como parcelas válidas existencialmente a compreender o mundo como síntese de todas as coisas. A busca desta forma de validação foi expressão de Vieira, que encontrou na obra de Sêneca e no estoicismo, elementos para transformar a perspectiva espiritual transcendental em prática imanente enquanto se vive. Aspectos da realidade como a morte foram tratados como algo pertencente à vida, e a vida imanente uma conquista da vida transcendente e vice-versa.

As primeiras teorias barrocas tratavam inicialmente dos elementos contrários como partes em conflito e oposição, mas novas possibilidades de visão trouxeram à tona a complementaridade destes fatores a integralizarem como busca de equilíbrio entre os pontos extremos a legítima arquitetura hermenêutica da arte barroca.



Na obra do Padre Antônio Vieira são inúmeros os exemplos em cerca de duzentos sermões e quinhentas cartas escritas em quase noventa anos de vida no século XVII em grande variedade temática, que em uma escrita poética criativa e sensível à ética cristã depurada, são formas originais e inéditas de representar a vida a partir dos olhos e da pena de um eclesiástico, que não considerou necessário qualquer radicalismo ao ponto de compreender que a ideia de unidade extrapolava o entendimento religioso que se estreitava das paredes para dentro da igreja, mas entendimento este que se ampliava da suas paredes para fora em sua literatura e vida prática.

A fruição da vida terrena em conciliação com a eternidade é um novo parâmetro de observação do mundo na obra de arte de Vieira. Mas, o que concede o entendimento da imanência como algo valioso para o ser humano é a consciência da realidade da morte. Para o Padre Antônio Vieira, a consciência da morte concilia com a transcendência a vida terrena, ainda que passageira e breve. O tempo em duas partes distintas: o agora e o para sempre estão unificados na existência, neste contexto artístico. O transcendentalismo doutrinário e a valorização da vida terrena de forma separada e exclusiva estão agora abolidos.

Na escrita dos Sermões, dentre sua estética criativa, o autor faz uso de jogo de ideias e palavras, sempre dispondo as partes distintas de forma a considerar que cada situação ou circunstância de coisas, está imediatamente ligada a outras coisas e circunstâncias opostas, mas fazendo parte da mesma realidade que não é dissecada por visões polarizadas ou pelo racionalismo ou pelas matérias sensíveis.

O conceptismo barroco enquanto jogo de ideias, então, passa a ser interpretado em Vieira como uma complementação de elementos contrários, e não oposição de elementos contrários nas ideias concebidas. A obra literária baseada em sermões traduz este importante pensamento, a ser utilizado como expressão que já aparece no principal sermão de Vieira, o Sermão da Sexagésima, pregado na Capela Real em Lisboa no ano de 1655, considerado por ele próprio como diretiva que veio a permear toda sua escrita, toda sua obra sermonística, com poética e estética eivadas de jogos de ideias e palavras, a expressarem ética e moral com sensibilidade e inteligência raramente encontradas em textos literários em todos os tempos.

## VIEIRA E OS DOGMAS

Toda leitura a ser feita dos textos do Padre Antônio Vieira, deve ser uma vista atenta à ética e moral, tratando sempre de reforma dos costumes e atitudes que venham a unificar alma e corpo, coração e espiritualidade. Sem promoção barata de dogmas e doutrinas, Vieira demonstra que é possível tratar de temas diversos, sem ferir ou a doutrina católica ou fazer de sua pregação uma ação panfletária.

A expressividade poética de Vieira não permite estreitezas intelectuais ou julgamentos precipitados sobre sua posição religiosa. Sua postura e mensagem extrapolam totalmente e originalmente qualquer limite doutrinário e ideológico. Sua posição estética propicia a interpretação de um grande espírito, um grande vulto intelectual e humano, acima das condições mais vulgares e medianas.

As correlações teóricas entre a obra do Padre Antônio Vieira e a filosofia pré-socrática, ocorrem no âmbito do pensamento de Heráclito de Éfeso com grande naturalidade. A intersecção entre suas visões de mundo ocorre muito nitidamente. Pode-se dizer que Sêneca, Santo Agostinho, São Tomás de Aquino e até Friedrich Nietzsche expressaram igualmente o pensamento conciliador entre os contrários. Tais autores são representantes de grande importância para o pensamento filosófico dentro e fora do ambiente religioso, mas a perspectiva do verbo grego "religare" está contida intrinsecamente a suas ideias.

Nada desabilita poeticamente ou filosoficamente esta concepção unitiva e agregadora, pois está dentro da religião doutrinária e também fora dela no pensamento existencialista moderno e contemporâneo. Enquanto a polarização ou maniqueísmo foi o único meio de entendimento da fé, por terem sido introjetados no pensamento cristão pela influência do pensamento de Platão, a cisão gerada pelo conflito entre extremidades passa a ser superada, mas por algo já pensado por Heráclito de Éfeso muito tempo antes. A classificação pré-socrática inclusive insere no estudo da Filosofia como seus respectivos representantes, filósofos que viveram muito tempo depois de Sócrates, Platão e Aristóteles, mas que tiveram o mesmo modo de entender o mundo.

## CONCLUSÃO

A segmentação do pensamento que desagrega um todo, como se repartir um todo único, criado originalmente em unicidade, é uma herança

do pensamento filosófico de Platão, que fundamentou todo o mundo ocidental e o pensamento analítico que arregimenta o método científico, a Ciência principalmente, com olhares cartesianos em busca de exatidão.

A busca pela conceituação de verdades sob o olhar racional, porém, desconsidera a subjetividade e incerteza das artes, dos estados humanos que não são conduzidos em nome de respostas fixas e absolutas. O mistério, o labirinto das coisas subjetivas, acabam por serem tratados sob o olhar determinista, ou por visões que impõem teorias que derramam verdades absolutas sobre o que na verdade é de natureza relativa, sensível, anímica e não objetiva.

## REFERÊNCIAS

VIEIRA, Antônio. Os Sermões. Lisboa. Lello e irmãos: 1959.

VIEIRA, Antônio. Cartas. Lisboa. Lello e irmãos: 1959.

VIEIRA, Antônio. História do Futuro. Portugal. Lello e irmãos: 1959.

HATZFELD, Anthony Helmut. Estudos sobre o Barroco. São Paulo.

CHIAMPI, Irlemar. Barroco e modernidade. São Paulo. Ed. Perspectiva: 1998.

# JUSTIÇA E CULTURA ESPIRITUALIZADORA EM UMA ESCOLA MARISTA

Marcos Vinicius Medrado dos Santos – Graduando (PUC Goiás)

e-mail: [marcos.medrado@hotmail.com](mailto:marcos.medrado@hotmail.com)

Luçany Silva Bueno – Mestra (PUC Goiás)

e-mail: [lucany.bueno@gmail.com](mailto:lucany.bueno@gmail.com)

**RESUMO:** As instituições de educação católicas possuem uma particularidade que as difere das demais, que é a disseminação de uma cultura espiritualizadora, capaz de influenciar e impactar não apenas no clima do ambiente, mas também na vida particular de muitos colaboradores. A justiça, como vários outros aspectos são influenciados por esta espiritualidade organizacional. Para identificar a justiça na pesquisa de clima organizacional foi adotada a metodologia *Great Place to Work®*, com algumas adaptações para a realidade da escola pesquisada. Foi estabelecido um indicador intitulado: confiança, que se subdivide em três sub-indicadores menores: Credibilidade, Imparcialidade e Respeito. Dentro do sub-indicador imparcialidade, é possível mensurar o quanto os colaboradores enxergam as práticas e políticas de gestão, avaliando a equidade, imparcialidade no reconhecimento e justiça que os mesmos percebem no ambiente de trabalho. O aspecto Justiça mede a percepção dos colaboradores sobre as práticas da liderança para promover inclusão, evitar discriminação e criar canais que permitam que as pessoas possam contestar decisões e serem ouvidas de maneira justa. No instrumento faz-se duas afirmações, uma para o sub-aspecto tratamento, que diz sobre a justiça aplicada ao tratamento das pessoas e acolhimento das diferenças e o sub-aspecto recursos, que expressa à existência de mecanismos para à escuta do colaborador caso sinta-se injustiçado no trabalho. Porém, tudo isso à luz de uma cultura espiritualizadora.

420

**Palavras-chave:** Justiça; Cultura espiritualizadora; Escola Marista.

## INTRODUÇÃO

O cerne deste estudo se concentra em torno dos profissionais da educação (professores e educadores), o *front office*<sup>130</sup> das operações de serviços em quaisquer instituições de ensino, porém este estudo dá ênfase em uma Escola Marista. Como linha de estudo, o clima organizacional se revela um importante “termômetro” para aferir as percepções destes profissionais a respeito da instituição e ambiente de trabalho. Uma particularidade deste segmento de mercado é o fato de instigarem e propiciarem ambientes de trabalho espiritualizados, pois são empresas de cultura e tradição católicas. A espiritualidade aqui abordada é vista enquanto “o reconhecimento de que as pessoas possuem uma vida interior, que alimenta um trabalho com significado e é alimentada por ele, no contexto de uma comunidade” (ROBBINS; JUDGE; SOBRAL, 2010, p. 517). A espiritualidade no ambiente de trabalho não se relaciona com religião, como sendo algo místico ou enquanto objeto de estudo da teologia.

Em pesquisas de clima organizacional convencionais, busca-se identificar aspectos relevantes como credibilidade, respeito, imparcialidade, orgulho e camaradagem, mas recentemente tem se tornado algo de ordem prática, pragmático. Lugares com bons climas são lugares em que produtividade e inovação imperam, logo também é um diferencial competitivo, haja vista as preferências das novas gerações, que valorizam ambientes com uma maior autonomia na atuação profissional e que os auxiliem na realização pessoal de seus desejos, já que salários não são mais ditatoriais.

O aspecto justiça, contemplado pelo sub-indicador imparcialidade do indicador confiança é também elemento fundante e basal de uma boa cultura organizacional e espiritualizada, a mesma deve corroborar com o crescimento humano de seus colaboradores. Um ambiente justo, íntegro e que desperte em seus colaboradores um sentimento de confiança por seus gestores, é um lugar mais feliz e favorável ao crescimento de tudo e todos.

## REFERENCIAL TEÓRICO

O caminho construído neste estudo parte da compreensão do que vem a ser a espiritualidade e como e em que ela se relaciona ao ambiente organizacional de uma Escola Marista. Para tanto, foi aplicado uma

---

<sup>130</sup> Escritórios de linha de frente, que desenvolvem alto contato com os clientes (GIANESI; CORREA, 2012).

pesquisa de clima organizacional, na qual o aspecto: Justiça, obteve maior evidência.

## **ESPIRITUALIDADE**

Talvez o conceito de espiritualidade tratado neste estudo esteja em divergência com alguns outros que pode-se encontrar em outras bibliografias, por isso compreende-se que:

Muitas pessoas associam “espiritualidade” a “práticas devocionais”. Um católico munido de forte espiritualidade teria preferência por determinado santo e por práticas religiosas, tais como o terço e as novenas. Um evangélico, por sua vez, cultivaria práticas devocionais centradas na Bíblia e no louvor. Do ponto de vista institucional, uma organização católica pareceria ser mais espiritualizada pela quantidade de sinais externos, tais como crucifixos nas salas e estátuas de Maria em pontos estratégicos. Ou ainda, pela periodicidade de celebrações, especialmente a missa. Ora, tal concepção de espiritualidade é insuficiente, pois está ancorada em elementos visíveis e nos hábitos, mas não contempla suficientemente a motivação da relação com o Transcendente. (MURAD, 2007, p. 122).

É natural que muitas pessoas adotem práticas e/ou ritos diários, costumes que lhes façam ter uma conexão especial consigo mesma. Respirar fundo, alongar-se, sentir o calor do sol, abraçar o maior número de pessoas que conseguir, ler ou ouvir uma reflexão sobre algum texto bíblico ou qualquer outra mensagem de meditação ou simplesmente sorrir e desejar um bom dia.

A singularidade humana permite um leque muito grande para interpretações, nada é uma verdade absoluta até que se prove o contrário. O que funciona bem para alguém pode não ser tão eficaz a outrem, exemplo, no silêncio algumas pessoas dizem poder ouvir com clareza seus pensamentos e tomam estes raros momentos, cada vez mais raros nesta “selva de pedra”, para meditar sobre tudo o que lhes importa. Já por outro lado têm-se o caos, o barulho, que também é fonte de inspiração para muitos, pessoas com mentes aceleradas tendem a

pensar muito, mesmo sentindo-se dentro de um foguete, na velocidade da luz.

O mais importante quando se trata de espiritualidade é reconhecer que o mundo é repleto de pessoas, diferentes entre si, mas com certas semelhanças e mesmo nestas semelhanças ainda encontram certas diferenças. Em outras palavras, cada indivíduo terá de modo particular sua concepção de mundo, relacionamento interpessoal, vida e espiritualidade.

“Apesar de tantas nuances, pode-se afirmar que o termo ‘espiritualidade’ traduz tanto o caminho existencial de evolução espiritual de uma pessoa quanto a dimensão mística da fé e da religião” (MURAD, 2007, p. 126). Na escola católica não é diferente, ela recebe tantos alunos e profissionais oriundos de realidades distintas, logo o reconhecimento dessa diversidade é o primeiro passo para uma gestão da espiritualidade.

## **PESQUISA DE CLIMA ORGANIZACIONAL**

Lugares com bons climas são lugares em que produtividade e inovação imperam, logo também é um diferencial competitivo.

Se já trabalhou com alguém cujas atitudes positivas o inspiraram a dar seu melhor, ou com um grupo medíocre que o fez perder a motivação, você experimentou os efeitos do clima organizacional. O clima organizacional refere-se às percepções comuns que os funcionários de uma organização têm com relação à empresa e ao ambiente de trabalho. Esse aspecto da cultura é semelhante ao espírito de equipe no nível organizacional. Quando todos possuem o mesmo sentimento geral sobre o que é importante ou quão bem as coisas estão, o efeito dessas atitudes será maior do que a soma das partes individuais. Isso também parece ser verdade nas organizações. Uma meta-análise descobriu, por meio de dezenas de exemplos diferentes, que o clima psicológico estava fortemente relacionado ao nível individual de satisfação no trabalho, envolvimento, comprometimento e motivação (ROBBINS; JUDGE; SOBRAL, 2010, p. 505).

De acordo com o objeto de estudos é apresentado um novo aspecto, a espiritualidade. A metodologia que subsidiou a elaboração do

instrumento de pesquisa foi o da *Great Place To Work*® com as adaptações necessárias à realidade da escola e segundo os objetivos do trabalho.

Figura 01: Estrutura conceitual Geral – Pesquisa de Clima Organizacional

<b>Definição</b>	<b>Relacionamento</b>	<b>Indicador</b>
Apreciam as pessoas com quem trabalham	Entre colegas de trabalho	Relacionamento Interpessoal
Sentem orgulho do que fazem	Entre o indivíduo e seu trabalho	Orgulho
Confiam nas pessoas para quem trabalham	Entre o indivíduo e sua liderança	Confiança: Credibilidade, Imparcialidade e Respeito.
Vivem e cultivam sua espiritualidade	Entre o indivíduo e sua vida interior	Edificação Espiritual

Fonte: Dados do pesquisador (2017), adaptado do modelo GPTW®.

## **METODOLOGIA**

O método científico adotado neste estudo é o dedutivo, a abordagem e tratamento dos resultados do problema é quanti-qualitativo, um agrupamento de ambas as abordagens, quanto aos objetivos, o estudo é exploratório e descritivo. Os procedimentos adotados são: pesquisa bibliográfica e pesquisa de campo.

A população do estudo de campo é composta por 26 professores regentes que atuam no seguimento de educação infantil e 1º ano do ensino fundamental, que compreendem alunos de idade de 03 a 06 anos, ou mesmo, pré-escola e alfabetização. Este estudo é censitário, ou seja, é a coleta de dados de todos os elementos que constituem a população (BARBETTA, 2006).

O instrumento utilizado, foi o questionário que segundo Simcsik (2001, p. 391), "é o sistema de obter às questões por um formulário que o envolvido interessado preenche", e através dele obter uma percepção mais apurada sobre a instituição. O questionário é estruturado com perguntas fechadas.

O questionário foi estruturado a partir de uma adaptação do instrumento de pesquisa com funcionários *Trust Index*® da *Great Place to Work*®, uma importante empresa de consultoria e treinamento, que premia as melhores empresas para se trabalhar no mundo todo. Mais que premiar o GPTW® visa à divulgação dos bons resultados de suas pesquisas e



estimulam que outras empresas também melhorem seus ambientes de trabalho.

A análise e tabulação dos dados usufruiu de técnicas estatísticas para elaboração das tabelas, também foram adotados alguns parâmetros para uma maior compreensão e interpretação das informações, que são:

Figura 02: Parâmetros de frequência – Pesquisa de Clima Organizacional

Para as afirmações: 1.1 a 1.5; 1.11 a 1.15 e 1.21 a 1.25	
Alternativas	Parâmetros
Quase o tempo todo	Satisfeito
Frequentemente	
De vez em quando	Insatisfeito
Quase nunca	

Figura 03: Parâmetros de concordância – Pesquisa de Clima Organizacional

Para as afirmações: 1.6 a 1.10; 1.16 a 1.20 e 1.26 a 1.30	
Alternativas	Parâmetros
Concordo totalmente	Satisfeito
Concordo	
Não concordo totalmente	Insatisfeito
Discordo totalmente	

425

Fonte: Dados do pesquisador (2017).

## APRESENTAÇÃO E ANÁLISE DOS RESULTADOS

Aos onze dias do mês de outubro do ano de dois mil e dezessete foi aplicado aos professores regentes da escola um questionário para aferir as percepções dos mesmos sobre o ambiente organizacional que atuam em outras palavras uma pesquisa de clima organizacional.

Na aplicação dos questionários foi utilizada toda a população, ou seja, o censo, totalizando 26 respondentes. O questionário é uma adaptação do instrumento adotado pela GPTW®.

Indicador confiança, Sub-Indicador Imparcialidade, aspecto Justiça:

Figura 04: Explicação dos componentes de Justiça – Pesquisa de Clima Organizacional

Sub-aspecto	Afirmativa	Significado.	%
Tratamento consiste na percepção dos colaboradores de como as pessoas são	1.19. As pessoas aqui são bem tratadas independentemente de suas diferenças,	As pessoas são bem tratadas e oportunidades são oferecidas	Concordo totalmente – 38,46% Concordo

tratadas independentemente de suas características pessoais.	afinal são seres humanos.	para todos, sem discriminação de qualquer natureza.	– 46,16% Não concordo totalmente – 15,38%
Recursos: avalia a percepção de colaboradores sobre o processo de recursos/apelações contra ocorrências e decisões injustas na visão do colaborador.	1.20 A instituição oferece suporte se eu me sentir injustiçado no trabalho	Colaboradores acreditam que podem recorrer de uma decisão ou situação em que foram envolvidos, e que serão ouvidos de maneira imparcial.	Concordo totalmente – 19,23% Concordo – 61,54% Não concordo totalmente – 19,23%

Fonte: Dados do pesquisador (2017), adaptado do modelo GPTW®.

426

Para a afirmação 1.19, que trata da justiça aplicada ao tratamento das pessoas e acolhimento das diferenças, valores ensinados por estes profissionais aos alunos, obteve-se: 84,62% de satisfação e 15,38% de insatisfação.

Na afirmação 1.20, que expressa à existência de recursos disponíveis para que o colaborador procure em casos de sentir-se injustiçado no trabalho, se a escola lhe dá algum suporte neste sentido, foram obtidos 80,77% de satisfação e 19,23% de insatisfação.

No sub-indicador imparcialidade de modo geral foi obtido às porcentagens de 82,31% de satisfação e 17,69 de insatisfação. Este indicador já é perceptível dentro das necessidades de segurança, “a motivação predominante da pessoa consiste em garantir uma situação segura” (CLONINGER, 1999, p. 492).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O capital humano é o de maior valor dentro de uma organização, o cliente interno deve ser observado de modo zeloso para que o mesmo tenha gosto pelo o que faz e por onde está. Um clima organizacional

positivo contribui com tudo mais na organização, seja na produtividade, na satisfação, nas relações interpessoais, etc.

Contudo, com este estudo foi possível obter um panorama/cenário de como se dá o aspecto Justiça dentro do clima organizacional da área pedagógica de uma Escola Marista, neste segmento de mercado. Foi possível atestar que o indicador confiança gera bastante satisfação aos colaboradores da escola, gerando um sentimento de segurança e garantindo que a justiça seja praticada por todos.

Com isso, conclui-se que a maioria, mais precisamente mais de 80,0% em ambas as afirmações que tratam deste aspecto, enxergam com bons olhos as práticas e políticas da gestão da escola, que zelam pela equidade, imparcialidade no reconhecimento e justiça no ambiente de trabalho. Que as práticas da liderança promovem uma real inclusão, evita discriminações e viabiliza canais de escuta, para eventuais contraposições.

No estudo foram evidenciados bons percentuais de satisfação, e aqueles que foram de insatisfação serão utilizados como elemento norteador nas decisões estratégicas da escola na busca da melhoria contínua.

427

## REFERÊNCIAS

- BARBETTA, Pedro A. Estatística Aplicada as Ciências Sociais. 6. ed. Florianópolis: UFSC, 2006;
- CLONINGER, Susan C. Teorias da Personalidade. São Paulo: Martins Fonte, 1999;
- GIANESI, Irineu G. N.; CORRÊA, Henrique Luiz. Administração estratégica de serviços: operações para a satisfação do cliente. São Paulo: Atlas, 2012;
- MURAD, Afonso. Gestão e espiritualidade: uma porta entreaberta. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2007;
- ROBBINS, Stephen P.; JUDGE, Timothy A.; SOBRAL, Filipe. Comportamento Organizacional. 14.ed. São Paulo: Pearson Prentice Hall, 2010;
- SIMCSIK, Tibor. OSM: Organização, Sistemas e Métodos. São Paulo: Futura, 2001.
- GREAT PLACE TO WORK®. Metodologia GPTW: Pesquisa com funcionários Trust Index®. 2016. Disponível em: <<http://downloads.gptw.com.br/trust-index>>. Acesso em: 01 de setembro de 2017.

# A VIOLÊNCIA CONTRA A MULHER NA ATUALIDADE: UMA ANÁLISE NA PERSPECTIVA DE DIREITOS E RELIGIÃO

Maria Adriana Marques – Doutoranda (PUC Goiás)

e-mail: [madripuc@gmail.com](mailto:madripuc@gmail.com)

Palmira Aparecida de Andrade Souza – Graduada (UEMG)

e-mail: [palimiraandradsouza@gmail.com](mailto:palimiraandradsouza@gmail.com)

**RESUMO:** Historicamente, a mulher vem sofrendo violência física e simbólica. Uma realidade independente de idade, classe social, religião, escolaridade, etnia e orientação sexual. Trata-se de uma violência legitimada por ideologias moldadas pela supremacia masculina. Inúmeras mulheres foram mutiladas e ou tiveram a vida ceifada devido à violência doméstica que se destaca também pela violência simbólica reforçada em muitas esferas, incluindo a religiosa. Diante do exposto, a pesquisa foi norteadada pelos seguintes questionamentos: como está a mulher frente à violência física e simbólica sofrida ao longo da história? Com independência financeira e legislações, a mulher ganhou autonomia e respeito levando em consideração tabus da sociedade e cultura religiosa? Para responder as indagações, o objetivo geral propôs analisar a mulher na atualidade frente à violência física e simbólica ainda existentes. Os objetivos específicos buscaram pesquisar o papel da mulher na sociedade ao longo da história; destacar as várias formas de violências sofridas; identificar os principais símbolos cristãos que contribuíram para a violência que pesa sobre a mulher. Para tanto, foi realizada pesquisa bibliográfica baseada em artigos, livros, teses e legislação brasileira. O método utilizado foi o histórico com estudo de caráter exploratório e abordagem qualitativa. O estudo possibilita pontuar que, visto o poder transformador da fé na vida das pessoas, o discurso teológico religioso e as práticas da igreja podem contribuir sobremaneira para que a violência contra a mulher faça parte do passado. A sensibilidade em face da violência contra a mulher pode favorecer uma consciência que supera a cultura machista.

428

**Palavras-chave:** Mulher; Violência; Religião; Direito.

## INTRODUÇÃO

A violência contra a mulher, seja ela física, seja ela simbólica, é fato ainda recorrente na sociedade brasileira, e se explica pela construção histórica do país, a qual é marcada por uma configuração social, em que predomina os discursos patriarcal e machista (ECCO, 2008). Neste contexto, pode-se notar a influência tradições religiosa que dá força uma supremacia masculina que coloca a mulher como ser inferior e vulnerável.

Com efeito, a questão de gênero, no Brasil alicerça-se em um sistema de distinções, que ultrapassam o aspecto biológico, inerente aos sexos, e chegam ao socialmente acordado, aludindo a traços de caráter, voltados para “ser-mulher” e “ser-homem” (BEAUVOIR, 2009). Os papéis sociais atribuídos aos gêneros, por influência da cultura e da religião, perpetuam-se no decurso da História, fomentando violências e reafirmando padrões tradicionais paradigmáticos, que incluem generalizações redutoras ou simples demais sobre o que é “ser-mulher” (SCOTT, 1995).

Nesse sentido, o estudo propôs discorrer sobre a violência contra a mulher, analisando os valores sociais e religiosos que envolvem a questão e propiciam a instituição da supremacia hierárquica masculina (ECCO, 2008). Também se aborda essa na perspectiva jurídica, no que diz respeito à promulgação da lei nº 11340/2006 (Lei Maria da Penha) (BRASIL, 2006).

Para tanto, foi realizada pesquisa bibliográfica com base em artigos, livros, teses e legislação que tratam do tema em questão. O método utilizado foi o histórico com estudo de caráter exploratório e abordagem qualitativa.

## A VIOLÊNCIA DE GÊNERO: CONSTRUÇÃO SÓCIO, CULTURAL E HISTÓRICA

A abordagem sobre a violência de gênero remete ao entendimento do termo além das diferenças biológicas entre os sexos masculino e feminino, mas como forma de construção cultural, tecida a partir de relações sociais e simbólicas de poder (SÁ NETO; GURGEL, 2014). Ou seja, como resultado dos valores sociais e religiosos, que vigoram na sociedade brasileira ainda na contemporaneidade, fomentando tratamentos desiguais, pela hierarquização estabelecida entre o binarismo biológico (ser-masculino e ser-feminino).

Nesse sentido, tem-se que a ideia de gênero não é um fenômeno recente, mas um “processo de construção sócio histórica e cultural, impregnado de tabus, crenças e prescrições” (BUTLER, 2000, p.33), advindos

do tipo de educação conferida à população. No caso do Brasil, esta é marcada pelos discursos machista e patriarcal, presentes na formação canônica da população, a qual dita regras comportamentais voltadas para a manutenção da submissão e da obediência feminina em relação à figura masculina.

Por essa razão, a categoria não biológica acaba propiciando discriminação e opressão, pelos lugares de significação, que conferem superioridade à figura masculina em relação à feminina, como se aquela fosse (em algum ou em qualquer aspecto) melhor que esta. É assim que a violência de gênero tem início, pela manifestação reiterada de elementos culturais, que reverberam na sociedade de forma naturalizada, como se nada fosse.

Assim sendo, tem-se que esses fundamentos simbólicos, advindos de discursos que caracterizam os modos de ser, de pensar e de agir, de uma determinada sociedade, reafirmam ideias do patriarcado brasileiro, estruturas do machismo, as quais reiteram ações de opressão e de discriminação contra as mulheres, contribuindo com a propagação da violência de gênero no país.

As desigualdades foram sendo construídas e alicerçadas em bases hierarquizadas, que se moldam diante das relações interpessoais de dominação estabelecidas, em um primeiro momento, no âmbito familiar, e, em etapa ulterior, se estendem à sociedade, fundamentando outras relações de poder, nas quais o homem impera soberano.

Pode-se dizer que tal desigualdade é disseminada na sociedade pela formação social e também religiosa, a qual fundamenta o discurso teológico na supremacia masculina e na submissão feminina, como prescrições comportamentais, que resultariam em um funcionamento social harmônico. Essa vertente corrobora com a violência de gênero, já que, por um lado institui o papel soberano masculino e, por outro, submissão feminina (LISBOA, 2005).

No ideário simbólico teológico, a mulher passa a ser representada como o ser virtuoso, que ora assume o papel social de filha, ora de esposa e mãe dedicada, sendo qualquer outra representação feminina distante desse padrão, considerado inaceitável (MARTINS, 2004). O homem, por sua vez, assume o caráter de soberano, que sendo o mais forte da relação de gênero (segundo a perspectiva patriarcal e machista), exercer todo e qualquer domínio sob o sexo considerado frágil.

Nesse sentido, pode-se dizer que a violência de gênero ilustra a relação social impregnada pela lógica da dominação presente na

doutrina canônica, na qual há o reconhecimento, tanto do dominante, quanto do dominado, de uma ideologia emblemática, de um estilo de vida e de uma propriedade distintiva e estigmatizada (ECCO, 2008).

Representa, nos dizeres de Bourdieu (2012, p.07), “um meio de dominação masculina resultante de uma violência suave, insensível e invisível imputada à própria vítima por um discurso patriarcal e machista”, que vem da formação religiosa da sociedade brasileira. Tal discurso ganha materialidade ao representar construções sociais historicamente definidas e reforçar ideologias que se sustentam pela via simbólica da comunicação, do conhecimento e, em última instância, do sentimento de ser-mulher e ser-homem (SCOTT, 2008).

Observa que as questões de gênero se fundamentam em relacionamentos sociais, que precisam ser melhores compreendidos para que não só os papéis sociais de homem e mulheres sejam (re)estabelecidos e (re)convencionados.

Levando em consideração que a instituição religiosa consegue exercer influência social sobre os sujeitos, então esta constitui uma ferramenta que tem condições de auxiliar na desconstrução da supremacia masculina redefinindo as assimilações das identidades sociais construídas na infância pela educação formal religiosa típica ocorrida no Brasil (ECCO, 2008, p.94).

Sobre isso, destaca-se o disposto por Rezende (2014, p.06): “enquanto essas relações subjugarem a categoria feminina, a violência de gênero produzirá exponencialmente vítimas mulheres”.

A continuidade da supremacia masculina em detrimento do respeito e da igualdade de direitos femininos, vai continuar banalizando a mulher. E desse modo, as relações sociais, familiares e afetivas continuarão a serem marcadas pela violência, que compreende a mulher como um ser de deveres e destituída de direitos.

## **A VIOLÊNCIA DE GÊNERO NO BRASIL NA PERSPECTIVA JURÍDICA**

O Brasil ainda apresenta, em sua organização social, traços advindos de seu processo histórico, o qual legitima a violência. Vítima da hierarquização entre os gêneros, a mulher, desde a colonização, é entendida como objeto, que, submetida ao pátrio poder, se condicionava às vontades do homem, ora do pai, ora do marido e dos filhos homens. Tal hierarquização, no decurso do tempo, manteve as desigualdades entre os

gêneros, reforçando a supremacia masculina em detrimento da figura feminina (BOURDIEU, 2012).

Nesse sentido, surge a necessidade de se aplicar, de forma mais abrangente, preceitos constitucionais, como o princípio da igualdade entre os cidadãos, com a intenção de ampliar a interpretação do artigo quinto da Carta Magna de 1988, e de trazer, para as relações sociais contemporâneas, o conceito teorizado por Aristóteles, e conhecido como justo distributivo. Tal conceito se estende às mulheres, na medida em que determina que a lei deve: “tratar igualmente os iguais, e desigualmente os desiguais, na medida de suas desigualdades” (ARAÚJO, 2006, p. 131).

Assim, tem-se que o Direito deve ser aplicado considerando todo o contexto histórico em que se fundamenta, para que não incorra em injustiças. Deve ser alicerçado não em paradigmas rígidos, que remetem e legitimam ações criminosas, mas sim em conceitos novos e flexíveis, que validem os pluralismos próprios do Brasil, de modo a considerar o outro gênero (o feminino) em toda sua extensão, compreendendo suas diferenças e garantindo sua identidade, para assim efetivar uma intervenção jurídica no combate ao fenômeno heterogêneo da violência (OLIVEIRA, 2006).

Com o propósito de coibir e prevenir a violência doméstica contra a mulher, defendendo suas garantias fundamentais é promulgada a Lei Maria da Penha (nº 11340/2006), como mecanismo protetivo assegurado às mulheres vítimas de violência, pelo Estado de Direito, com ou sem o consentimento delas. Esse dispositivo normativo busca tutelar os direitos e garantias fundamentais das mulheres como a vida, a saúde, a integridade física e o bem-estar, afastando e punindo os agressores (BRASIL, 2006).

A referida lei busca conferir igualdade e proteção à mulher, de modo eficaz. Representa, nessa perspectiva analítica, um mecanismo jurídico válido, por trazer normas impeditivas à violência de gênero, protegendo direitos fundamentais da mulher, como o referente à vida e à incolumidade física, por exemplo.

Ao destacar a referida premissa, quer-se mostrar a necessidade de se romper com a ideia da coisificação da mulher, advinda do processo histórico do país, de modo a reconhecer na mesma sua humanidade e sua singularidade, para assim, tutelar seus direitos. Quer-se ampliar o conceito de mulher trazido pela legislação, de modo a entendê-lo além da perspectiva biológica.

Nesse sentido, tem-se que “a norma existe para resolver possíveis lides, evitando a retificação de preconceitos, crenças e hierarquias de



poder presentes nas relações familiares e em outros âmbitos” (OLIVEIRA, 2006, p. 98).

Diante das exposições, a Lei Maria da Penha pode ser entendida como uma forma ampla de se entender o termo “mulher”, considerando as várias nuances do aspecto que envolvem o estudo sobre “gêneros”. Por isso, Gregori (2003) afirma que discorrer acerca de papéis ou posições de gênero é entender que existem padrões legitimados socialmente e que eles são importantes na definição de condutas e de identidades dentro de uma sociedade.

A violência de gênero marca o fato de a mesma ocorrer no âmbito familiar, aspecto que retoma a questão do direito à privacidade e esse é um dos motivos que qualquer ato de violência contra a mulher não pode ser banalizado ou naturalizado (OLIVEIRA, 2006).

Trata-se um problema social com repercussões penais, que precisam ultrapassar medidas punitivas, como as previstas na Lei Maria da Penha, e alcançar soluções preventivas de conscientização social, que erradiquem o mal em pauta. Isso exposto acredita-se que da mesma forma que a formação canônica ainda reverbera discursos discriminatórios, ela pode ser usada como ferramenta eficaz no combate à violência de gênero. A Igreja pode lançar mão da influência que ainda tem na sociedade e conferir às mulheres uma humanidade igualitária completa, livre de estereótipos e de lugares sociais previamente determinados (WITIUK; CANDIOTTO, 2015). Assim, poder-se-ia ter o discurso teológico a favor de mudanças sociais efetivas, que corroborasse o combate à violência de gênero.

433

## CONCLUSÃO

A proposta de discorrer a respeito da violência contra a mulher levando em consideração a perspectiva sociocultural que envolve a religião e o Direito, apontou que o controle do comportamento feminino é uma tendência da sociedade brasileira, que se perpetua na História como herança de um sistema simbólico, que se manifesta em ideias e crenças teológicas, as quais aludem a discursos machista e patriarcal.

Trata-se, como se pretendeu elucidar, da propagação de valores morais, éticos e religiosas, que se materializam na educação repassada de geração para geração, os quais reforçam modos de ser e de agir, que reiteram a dominação do homem sob a mulher e fomentam a discriminação e a violência de gênero.

As discussões evidenciaram que o combate a violência contra a mulher vai além da legislação e sua aplicação. Destaca-se a necessidade de uma reflexão de cunho sociocultural a fim de se pensar em mudanças de comportamento. Desconstruir ideologias permeadas pelo machismo, a inferiorização da mulher e a desigualdade de direitos essenciais tais como a vida, integridade física, moral, psicológica e emocional.

## REFERÊNCIAS

- ARAÚJO, L. A. D. Direito Constitucional: Princípio da Isonomia e a Constatação da Discriminação Positiva. São Paulo: Saraiva, 2006.
- BEAUVOIR, S. de. O segundo sexo. São Paulo: Nova fronteira, 2009.
- BOURDIEU, P. A dominação masculina/Pierre Kühner. Tradução Maria Helena Kuhner. 11. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.
- BRASIL. Lei nº 11340, 07 de agosto de 2006. Cria mecanismos para coibir a violência doméstica e familiar contra a mulher, dispõe sobre a criação dos Juizados de Violência Doméstica e Familiar contra a Mulher; altera o Código de Processo Penal, o Código Penal e a Lei de Execução Penal; e dá outras providências. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br>. Acesso em: 02 de abril de 2018.
- BUTLER, J. Variaciones sobre sexo y género. Miguel Porrúa: México – DF, 2000.
- ECCO, C. A função da religião na construção social da masculinidade. Rev. abordagem gestalt. [online], V.14, n.1, p. 93-97, 2008.
- GREGORI, M. F. Texto apresentado no Seminário Sexualidade, Violência e Justiça. Sessão “Violência de Gênero, Homofobia e Racismo: o que há de comum”. (mimeo), 2003.
- LISBOA, T. K. Violência e relações de gênero – Definindo Políticas Públicas. III Jornada Internacional de Políticas Públicas. 23 a 26 agosto, 2005, São Luis-MA.
- MARTINS, A. P. V. Visões do feminino: a medicina da mulher nos séculos XIX e XX. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2004.
- OLIVEIRA, M. B. Crime Invisível: A mudança de significados da violência de gênero nos Juizado Especial Criminal. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) Instituto de Filosofia e Ciências Humanas: Unicamp, Campinas, 2006.

REZENDE, M. F. S. B. Violência contra a mulher: a invisibilidade do privado vs. A falência do Estado. 2014. Disponível em: <http://www.puc-rio.br>. Acesso em: 15 de maio de 2018.

SÁ NETO, C. E. de; GURGEL, Y. M. P. A construção do conceito de violência de gênero no direito internacional dos direitos humanos a partir dos institutos da discriminação e da violência sexual contra a mulher. *Revista Constituição e Garantia dos Direitos*. V. 7, n. 01, 2014.

SCOTT, J. El género: una categoría útil para el análisis histórico. En *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*. México, Miguel Porrúa, 2008.

SCOTT, J. Gênero: uma categoria útil para análise histórica. Tradução Christine Rufino Dabat. *Revista Educação & Realidade*, v. 20, n.2, 1995.

WITIUK, I.; CANDIOTTO, J. de F. S. Violência de gênero e religião: um olhar na perspectiva dos direitos humanos. *Anais do V Congresso da ANPTECRE "Religião, Direitos Humanos e Laicidade*. v.5, 2015.

# RENOVAÇÃO CARISMÁTICA CATÓLICA: QUEM SÃO OS JOVENS CARISMÁTICOS

Maria dos Santos Pimentel Neta – Mestranda (PUC Goiás)  
e-mail: [maryspn@hotmail.com](mailto:maryspn@hotmail.com)

**RESUMO:** A Renovação Carismática surgiu na igreja Católica no momento em que se procuravam novos caminhos inaugurados pelo concílio Vaticano utilizando a oração feita pelo papa João XXIII onde clamava por um novo pentecostes, isso emergiu-se no seio de uma universidade norte-americana e se expandiu para outros continentes, visando uma proposta de volta para os cultos, conversão pessoal e não para as questões sociais, econômicas e políticas relacionadas ao cotidiano.

**Palavras-chave:** Carismático; Jovens; Pentecostes.

## INTRODUÇÃO

Em 1967, um grupo de jovens estudantes da Universidade de Duquesne em Pittsburgh, Estados Unidos, se organizaram para meditar sobre a obra Cruz e o punhal de David Wilkerson, e os primeiros capítulos dos Atos dos Apóstolos. O ambiente era de orações ao Espírito Santo, onde tiveram experiência da Graça divina, que tal tornou-se conhecido como o marco inicial da renovação Carismática na Igreja Católica. Patty Mansfield, é considerada a mãe espiritual do movimento além de ser uma das testemunhas do fim de semana na universidade no qual se iniciou o movimento. Neste texto veremos um pouco a história do Fim de Semana na Universidade de Duquesne e algumas idéias dos autores: Silva Maria Conceição e Flavio Munhoz Sofiati, por fim a conclusão.

Segundo Mansfield (2016) a Renovação Carismática surgiu para testemunhar em resposta á oração feita no início do concílio Vaticano II, na qual diz que a obra do Espírito que santifica o povo de Deus, como novo sopro do Espírito, ou um novo Pentecoste na Igreja, em sintonia com essa oração, começaram a se reunir em grupos para experiência profunda em Deus, a luz do livro de atos nos seus primeiros capítulos.

Renovai os teus milagres nesses nossos dias, como em um novo Pentecostes. Permita que tua igreja, unida em

pensamento e firme em oração com Maria, a mãe de Jesus, pelo abençoado Pedro, possa prosseguir na construção do reino do nosso Divino Salvador, reino de verdade e de justiça, reino do amor e da paz Amém. (MANSFIELD, 2016, p. 49).

No início de janeiro de 1967 os membros do grupo de jovens da universidade americana, Chi Rho Society da universidade de Duquesne, os quais uns viviam uma vida de intensa oração enquanto outros partiam, confiando no senhor se dedicando aos moradores de rua. Estes reuniram com os membros do corpo docente na sala de reunião do departamento de história para planejar o retiro durante um fim de semana.

Traçaram, palestras sobre Atos dos apóstolos, A cruz e o Punhal, e sempre cantar um hino ao Espírito Santo antes das sessões. Assim foi planejado para grupo de jovens e alguns convidados. Este local era chamado casa de retiro, conhecido também como a Arca e a Pomba, porque um dia em frente o departamento de Filosofia apareceu no céu muitas nuvens com o formato de pomba. Os coordenadores pretendiam aprofundar como se tornar cristão, estudar a Bíblia os primeiros capítulos dos Atos dos Apóstolos, e também comemorar os aniversários de alguns membros do grupo no início da noite do sábado. O professor de história e o instrutor de Teologia, estes já haviam participado de momentos intensos de oração e fé, eles eram cursilhistas como também conselheiros do grupo de jovens, clube dos estudantes sociedade de Chi Rho society fundado anos antes, para estimular a oração e a participação na Liturgia; o testemunho cristão e a ação social.

Este grupo estava focado na renovação da igreja, na oração litúrgica e na vida social cristã. Eles eram estudantes da graduação, pós graduação e professores da universidade Católica urbana, que buscavam a presença de Deus, não eram pessoas acostumadas a expressarem a fé de forma emocional, mas estavam no aguardo do retiro no fim de semana. Era sábado a noite eles foram atraídos um a um à capela onde permaneceram até altas horas da madrugada no qual alguns foram batizados, isto é, chamado, de Batismo no Espírito Santo. Cada um de uma forma diferente, e por uma profunda consciência de que Deus é real e também nos ama, assim diziam, "Nós vimos o Senhor assim disseram", suas experiências foram vencer os questionamentos diante dos seus conhecimentos e da fé. Nem todos receberam o batismo no Espírito, nem todos falaram em línguas. No entanto uns assistiam, e outros saíram por

pensar que estavam loucos. Mas os que ficaram oraram pelos que saíram, assim temiam ser possuídos pelo mal.

Para a autora Silva Conceição (2001) “As atitudes dos participantes do retiro de Duquesne demonstraram a importância da ação de meditação transcendental para renovar e incentivar a espiritualidade sob carismas, sobressaindo-se a experiência de fé que tinha como objetivo a reconversão aos dogmas e a apresentação dos sacramentos cristãos. Para tanto tinham como modelo cristão a proposta defendida pelos” (p. 35). A RCC chegou ao Brasil no início dos anos 70 por padres jesuítas, estes sacerdotes realizáramos primeiros encontros e formaram grupo de oração em Campinas S. Paulo, a partir da participação nesse grupo fundaram grupos de oração em suas dioceses.

Um dos fundadores articuladores foi o padre Eduardo Dougherty, um norte americano naturalizado brasileiro que participou de encontros nos Estados Unidos e também no Canadá, estudou em escolas Jesuítas se converteu aos cultos da RCC e dedicou-se a leituras e ao aprofundamento do catolicismo Pentecostal. Padre Eduardo repassou experiências e aprofundamento espiritual a outros colegas como padre Haroldo Rahm este se dedicou a pregar retiros nos Estados de Mato Grosso e Goiás em Goiânia e em outras cidades brasileiras ministrando cursos, retiros sobre suas experiências de oração, para padres, freiras e para jovens cursilhistas.

Em 1973 foi organizado o 1º congresso da RCC no Brasil em Campinas S. Paulo. Após 4 anos de experiência, padre Haroldo Rahm, que já totalizavam várias experiências em retiros junto com o norte americano padre George Kosichi organizaram retiro para padres e freiras em Goiânia. Após isso surgiram os primeiros grupos em Anápolis, Jataí e em Brasília. Assim fortaleceram as bases para organização de grandes eventos da RCC os chamados “Cenáculos” e grandes concentrações públicas de fiéis em estádios de futebol. A autora direciona o crescimento do movimento em grande proporção por que ter apoio do clero, e também freiras e leigos: “Os percussores da RCC contaram com o apoio dos padres jesuítas conhecerem e se identificaram com as comunidades carismáticas nos Estados Unidos e acreditaram ter recebido a efusão do Espírito... os sacerdotes empenharam-se em missões religiosas com o objetivo transplantar esses cultos para outras nações, o que de fato ocorreu com rapidez tanto na América Latina quanto na Europa” (p. 35).

## FÉ E TRANSFORMAÇÃO DO JOVEM CARISMÁTICO

O autor Sofiatti, em sua obra *Religião e Juventude*, esclarece que a “RCC é fruto de um movimento internacional que teve início nos EUA, em 1967 ... Portanto nasce em um ambiente universitário, secular e mais elevado no sentido de bens culturais e intelectuais . Essa Experiência levou a uma nova relação com a religião, em que se estabelece a centralidade da ação do Espírito Santo” (p. 125). Em sua obra nos relata que o trabalho da juventude é feito através de ministério. “A juventude do movimento carismático está organizada a partir de dois ministérios: Ministério Jovem (MJ) e Ministério Universidades Renovadas (MUR) que anteriormente eram organizados em uma mesma estrutura chamada Secretaria Marcos”.

No entanto, com a mudança na organização da RCC, de secretarias para ministérios, há a separação desses dois setores que trabalham com jovens. Segundo, coordenador nacional do MJ em 2007. Diante do Movimento Pentecostal RCC os jovens procuram a religião pela ausência do Estado nas políticas sociais e culturais, por falta de uma Educação eficiente que se faça a diferença na vida dos jovens, no entanto são atraídos para o campo religioso tentando suprir as deficiências sociais, e culturais e assim tornando obscuro o futuro do país (p.162).

439

As estruturas sociais, políticas e culturais encontram se fragilizada, e uma parcela dessa juventude busca refugio no universo religioso. As essências no contexto nacional ; ausência de educação formal, de empregabilidade possível no mercado de trabalho e de crença no universo político. A precariedade da educação, a restrição de emprego e o esvaziamento ideológico da política colocam essa categoria social em uma situação de grande fragilidade e falta de perspectiva para o futuro. A ida para o religioso é uma das saídas , para o segmento social ..... . O sucesso desse modelo de igreja e a crise da sociedade urbana, racional e moderna são faces da mesma moeda, cuja medida é a própria crise da razão (SOFIATI, 2011, p. 18-20).

## O REBANHÃO 2017 EM GOIÂNIA

O relato abaixo foi feito no rebanhão em fevereiro de 2017, em Goiânia, onde presenciei uma tarde de louvor. Na Paróquia onde estava, o pároco é um dos incentivadores do movimento, RCC. Em comparação ao fim de semana em Duquesne 1967, podemos dizer que o fiel também tem uma devoção ao extremo, dançam e cantam com todo o fervor, a música é uma forte aliada no momento de oração. E de toda forma querem mostrar que o Espírito habitou nelas, por privilégio em ter conseguido receber o Espírito, possuindo as mesmas reações, do final de semana em Duquesne Estados Unidos: como os tremores no corpo, mãos quentes ou corpo com temperatura alta, estado meio abobado quando saem de si mesmo, são sensíveis a qualquer movimento ou mudança ao seu redor, alguns falam em línguas, ou até desmaios pra mostrar que estão dominados pelo Espírito Santo.

Era um dia de sábado 24|02| 2017 na Paróquia Nossa Senhora Assunção no setor Itatiaia em Goiânia, durante a tarde. Observei três momentos: o primeiro, a oração em grupo com as pessoas que estavam mais próximas, no qual todos colocaram as mãos nos ombros ou cabeça uns dos outros pra acompanhar a oração no momento. Isso acontece a manifestação do Espírito. Em um momento olhei pra trás e vi uma jovem deitada no chão. Quando terminou a oração, ela se levantou normalmente, e continuou a cantar e a bailar no seu grupo. Terminando esse momento, perguntei o que tinha acontecido, por que estava no chão daquele jeito e se tinha desmaiado. Ela então me respondeu que tinha sentido a presença do espírito do Espírito Santo e que sentia um calor no seu corpo e pediu pra eu tocar nela, então toquei, e realmente ela estava quente. Então perguntei o que mais ela tinha sentido, durante quando estava no chão. Ela disse:

*Já vivi outras experiências, com o Espírito Santo, mas hoje vou contar minha experiência, os planos eram pra ajudar na animação durante os quatro dias, servi os três dias, e hoje cheguei atrasada por conta da chuva, mas meu coração dizia, que mesmo atrasada devia comparecer a oração. Agora vou contar como foi no momento em que as pessoas estavam orando, por mim. Eu escutava a Lidian e (era dirigente na oração) naquele momento desejei a presença do Espírito Santo, senti como uma*



*brisa , leve e suave, uma coisa como paz tranquilidade no momento e depois veio o repouso já rendida ao Espírito Santo, (no chão) sentia ardência como se fosse fogo nas minhas orelhas e passando pra cabeça , ia queimando e aumentando cada vez mais, era uma coisa que não machucava, uma sensação de bem estar, gostosa de sentir, uma paz e tranquilidade no coração é difícil de explicar, tentei te dizer o que senti o máximo possível”(Andressa, idade: 20 anos, pertence á Paróquia N. S. Assunção - Itatiaia dia 25|02|17. Goiânia) Se percebe que o objetivo de quem dirige os momentos de oração è fazer com que o participante se esforce o máximo pra deixar isso acontecer, concentração e sentimento nas palavras, nos gestos do momento para poderem ser tocados por Deus, através do Espírito e sejam testemunhos disso.*

O Segundo momento foi quando houve a preparação pra missa, um momento de adoração á Eucaristia, que estava já exposto no palco, então foram entoados cantos com letras expressivas, oração dirigida com palavras claras e profundas, no qual se via o objetivo era sensibilizar as pessoas naquele momento, ser sensível á vida de Jesus em nosso meio que veio nos salvar. E quando todos já estavam sensibilizados pelas orações e pelos cantos, o padre que já estava no palco ergue o santíssimo e veio em direção à multidão, passando nos corredores, este é o momento em que o sagrado veio ao encontro do povo, foi muito comovente e todos queriam tocar. Algumas pessoas começaram a desmaiar, outros com braços erguidos, outros correndo pra tocar. Nesse momento, fiquei observando a movimentação e não tive como conter, a emoção sentindo a presença de Jesus ali. Entendi que os cantos e as orações levam aos sentimentos inesperados, pois, não esperava que fosse me emocionar.

O terceiro momento foi a oração em línguas, na capela, entravam poucas pessoas e lá havia os oradores em línguas, colocavam as mãos impostas sobre a cabeça dos participantes e falavam palavras estranhas sem saber o que estavam dizendo, eu me preocupava mais em orar do que entender o que ele estava dizendo, perto do ouvido, e logo entravam outras pessoas.

Do lado de fora do salão havia o comércio, várias barracas com vendas de alimentação, era hora do intervalo, e grande o movimento na

livraria, a procura por artigos, e objetos religiosos, como: terços, bíblias, camisetas com escritos bíblicos, e lembrancinhas em geral. A missa geralmente é realizada num tempo longo, mas as pessoas só saem após a benção final feita pelo sacerdote.

## CONCLUSÃO

A intenção dos jovens naquele retiro era renovar as promessas do batismo e aprofundar conhecimentos bíblicos através de estudos do livro dos Atos dos Apóstolos, no qual aconteceu o nascimento do movimento pentecostal no berço universitário americano, com intuito de renovar a igreja por intermédio de propostas religiosas inspiradas nos atos dos apóstolos e nas práticas cristãs que se referiam á ação do espírito Santo. A crença nos dons espirituais se fundamentou em relatos bíblicos que constituíram a importância do culto carismático e rapidamente se difundiu e conquistou espaço entre católico norte americano e outros continentes, como na America latina e na Europa. Os estudantes de graduação, e pós-graduação, participavam de trabalhos sociais fora da universidade além de participar do grupo de liturgia na universidade, os professores, não eram pessoas acostumadas a expressar a fé de forma emocional, mas algo aconteceu que tocou em suas vidas e suas próprias experiências foram intrigantes a si mesmos.

Podemos pensar do ponto de vista sociológico como Sofiati nos alerta e compreender o seu sentido para a sociedade. A grande questão do movimento Carismático seria como termos uma sociedade dominada por uma religião onde se busca o individualismo e não o socialismo, avaliando as potencialidades de ascensão do pentecostalismo católico e suas consequências para o futuro de uma nação. Isto com relação a grande massa de jovens do movimento, e com muita ausência de conhecimentos e senso critico, pois, teremos muita religião e pouca ação social no nível de lutas por direitos e justiça social. E quando ainda que o "sucesso desse modelo de igreja" se caminha para "crise da razão". Sofiat (p.20)

Em Goiânia existe a ASD Associação Servo de Deus é uma entidade Filantrópica sem fins lucrativos, mantida por doações avulsas ou colaboradores mensais, e motivam nas palavras de Tiago 2,17: "Assim também é a fé, se não tiver obras, é morta em si mesma". E nesse espaço é conhecido como a casa dos carismáticos, onde uma grande parte dos jovens se envolve em atividades, celebrações, eventos, formações como

também seminários e ações voltadas para a sociedade através das assistências sociais.

## **REFERÊNCIAS**

MANSFIELD, Patti Gallagher (ed.). Como em um Novo Pentecostes- Surpreendente Início da Renovação Carismática Católica. Canas Editoras RCCBRASIL, 2016.

Revista Espaço Acadêmico. 129 fevereiro de 2012 Mensal Ano XI, Goiânia, 2001.

SILVA, Maria da Conceição: Política e hegemonia na Igreja Católica; um estudo Sobre a Renovação Carismática.

SOFIATI, Flavio Munhoz. Religião e Juventude: Os Novos Carismáticos. São Paulo; Fapesp, 2011.

# A ESCRITA DE SI, EM O DIÁRIO DO HOSPÍCIO E O CEMITÉRIO DOS VIVOS, DE LIMA BARRETO

Mário Carlos Cortez Nogueira – Mestre (PUC Goiás)  
e-mail: [mariocortez@gmail.com](mailto:mariocortez@gmail.com)

**RESUMO:** O intuito deste artigo é demonstrar a escrita de si, em o *Diário do hospício* e *O Cemitério dos vivos*, do escritor brasileiro Afonso Henriques de Lima Barreto (1881-1922). O livro é fruto da trágica experiência vivida pelo escritor durante o período em que permaneceu internado no (Hospício Pedro II), Hospital Nacional de Alienados, Rio de Janeiro, entre 25 de dezembro de 1919 a 2 de fevereiro de 1920, com o diagnóstico de alcoolismo. O livro *Diário do hospício* é um projeto estético que serviu para escriturar o romance inacabado *O Cemitério dos vivos*, considerado uma das últimas manifestações artísticas do escritor, no qual ele reescreve sua experiência real de um ponto de vista ficcional, tomando como seu porta-voz o protagonista Vicente Mascarenhas. O artigo visa, ainda, compreender a escrita de si, no contexto da literatura brasileira, com enfoque na hermenêutica fenomenológica.

444

**Palavras-chave:** Escrita de si; Diário do hospício; Autoficção; Lima Barreto.

Estou entre mais de uma centena de homens, entre os quais passo como um ser estranho. Não será bem isso, pois vejo bem que são meus semelhantes. Eu passo e perpasso por eles como um ser vivente entre sombras - mas que sombras? (BARRETO, 2017, p. 47).

O livro *Diário do hospício* é fruto das experiências vividas pelo escritor brasileiro Afonso Henriques de Lima Barreto (1881-1922), durante o período em que permaneceu internado no (Hospício Pedro II), Hospital Nacional de Alienados, localizado no bairro da Urca, Praia Vermelha, Rio de Janeiro, entre os dias 25 de dezembro de 1919 a 02 de fevereiro de 1920, após ter passado a noite do dia 24, “em claro, errando pelos subúrbios, em pleno delírio” (BARRETO, 2017, p. 35). Delírio esse, por ter ingerido uma grande quantidade de álcool. Essa não era a sua primeira internação no manicômio. Em 1914, esteve na mesma instituição internado por dois

meses, mas só nessa segunda internação é que Lima Barreto, diante das condições adversas, resistiu à loucura, registrando a lápis, em precárias tiras de papel ora pautada, ora sem pauta, tanto na frente como no verso, toda sorte de humilhações e de reflexões dramática vivida por ele.

O livro foi escrito em forma de Diário íntimo, o qual nos mostra a existência sombria do escritor, revelando que a tristeza é o que há de mais próximo do seu ser, assim ele confessa: “Vejo a vida torva e sem saída, [...] Ainda tenho alguma verve para a tarefa do dia-a-dia; mas tudo me leva para pensamentos mais profundos, mais dolorosos [...] da minha alma” (BARRETO, 2017, p. 18). Na citação, percebe-se que o escritor ver a vida sem saída, mas confessa que ainda lhe resta ânimo, inspiração que a vida lhe permite, então, ele imerge no universo da escrita e narra fatos e acontecimentos presenciados por ele no Hospício Pedro II. “Assim o fiz. Pus-me em casa dois meses e escrevi o livro” (idem, 2017, p. 50). Livro esse, que serviu de projeto estético para escriturar o romance inacabado *O Cemitério dos vivos*, considerado uma das últimas manifestações artísticas do escritor Lima Barreto.

Deste modo, Lima Barreto é um homem-narrativa, pois, em seus escritos, constrói e reconstrói a própria identidade. Ele faz de sua vida, sua literatura; de sua literatura, sua vida, e assim ele vai preenchendo as lacunas de sua narrativa. Para o desenvolvimento deste artigo recorreu-se às concepções de estéticas fenomenológicas dos teóricos: DOSTOIÉVSKI (2009), FOUCAULT (1985), LEJEUNE (2014), RODRIGUES (2015), ROUSSEAU (2009).

## **A ESCRITA DE SI: O EU NO HOSPÍCIO**

A escrita de si - termo que caracteriza uma narrativa em que o narrador em primeira pessoa se identifica explicitamente como autor biográfico. Contudo, essa prática de narrar sobre si mesmo, não é algo novo no Ocidente e nem uma invenção da modernidade. Do ponto de vista de Maria Aparecida Rodrigues em seu livro, *As formas épicas de escrita do eu* (2015), afirma que: “O ato de registrar os acontecimentos da própria vida se liga, logicamente, à escrita de si” (RODRIGUES, 2015, p. 153). Deste modo, Jean-Jacques Rousseau (2009) assegura que: “Ninguém pode escrever a vida de um homem a não ser ele mesmo [...], pois sua verdadeira vida só ele conhece” (ROUSSEAU, 2009, p. 94). Ao falar de si, o eu fala da própria vida, já que, esse ato é exclusivo do homem, pois nenhum animal é capaz dessa ação.

A partir dessas considerações, pode-se dizer que o livro *Diário do hospício* de Lima Barreto, demonstra essa postura de escrita de si, pois, ao escriturar o livro o escritor narra fatos da própria vida, no qual ele registra em serena lucidez todo sorte de humilhação e de reflexão dramática durante o período em que permaneceu internado no Hospício Pedro II.

As primeiras anotações no *Diário do hospício* datam 4 de janeiro de 1920, exatamente quinze dias após a entrada do escritor pela segunda vez no Hospício Pedro II. A linguagem é transparente, o andamento da prosa é moderado, aparentemente sem surpresas, o que não prejudica a densidade de observação e pensamento crítico que pausa em cada frase. Logo no início da narrativa, o escritor deixa claro como foi sua chegada ao Hospício Pedro II, como pode ser visto no fragmento a seguir:

Estou no Hospício ou, melhor, em várias dependências dele, desde o dia 25 do mês passado. Estive no Pavilhão de Observação, que é a pior etapa de quem, como eu, entrei aqui pelas mãos da policia. [...] Não me incomodo muito com o Hospício, mas o que me aborrece é essa intromissão da polícia na minha vida. De mim para mim, tenho certeza que não sou louco; mas devido ao álcool, [...], de quando em quando dou sinais de loucura: deliro (BARRETO, 2017, p. 34).

446

O escritor registra fatos que aconteceu em sua vida, e ressalta seu incômodo em ser conduzido ao hospício pelas mãos da polícia, reafirmando a crença de sua lucidez. Ao entrar no Hospício Pedro II, Lima Barreto fica junto com outros pacientes considerados: delinquentes, alcoólatras, indigentes entre outros. Isso tudo aconteceu porque, o escritor foi encontrado alcoolizado, delirando pelos becos do subúrbio, sendo confundido como marginal e por isso, deveria ficar longe do resto da sociedade, como afirma Michel Foucault, em suas anotações no livro *Metafísica do poder* (1985):

[...] hospitais e hospícios, antes de serem instituições destinadas à cura, estes cumpriram uma finalidade de assistência aos pobres e de preservação da ordem urbana, separando do convívio social aqueles que, de alguma forma, pudessem ameaçar os demais, não somente por serem portadores de doenças, mas também

por apresentarem qualquer condição que atentasse contra a moral e a ordem vigentes (FOUCAULT, 1985, pp. 99-100).

O Hospício para Lima Barreto representava uma prisão, já que, era um lugar de indivíduos separadas do convívio social. O escritor relata em seu diário que, mesmo que vivesse cem anos nunca esqueceria as humilhações que sofreu dentro do Hospício.

As primeiras humilhações sofridas nas dependências do Hospício se fizeram ao seu pudor tais como: “Todos nós estávamos nus, as portas abertas, e eu tive muito pudor” (BARRETO, 2017, p. 8). A consciência desse homem obrigado à nudez pública é atravessada pela memória de leitor do romance, que lembra nada menos que a obra de testemunho e humilhação do filósofo russo *Fiódor Mikhailovitch Dostoiévski*<sup>131</sup>. “Eu me lembrei do banho a vapor de Dostoiévski, na *Casa dos mortos*. Quando baldeei, chorei; mas lembrei de Cervantes, [...], que pior deveriam ter sofrido em Argel e na Sibéria” (BARRETO, 2017, p. 36). Lima Barreto cita Dostoiévski, fazendo alusão ao romance “*Memórias da Casa dos Mortos*”, publicado em (1862), obra emblemática do escritor russo na qual são narrados fatos e acontecimentos referentes à vida de condenados nas prisões da Sibéria. A referida obra é resultado das experiências vividas pelo escritor que passou quatro anos preso em uma dessas prisões, assim ele descreve:

447

No entanto ainda me lembro da minha entrada no presídio. Foi numa tarde do mês de outubro. [...]. Havia ali criminosos ocasionais e criminosos de profissão; bandidos e chefes de bandoleiros. Havia, simplesmente, batedores de carteiras e vagabundos, [...]. Por que estariam no presídio? Mas todos tinham a sua história, turva e densa como os vapores da bruma vespertina (DOSTOIÉVSKI, 2009, pp. 16-17).

No trecho citado, Dostoiévski recorda o mês de sua entrada no presídio e descreve o caráter dos condenados que viviam na prisão. Assim, Lima Barreto também esteve internado por dois meses no Hospício Pedro II,

---

<sup>131</sup> Fiódor Mikhailovitch Dostoiévski (1821-1881) foi escritor, filósofo e jornalista do Império Russo. É considerado um dos maiores romancistas e pensadores da história, bem como um dos maiores “psicólogos” que já existiram.

diagnosticado como alcoolismo, no qual o escritor registra a experiência vivida em um diário intitulado *Diário do hospício*, obra essa que serviu de projeto estético para a escrita-escritura do romance inacabado *O Cemitério dos vivos*. O livro é uma narrativa de testemunho e ficção escrita pelo protagonista Vicente Mascarenhas, criado pelo escritor, personagem esse, que passa pela mesma experiência do autor por conta de uma vida repleta de dificuldades e frustrações, que acaba enveredando pelo alcoolismo, embora os fatos narrados em *O Cemitério dos vivos*, não fazem parte da vida subjetiva de Lima Barreto como no *Diário do hospício*.

O Hospício me retemperava. Lembrava-me do plano de minha obra, dos grandes trabalhos que ela demandava, dos estudos que pedia; e, de mim para mim, eu me prometia levá-la a cabo, empregando todos os argumentos, tirando-os de toda parte, [...] havia de escrevê-la, empregando todos os recursos da dialética e da arte de escrever (BARRETO, 2017, p. 166).

No fragmento acima, o protagonista Vicente Mascarenhas expõe o projeto literário de sua obra, dos estudos exigidos para escriturar o romance inacabado *O Cemitério dos vivos*.

448

## DIÁRIO DO HOSPÍCIO: UMA EXPERIÊNCIA DE VIDA

O termo “diário” deriva do latim *diarium*, isto é, “registro diário” e se identifica com “jornal”, também de origem latina, que significa “dia”, ou registro de acontecimentos ocorridos nas vinte e quatro horas do dia. Segundo Philippe Lejeune em seu livro *O pacto autobiográfico: de Rousseau à internet* (2014) afirma que: “A palavra diário nos diz, em primeiro lugar, que é uma escrita cotidiana: uma série de vestígios datados” (LEJEUNE, 2014, p. 299). Nos diários os registros se processam de várias formas no contexto da história do diarista, sendo as mais comuns: por meio do jornal publicado todos os dias ou com certa periodicidade; ou nas páginas reservadas em que o escritor registra fatos do dia-a-dia.

A escrita em forma de diário seja ela real ou ficcional, inclui-se entre as formas de escritas autobiográficas por ser uma narrativa introspectiva, voltada para um si que se revela e difere das demais formas confessionais. Lejeune (2014) assegura que, essa diferença de escrita está pautada nas “datas”, pois, conforme o teórico, “O primeiro gesto do diarista é anotá-la



acima do que vai escrever” (idem, 2014, p. 300), sendo uma das tentativas de ordenação dos fatos narrados, criando um elo que une fatos sem nenhuma ligação entre si, semelhante aos fragmentos a seguir:

20-01-1920

Hoje, o D. E..., sobrinho de um funcionário daqui, embriagou-se e, no furor alcoólico, conseguiu subir até o telhado de uma das dependências do Hospício e de lá, [...], pôs-se nu em pelo, enquanto bebia aguardente...

Veio o corpo de bombeiros, com uma escada, para tirá-lo de cima do telhado. Ele partiu as telhas e pôs-se a atirá-lo em cima do povo que assistia ao espetáculo do outro lado da rua. Não parece intimidado...

Esse acontecimento causa-me apreensões e terror (BARRETO, 2017, pp. 98-99).

22-01-1920

Vi hoje uma navio à vela, sem auxilio de rebocador, com um terço do volume. [...], não denunciava esforço, e parecia docemente ir a navegar sereno (BARRETO, 2017, p. 100).

449

Então, a narrativa em forma de diário se ajusta dessa forma, por ser um discurso introspectivo. O diário é, então, um registro de testemunho, às vezes com descontinuidade de alguém ou de uma personalidade, por meio da escrita.

Segundo Lejeune (2014), “um diário sem data, a rigor, não passa de uma simples caderneta. A datação pode ser mais ou menos precisa ou espaçada, mas é capital” (LEJEUNE, 2014, p. 300). Ainda o teórico certifica que, “Quando soa meia-noite, não pode mais fazer modificações. Se o fizer, abandona o diário para cair na autobiografia” (idem, p. 300). Desse modo, o diarista ao escrever um diário, ele faz um pacto se comprometendo em anotar o dia, mês e ano acima do que vai registrar.

Destarte, Rodrigues (2015) utiliza-se da seguinte argumentação: “A questão da orientação temporal por meio das datas, nesse pressuposto, caracteriza o diário, sem elas pode até ser uma escrita de si, mas não um diário, pois o próprio termo já significa algo, que diariamente, é registrado” (idem, 2015, p. 157). A autora ainda certifica que, “a característica mais expressiva de um diário diz respeito à presença do cotidiano, pois [...], só há

escrita em forma de diário quando o texto acompanha o compasso do calendário” (idem, 2015, p. 157).

A escrita-escritura desse modo é também um retorno ao passado, mas um passado recém-acabado, sem um objetivo preciso de buscar nada além do que a vontade determina. Nela, pressupõem a utilização de deícticos, marcas da presença do sujeito no discurso que produz. A referência deíctica pode ser apontada por pronomes pessoais, advérbios de tempo ou de lugar; como pode ser observado, no fragmento a seguir, da narrativa de Lima Barreto:

26-01-1920

Na primeira vez que aqui estive, consegui não me intrometer muito na vida do hospício; agora não, sou a isso obrigado, pois todos me procuram e contam-me mexericos e novidades. Esse convívio, obrigado, com indivíduos dos quais não gostamos, é para mim hoje, insuportável e ainda mais esse furto e as minhas apavorantes duvidas fazem-me desejar imensamente sair daqui (BARRETO, 2017, p. 106).

450

Vale lembrar que a escrita do *Diário do hospício*, de Lima Barreto é uma escritura fragmentada e sintética, pois não dá sequência dos fatos e as anotações são pessoal referente a si, semelhante ao fragmento a seguir:

Hoje 26-01-1920, desapareceu um livro que me fora oferecido, dentre os três que ali tinha. [...] Os furtos aqui, antes dele, eram de onde em onde; agora se sucedem com frequência. É preciso saber que não tenho dormitório e tudo que tenho – livros, toalhas, papel, sabonete etc. – guardo debaixo do travesseiro ou do colchão. [...], Ah! Meu Deus! Que alternativa! (BARRETO, 2017, p. 105).

Desse modo, é escrito o *Diário do Hospício*, de Lima Barreto. A escrita do diário é, então, um modo de anotações pessoais ou anotações referentes a outrem, como parte de suas confissões ou de seus testemunhos.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Após discorrer acerca de algumas variáveis do livro *Diário do Hospício* o romance inacabado *O Cemitério dos vivos*, de Lima Barreto, cabe tecer algumas considerações finais.

O livro *Diário do hospício* foi escrito durante a segunda internação do escritor Lima Barreto no Hospício Pedro II. A sua escritura é de uma lucidez extraordinária, tendo em vista das condições em que foi escrito. Nele contêm as anotações durante os dois meses em que o escritor esteve internado. Sendo que, essas anotações foi o ponto de partida para escriturar o romance de natureza ficcional *O Cemitério dos vivos*, uma das últimas manifestações artísticas de Lima Barreto, na qual ele reescreve a experiência real de um ponto de vista ficcional, embora a obra ficasse incompleta, com apenas cinco capítulos, pois antes de concluí-la o escritor veio a falecer deixando o romance inacabado. Desse modo foi publicado por conta dos esforços do biógrafo Francisco de Assis Barbosa.

Portanto, as reflexões sobre o *Diário do hospício* e o romance inacabado *O Cemitério dos vivos*, tem sido referência para os postulados da literatura e, que se diga de passagem, considerado como uma obra inesgotável.

451

## REFERÊNCIAS

- BARRETO, Lima. *Diário do Hospício; O Cemitério dos Vivos*. 1ª. Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.
- DOSTOIËVSKI, Fiódor. *Memórias da casa dos mortos*; tradução de Natália Nunes e Oscar Mendes – Porto Alegre, RS: L&PM, 2009.
- FOUCAULT, Michel. *Metafísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1985.
- LEJEUNE, Philippe. *O pacto autobiográfico: de Rousseau à Internet*. (Org. Jovita Gerheim Noronha). Belo Horizonte: ed. UFMG, 2014.
- RODRIGUES, Maria Aparecida. *As formas épicas de escrita do Eu*. 1ª. Ed. – Curitiba, PR: CVR, 2015.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Textos autobiográficos & outros escritos*. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

# O VOCÁBULO $\text{דָּקָוָה}$ (= JUSTIÇA) E SEUS PRINCIPAIS USOS

Mariosan de Sousa Marques – Doutorando (PUC-Goiás)

e-mail: [mariosansousa@hotmail.com](mailto:mariosansousa@hotmail.com)

**RESUMO:** o texto tem por objetivo apresentar alguns usos do vocábulo *tšədaqá* com seus significados dentro da tradição hebraica. Além de seu significado básico de justiça, será demonstrado como o vocábulo tem um valor teológico fundamental para Israel, o qual deve orientar a sua existência enquanto povo da aliança e sua relação com os membros da comunidade a partir da superação da relação de posse e propriedade. Neste último aspecto, será fundamental compreender a relação com as categorias mais frágeis, isto é, os pobres, as viúvas, os órfãos e os estrangeiros, a partir da justiça que gera vida e garante dignidade. Neste sentido, no Talmude, a *tšedaqá* é considerada a maior força do mundo, capaz de prevalecer sobre todas as demais, sendo preferível dar *tšedaqá* do que todos os sacrifícios do Templo. Cada vez que uma pessoa cumpre com o dever de *tšedaqá*, é como se recebesse em pessoa a presença divina; além disso, a ação ajuda a alcançar a redenção. Por isso, o Talmude a considera, inclusive, como um dos fundamentos da estabilidade do mundo.

452

**Palavras-chave:** *Tšedaqá*; Justiça; Talmude; Solidariedade.

## INTRODUÇÃO

Um dos termos que melhor expressa a ideia de justiça na tradição hebraica é *tšədaqá*<sup>132</sup>. A ocorrência do termo é bastante ampla, englobando tanto a forma masculina da palavra, *tšədeq* – 118 vezes – quanto a forma feminina, *tšədaqá* – com 156 ocorrências (HARRIS; ARCHER; WALTKE, 1998, p. 1879). A raiz da palavra –  $\text{דָּקָוָה}$  – forma também o verbo *šādaq*, bem como o adjetivo *tšadiq*. O campo semântico dos significados vai desde “andar reto” (GESENIUS, 1992, p. 702), mesmo no caso geográfico na direção de uma estrada atestado nas línguas semíticas (VINE, 1985, p.

<sup>132</sup> Dentro da Torá, a primeira vez que aparece *tšedaqá* está em Gn 15,6: “Ele (Abraão) creu no IHW e isso lhe foi imputado como justiça”, ao passo que o adjetivo *tšadiq* aparece em Gn 6,5: “Noé era homem justo e íntegro entre os seus contemporâneos; Noé andava com Deus”.

205), até seu sentido mais teológico como ser justo, irrepeensível, sustentar uma causa justa, ser piedoso (GESENIUS, 1992, p. 702)<sup>133</sup>.

O ideal do judeu é, portanto, o de distinguir-se pela *tšədaqá* (CRÜSEMANN, 1976, p. 427). Isso porque o próprio Senhor é justo e quem procede com *tšədaqá* pode esperar na consolação do próprio Senhor (cf. LOFTHOUSE, 1938-9, p. 345). Na tradição hebraica, os israelitas são instados a zelar e atender às necessidades das categorias mais frágeis: órfãos, viúvas e estrangeiros (VERKINDÈRE, 2001, p. 11), conforme se vê em Dt 10,18-19, bem como de pobres e necessitados (cf. Dt 15,11), pois para eles o Senhor é invocado como “Deus da minha justiça” (WEIJDEN, 1952, p. 238)<sup>134</sup>. Ele é o justo por excelência (BONORA, 1991, p. 19). Portanto, a *tšədaqá* não se refere a uma categoria abstrata. Sobretudo na sua forma feminina avança sempre mais na direção das concretas ações (PROCKSCH, 1950, p. 569). Sendo assim, além de ser intervenção transformadora, libertadora e salvífica de Deus é também um compromisso social (cf. Dt 6,25), indo além da justiça forense (VELLA, 1964, p. 137), pode ser o caso do Abraão em Gn 15,6 (cf. VON RAD, 1951, p. 130).

## A COMPREENSÃO DE *tšədaqá* NA TRADIÇÃO JUDAICA

453

Em Levítico 19,9-10 se lê: “Quando também segares a messe da tua terra, o canto do teu campo não segará totalmente, nem as espigas caídas colherás da tua messe. Não rebuscarás a tua vinha, nem colherás os bagos caídos da tua vinha; deixá-los-ás ao pobre e ao estrangeiro. Eu sou o Senhor, vosso Deus”.

Segundo o Talmude<sup>135</sup>, a *tšədaqá* é a maior força do mundo, capaz de prevalecer sobre todas as demais. É preferível dar *tšədaqá* do que todos os sacrifícios do Templo. Cada vez que uma pessoa cumpre com o dever de *tšədaqá*, é como se recebesse em pessoa a presença divina; além disso, a ação ajuda a alcançar a redenção. O Talmude a considera, inclusive, um dos fundamentos da estabilidade do mundo. São abundantes as menções da instituição; entre outras: “Rabí Eleazar disse: ‘A caridade (justiça social) é maior que os sacrifícios, como está dito: Praticar a justiça e o direito é mais aceitável ao Eterno do que o sacrifício’” (Mishlei, Provérbios

<sup>133</sup> Gesenius (1992, p. 702s) cita as passagens de Sl 23,3 para a acepção originária de “andar reto”; os textos de Sl 19,10; 51,6; 143,2 para “ser justo”; os trechos de Gn 38,26; Jó 9,15.20 para “ter uma justa causa” e os textos de Ex 23,7; Jó 33,32; Ez 16,15 para “declarar, tornar alguém justo”.

<sup>134</sup> Referimo-nos à tese doutoral de Athanasius H. van der Weijden, “*Die 'Gerechtigkeit' in den Psalmen*” (Nijmegen, 1952), defendida em 1950 no Pontifício Instituto Bíblico (Roma).

<sup>135</sup> Para os textos do Talmude, seguimos os tratados contidos em La Mishná, Introducción, traducción y notas de Carlos del Valle.

21,3)'" (TB Suqá 49b). Ou esta outra que alude aos gentios: "Ajuda tanto os necessitados gentios quanto os necessitados de Israel..." (TB Guitin 61a).

Tão central é a instituição que no Talmude Babilônico chega a dizer que aquele que, como ato de justiça, dá *tşedaqá* em segredo é maior do que Moisés (Bava Bathra,9b).

Para Maimônides, trata-se do mais importante dos *mitzvot* (= mandamentos) "positivos" e chama a atenção sobre o fato da necessidade de pô-lo em prática de modo correto; é o símbolo do primeiro hebreu, Abraão, e que deve ser transmitido geração em geração.

Traduzida habitualmente como "caridade", seu significado estaria mais próximo a "justiça (social)". Trata-se de um conceito absolutamente ligado com um dos princípios ou valores básicos, elementais, do judaísmo: o que chamamos "nossas" posses não são, na realidade "posses", nem nossas. Gozamos dos bens, disfrutamos das coisas, por um Dom do Criador para nós. O único Soberano, ao que devemos estar unidos, nos ordena distribuir entre todos aqueles que não alcançaram diretamente o usufruto de tais dons. A sociedade, no plano material, se equilibra, torna-se coesa, contribuindo para a paz espiritual, para a concórdia humana.

Levítico 19,9-10 que foi citado fala da matriz agrícola (campesina) do conceito. Na *Misná*, no tratado chamado "Zeraim" (sementes), dirigida aos agricultores, aborda-se a interpretação deste texto. Em definitiva, fala da atenção que deve prestar tanto à terra como aos pobres, ao território e aos desvalidos. O judeu deve cuidar de ambos, mostrar em seus atos amor (respeito) para com eles. No Tratado citado, um elemento essencial é o conceito *Peá* (ângulo, extremidade); a extremidade do campo deve ser deixada à disposição dos necessitados para seu sustento.

*Tşedaqá* é ativa, significa tornar realidade a justiça (social). A literatura profética de Israel está cheia de apelos a esta justiça; conhecedores da realidade do exílio, eles tiveram que se defrontar governantes injustos, tirânicos e malvados. Havia necessidade de encarregar-se das viúdas, da crianças, de qualquer necessitado, enfim, dos mais fracos da sociedade. Eles assim o faziam e convocavam o povo para que assim o fizesse, como "nação santa" que deveria ser.

Trata-se de uma instituição *única* em certo sentido: pode ser submetida a certas condições. E isso a diferencia de outros *mitzvot*. Certamente, existe um "mínimo" que todos devem dar, porém, acima desse limite certas condições podem ser postas para sua prática.

Constitutiva do ser judeu, reflexo e configuradora das relações sociais, mandato de Deus e guia de ação entre os homens, na vida social

na organização da comunidade que é a “política” em seu sentido mais profundo, é preciso delimitar o conceito, diferenciá-lo de outros e aprofundar nele.

Como ilustração da prática da *tşedaqá* na vida judaica, pode-se recordar que nas pequenas aldeias judaicas da Europa Oriental existia a seguinte prática ou costume: no Ano Novo Judaico, um mensageiro saía de porta em porta com uma bolsa; aqueles que podiam, colocavam moedas na bolsa, enquanto os pobres e necessitados tiravam moedas da mesma. Ninguém sabia quem havia dado e quem havia tirado. Ninguém padecia vergonha pela sua pobreza e se ajudava de modo prático àqueles que necessitavam mais para poder celebrar o ano novo.

Durante sua longa permanência no deserto, Deus deu aos hebreus tudo aquilo de que tinham necessidade, o maná, a água do poço de Míriam, as nuvens que limpavam os lugares em que eram obrigados a habitar. A “seu” povo não faltou nada do era necessário, do que era imprescindível. A fortaleza do povo, que se lançou em sua existência na dura vida do deserto, sem meios de subsistência e sem conhecer com precisão o caminho e a meta, o fazia merecedor de todas as riquezas que podia alcançar.

455

### **Tşedaqá, CARIDADE E SOLIDARIEDADE**

Dentro da tradição judaica, a *tşedaqá* não é o mesmo que caridade, embora às vezes se assimila um termo a outro, traduzindo diretamente “*tşedaqá*” com esse significado. O fato de que instituições dedicadas à prática da *tşedaqá* prestem ajuda aos necessitados poderia fazer pensar que se trata da mesma ideia, do mesmo conceito. Porém, isso deriva do desconhecimento ou da falta de relação com a palavra hebraica.

Trata-se, na realidade, de dois conceitos bem diferentes, seja numa análise da linguagem, seja filosoficamente. É preciso, então, ir à raiz dos vocábulos:

-“Caridade” deriva da palavra - do idioma latino - *caritas*, que alude a amor, a benevolência; a caridade - conceito cristão - tem como substrato o amor, de modo que quando sinto compaixão (amor) por outro, pratico a caridade.

-“*Tşedaqá*” deriva da palavra hebraica *tşedeq*, que significa “justiça”, o que se deve fazer, a coisa justa, o ato justo. É obrigatório dar

*tšedaqá* porque é o justo e não porque exista um sentimento particular de apego para com o concreto destinatário de nossa ação.

Nos dicionários (cf. LAROUSSE, 1999) se pode encontrar as seguintes definições, centrando-se unicamente nas acepções mais gerais dos três termos, os quais podem ser assim definidos:

–*Caridade*: 1. Na religião cristã, uma das três virtudes teologais, que consiste em amar a Deus sobre todas as coisas, e ao próximo como a si mesmos. 2. Virtude cristã oposta à inveja e à animosidade. 3. Esmola que se dá, ou auxílio que se presta aos necessitados. 4. Atitude solidária com o sofrimento alheio.

–*Justiça*: 1. Uma das quatro virtudes cardiais, que inclina a dar a cada um o que lhe corresponde ou pertence. 2. Direito, razão, equidade. 3. Conjunto de todas as virtudes, pelo que é bom aquele que as possui. 4. Aquilo que se deve fazer segundo o direito ou razão. 5. Pena ou castigo público. 6. Poder judicial.

–*Solidaridade*: 1. Adesão circunstancial à causa ou à empresa de outros 2. *Direito*. Modo de direito ou obrigação *in solidum*.

O desenvolvimento do tema estabelece maior ou menor proximidade conceitual da instituição *tšedaqá*. Pode-se dizer, de entrada, que o campo semântico é um feixe de numerosos “significados” (e ainda que se omitam alguns), não há uma aproximação real e exata do que a *tšedaqá* seja ou suponha.

Sem aludir neste momento a texto algum, nem bíblico nem dos sábios, e centrando-se nos valores essenciais do judaísmo, depara-se com a modalidade na qual o hebreu é educado, no fundamento de que ao homem, realmente, nada pertence. No ato de dar *tšedaqá* o que se consoma é uma *restituição*; as coisas não são nossas, mas de Deus e damos ao necessitado porque assim foi ordenado.

O indivíduo deve, portanto, considerar o seu papel como um “intermediário” que administra bens que são “de outro”. Quando, na vida cotidiana, se deve realizar a tarefa de usar bens e recursos de um terceiro, se deve ser muito consciente e responsável, manejando com suma prudência aquilo que não nos pertence; deve-se atender aos requerimentos do proprietário, pois ele é soberano sobre aquilo que é “seu”. E, nesse caso, a riqueza que Deus outorga deve ser – em uma parte – invertida em *tšedaqá*, fazendo-se merecedor do resto – que, em definitiva, é um dom também.

É obrigação dar aos necessitados. Porém, não seria tudo mais simples se não houvesse necessitados e a justiça fosse dada? É missão



(fundamental) do homem dar continuidade à criação iniciada por Deus. O Criador chama o ser humano a lutar, a ser criativo, que conheça e viva os processos naturais e sociais que o enriqueçam como criatura sua e faça o mundo um lugar mais habitável, mais próximo à perfeição, nunca alcançável pelo homem. Este aperfeiçoamento, esta busca do equilíbrio como meta se consegue, entre outras ações, praticando ativamente a *tšedaqá*; o necessitado não vai desaparecer, por isso o ser humano deve abrir suas mãos e dar. Não desaparecerá a pobreza, porém, é nosso dever que não desapareça tampouco nosso desejo (ativo) por melhorar as coisas; isso se faz ao dar *tšedaqá*.

### UMA TŠƏDAQÁ PARA ESTE MUNDO

“La giustizia deve essere di questo mondo” (DONATELLA, 2012), como afirma o título de um livro da professora de Filosofia na Universidade romana de La Sapienza, Donatella di Cesare, que em 2015 obteve o Prêmio Cultura Hebraica 2015 da UCEI (*Unione delle Comunità Ebraiche italiane*). “A realidade terrenal é o lugar para atuar” (DONATELLA, 2012, p. 43), diz a autora. É este nosso mundo o lugar no qual se põe em jogo a eticidade da pessoa. Certamente, a Torá e o Talmude mostram e oferecem caminhos muito ricos e válidos também para nosso complexo mundo moderno; também para os leigos e, certamente para o judeu.

Central é, nesta análise, o conceito de *tšedaqá*. Para Di Cesare, o vocábulo deve ser entendido como “justiça que repara o mundo”. Suas palavras são bem expressivas. A moral cristã está permeada por uma concepção pessimista da justiça no mundo, sendo a graça o que salva, não a lei. Em contrário, para o judaísmo a justiça não pode ser senão deste mundo. É imprescindível a dimensão “social”; para o judaísmo nada há mais revolucionário do que o dever de “perdonar as dívidas”. Em si mesma, a dívida não é condenável, repreensível; na realidade, proibir o empréstimo implicaria uma condenação para os mais pobres, privando-os de qualquer possibilidade e constringindo-os a uma exclusão perpétua. O perdão da dívida é uma libertação da escravidão, é uma “verdadeira e única redistribuição da riqueza”.

A instituição “*tšedaqá*” deve ser lida no marco da cultura hebraica, carregada da ideia de justiça; não há conceito de apropriação nem de posse definitiva. A cada 49 anos está previsto o Jubileu, com o perdão das dívidas. E é que “frente a Deus todos estamos em dívida”. Com o perdão

*jubilar* das dívidas, recorda-se ao rico sua expropriação originária e seu dever de ajudar ao pobre.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Na contemporaneidade, trasladando as reflexões ao moderno Israel, é importante essa análise social. Contrariamente ao que é comum acontecer – Israel visto como cenário de conflito – existe uma perspectiva de um lugar positivo. Um grande laboratório político sobre a globalização. Também neste caso pode observar-se um valor no que ensina a Torá: Israel deve ser visto já não mais como uma *terra mãe*, porém sim como uma *terra esposa*. Uma terra da qual não te aproprias, mas na qual habitas como *extrangeiro residente*. Para o direito judaico não existe uma propriedade da terra: o que o judeu deve divulgar é outro modo de viver. É este o grande desafio da globalização.

## REFERÊNCIAS

- BONORA, A. Giustizia di Dio e giustizia umana nella Bibbia. in *Credere oggi* 11 (1991/5), pp. 19-30.
- CRÜSEMANN, F., Jahwes Gerechtigkeit (šəḏāqā/šädäq) im Alten Testament. in *Evangelische Theology* 36 (EvTh), 1976, pp. 427-450.
- DI CESARE, Donatella. La giustizia deve essere di questo mondo. Paesaggi dell'etica ebraica. Roma: Fazi, 2012.
- GENESIUS, W., Gesenius' Hebrew-Chaldee Lexicon of the Old Testament. (Traduzido por Samuel Prideaux Tregelles), Grand Rapids (MI): Eerdmans, 1992.
- LAROUSSE: Grande Dicionário Cultural da Língua Portuguesa. São Paulo: Nova Cultural, 1999.
- HARRIS, R.L.; ARCHER G.L.; WALTKE, B.K. צדק (tsādēq). in *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. (Tradução de Márcio Loureiro Redondo; Luiz A.T. Sayão; Carlos O.C. Pinto), São Paulo: Vida Nova, 1998.
- LA MISNÁ. Introducción, traducción y notas de Carlos Del Valle. Salamanca (España): Ediciones Sígueme, 2011 (Biblioteca de Estudios Bíblicos, 98).
- LOFTHOUSE, W.F. The righteousness of Jahweh. in *Expository Times* 50 (ExpT), 1938/9, pp. 341-345.

PROCKSCH, Otto. *Theologie des Alten Testament*. Gütersloh: Bertelsmann, 1950.

VERKINDÈRE, Gérard. *La Justicia en el Antiguo Testamento*. Cuadernos Biblicos 105, Estella (Navarra): Verbo Divino, 2001.

VINE, W.E.; UNGER, M.F; WHITE, W. Jr., *Vine's Complete Expository Dictionary of Old and New Testament words*. Nashville, Thomas Nelson, 1985.

VON RAD, G. "Die Anrechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit". in *Theologische Literaturzeitung*, 76 (ThLZ), 1951, pp.129-132.

WEIJDEN, A.H. van der. *Die "Gerechtigkeit" in den Psalmen*. Nijmegen: Drukkerij Gebr, 1952.

# IGUALDADE DE GÊNERO: GESTÃO DE PESSOAS E SUAS CONTRIBUIÇÕES ACADÊMICAS NO BRASIL

Mariza Ribeiro Gomes – Graduanda (PUC Goiás)  
e-mail: [Mariza.rg22@gmail.com](mailto:Mariza.rg22@gmail.com)

**RESUMO:** Este projeto de pesquisa fez uma busca nos acervos dos Programas de Pós-Graduação *Stricto Sensu*, em Ciências Sociais Aplicadas do Brasil nos últimos quatro anos (2014 a 2017), sobre a igualdade de gênero e a gestão de pessoas, por meio de uma pesquisa online a partir dos bancos de teses e de dissertações disponibilizados pelos Programas de Pós-Graduação e Graduação, em seus sites. Com o objetivo de descobrir como esse tema vem sendo construído e como têm contribuído com a gestão administrativa para promover a igualdade de gênero dentro das organizações, buscando conciliar a vida profissional, familiar, pessoal e espiritual. A importância de se estudar a igualdade de gênero na gestão de pessoas em uma organização, parte do pressuposto que existem diferenças entre mulheres e homens nas empresas. No decorrer da pesquisa houve a necessidade de demonstrar que a investigação sobre a igualdade de gênero e a gestão proporciona espaços para que as discussões acadêmicas agucem o interesse sobre as condições dos homens e mulheres, numa concepção de promover um universo de relações de igualdade e de oportunidade no campo dos direitos humanos, sociais e políticos. Apesar dos estudos de igualdade de gênero e gestão de pessoas terem aumentado em número e qualidade, mesmo com os resultados parciais dessa pesquisa, nota-se que ainda, há que se caminhar muito para a manutenção do debate teórico-metodológico, que procure pelo meio da interdisciplinaridade gerar um diálogo entre pesquisadores e pesquisadoras, na esfera social.

460

**Palavras-chave:** Igualdade de gênero; Administração; Gestão de pessoas; Diferenças; Empresas.

## INTRODUÇÃO

A igualdade de gênero é um conceito que define a busca da igualdade entre os membros dos dois gêneros humanos, homens e

mulheres, com base nas diversas formas de desigualdade entre os sexos. Desse modo contestam como os cursos de Administração e a religião enquanto elemento estruturante da cultura e expressão *ethos* cultural, interagem com as diferentes concepções de gênero na atualidade e como os cursos na área de Ciências Sociais Aplicadas e suas produções acadêmicas e científicas vêm se ocupado com tal temática.

Utilizando-se de uma investigação qualitativa de busca online e pelos temas: gênero, gestão e administração de empresas, concluídas durante os últimos quatro anos no Brasil, que se encontram nos bancos de dados (CAPES). Dentre essas Teses, Dissertações e TCCs, foram selecionados quatro programas para estudo e análise, com o objetivo de apontar o eixo temático presente nas pesquisas e como elas contribuem para criar uma práxis mais igualitária.

## REVISÃO LITERÁRIA

Para se analisar as desigualdades nas relações de gênero, apresentamos alguns autores e autoras que contribuíram com a pesquisa. Entre os autores, apresentamos, primeiramente, as afirmações de (SCHOTT, 1996, p. 4), quando assegura que não se pode procurar as origens únicas de gênero, mas “temos que conceber processos tão ligados entre si que não poderiam ser separados” Tem-se que perseguir não uma causalidade geral e universal, mas uma explicação significativa. Para ela, o lugar das mulheres na vida social-humana não é diretamente o produto do que ela faz, mas o sentido que as suas atividades adquirem por meio da interação social concreta.

Oliveira (1976) afirma que a relação de gênero descartado de uma simbiose biológica se institui numa construção social e cultural que, para as mulheres, tem um significado político essencial como dispositivo estratégico, em torno do qual se articulam as múltiplas formas de dominação. Na mesma direção, Bourdieu (1980) define gênero como uma forma de estruturação de toda a percepção e a organização concreta e simbólica de toda a vida social. O gênero encontra-se, doravante, implicado na concepção e na construção do poder em si, nas quais as ações e atitudes individuais e/ou coletivas dos seres humanos são determinadas por elementos que vão além da simples intenção objetiva. São adquiridos inconscientemente, a partir do convívio social e são por esse convívio determinados.

## RESULTADOS

Analisando os resultados da pesquisa surge um paradoxo a cerca do uso da palavra gênero que de acordo com o dicionário é a diferença entre homens e mulheres que, construída socialmente, pode variar segundo a cultura, determinando o papel social atribuído ao homem e à mulher e às suas identidades sexuais. Percebe-se que o uso da palavra gênero vem sendo equivocado em trabalhos acadêmicos, pois tal terminologia não divide a humanidade apenas em homens e mulheres e sim em identidades de gênero múltiplas.

Com o estudo percebe-se que a maioria dos discursos relativos à temática igualdade de gênero faz referência ao sexo masculino e feminino. Sendo sexo a reunião de características distintivas presentes nos seres humanos que diferenciam o sistema reprodutor em feminino e masculino. Tais discursos têm uma herança cultural de inferiorização da mulher frente ao homem.

Historicamente existiu um domínio do homem sobre a mulher onde havia a divisão social da vida pública e privada, onde o homem estudava, lidava com negócios e política tomando decisões de âmbito público, enquanto a mulher era condicionada ao ambiente restrito do lar, ou seja, o privado. O que desenvolveu uma forte cultura sobre a fragilidade da mulher e que ela precisava ser protegida, pois ela era o centro do lar e da família. Com o passar do tempo a mulher buscou sua independência, ela queria fazer parte da vida pública, ela queria ser valorizada e reconhecida.

A mulher com a busca pela igualdade a princípio procurava não apenas a existência biológica, mas sim a social. Assim história das mulheres não se atém somente a movimentos feministas que em parte possui controvérsias, as quais merecem um estudo aprofundado. Mas sim as transformações e ações históricas realizadas pelas mulheres.

Ao estudar a evolução histórica da participação da mulher não se deve colocá-la de forma isolada, deve-se estudar a mulher e o homem em conjunto como transformadores da cultura, pois a mudança que se desenvolveu no mundo e vem ocorrendo não é resultado apenas das ações de uma parte, mas sim do conjunto de ações de homens e mulheres como um todo.

Adentrando no tema desse artigo "Igualdade de Gênero: Gestão de Pessoas e suas Contribuições Acadêmicas no Brasil", buscou-se observar o que estava sendo abordado e estudado a respeito da igualdade de gênero dentro do clima organizacional de empresas brasileiras e com a

pesquisa nos sites acadêmicos ficou evidente o pequeno número de trabalhos sobre a temática Igualdade de Gênero e Gestão de Pessoas na atualidade, sendo que dentro do termo gênero são tratadas apenas as diferenças sociais entre o sexo masculino e feminino.

Mesmo que o material levantado trate apenas da questão entre o sexo feminino e masculino e não aborde de forma aprofundada a problemática de gênero, houve a preocupação de buscar 4 teses recentes dentro da proposta inicial da pesquisa, procurando mostrar o que os autores atuais vem debatendo sobre o assunto.

A primeira tese é “Uma análise das práticas de gestão de pessoas das organizações sob a ótica da diversidade de gênero”, publicada em 2016 na revista eletrônica de Ciências Sociais Aplicadas - Perspectivas Contemporâneas. Ela aborda assuntos relacionados à discussão de gênero, tendência comportamental das empresas, a problemática de os homens sempre estarem em postos mais altos e com salários melhores que as mulheres, responsabilidade familiar ficar apenas para as mulheres e como as organizações devem se preparar para atender a diversidade de gênero.

A segunda tese trata-se da “Justiça organizacional de gênero nas empresas: os sentidos atribuídos pelos profissionais de recursos humanos”, publicada em 2015 na biblioteca digital da USP. A questão defendida discute se o processo de recrutamento e seleção realizado pela área de recursos humanos das organizações ao contratar homens ou mulheres para determinado cargo é justo, já que mesmo as mulheres estando melhores qualificadas ainda recebem menores salários.

A terceira tese levanta os “Determinantes da desigualdade de gênero entre os estados brasileiros”, foi publicada em 2016 nos Estudos Econômicos do portal SciELO. A questão chave desse trabalho é o desenvolvimento de políticas públicas voltadas para o desenvolvimento da mulher e a sua importância na economia do país, assim preocupou-se em identificar os vários fatores que levam a desigualdade de gênero.

Por fim a quarta tese sobre “A atuação de consultores na gestão da diversidade em organizações”, publicada em 2013 na biblioteca virtual da USP, mostra a preocupação dos profissionais em se adequar a atualidade buscando se adequar as questões da diversidade de gênero para proporcionar consultorias de mudança das culturas organizacionais, para que se adequem ao novo tempo e proporcionem um ambiente de trabalho digno e igualitário a todos.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Existe um equívoco no uso da terminologia gênero nos estudos encontrados, o que se deve a própria cultura. Sendo que a igualdade de gênero na gestão de pessoas ainda é um tema pouco trabalhado nas produções acadêmicas dos cursos de Administração e a grande maioria dos trabalhos são anteriores a 2013. Os trabalhos mais relevantes são oriundos dos alunos da Universidade de São Paulo (USP). E a temática mais trabalhada é a inferioridade da mulher dentro das organizações.

Muito há para ser estudado e abordado dentro do assunto, como as múltiplas identidades de gênero, vertentes do feminismo e inversão de valores, construção cultural conjunta do homem e da mulher, clima organizacional e igualdade dos sexos. Esta pesquisa acadêmica mostrou apenas uma ponta desse iceberg chamado "gênero" dentro das empresas do Brasil.

## REFERÊNCIAS

- BORTOLLUZO, Adriana Bruscato; MATAVELLI, Ieda Rodrigues; MADALLOZO, Regina. Determinantes da distribuição da desigualdade de gênero entre os estados brasileiros. *Estud. Econ.*, São Paulo, vol.46, n.1, p. 161-188, jan.-mar. 2016.
- BOURDIEU, Pierre. *A Dominação Masculina*. Tradução de Maria Helena, 4ª edição, Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.
- CAPES. Portal de Periódicos da Capes. Disponível em: <[www.periodicos.capes.gov.br](http://www.periodicos.capes.gov.br)>. Acesso em: 04 mar. 2018.
- CASTELLS, Manuel. *O poder da identidade*. Tradução de Klaus Brandini Gerhardt. 2 ed. São Paulo: Paz e Terra, 2000, V II.
- CERIBELI, H. B.; INÁCIO, R. O.; COLARES, A. F. V.; SILVA, A. L. R. Uma análise das práticas de gestão de pessoas das organizações Sob a ótica da diversidade de gênero. *Revista Perspectivas Contemporâneas*, v. 11, n. 3, p. 97-115, set./dez. 2016. Disponível em: <http://revista.grupointegrado.br/revista/Index.php/perspectivascontemporaneas> Acesso em: 19 de nov. de 2017.
- COLOSSO, M. *A atuação de consultores na gestão da diversidade em organizações*. 2013. 90 f. Dissertação (Mestrado) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.



ECCO, Clóvis. A função da religião na construção social da masculinidade. Revista da Abordagem Gestalt, v.14 n.1 Goiânia, jun. 2008.

ECCO, Clóvis. Imaginário e Masculinidade. Caminhos, v.5, n.2, p. 503-511, jul./dez.2007.

ECCO, Clóvis. Um Retrato de Homem Contemporâneo: masculinidade e religião em discussão. 2ª reimpressão, Rio de Janeiro: Editora Deescubra, 2010.

GEERTZ, Clifford. A Interpretação das Culturas. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GIL, Antônio Carlos. Métodos e técnicas de pesquisa social. São Paulo: Atlas, 2007.

LUCAS, Angela Christina. Justiça organizacional nas empresas: os sentidos atribuídos pelos profissionais de recursos humanos. Universidade de São Paulo, 2015.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso. Identidade, etnia e estrutura social. São Paulo: Pioneira, 1976.

SCHOTT, Robin. Eros e os processos cognitivos: uma crítica da objetividade em filosofia. Tradução de Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Record; Rosa dos Tempos, 1996.

SciELO – Scientific Electronic Library Online. Disponível em: <<http://www.scielo.br>> Acesso em: 04 mar. 2018.

SOUZA, Sandra Duarte de. Entrecruzamento gênero e religião: um desafio para os estudos feministas. Mandrágora, São Bernardo do Campo: UMESP, v. 7/8, p. 6-8, 2003.

TILLY, Louise A. Gênero, história das mulheres e história social. USP. Biblioteca Digital de Teses e Dissertações da USP. Disponível em: <<http://www.teses.usp.br>> Acesso em: 04 mar. 2018.

# UNIÃO HOMOAFETIVA E JUSTIÇA: TORNANDO VISÍVEL O QUE EXISTE E É NEGADO

Miriam Laboissiere de Carvalho Ferreira – Doutoranda (PUC Goiás)  
e-mail: [miriamlaboissiere@gmail.com](mailto:miriamlaboissiere@gmail.com)

**RESUMO:** Pretende-se neste artigo abordar sobre Justiça, União Homoafetiva e Religião, uma vez que a própria justificativa que abre a temática do Congresso Ciências da Religião PUC-GO (2018) recorre ao termo no plural “JUSTIÇAS”, de modo a abranger todas as áreas do conhecimento. Com efeito, em todos os espaços sociais, todos os grupos sociais recorrem às variadas formas de “justiças” para adquirirem direitos e ao mesmo tempo tê-los resguardados através da “justiça”. Deste modo, em relação à união homoafetiva, a trajetória desta minoria social retrata esta busca pelos seus direitos através da justiça. Ou seja, do ordenamento jurídico que assegura aos casais homoafetivos os direitos e deveres semelhantes aos de uniões estáveis entre casais heteroafetivos. Porém, houve uma trajetória desta minoria em questão e do próprio ordenamento jurídico em reconhecê-los como sujeitos sociais de fato e de direito, e tendo a afetividade como elemento agregador desta pluralidade de uniões – de famílias. A Constituição Brasileira de 1988, em seu art. 226, que trata da família, não previu sobre as uniões homoafetivas. No entanto nos últimos anos o ordenamento jurídico através de suas leis, decretos, torna visível o que existe e é negado, dá expressão e voz às minorias sociais que constantemente sofrem preconceitos. Além da sociedade em si, outro elemento impeditivo às uniões homoafetivas e ou homoparentais, são grupos religiosos que embatem este tipo de união, e são contrários às leis que surgiram em favor deste grupo minoritário, por entenderem que estas uniões não são “naturais”, e de certa forma não geram filhos. Enquanto grupos religiosos nos referimos necessariamente aos de vertente cristã.

466

**Palavras-chave:** Justiça; União homoafetiva; Grupos religiosos.

## CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Interessante e feliz a abordagem do IX Congresso Internacional em Ciências da Religião 2018 – PPGCR “Justiças”, ou seja, a justiça em todos os âmbitos que o sentido humano possa alcançar e discutir em todas as

ciências. Quando busca-se assimilar o termo “justiça” nas várias ciências, encontra-se uma diversidade de conceitos. Ou seja, há uma polissemia de significados e conceituações do termo “justiça”.

Porém, a semântica do conceito de justiça é polivalente, possui diversos significados em diversos âmbitos: bíblico, teológico, filosófico, jurídico, social, político, ético, religioso e laico. Este pluralismo da noção de justiça é uma realidade mundial. Com efeito, ao longo da história, os conceitos de “justiça” e de comportamento “justo” foram enriquecidos, mas também ofuscados, por elementos filosóficos, jurídicos, políticos e ideológicos, provenientes de diversas teorias e ideologias. Pode-se dizer que a justiça apresenta hoje um dos conceitos mais complexos e mais difíceis de explicar (SANTOS, 2006, p. 749).

Assim, conforme afirma Santos (2006, p. 749) o conceito de justiça foi implementado e ao mesmo tempo ofuscado ao longo da história. Neste sentido, hoje os conceitos apresentados são mais complexos e difíceis de esclarecer. Interessante observar em Aristóteles, que ao tratar do conceito de justiça em sua obra “Ética a Nicômaco”, ele já acentuava que o conceito não era um tema fácil de definir.

467

## CONCEITO DE “JUSTIÇA” EM ARISTÓTELES

Utilizamos de forma breve o conceito de “justiça” em Aristóteles (séc. IV a. C.), no Livro II-7 da “Ética a Nicômaco”, pois, especialmente no âmbito jurídico a obra aristotélica ainda é utilizada e pesquisada como referência para discorrer sobre o termo “justiça”. O autor já debatia sobre a *dikayosyne* (justiça), e acentuou que o significado do termo não é simples. O termo *aidikía* (injustiça). Justiça ao que deseja o que é justo. Injustiça ao que deseja o que é injusto, assim define o autor de forma geral em seu texto.

Vemos que todos os homens entendem por justiça aquela disposição de caráter que torna as pessoas propensas a fazer o que é justo, que as faz agir justamente e desejar o que é justo; e do mesmo modo,

por injustiça se entende a disposição que as leva a agir injustamente e a desejar o que é injusto. Também nós, portanto, assentaremos isso como base geral (ARISTÓTELES, 1991, p. 96).

Baldin (2013) ao aprofundar o conceito de “justiça” na obra aristotélica, trata da distinção entre “justiça geral” e “justiça particular”. Desta forma a “justiça geral” está para o bem comum de uma comunidade. Ou seja, de acordo com convenções e ou leis da comunidade política.

E, desta distinção, segue-se aquela entre justiça geral e justiça particular. 7 A justiça geral é a justiça concebida como a totalidade da virtude exercida em relação a outros, tendo em vista o bem comum, ou a felicidade ou aquilo que compõe a felicidade da comunidade política (EN V, 1 1129 b 14-19, 1129 b 25-1130 a 1). A justiça é, neste sentido, o bem dos outros, porque busca vantagem para os outros e não para si mesmo (EN V, 1 1130 a 3-4). A justiça geral não é uma virtude moral entre as demais, mas a totalidade das virtudes morais exercidas para com outros, e buscando a vantagem dos outros (o bem comum de uma comunidade), em conformidade com a convenção da comunidade (EN V, 1 1130 a 8-13). O objeto da justiça geral é, então, o justo (*to dikaion*) no sentido daquilo que está de acordo com a convenção ou lei da comunidade política (BALDIN 2013, p. 132). (Grifo nosso).

Já a “justiça particular”, Baldin (2013, p. 132) entende como uma virtude moral, para lidar com a igualdade dos bens exteriores, ao mesmo tempo ela (justiça particular) faz parte da virtude da justiça geral, como se segue:

A justiça particular, por sua vez, é uma virtude moral específica que, ao lado das demais, é parte da virtude da justiça geral (EN V, 2 1130 a 14-16). Trata-se da virtude que diz respeito ao modo de se lidar com bens exteriores, i.e., bens dos quais é possível ter mais ou menos (EN

V,11129b 1-6). Trata-se da justiça que tem por objeto o justo no sentido daquilo que é igual, ou seja, uma igualdade no que se refere a bens exteriores. E essa igualdade se dará em distribuições (EN V, 3), correções (EN V, 4) e trocas (EN V, 5). (Grifo nosso)

Após um breve conceito de justiça a partir dos conceitos em Aristóteles, pois trata-se de um conceito polissêmico, dependendo do ângulo o qual é percebido e tratado. Vamos ao encontro do tema do artigo em tela, família homoparental e justiça.

### **REFERÊNCIAS A: ADI 4.277 / DF; 2011 E ADPF 132**

Com efeito, atualmente, em todos os espaços sociais, todos os grupos sociais recorrem às variadas formas de "justiças" para adquirirem direitos e ao mesmo tempo tê-los resguardados através da "justiça".

Assim, nas últimas décadas, quando pesquisamos sobre o termo "família homoparental", encontramos uma gama expressiva de trabalhos e pesquisas acadêmicas sobre a temática, nas mais deferentes ciências, como sociologia, antropologia, médica, direito/jurídica, que nos trazem dados, cada uma em sua especificidade para compreendermos as mudanças sociais, e os novos modelos de família que estão surgindo e a sua relação com justiça. Pois, para obter e para assegurar seus direitos, este grupo, assim como outros na sociedade recorrem à justiça e ou ordenamento jurídico.

Quando reproduzimos a palavra "família" não temos conhecimento do seu surgimento inicial, da sua história e transformações que ela traz em si, conforme Leandro (2006, p 52) "segundo os locais, as épocas, os grupos sociais e as circunstâncias", apenas nos vem à nossa mente a realidade mais comum, formada por um pai, uma mãe e filhos/as sacralizada pela religião e sociedade. Porém até chegar a este formato ou composição familiar, desde os primórdios da civilização passaram por infinitas de formas, fases de construções e reconstruções, a exemplo, laços consanguíneos, parentescos, múltiplas relações entre homens e mulheres, onde a origem dos filhos era dada ou reconhecida inicialmente pela mãe. Estas adequações, modificações, são contínuas, basta olhar para a realidade atual e observamos as tantas concepções de família. Ainda conforme Miotto (2003) a família é um espaço de aprendizado, de convivência:

Considera-se a família, independente dos modelos que assume, como um espaço privilegiado na história da humanidade onde aprendemos a ser e a conviver, também que as transformações da família estão intrinsecamente e dialeticamente condicionadas as transformações societárias contemporâneas (MIOTO, 2003, p. 1).

Ainda segundo Miotto (2003) já não se discute a definição de formação clássica de família como outrora: sexualidade, procriação e convivência. Hoje uma possível descrição do que é uma família, segundo a autora, "é um espaço constituído de pessoas que se empenham umas com as outras de modo contínuo, estável e não casual".

O novo cenário tem remetido a própria discussão do que seja família uma vez que as três dimensões clássicas de sua definição - sexualidade, procriação e convivência, já não têm o mesmo grau de imbricamento que se acreditava outrora. Nessa perspectiva pode-se dizer que estamos diante de uma família quando encontramos um espaço constituído de pessoas que se empenham umas com as outras de modo contínuo, estável e não casual (MIOTO, 2003, p. 2).

470

Iniciamos nossa discussão a partir do julgamento do Superior Tribunal Federal – STF, no início de maio de 2011 das seguintes Ações: ADI<sup>136</sup> 4277, a qual trata do reconhecimento da união entre pessoas de mesmo sexo e ao mesmo tempo reconhecendo esta união como entidade familiar, Relator Min. Ayres Britto.

### 3. TRATAMENTO CONSTITUCIONAL DA INSTITUIÇÃO DA FAMÍLIA. RECONHECIMENTO DE QUE A CONSTITUIÇÃO FEDERAL NÃO EMPRESTA AO SUBSTANTIVO "FAMÍLIA" NENHUM SIGNIFICADO ORTODOXO OU DA PRÓPRIA

---

<sup>136</sup> ADI - É a ação inserida no âmbito do controle abstrato de normas, que tem como objetivo defender a ordem jurídica através da apreciação, na esfera federal, da constitucionalidade, em tese, de lei ou ato normativo federal ou estadual, ante as regras e princípios da Constituição Federal, desde que editados posteriormente à sua promulgação. (...) O seu processamento e julgamento é de competência exclusiva do Supremo Tribunal Federal e os legitimados para a sua propositura estão arrolados no artigo 103 da Constituição Federal.

TÉCNICA JURÍDICA. A FAMÍLIA COMO CATEGORIA SÓCIO-CULTURAL E PRINCÍPIO ESPIRITUAL. DIREITO SUBJETIVO DE CONSTITUIR FAMÍLIA. INTERPRETAÇÃO NÃO-REDUCIONISTA. O *caput* do art. 226 confere à família, base da sociedade, especial proteção do Estado. Ênfase constitucional à instituição da família. Família em seu coloquial ou proverbial significado de núcleo doméstico, pouco importando se formal ou informalmente constituída, ou se integrada por casais heteroafetivos ou por pares homoafetivos. A Constituição de 1988, ao utilizar-se da expressão "família", não limita sua formação a casais heteroafetivos nem a formalidade cartorária, celebração civil ou liturgia religiosa. Família como instituição privada que, voluntariamente constituída entre pessoas adultas, mantém com o Estado e a sociedade civil uma necessária relação tricotômica. Núcleo familiar que é o principal lócus institucional de concreção dos direitos fundamentais que a própria Constituição designa por "intimidade e vida privada" (inciso X do art. 5º). Isonomia entre casais heteroafetivos e pares homoafetivos que somente ganha plenitude de sentido se desembocar no igual direito subjetivo à formação de uma autonomizada família. Família como figura central ou continente, de que tudo o mais é conteúdo. Imperiosidade da interpretação não-reducionista do conceito de família como instituição que também se forma por vias distintas do casamento civil. Avanço da Constituição Federal de 1988 no plano dos costumes. Caminhada na direção do pluralismo como categoria sócio-político-cultural. Competência do Supremo Tribunal Federal para manter, interpretativamente, o Texto Magno na posse do seu fundamental atributo da coerência, o que passa pela eliminação de preconceito quanto à orientação sexual das pessoas (ADI 4.277 / DF, 2011, p. 612-613). (grifo nosso).

471

A ADPF<sup>137</sup> 132, do Estado do Rio de Janeiro, que diz que o não reconhecimento da união homoafetiva está em desconformidade com os princípios fundamentais da igualdade e liberdade.

Já na Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental (ADPF) 132, o governo do Estado do Rio de Janeiro (RJ) alegou que o não reconhecimento da união homoafetiva contraria preceitos fundamentais como igualdade, liberdade (da qual decorre a autonomia da vontade) e o princípio da dignidade da pessoa humana, todos da Constituição Federal. Com esse argumento, pediu que o STF aplicasse o regime jurídico das uniões estáveis, previsto no artigo 1.723 do Código Civil, às uniões homoafetivas de funcionários públicos civis do Rio de Janeiro.<sup>138</sup>

O reconhecimento da importância da família no contexto da vida social está explícito no artigo 226 da Constituição Federal do Brasil, quando declara que “a família, base da sociedade, tem especial proteção do Estado”. Também endossado pelo artigo 16 da Declaração dos Direitos Humanos, que toma a família como sendo o núcleo natural e fundamental da sociedade e tem direito à proteção da sociedade e do Estado. (MIOTO, 2003, p. 3).

Deste modo, em relação a união homoafetiva, a trajetória desta minoria social retrata esta busca pelos seus direitos através da justiça, do ordenamento jurídico que assegura aos casais homoafetivos os direitos e deveres semelhantes aos de uniões estáveis, heterossexuais. Porém, houve uma trajetória desta minoria em questão e do próprio ordenamento jurídico em reconhecê-los como sujeitos sociais de fato e de direito e tendo a afetividade como elemento agregador desta pluralidade de uniões – de famílias.

---

<sup>137</sup> ADPF - Tem por objeto evitar ou reparar lesão a preceito fundamental decorrente da Constituição, resultante de qualquer ato (ou omissão) do Poder Público. Também será cabível quando for relevante o fundamento da controvérsia constitucional sobre lei ou ato normativo federal, estadual ou municipal, incluídos os anteriores à Constituição, desde que exista relevante controvérsia constitucional acerca de sua aplicação ou não aplicação acarretar lesão ou ameaça de lesão a preceito fundamental decorrente da Constituição. (...) Podem propor Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental os legitimados para a Ação Direta de Inconstitucionalidade. A competência para o seu julgamento é do STF.

<sup>138</sup> Ibidem <<http://www.stf.jus.br/arquivo/cms/noticiaNoticiaStf/anexo/ADI4277.pdf>> Acesso em: 21/04/2018.



## O EMBATE DE GRUPOS RELIGIOSOS

Além da sociedade em si, outro elemento impeditivo às uniões homoafetivas e ou homoparentais são grupos religiosos que embatem este tipo de união. São contrários às leis que surgiram em favor deste grupo minoritário. Enquanto grupos religiosos nos referimos necessariamente aos de vertente cristã. Estes grupos conservadores se unem no âmbito político com posição desfavorável às famílias homoparentais, e a todos os projetos em prol do segmento LGBT's.

Conforme Machado (2017), a eleição de 2014 elevou em um número significativo de cristãos conservadores na Câmara Federal. Eduardo Cunha eleito (para a presidência da Câmara) a partir da conexão dos legisladores ligados a certos setores, entre eles o movimento carismático católico e igrejas evangélicas. A partir desta articulação, sendo eleito, Eduardo Cunha desarquiva projetos relacionados aos movimentos feministas e LGBT's.

Logo que assumiu a presidência da Câmara, Cunha tratou de desarquivar uma série de projetos que havia apresentado na legislatura passada e que colidiam com as demandas dos movimentos feministas e dos segmentos das Lésbicas, Gays, Bissexuais e Transexuais (LGBT). Entre os projetos desarquivados encontram-se dois relacionados à sexualidade que se contrapõem às iniciativas dos movimentos LGBT de criar o Dia Internacional do Orgulho Gay (celebrado em 28 de junho) e de combater à homofobia: o PL 1672/2011, que institui do Dia do Orgulho Hétero, e o PL 7382/2010, que “penaliza a discriminação contra heterossexuais e determina políticas públicas para evitar o preconceito contra o grupo” (Bedineli, 2015) (MACHADO 2017, p. 352-353).

Em seguida, Eduardo Cunha criou comissões especiais que atendiam a interesses cristãos e aliados, entre as comissões especiais, a Comissão Especial da Família – PL 6583/2013, cujo teor fundamental, a família é composta por um homem e uma mulher e sua prole, rejeitando qualquer outra definição de família, em especial, as famílias homoafetivas. Na época (outubro/2015) está Comissão Especial era presidida por

Sóstenes Cavalcante pastor da Assembleia de Deus Vitória em Cristo, a qual era presidida pelo pastor Silas Mala faia.

Em sessão marcada por polêmicas, discussões entre os parlamentares e divergências sobre o Regimento da Câmara, a Comissão Especial do Estatuto da Família (PL 6583/13), presidida pelo deputado evangélico Sóstenes Cavalcante (PSD\_RJ), rejeitou, em 8 de outubro, os quatro destaques ao substitutivo do relator, o deputado da Bancada Católica Diego Garcia (PHS-PR), aprovado no dia 24 de setembro.<sup>139</sup>

Com a rejeição das propostas de mudança, fica mantido o texto integral do substitutivo e a votação, em caráter conclusivo, está concluída. O texto reconhece família como “a entidade familiar formada a partir da união entre um homem e uma mulher, por meio de casamento ou de união estável, e a comunidade formada por qualquer dos pais e seus filhos”.<sup>140</sup>

Ou seja, alguns anos antes, em 2011 – como já mencionamos acima – a ADI 4277 (p. 613), julgada pelo Superior Tribunal Federal – STF, que preceptua a “Isonomia entre casais heteroafetivos e pares homoafetivos que somente ganha plenitude de sentido se desembocar no igual direito subjetivo à formação de uma autonomizada família”. Ou seja, a PL 6583/2013, rejeita a constituição de pares homoafetivos reconhecidos como família pela já citada ADI 4277, que acentua a não distinção entre casais homossexuais ou heterossexuais em suas uniões estáveis ou casamentos civis.

Neste sentido, o Conselho Nacional de Justiça – CNJ, através da Resolução nº 175, de 14/05/2013, dispõe o seguinte em relação à celebração de casamento entre pessoas de mesmo sexo:

### **RESOLVE:**

<sup>139</sup> <http://www2.camara.leg.br/camaranoticias/noticias/DIREITOS-HUMANOS/497879-CAMARA-APROVA-ESTATUTO-DA-FAMILIA-FORA-DA-A-PARTIR-DA-UNIAO-DE-HOMEM-E-MULHER.html>, acesso em 25/04/2018

<sup>140</sup> <http://www2.camara.leg.br/camaranoticias/noticias/DIREITOS-HUMANOS/497879-CAMARA-APROVA-ESTATUTO-DA-FAMILIA-FORA-DA-A-PARTIR-DA-UNIAO-DE-HOMEM-E-MULHER.html>, acesso em 25/04/2018

Art. 1º É vedada às autoridades competentes a recusa de habilitação, celebração de casamento civil ou de conversão de união estável em casamento entre pessoas de mesmo sexo.<sup>141</sup>

Art. 2º A recusa prevista no artigo 1º implicará a imediata comunicação ao respectivo juiz corregedor para as providências cabíveis.<sup>142</sup>

Por fim, vale ressaltar que o Estado está para o corpo social, suas demandas e suas necessidades. As minorias sociais reivindicam espaço de existência na sociedade, que muitas vezes necessitam da intervenção do Estado, até mesmo como mitigador de Políticas Públicas que possibilitam atender as minorias reivindicantes. Ou seja, estas minorias não se mostram passivas, diante de rejeições, preconceitos, não querem igualar a, para serem aceitos, querem sim, ter os mesmos direitos que os demais, sem ter que se moldarem aos demais descritos como "normais".

## CONCLUSÃO

Quanto mais falamos sobre temáticas que envolvem o universo LGBT's, especificamente no artigo em tela, a família homoparental e ou homoafetiva, mais procuramos quebrar estigmas e ao mesmo tempo tornar visível o que a sociedade com perspectiva patriarcal e religiões tradicionais querem manter invisível. Deixar que as famílias homoparentais trilhem seus caminhos no campo social, religioso é permitir a reconstrução de relações de respeito, de igualdade de direitos e liberdade entre os diferentes, entre os desiguais, afinal nem todos ou tudo cabem dentro de uma "caixinha" pré-moldada e etiquetada com regras "todos devem ser assim".

A população LGBT's está em crescente visibilização, mesmo que cause muito incômodo a certos setores sociais e religiosos. Grupos religiosos que embatem este tipo de união, e são contrários às leis que são elaboradas em favor deste grupo minoritário, por entenderem que estas uniões não são "naturais". Porém, a partir da justiça, pensamos em algo amplo que possa atingir a todos e todas, em todos os espaços sociais, todas as minorias sufocadas por injustiças e preconceitos, Estes grupos vêm solicitando junto ao Estado brasileiro políticas públicas e equidade de direitos. Isto é, os mesmos direitos que todos/as tem acesso perante o

---

<sup>141</sup> <http://www.cnj.jus.br/busca-atos-adm?documento=2504>, acesso em 25/04/2018

<sup>142</sup> <http://www.cnj.jus.br/busca-atos-adm?documento=2504>, acesso em 25/04/2018

Estado brasileiro, o qual o movimento LGBT's paulatinamente tem buscado tal reconhecimento em sua diversidade de identidades sexuais, composições familiares. De tal forma que à medida que vão se tornando visíveis, vão incomodando. Através das discussões no âmbito do ordenamento jurídico, da justiça, torna-se visível o que existe, e é negado.

## REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da versão inglesa de W.D. Ross; *Poética*: tradução, comentários e índices analítico e onomástico de Eudoro de Souza. Seleção de textos de José Américo Motta Pessanha. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991. (Os pensadores; v. 2)

BALDIN, Mateus de Campos. Os conceitos de justo e injusto em Aristóteles: entre EN V,1 e EN V,9. *Revista DoisPontos*, Curitiba, São Carlos, vol. 10, n. 1, p.127-142, abril, 2013.

BRASIL. Câmara dos Deputados. Câmara aprova Estatuto da Família formada a partir da união de homem e mulher. Comissão Especial do Estatuto da Família (PL-6583/13). Disponível em: <<http://www2.camara.leg.br/camaranoticias/noticias/DIREITOS-HUMANOS/497879-CAMARA-APROVA-ESTATUTO-DA-FAMILIA-FORA-DA-A-PARTIR-DA-UNIAO-DE-HOMEM-E-MULHER.html>> acesso em: 25/04/2018

BRASIL. Conselho Nacional de Justiça. Resolução Nº 175 de 14/05/2013. Disponível em: <<http://www.cnj.jus.br/busca-atos-adm?documento=2504>>, acesso em: 25/04/2018

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. Ação Direta de Inconstitucionalidade nº 4277. Supremo reconhece união homoafetiva. Disponível em: <<http://www.stf.jus.br/arquivo/cms/noticiaNoticiaStf/anexo/ADI4277.pdf>> Acesso em: 21/04/2018.

DICIONÁRIO JURÍDICO. Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental–ADPF. <<https://www.direitonet.com.br/dicionario/exibir/1127/Acao-Direta-de-Inconstitucionalidade-ADIN>>, acesso em: 21/04/2018.

DICIONÁRIO JURÍDICO. Ação Direta de Inconstitucionalidade–ADI. <<https://www.direitonet.com.br/dicionario/exibir/1130/Arguicao-de-Descumprimento-de-Preceito-Fundamental-ADPF>> Acesso em: 21/04/2018.

LEANDRO, Maria Engrácia. Transformações da família na história do Ocidente. *Theologica*, Portugal, 2.ª Série, 41, 1, p. 51-74 2006.

MACHADO, Maria das Dores Campos. Pentecostais, sexualidade e família no congresso nacional. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 23, n. 47, p. 351-380, jan./abr. 2017. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0104-71832017000100012>>, acesso em: 25/04/2018.

MIOTO, Regina Célia Tamaso. A centralidade da família na política de assistência social: Contribuições para o debate. Palestra preferida no Ministério da Assistência Social/Brasília em novembro de 2003.

SANTOS, Manoel Augusto. Considerações sobre a justiça. *Rev. Trim. Porto Alegre, PUCRS*, v. 36, nº 154, dez. 2006, p. 747-766.

# JUSTIÇA TOMISTA NO SÉCULO XXI?

Moacir Ferreira Filho – Mestrando (UMESP)

e-mail: [moacirff@hotmail.com](mailto:moacirff@hotmail.com)

**RESUMO:** O presente artigo pretende revisitar a filosofia de Tomás de Aquino acerca da virtude da justiça, suas divisões, sua motivação e o modo como se apresentam na sociedade. Pretende esclarecer os conceitos tomistas para os nossos dias, analisar o modo como formaram a sociedade e como se dão em pleno século XXI. Tomás discorre sobre a virtude da justiça dizendo que ela é responsável por orientar e retificar as nossas ações em relação com as outras pessoas, a forma de vida social, o respeito dos direitos e a promoção do bem comum, neste sentido, o autor considera a justiça a mais importante de todas as virtudes pelo fato de estar atrelada aos deveres éticos mais eminentes. Ela caracteriza-se pela sua objetividade e pela busca de normas e medidas em relação a verdade. Em um de seus sentidos, a justiça é responsável por dar a cada um o que lhe cabe, nisto, busca-se instaurar ou restaurar a igualdade que decorre da própria natureza da distribuição dos bens e dos postos entre os membros da sociedade. No sentido estrito, quando encontramos a conjunção de elementos como a alteridades das pessoas, o direito estrito e a igualdade, estaremos falando de justiça. O escolástico busca a motivação da nossa justiça e ainda as divide em três partes, são elas: a justiça comutativa, a distributiva e a comum. Qual será a aplicabilidade desses conceitos para os dias hoje?

478

**Palavras-chave:** Justiça tomista; Tomás de Aquino; Virtude.

## INTRODUÇÃO

A partir de Aristóteles e Tomás de Aquino, podemos destacar a justiça a partir de três divisões. A primeira é a justiça comutativa que é estabelecida na relação entre duas pessoas privadas. A segunda é a distributiva que consiste na relação da pessoa pública para a privada, por exemplo, quando se dá uma parte de um certo montante a cada cidadão. A terceira e última é a justiça comum ou legal que é estabelecida entre a pessoa privada para a pessoa pública. Tomás de Aquino toma para si muitos conceitos descritos por Aristóteles na Ética a

Nicômaco, entre eles, podemos colocar em relevo os seguintes métodos da justiça:

O primeiro é dito por justiça geral ou legal que é a observância da lei, o respeito à legislação ou as normas convencionais instituídas pela *polis*. Tem como objetivo o bem comum, a felicidade individual e coletiva. Outro método é a justiça particular que tem por objetivo realizar a igualdade entre o sujeito que age e o sujeito que sofre a ação, ela pode ainda ser dividida em distributiva e correlativa. A justiça distributiva consiste na distribuição ou repartição de bens e honrarias segundo os méritos de cada um. A justiça correlativa, por sua vez, visa a correlação das transações entre os indivíduos, que podem ocorrer de modos voluntários, a exemplo dos acordos e contratos, ou de modo involuntário, como os delitos em geral. Nesta forma de justiça surge a necessidade de intervenção de uma terceira pessoa, que deve decidir sobre as relações mútuas e o eventual descumprimento de acordos ou de cláusulas contratuais. O juiz, segundo Aristóteles, passa a personificar a noção do justo. A partir disto, ela pode ser ainda subdividida em justiça comutativa e reparativa. A primeira preside os contratos em geral: compra e venda, locação, empréstimo, etc. A segunda visa, reprimir a injustiça, reparar ou indenizar o dono, estabelecendo, se for o caso, punições.

Enquanto é dito que a prudência é o domínio que opera as nossas escolhas, a coragem e a temperança harmonizam a realização racional no universo das paixões, a justiça orienta e retifica as ações, por isso é colocada em primeiro lugar no quadro das virtudes, pois ela orienta as relações entre as pessoas e as formas da vida social, busca o respeito dos direitos e a promoção do bem comum, estabelece normas e medidas em relação a verdade, instaura a igualdade que decorre da própria natureza das trocas ou da distribuição adequada dos bens e dos postos entre os membros da sociedade e impõe-se as relações e instituições sociais.

Na questão 58 da segunda parte da Suma Teológica, Tomás discorre que é próprio da justiça ordenar o homem no que diz respeito a outrem e ressalta que o *direito* é o objeto da justiça. Assim como o termo *medicina* antes se referia ao remédio e depois passou também a ser a arte de curar, *direito* aqui pode significar a própria coisa justa como a arte de discernir o que é justa, sendo a lei a forma de constituição escrita. Para Tomás, a justiça sempre implica igualdade. A partir disto é possível dividir o direito em natural e positivo. O direito natural, basicamente consiste na regra do “dar tanto para receber tanto” e o direito positivo consiste no pacto das relações público – privadas.

Ora, isso pode acontecer de duas maneiras: 1. Em virtude da natureza mesma da coisa. Por exemplo, se alguém dá tanto para receber tanto; se chama o direito natural. – 2. Por convenção ou comum acordo. Por exemplo, quando alguém se dá por satisfeito de receber tanto. O que se pode dar de dois modos: primeiro por uma convenção particular, quando pessoas privadas firmam entre si um pacto; segundo, por uma convenção publica, quando todo o povo consente que algo seja tido como adequado ou proporcionado a outrem, ou assim o ordena o príncipe que governa o povo e o representa. Isso se chama direito positivo. (ST II q. 57 a. 2)

A definição de Aristóteles em ética a Nicômaco é adequada no que se refere a justiça como um *habitus*, pois o *habitus* é o princípio de bons atos. A matéria própria da justiça são os atos relativos a outrem, e esses atos devem ser voluntários, estáveis e firmes, portanto, Tomás destaca que, para ser virtuoso deve ser voluntário através do conhecimento, pois brota da vontade como ato. Deve ser estável para representar sua perpetuidade em relação ao seu fim devido, portanto, Aquino reformula a definição de justiça dada pelo grego dizendo que ela é o *habitus*, pelo qual, com vontade constante e perpétua, se dá a cada um o seu direito.

Justiça implica igualdade, logo pressupõe-se a existência de outrem, pois nada é igual a si mesmo, neste sentido, para que haja justiça, há a exigência da diversidade de pessoas. A virtude torna os atos e os homens bons, como dizia Túlio “é sobretudo por causa da justiça que o homem é chamado bom”, pois ela retifica o homem e suas relações. A virtude tem sede na potência cujos atos lhe incumbe retificar, portanto, alguém não pode ser chamado justo por conhecer a justiça, mas por agir com retidão.

Ora o princípio próximo de um ato é a faculdade apetitiva. É, assim, necessário que a vontade tenha sua sede em uma faculdade apetitiva. Ora, há uma dupla potência apetitiva: a vontade, que se encontra na razão, e o apetite sensível, que segue a percepção dos sentidos, dividindo-se em irascível e concupiscível (...) Ora, dar a cada um o que lhe pertence não pode proceder do apetite sensível, pois a percepção sensível



não chega a considerar a relação de uma coisa com outra; o que é próprio da razão. Segue-se que a justiça não pode ter como sede o irascível ou concupiscível, mas só a vontade. Por isso, o Filósofo define a justiça pelo ato da vontade. (ST II q. 58 a.4)

O princípio da ação é a faculdade apetitiva, está pode ser dividida entre a vontade a appetite sensível. Como para que o appetite sensível entre em ação seja necessário a presença de uma coisa que ele possa captar, a justiça não pode ser oriunda dele, por isso, concordando com Aristóteles, a justiça é um ato da vontade, neste sentido no appetite inclui a vontade, e a vontade pode ser a sede de uma virtude moral, neste caso a justiça. A partir do Filósofo grego, dizemos que a virtude moral, tal como as artes, é adquirida através da repetição de seus atos correspondentes.

Para Tomás, a justiça ordena o homem em suas relações com outrem de dois modos: considerando o singularmente ou de modo geral, contudo os dois modos estão direcionados para o bem comum, ou seja, a justiça deve sempre estar voltada para o bem comum. Os atos de todas as virtudes podem pertencer à justiça, enquanto esta orienta o homem ao bem comum.

481

Em se tratando do ponto de vista da justiça como uma virtude geral, Tomás destaca a diferença entre o homem bom e o bom cidadão, pois o homem virtuoso singularmente pode não ser virtuoso para com outrem, ou seja, um homem virtuoso pode não ser um bom cidadão. A justiça como virtude geral pode ser considerada de dois modos: por predicação, isto significa que assim como a palavra animal pode se referir ao homem, ao cavalo e outros semelhantes, o termo geral pode abarcar todos esses entes, entretanto, nesse caso (se tratando de justiça) o termo geral atribui somente ao gênero humano. O outro modo de consideração do termo *geral* é quando algo pode ser qualificado como geral em razão do seu poder, tal como o sol que ilumina todos os seres, isto é, em vista de uma causa universal.

Tomás destaca a justiça geral como aquela que ordena o homem em todas as relações com outrem, mas também ensina sobre a justiça legal que ordena o homem em relação ao outro no que toca a sociedade e as justiças particulares que estão em relação aos bens particulares (nós e as propriedades privadas). Nisso dependem das virtudes particulares, ou seja, que ordenam o homem em si como a temperança e a coragem,

portanto deve haver uma justiça particular que ordene suas relações com outras pessoas singulares.

Como diria Aristóteles, tudo o que pode ser retificado pela razão constitui a matéria de uma virtude moral que se define pela reta razão, por isso são as ações a matéria própria da virtude particular em questão. Tomás, a partir da matéria da justiça que é a relação com outrem, utiliza-se do conceito de igualdade para dizer que ela é o meio termo a ser alcançado para que haja equilíbrio entre as partes que estão praticando um ato de justiça. Ele ressalta que este conceito é o meio termo entre o mais e o menos e que a justiça comporta um meio termo real. Se a primeira definição de justiça significa dar a cada um o que é seu, a matéria da justiça é uma ação exterior.

(...) enquanto ela mesma, ou o objeto que por ela utilizamos, estão proporcionados a uma outra pessoa, com quem a justiça nos coloca em relação. Ora, a cada pessoa diz-se pertencer como seu, aquilo que lhe é devido por uma igualdade proporcional. Por isso o ato de justiça consiste precisamente em dar a cada um o que é seu. (ST II q. 58 a. 11)

482

A justiça legal excede todas as virtudes, pois visa o bem de outrem.

Se falamos da justiça legal, é manifesto que excede em valor todas as virtudes morais; pois o bem comum tem a preeminência sobre o bem particular de uma pessoa. Por isso, declara o Filósofo: “A justiça resplandece como a mais preclara das virtudes. Nem a estrela da tarde nem a estrela da manhã são tão admiráveis”. (ST II q. 58 a. 12)

Dizer que a justiça tem preeminência perante as outras virtudes morais significa dizer que ela é distinta e tem um grau mais elevado do que todas as outras. Isso se dá pelo fato da justiça ter sede na parte mais nobre da alma que é o apetite racional (vontade), por outro lado, as outras tem sede no apetite sensível. A segunda razão dessa elevação da justiça em relação as demais é devido ao seu objeto, pois enquanto as outras virtudes morais são distintas somente pelo fato de causar bem ao homem virtuoso, a justiça é enaltecida pelo fato de causar bem a outrem, sendo assim a justiça é o bem de outrem.

Por isso proclama o Filósofo: “as maiores virtudes são necessariamente aquelas que mais concorrem para o bem de outrem, já que a virtude é uma força benfazeja. Eis por que, mais se honram os fortes que os justos, porque a fortaleza é útil na guerra, a justiça, porém, tanto na guerra quanto na paz”. (ST II q. 58 a. 12)

Dito isto, podemos citar o posto da justiça que é a injustiça e pode ser dividida em duas partes: a ilegal que é o oposto da justiça legal e despreza o bem comum, e a particular que é o oposto da justiça particular que significa certa desigualdade em relação a outrem quando se querem mais bens. Se o objeto da justiça era a igualdade, o da injustiça é a desigualdade e está solidificada sobre a injustificação, a depravação e a corrupção. Entretanto, pode ocorrer a injustiça sem que o seu agente queira, no caso de agir sem intenção e poderá sofrer voluntariamente uma injustiça, dando de livre vontade mais do que a outro.

Na questão 61, Tomás destaca as espécies de justiça. A primeira espécie é a justiça comutativa que trata das relações de pessoas privadas, isto é, há um intercâmbio entre duas pessoas singulares sem participação política. A segunda espécie é a justiça distributiva que consiste na relação do todo para com o particular, isto é a igualdade de compensação, a busca pelo meio termo da repartição do que é comum de maneira proporcional.

Em suma, as ações exteriores são as que estão sob o regimento da justiça, sendo que a matéria delas são as nossas ações e operações (práxis). O critério da justiça depende da constituição de uma sociedade (fixação de um critério), deste modo, sempre há uma constituição que rege a justiça (natural), isto é, a justiça é uma virtude que pode ser institucionalizada, por isso a lei deve ser mais docente que punitiva, pois a autoridade ensina e o poder coage. Considerando, em conceitos aristotélicos que a matéria da justiça são as operações, sua forma é a igualdade.

De maneira breve foi tratado dos principais conceitos que gravitam em torno da justiça e podemos perceber que, de modo geral, estamos muito mais voltados ao vício da injustiça que a própria virtude da justiça. Estamos distantes de um plano de justiça virtuoso que alcance o bem comum e o meio termo de fato. Se Tomás trouxe em relevo esse tema em pleno século XIII, obviamente é porque o contexto o fez necessário, e isso

não é muito diferente dos nossos dias atuais. Um dos aspectos que salta aos olhos é quando Aquino destaca a necessidade de haver uma diversidade de pessoas para que haja justiça, e é exatamente o momento histórico que vivemos, já temos uma imensa diversidade de pessoas, povos, posições políticas, entretanto preferimos agir com imposições ao invés de buscarmos o meio termo. Uma das teses tomistas mais usadas ainda nos dias de hoje é sobre a dignidade da pessoa humana, e isto vai se perdendo pouco a pouco, pois perante uma sociedade que não busca o *médium* de maneira racional, vive-se cada mais como indivíduos apenas e não como pessoas.

Alguns podem até dizer que os conceitos abordados por Tomás a partir de Aristóteles estão ultrapassados ou superados, porém a partir do presente, dizer isso é dizer que a justiça é um conceito ultrapassado e podemos então nos dar por vencidos e sucumbir ao vício da injustiça universal.

## REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES. (322 a.C.), *Ética a Nicômaco* em: Caeiro, A. C. (2009), São Paulo: Atlas Editora.
- TOMÁS DE AQUINO, Santo. *Suma Teológica II*. São Paulo: Loyola, 2002.

# EDUCAÇÃO DOS ALUNOS COM ALTAS HABILIDADES E SUPERDOTAÇÃO À LUZ DE ECLESIASTES 9,11: UMA QUESTÃO DE IGUALDADE E JUSTIÇA SOCIAL

Neuda Batista Mendes França – Mestranda (PUC Goiás)

**RESUMO:** Vivemos numa sociedade moderna e plural onde a inclusão social ganha cada vez mais espaço. Apesar de as legislações garantirem ensino especial para os alunos com altas habilidades ou superdotação, observa-se no cotidiano, que o mesmo, restringe-se, frequentemente, a alunos com deficiências, transtornos, síndromes ou dificuldades de aprendizagem. Considerando um modelo de ensino, pautado mais na padronização do que na potencialização, a maioria dos alunos com inteligência acima da média, fica à margem de uma educação emancipadora, convergindo, não raro, em rotulações, sobrecargas intelectuais e emocionais ou desmotivação com a escola. Raramente lhes são proporcionadas atividades de nível mais elevado e tampouco lhes é facultado o avanço - definido pelas legislações para concluir uma série ou etapa escolar em um tempo menor. Apesar disso, a maior parcela de tais indivíduos sequer tem suas habilidades diagnosticadas por falta de conhecimento dos educadores, gestores e pais, assim como, defasagem de profissionais na área. Neste sentido, esta comunicação propõe discutir a educação inclusiva dos alunos com altas habilidades e superdotação no contexto da igualdade e da justiça social, à luz de Eclesiastes 9, 11, na busca da superação dos contextos de injustiças, já denunciadas há séculos pelo versículo em análise. A mesma, observa que “a corrida não depende dos mais ligeiros, nem a batalha dos heróis (...)”. Oportunidade e ocasião são determinantes.

485

**Palavras-chave:** Altas habilidades; Superdotação; Educação; Justiça.

Na sociedade contemporânea o tema relativo à inclusão tem permeado variados estudos, debates, pesquisas. Afirma o Parecer nº 17/2001 do Conselho Nacional de Educação e da Câmara de Educação Básica que

a construção de uma sociedade inclusiva é um processo de fundamental importância para o desenvolvimento e a manutenção de um Estado democrático. Entende-se por inclusão a garantia, a todos, do acesso contínuo ao espaço comum da vida em sociedade, sociedade essa que deve estar orientada por relações de acolhimento à diversidade humana, de aceitação das diferenças individuais, de esforço coletivo na equiparação de oportunidades de desenvolvimento, com qualidade, em todas as dimensões da vida (BRASIL, 2001, Parecer CNE/CEB nº17, p. 8).

Por esse prisma, uma sociedade inclusiva é aquela em que todos têm direitos, deveres e oportunidades iguais de se desenvolverem qualitativamente em todas as dimensões humanas e sociais. Logo, numa sociedade inclusiva, os alunos com altas habilidades e superdotação, têm direito a uma escola que também o seja.

Define o artigo 58 da Lei das Diretrizes e Bases da Educação Nacional – LDBEN nº. 9.394/96, que educação especial é

486

[...] a modalidade de educação escolar oferecida preferencialmente na rede regular de ensino, para educandos com deficiência, transtornos globais do desenvolvimento e altas habilidades ou superdotação (BRASIL, LDBEN, 2015).

Compreende-se assim que, tanto os alunos com deficiências ou transtornos quanto os alunos com altas habilidades ou superdotação tem direito a um ensino de acordo com as suas necessidades de aprendizagem. Esses últimos, porém, em sua grande maioria, carecem de um ensino emancipador de suas capacidades.

Afirma o Ministério da Educação que “Estudos estatísticos indicam que aproximadamente 3 a 5% da população apresentam potencial acima da média estimada, em diversos contextos sociais” (BRASIL, 2006, p. 19). Considerando que, no censo escolar de 2016 (BRASIL, 2017, p. 20), no Brasil, havia mais de 27 milhões de alunos no ensino fundamental, estima-se que, em torno de 810 mil alunos, nesta etapa da educação, possuam altas habilidades ou superdotação. Porém, uma parcela ínfima desses alunos

são diagnosticados e atendidos. Enquanto poderiam estar registrados mais de 800 mil estudantes do 1º ao 9º ano com superdotação em todo o país, menos de 16 mil foram registrados de acordo com dados do Censo Escolar no ano de 2016 (MEC, 2018).

Neste contexto, a imensa parcela de alunos com altas habilidades ou superdotação permanecem excluídos da educação especial, sem oportunidade de acesso a um ensino mais avançado de acordo com suas potencialidades e sem atendimento específico para suas necessidades, que resulta em um quadro de injustiça social, desperdício de talentos e perda de inovações que poderiam trazer mudanças significativas nas mais diversas áreas da sociedade.

### **ALTAS HABILIDADES E SUPERDOTAÇÃO: ASPECTOS CONCEITUAIS E LEGAIS**

Altas habilidades, de acordo com Oufino e Guimarães (2007), trata-se de habilidades acima da média em um ou mais domínios: intelectual, das relações afetivas e sociais, das produções criativas, esportivas e psicomotoras. "Superdotado é o indivíduo que demonstra desempenho superior ao de seus pares em uma ou mais das seguintes áreas: habilidade acadêmica, motora ou artística, criatividade, liderança" (CUPERTINO, 2008, p.15).

Renzulli (2014) concebe a superdotação como um desempenho superior em alguma área, manifesto pela interação de três traços característicos: habilidade acima da média, comprometimento com a tarefa e criatividade (RENZULLI, 2014, p. 233). Ele faz distinção entre o que pode ser considerado como comportamento de superdotação e um potencial a se desenvolver ainda não manifesto.

Pessoas podem ter um potencial notável para matemática, natação ou piano, mas até que esse potencial manifeste-se em algum tipo de desempenho superior, fico relutante em dizer que demonstre um comportamento superdotado (RENZULLI, 2014, p. 222).

Guimarães e Oufino (2007) definem superdotação como um fenômeno multidimensional, o qual "agrega todas as características de desenvolvimento do indivíduo, abrangendo tanto os aspectos cognitivos quanto características afetivas, neuropsicomotoras e de personalidade" (GUIMARÃES; OUFINO, 2007, p. 41).

É importante mencionar que, várias são as definições para os termos, altas habilidades e superdotação, visto que, não há um conceito específico validado pela comunidade científica. Há teorias e posicionamentos que ao longo da história ligaram superdotação ao conceito de inteligência, numa visão cognitiva, unidimensional. Na contemporaneidade, com uma visão multidimensional agregam-se a esses termos, fatores ambientais, afetivos e neuropsicomotores. Porém, a busca pela conceituação não é o foco de nossa discussão, mas sim, a situação dos alunos que apresentam traços de superdotação ou altas habilidades, que embora amparados legalmente, continuam excluídos do ensino emancipador de seus potenciais.

Define o Decreto 7.611/2011 em seu artigo 2º que “a educação especial deve garantir os serviços de apoio especializado voltado a eliminar as barreiras que possam obstruir o processo de escolarização de estudantes com deficiência, transtornos globais do desenvolvimento e altas habilidades ou superdotação” (BRASIL, 2011, art. 2º) e que o atendimento especializado compreende o conjunto de atividades e recursos pedagógicos de modo suplementar à formação dos estudantes com altas habilidades ou superdotação (BRASIL, 2011, §1º, inciso II).

Nesse sentido, reza o artigo 59 da LDBEN nº. 9.394/96 que os sistemas de ensino assegurarão aos educandos com altas habilidades ou superdotação: currículos, métodos, técnicas, recursos educativos e organização específicos, para atender às suas necessidades (inciso I); aceleração para concluir em menor tempo o programa escolar (inciso II); professores especialistas e capacitados (inciso III); educação especial para o trabalho mediante articulação com os órgãos oficiais afins, para os que apresentarem habilidade superior nas áreas artística, intelectual ou psicomotora (inciso IV) e acesso igualitário aos benefícios dos programas sociais suplementares disponíveis para o respectivo nível do ensino regular (inciso V). (BRASIL, LDBEN, 2015).

Sabemos que “crianças e jovens superdotados têm direito a uma educação diferenciada há mais de quatro décadas no Brasil; no entanto, pouco é feito por eles, com consequências penosas para os próprios e para o país” (SODRÉ, 2014, p. 389).

(...) determinados segmentos da comunidade permanecem igualmente discriminados e à margem do sistema educacional. É o caso dos superdotados, portadores de altas habilidades, “brilhantes” e talentosos



que, devido a necessidades e motivações específicas – incluindo a não aceitação da rigidez curricular e de aspectos do cotidiano escolar – são tidos por muitos como trabalhosos e indisciplinados, deixando de receber os serviços especiais de que necessitam, como por exemplo o enriquecimento e aprofundamento curricular. Assim, esses alunos muitas vezes abandonam o sistema educacional, inclusive por dificuldades de relacionamento. (BRASIL, 2001, Parecer CNE/CEB nº17, p. 7).

Considerando que na prática, o ensino se pauta mais na padronização do que na potencialização, a maioria dos alunos com inteligência acima da média, fica à margem de uma educação emancipadora. Apesar de garantido o atendimento pelas legislações, a maior parcela não tem suas habilidades diagnosticadas por falta de conhecimento dos educadores, gestores e pais sobre o tema, assim como, defasagem de profissionais na área. Raramente são desenvolvidas atividades de nível mais elevado ou elaborado o enriquecimento curricular proposto. O avanço, para que tais estudantes possam concluir uma série ou etapa escolar em um tempo menor, eventualmente lhes é facultado. Assim, a desinformação e a falta de atendimento geram barreiras para a aprendizagem e entraves para o desenvolvimento dos potenciais desses alunos. Rotulações como *sabe-tudo*, *nerd*, geram, muitas vezes, sobrecargas intelectuais e emocionais que levam tais alunos a se aniquilar, desmotivar ou abandonar a escola.

489

## IGUALDADE E JUSTIÇA SOCIAL

Define a Constituição Federal que “todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza” (...) (BRASIL, 1988, art. 5º) e constituem objetivos fundamentais da República Federativa do Brasil construir uma sociedade livre, justa e solidária (...) (BRASIL, 1988, art. 3º, I). Dessa forma, os conceitos de igualdade e justiça social podem ser compreendidos, legalmente, como o tratamento justo e igualitário para todos, que conduz, conseqüentemente, à superação das desigualdades sociais.

Há milênios, o autor do livro bíblico do Eclesiastes observou que “a corrida não depende dos mais ligeiros, nem a batalha dos heróis (...).

Oportunidade e ocasião são determinantes” (BÍBLIA, Ecl. 9,11). Acerca dessa problemática alertamos que:

O Brasil tem enfrentado inúmeros desafios na área educacional nas últimas décadas, atuando com efetividade, por exemplo, no oferecimento do acesso gratuito à educação para todas as crianças e jovens de todas as camadas sociais. No entanto, a educação brasileira tem sido menos efetiva com relação às necessidades educacionais especiais de seu alunado. Através da nossa história, observa-se que, para as crianças especiais que se encontram nos extremos – as com deficiências e as com altas habilidades -, o compromisso com a individualização da educação tem sido hesitante e incompleto (VIRGOLIM; KONKIEWITZ, 2014, p. 7).

O termo habilidade “acima da média deve também ser interpretado como o nível mais alto de potencial em qualquer área” (RENZULLI, 2014, p. 237). Compreende-se então, que, o Brasil, com uma política pública de educação especial pouco abrangente para os indivíduos com altas habilidades ou superdotação, é um reduto de desperdício ou perda de talentos, uma vez que, estes, por si próprio, sem oportunidades de acesso e atendimento na ocasião da etapa escolar, muitas vezes, não se desenvolvem, pelo contrário, esvaem-se.

490

## CONCLUSÃO

Considera o Conselho Nacional de Educação que “na era atual, batizada como a era dos direitos, pensa-se diferentemente acerca das necessidades educacionais de alunos” (CNE/CEB nº17, p.8). Portanto, não basta apenas pensar, urge a implementação de ações que, de fato, proporcionem ensino especial a todos os alunos com altas habilidades e superdotação. Não se trata apenas de direito garantido pelas legislações, mas também de justiça e igualdade social, pois sozinhos, tais alunos dificilmente conseguirão desenvolver todas as dimensões de sua vida com qualidade.

Concordamos com Gardner que “a educação, no sentido mais amplo, deve ajudar mais seres humanos a concretizar as características

mais impressionantes dos representantes mais destacados de nossa espécie” (GARDNER, 2007, p. 25), nesse caso, os alunos que apresentam altas habilidades / superdotação.

Com James Gallagher (1994), educador norte-americano, concluímos que o fracasso em ajudar crianças com altas habilidades a desenvolver seu potencial é uma tragédia para a sociedade. Segundo ele:

Como podemos medir a extensão de uma sonata que não foi escrita, de uma droga com poderes curativos que não foi descoberta ou da ausência de uma liderança política? As crianças superdotadas são parte substancial das diferenças entre o que somos e que poderíamos ser como sociedade (GALLAGHER, 1994 *apud* VIRGOLIM; KONKIEWITZ, 2014, p. 7-8).

## REFERÊNCIAS

BRASIL. Cadastro nacional de superdotados fornecerá dados para a formulação de políticas públicas. Portal do Ministério da Educação: Assessoria de Comunicação Social. Disponível em: <[http://portal.mec.gov.br/index.php?option=com\\_content&view=article&id=58941:cadastro-nacional-de-superdotados-fornecera-dados-para-a-formulacao-de-politicas-publicas&catid=33501](http://portal.mec.gov.br/index.php?option=com_content&view=article&id=58941:cadastro-nacional-de-superdotados-fornecera-dados-para-a-formulacao-de-politicas-publicas&catid=33501)>. Acesso em 10 de maio de 2018.

BRASIL. Censo Escolar 2016: Notas estatísticas. Brasília: Ministério da Educação / Instituto Nacional de Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira, 2017.

BRASIL. Constituição (1988). Constituição da República Federativa do Brasil. Brasília: Senado Federal, Subsecretaria de Edições Técnicas, 2008, 88 p.

BRASIL. Decreto nº 7.611/2011. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2011-2014/2011/decreto/d7611.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2011/decreto/d7611.htm). Acesso em 28 de maio de 2018.

BRASIL. Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional: Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996. 11 ed. Brasília: Câmara dos Deputados, Edições Câmara, 2015. Série Legislação, n. 159.

BRASIL, (2001) MEC. Parecer CNE/CEB nº17/2001. Disponível em: <[http://portal.mec.gov.br/cne/arquivos/pdf/CEB017\\_2001.pdf](http://portal.mec.gov.br/cne/arquivos/pdf/CEB017_2001.pdf)>. Acesso em 01 de junho de 2018.

BRASIL. Saberes e práticas da Inclusão: desenvolvendo competências para o atendimento às necessidades educacionais especiais de alunos com altas habilidades / superdotação. Brasília: Ministério da Educação / Secretaria de Educação Especial, 2006.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. 11 reimp. São Paulo: Paulus, 2016.

CUPERTINO, Christina Menna Barreto (org). Um olhar para as altas habilidades: construindo caminhos. Secretaria da Educação, CENP/CAPE. São Paulo: FDE, 2008.

GALHAGHER, J.J. Teaching the gifted child. Needham Heights: Allyn and Bacon, 1994. In: VIRGOLIM, Angela M. Rodrigues; KONKIEWITZ, Elisabete Castelon (orgs). Altas habilidades / superdotação, inteligência e criatividade: Uma visão multidisciplinar. São Paulo: Papirus, 2014.

GARDNER, Howard. Cinco mentes para o futuro. Trad. Roberto Cataldo Costa. Porto Alegre: Artmed, 2007.

GUIMARÃES, T. G.; OUROFINO, V. T. A. T., Características intelectuais, emocionais e sociais do aluno com Altas habilidades/ Superdotação. In: Fleith, D. S. (Org). A construção de práticas educacionais para alunos com altas habilidades/superdotação: orientação a professores. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Especial, 2007.

RENZULLI, Joseph S. A concepção de superdotação no modelo dos três anéis: um modelo de desenvolvimento para a promoção da produtividade criativa. Trad. Lucila Adan e Maria Clara Connolly. In: VIRGOLIM, Angela M. Rodrigues; KONKIEWITZ, Elisabete Castelon (orgs). Altas habilidades / superdotação, inteligência e criatividade: Uma visão multidisciplinar. São Paulo: Papirus, 2014. p. 219-264.

SODRÉ, Maria Clara S. Gama. Superdotação e currículo. In: VIRGOLIM, Angela M. Rodrigues; KONKIEWITZ, Elisabete Castelon (orgs). Altas habilidades / superdotação, inteligência e criatividade: Uma visão multidisciplinar. São Paulo: Papirus, 2014. p. 389-426.

VIRGOLIM, Angela M. Rodrigues; KONKIEWITZ, Elisabete Castelon (orgs). Altas habilidades/superdotação, inteligência e criatividade: Uma visão multidisciplinar. São Paulo: Papirus, 2014.

# A DESPEDIDA DA METAFÍSICA E O CRESCIMENTO DOS SEM RELIGIÃO

Omar Lucas Perroux Fortes de Sales – Doutor (PUC Goiás/Bolsista PNPd)

e-mail: [omarperroux@yahoo.com.br](mailto:omarperroux@yahoo.com.br)

Clóvis Ecco – Doutor (PUC Goiás)

e-mail: [clovisecco@uol.com.br](mailto:clovisecco@uol.com.br)

**RESUMO:** A contemporaneidade pode ser compreendida como racionalidade marcada pela crítica às pretensões absolutas da razão a encarnar a valorização da diversidade de interpretações e de ideias plurais. A ausência de consenso e a presença de conflitos qualificam a experiência de mundo do sujeito atual. Trata-se de período de crise da objetividade metafísica e da emergência de novas e multifacetadas formas de se viver as crenças e as pertencas ideológicas, políticas e religiosas. No âmbito religioso acentua-se o fenômeno crescente do alheamento dos sujeitos perante as instituições (Igrejas) e diante dos dogmas, uma vez as práticas religiosas e o uso da autonomia configurarem-se cada vez mais independentes da mediação prescritiva das instituições. Redesenha-se o cenário investigativo para os interessados em se debruçarem sobre o impacto exercido pelas questões apontadas sobre o crence atual, uma vez que os últimos dados censitários atestam o crescimento de grupo denominado os crences sem religião ou simplesmente os sem religião. O presente texto estabelece o nexo entre a despedida da metafísica e o crescimento dos sem religião, bem como delimita a compreensão desse fenômeno ao qualificá-lo e explicitá-lo como expressão e desdobramento original do ateísmo contemporâneo.

**Palavras-chave:** Contemporaneidade; Despedida da metafísica; Crences sem religião; Ateísmo.

## INTRODUÇÃO

O processo de constante e gradativo enfraquecimento da VERDADE objetiva, aqui denominada despedida da metafísica, favorece a emergência de outros relatos e a possibilidade de configuração de novos arranjos e de modos diversos de se estabelecer pertencas e despertencas

religiosas. Tal cenário abre espaço para a irrupção de identidades e de posicionamentos pessoais antes subjugados por valores e princípios a reger a esperada ordem vigente. Assim sendo, tem-se aberto o percurso pessoal de “emancipação do dogma” (Cf. VATTIMO: 2002, p. 54) caracterizado pela busca de conquista da autonomia perante os princípios metafísicos a regerem os valores objetivos e absolutos.

A despedida desses valores universais favorece em dúplice via a possibilidade de o sujeito atual distanciar-se de rede de sentido de crenças e de “lugares” tradicionais antes em voga; e a aproximação da afirmação de suas convicções pessoais e de seu universo de pertencas e posicionamentos religiosos. Com isso descortinam-se caminhos outros para o indivíduo situar-se ao ser interrogado sobre sua crença/denominação religiosa. Agora não há mais o comprometimento quase irrenunciável com respostas de acento “tradicional” como afirmar-se cristão e ou católico; emerge a chance de o sujeito narrar-se sem religião, ou crente em Deus e desvinculado de instituições e de ritos ou dotado de fé pessoal independente de preceitos e normas externos<sup>143</sup>. Nesse contexto, como se propõe, dá-se o aumento da categoria censitária dos sem religião, sempre crescente nos últimos censos realizados.

Diante do exposto importa demonstrar o nexos presente entre despedida da verdade e os sem religião, bem como delinear as nuances e as características a configurarem esse grupo enquanto possível desdobramento e nova faceta do ateísmo.

494

## O PROCESSO DE ENFRAQUECIMENTO DA VERDADE OBJETIVA

A canção “Modinha para Gabriela”, composta por Dorival Caymmi (1975), exalta um mundo estável e determinado a prevalecer característico até as décadas iniciais da segunda metade do século XX<sup>144</sup>. Desde então cada vez mais a realidade deixa de ser concebida como um dado determinado a ser apreendido, para ser considerada uma rede de sentido passível de interpretações segundo as circunstâncias históricas e existenciais dos sujeitos. Não mais existem dados objetivos, mas relatos e

<sup>143</sup> “Desde que se afirmar católico deixou de ser obrigatório, os indivíduos passaram a transitar mais livremente, em uma sucessão de processos de desconversão e reconversão, assumindo outras afiliações e estilos de religiosidade, o que deixou transparecer o pluralismo religioso, evidente na listagem de categorias religiosas identificadas nos recenseamentos” (RODRIGUES: 2012, p. 1142).

<sup>144</sup> “Eu nasci assim, eu cresci assim e sou mesmo assim. Vou ser sempre assim Gabriela, sempre Gabriela” (Modinha para Gabriela. Disponível em: <https://www.cifraclub.com.br/gal-costa/modinha-para-gabriela/>. Acesso em: 01/05/2018).

interpretações interessadas da realidade<sup>145</sup>. Desse modo, o mundo até então estático de Gabriela começa a ser minado pela nova racionalidade em curso.

Tal constatação permite vislumbrar o fortalecimento do questionamento da ordem unívoca garantidora do mundo e a construção/proposição de verdades (escritas em minúsculo e no plural) sempre disponíveis a novas leituras e formulações. Consequentemente, a emergência do plural e do múltiplo se opõe transgressoramente à afirmação dos valores absolutos. Estes, por sua vez, já foram legitimadores de guerras, de totalitarismos e de garantia do *status quo* de instituições e de governos.

A quebra da unidade totalizante de sentido permite o vir à tona de outros modos de ser e de se ler e interpretar os acontecimentos. O real deixa de ser ordinariamente dado para apresentar-se como extraordinariamente proposto. No âmbito religioso, a possibilidade de se vivenciar outros modos de ser faz-se notar mediante a perda da crença incondicional nos dogmas e nas instituições. Igualmente tem-se reconfigurado o universo das crenças (fé) e das pertencas (instituição). De um lado, cresce o distanciamento do sujeito crente das instituições religiosas; de outro, a própria crença alicerçada em dogmas e princípios de igrejas deixa de ser algo inerente aos sujeitos de fé<sup>146</sup>. Desse modo, assiste-se ao crescimento de colagens e de bricolagens a redefinir o sistema de crenças pessoais e a pertença do sujeito às instituições, não só religiosas, mas também políticas e culturais.

A pluralidade de ideias e de modos de ser negativamente por vezes propicia o acirramento de conflitos e de intolerância. A intolerância para com práticas religiosas de matriz africana tem adquirido contornos exponenciais. Preconceitos sempre hostilizados ganham nova roupagem numa sociedade plural, porém em certa medida marcada pela “tentação” do retorno ao fundamento. Para além dessas contradições mantém-se em curso o processo de distanciamento do sujeito de princípios caracterizados por anunciarem valores a serem aceitos sem o crivo da crítica e da discussão.

---

<sup>145</sup> Cf. VATTIMO: 2009, p. 18-29. Capítulo intitulado: Oltre Il mito della verità oggettiva).

<sup>146</sup> Por um lado os temas religiosos ganham visibilidade midiática e se valem dos meios de comunicação para se difundirem; por outro, “[...] diminui o interesse pelos dogmas e pelos conteúdos tradicionalmente centrais da doutrina das Igrejas” (VATTIMO: 2010, p. 167).

## A DESPEDIDA DA METAFÍSICA E OS SEM RELIGIÃO

Como já se pode depreender do já exposto, a despedida da metafísica apresenta impacto direto no aumento da categoria autodeclarativa dos sem religião, bem como na constatada ampliação da diversidade de grupos religiosos presentes no Brasil (Cf. IBGE: 2012, p. 90).

O ocaso da objetividade metafísica cede espaço à irrupção de religiosidades e de crenças antes suprimidas pela força coercitiva e legitimadora do fundamento. No campo cultural emergem novas tribos, estilos diversos e arranjos familiares e sexuais múltiplos. Encontra-se em voga transformações a perpassar várias instâncias da vida em sociedade de modo que o aumento dos sem religião não configura *per si* um fato isolado.

Conforme especifica o manual do recenseador, pergunta-se pela religião das pessoas entrevistadas no intuito de se “[...] conhecer quais as religiões declaradas pela população e o número de seus adeptos” (IBGE: 2010, p.195). Metodologicamente: “Para a pessoa que não professa qualquer tipo de religião, registre sem religião (IBGE: 2010, p. 196). Considere a seguir o gráfico comparativo dos resultados obtidos pelos dois últimos censos no quesito religião:

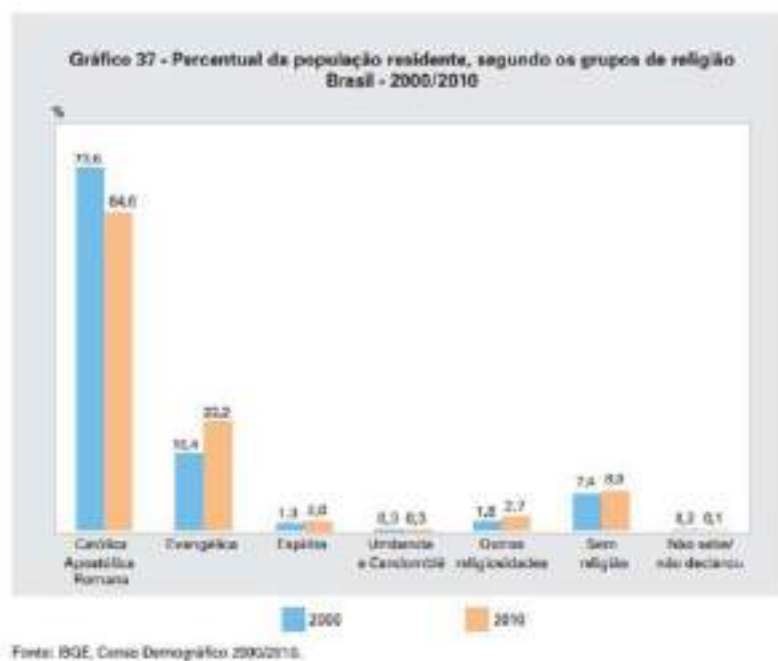


Gráfico 01: Os sem religião nos últimos dois censos demográficos (IBGE: 2012, p. 91).

A autodeclaração sem religião apresenta-se opção mais frequente entre jovens e adultos jovens, com idade compreendida entre 15 e 29 anos (Cf. IBGE: 2012, p. 99). Como se pode observar, a idade declarada dos sem religião coincide com a intensificação do processo de enfraquecimento



dos valores últimos e objetivos ora denominados despedida da metafísica. O bloco tipificado pela tradição, pelo hábito, pelo costume e pela norma incide cada vez menos sobre a autonomia dos indivíduos nascidos a partir da última década do século XX.

Pesquisa realizada nos anos 2015 e 2016 junto a oitenta discentes pertencentes a três cursos de graduação da Pontifícia Universidade Católica de Goiás possibilitou concluir: “[...] julgou-se considerável o grupo dos denominados ‘crentes sem religião’ que, [...] logrou a terceira posição em termos quantitativos, o que representou aproximadamente 14% do total da população pesquisada” (ECCO, C.; MARTINS FILHO, J. R. F.: 2017, p. 1008)<sup>147</sup>. Os dados obtidos nessa pesquisa corroboram os dados censitários em escala maior (aqui se trata de 14%) e a hipótese segundo a qual a despedida da metafísica faz-se sentir mais notadamente no grupo cuja faixa etária corresponde ao processo de despedida da metafísica. Afinal, o índice 14% (pesquisa PUC Goiás<sup>148</sup>) sobrepõe-se a 8% sem religião (IBGE 2010).

## A CONFIGURAÇÃO DOS SEM RELIGIÃO

Uma parcela relevante dos sem religião acredita em Deus ou numa força superior. Outra parte se distancia da relação com o transcendente (ateus e agnósticos). Maciçamente ocorre a privatização das crenças e das pertencas agora delegadas à instância pessoal do próprio sujeito “crente”. A crença na divindade superior ou no sagrado sem a necessidade de mediação configura o processo de emancipação religiosa das instituições. Isto porque os sem religião são “[...] por nós aqui percebidos, muitas vezes, como cidadãos que questionam dogmas, privatizam sua relação com o transcendente e, de certa forma, ratificam o exercício do direito de não estabelecer nenhum vínculo com instituição religiosa” (RODRIGUES: 2011, p. 55). No caso dos sem religião o alheamento da instituição dá-se mais por indiferença e por perda da credibilidade do que por atitude reativa de negação institucional.

Sobre a constituição do grupo dos sem religião há de se considerar que estes “[...] congregam tipos distintos: de ateus e agnósticos até indivíduos com uma religiosidade particular” (RODRIGUES: 2011, p. 49). A

<sup>147</sup> Mais adiante os autores registram: “Enfim, com respeito à crença e à descrença generalizadas, tanto o resultado do senso [sic] de 2010, quanto nossa pesquisa de campo indicaram não apenas para o crescimento no número de ateus, mas para o surgimento de uma nova categoria de análise para as Ciências da Religião, como segue: os crentes sem religião” (ECCO, C.; MARTINS FILHO, J. R. F.: 2017, p. 1010).

<sup>148</sup> O grupo discente entrevistado possui idade entre 18 a 24 anos.

relação entre o ateísmo e os sem religião carece de explicitação, donde cabe a pergunta: como o clássico fenômeno do ateísmo permite dilucidar o surgimento dos sem religião? Afinal, porque há maior grupo de pessoas sem religião do que de ateus?

A discussão sobre as razões filosóficas do ateísmo perderam espaço quando a filosofia se afasta da questão do problema de Deus. Com a secularização, cada vez mais se fala dos absolutos, da metafísica, eticamente da alteridade humana do que necessariamente sobre Deus. A teologia das religiões abre novo horizonte de reflexão sobre o pluralismo religioso e sobre Deus. Já não se pode afirmar a primazia de um deus desta ou daquela religião. Os novos estudos de cristologia acentuam o Jesus humano e a face histórica do homem de Nazaré. Do céu à terra a secularização do discurso religioso conduz a não necessidade de se negar Deus e o ateísmo cada vez menos se importa com a existência de deste, afinal não mais prevalece o consenso de um Deus a criar a e reger todo o universo. Nesse cenário ganha força a categoria dos sem religião como desdobramento e um modo de ser do ateísmo contemporâneo.

Os sem religião apresenta-se como bloco heterogêneo e fluído de identidades alheias aos dogmas, porém não necessariamente desvinculadas do sentimento religioso tão típico do humano como ser de buscas e de necessidade de dar sentido à sua existência. Hermeneuticamente esse grupo se abre a possibilidades interpretativas e vivenciais mais amplas do que o universo aberto pelo ateísmo, o qual pode ser visto metafisicamente como negação de Deus. A despedida da metafísica enfraquece o ateísmo enquanto concepção mais fechada e uniforme de descrever o estado de coisas em torno da ideia de Deus. Por sua vez, o campo semântico dos sem religião traduz melhor o espírito contemporâneo de despedida de discursos unívocos e, desse modo, tende a ganhar novos adeptos.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

O nexa estabelecido entre a despedida da metafísica e os sem religião demonstra positivamente a autonomia do sujeito no âmbito da vivência de suas crenças e (des)pertenças religiosas. Negativamente, para grupos e instituições, encontra-se em marcha o processo secularizante de independência dos sujeitos. Curiosamente tal processo de secularização imbrica-se à própria mensagem cristã portada por Jesus, este já um intérprete do judaísmo.

A crescente afirmação do grupo denominado sem religião nos dois últimos censos congrega indivíduos que se desvincularam das religiões tradicionais e afirmaram suas crenças a partir de si e de novos arranjos pessoais estabelecidos. Muitos destes representantes se encontram em trânsito entre identidades e constroem suas redes de sentido desde o não lugar da pertença vinculante.

Nesse horizonte, declarar-se sem religião pode constituir a negação do primado absoluto da crença apregoadada por determinada instituição, assim como a realização de sínteses e de construções pessoais a partir da colagem de elementos de diferentes tradições, quer sejam estas religiosas, quer se apresentem nutridas por ventos estritamente seculares. O caminho segue aberto para sempre novas e inusitadas interpretações.

## REFERÊNCIAS

ECCO, C.; MARTINS FILHO, J. R. F. Crenças e descrenças da contemporaneidade: o caso dos estudantes da puc-goiás. IN: ANAIS 30º CONGRESSO INTERNACIONAL SOTER. Religiões em reforma: 500 anos depois. Belo Horizonte: PUC Minas, 2017, p. 1008-1016.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). Censo demográfico 2010 – Características gerais da população, religião, religião e pessoas com deficiência. Rio de Janeiro: IBGE, 2012, p. 89-105.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). Manual do recenseador: pesquisa de avaliação da cobertura. Rio de Janeiro: IBGE, 2010.

Modinha para Gabriela. Disponível em: <https://www.cifraclub.com.br/gal-costa/modinha-para-gabriela/>. Acesso em: 01/05/2018).

RODRIGUES, Denise dos Santos. Liberdade de afirmar-se sem religião: reflexo de transformações no Brasil contemporâneo. In: Plura – Revista de estudos da religião. Vol. 2, n. 1, 2011, p. 49-64.

RODRIGUES, Denise dos Santos. Os sem religião nos censos brasileiros: sinal de uma crise de pertencimento institucional. In: Horizonte. Belo Horizonte: PUC Minas, v. 10, n. 28, out./dez. 2012, p. 1130-1153.

VATTIMO, Gianni. Addio alla verità. Roma: Meltemi, 2009.

VATTIMO, Gianni. Igrejas sem religião, religião sem Igrejas? In: Interações - Cultura e Comunidade. Uberlândia. V. 5, n. 7, jan./jun. 2010, p. 165-172.

VATTIMO, Gianni. Oltre l'interpretazione. Roma/Bari: Laterza, 2002.

# RELIGIOSIDADE, ETNICIDADE E VIOLÊNCIA: A GUERRA DE CANUDOS

Oswaldo José Theodoro Neto – Doutorando (PUC Goiás)  
e-mail: [Oswaldo.theodoro@gmail.com](mailto:Oswaldo.theodoro@gmail.com)

**RESUMO:** A relação entre os saberes aqui apresentado se mostra relevante em face de sua contemporaneidade, já que religião se discute sim. O caso de Canudos está recheado de tensão entre a religiosidade popular e a igreja, categorias de etnicidade e violência, cooptado com uma forte intervenção na economia num determinado momento histórico brasileiro. Com o objetivo de discutir a religiosidade, etnicidade e violência na Guerra dos Canudos, e suas interfaces com o liberalismo e o sagrado. Utilizando o método de revisão bibliográfica. Apresentamos os seguintes recortes teóricos: Oliveira e Ecco (2017) em “Religião, violência e suas interfaces”; Ribeiro (2016): “Intolerância religiosa e violência, frente às práticas religiosas no Brasil”; Yong-Bruhel (2005): “Os caracteres da violência e do preconceito”; Cunha (2005): A questão da etnicidade em Canudos? A pregação e rebeldia de Conselheiro contra os ideais republicanos, o movimento protestante, o romanismo da igreja após Trento, o estado liberal brasileiro, se transformaram no objeto fundante da forte violência instaurada em Canudos? O ‘Sertão’ que “embota” a nova burguesia do café, a admiração do Brasil pelo mundo anglo/saxão e o protestantismo liberal, seriam objeto fundante desta violência e injustiça? O ‘Sertão’, onde um asceta e seus seguidores, sem serem revolucionários, vítimas de uma atroz violência étnica religiosa, embota a história do povo brasileiro.

500

**Palavras-chave:** Religião; Violência; Etnicidade; Injustiça.

## INTRODUÇÃO

Estuda-se neste artigo o caso da violência e do preconceito à Antônio Conselheiro e seus acólitos no sertão da Bahia em Canudos. Situação recheada de tensão entre a religiosidade popular, com categorias de etnicidade e violência, cooptado com uma intervenção na economia num determinado momento histórico brasileiro. Sem pretender achar a ruptura do problema, e com o Objetivo de discutir a religiosidade,

etnicidade e violência na Guerra dos Canudos, e suas interfaces com o liberalismo e o sagrado. Utilizando o método de Revisão Bibliográfica. Apresentamos os seguintes Recortes Teóricos: Oliveira e Ecco (2017) em “Religião, violência e suas interfaces”; Ribeiro (2016): “Intolerância religiosa e violência, frente às práticas religiosas no Brasil”; Young-Bruhel (2005): “Os caracteres da violência e do preconceito”; Cunha (2005), retratando a guerra de Canudos e dando uma concepção da origem étnica dos sujeitos envolvidos.

Qual a fronteira entre religião e violência? A pregação e rebeldia de Conselheiro contra os ideais republicanos, o movimento protestante, o romanismo da igreja após Trento, a proposta do modelo liberal brasileiro, se transformaram no objeto fundante da forte violência instaurada em Canudos? O modo de vida no sertão do Brasil embotava a nova burguesia do café. A admiração do Brasil pelo mundo anglo/saxão e o protestantismo liberal, seriam objeto fundante desta violência e injustiça? O sertão, onde um asceta e seus seguidores, sem serem revolucionários, vítimas de uma atroz violência étnica religiosa, embota a história do povo brasileiro? Outros aspectos norteadores que se pretende responder é se a religião provoca violência, e se são de fato são as pessoas violentas? Em primeiro lugar se debruçará sobre a religiosidade em Canudos, que permeia a religião popular vivida por Conselheiro e seus acólitos. Num segundo momento sobre a questão da etnicidade dos sujeitos envolvidos na guerra de Canudos, formados pela hibridez de negros, índios e europeus. E, em terceiro lugar discutirá a violência ocorrida na guerra de Canudos, com um retoque de intolerância e preconceito. Vejamos:

501

## RELIGIOSIDADE E VIOLÊNCIA

Religiosidade/espiritualidade tem sido discutido em vários matizes dos saberes. Inclusive como resiliência aos agravos à saúde. Religiosidade vinca uma referência de identidade e étnica. Produz nomia e contato com o sagrado, com o *tremendum* que faz sentido e empodera. Em Canudos a espiritualidade está repleta de sentido e nomia, aos sujeitos vilipendiados, aviltados e isolados no sertão baiano.

Otten (1990, p. 325), em “A espiritualidade da utopia de Canudos: os sermões conselheiristas”, afirma que em Canudos, os sertanejos lutaram pelo estabelecimento da ‘verdadeira religião católica’, contra os maçons, republicanos, protestantes e a república ‘ateia’. A verdadeira “Lei do Cão”. Quanto aos primeiros povoadores, Cunha, (2005, p. 111), ressalta que

o sertão brasileiro era uma terra do exílio, vasto presídio com presença de hereges e relapsos sob a sombria justiça daqueles tempos. “Deste modo nos primeiros tempos o número reduzido de povoadores contrasta com a vastidão da terra e a grandeza da população indígena”. A extinção indígena está mais relacionada com o cruzamento do que pelo extermínio, adverte Cunha (2005, p.112). As três raças, índios, negros e europeus, estão relacionadas com a formação do Jagunço que povoou Canudos, fundamentando assim a resiliência e determinação em defender suas tradições. A conversão dos silvícolas fora de tal maneira exuberante que num só dia o vigário jesuíta de Itapicuru batizou 3.700 catecúmenos (CUNHA, 2005, p. 113 e 124). Acima descritos os elementos fundantes da resistência e da resiliência dos sujeitos de Canudos, e da religiosidade ali determinante pelas orientações jesuíticas. No período colonial não se concebia uma pessoa que não professasse a fé católica. Aliás, a expulsão dos franceses e holandeses nos séculos XVI e XVII, teve caráter eminente de guerra de religião (AZZI, 1977, p.135). Canudos significava, o fanatismo e a superstição. O empecilho dos sacerdotes, oficiais e funcionários da igreja dominar. A atitude do profeta Conselheiro, não cooptava com os interesses econômicos liberal da república. Brandão, (1980), em “Os Deuses do Povo, um estudo sobre a religião popular”, fala de um “povo pobre e Deuses ricos”. Diz que “a religião popular foi combatida por atos arbitrários conduzidos pelos funcionários de culto das religiões eruditas” (BRANDÃO, 1980, p.120). Enfim, para conseguir implantar o espírito republicano no sertão baiano, a reforma tridentina, a reforma protestante, o ideal iluminista preconizados pelos maçons, e, pela resistência de Antônio Conselheiro e seus acólitos, institui-se mudanças na estrutura social e religiosa, à força, com preconceito e violência.

## **ETNICIDADE E VIOLÊNCIA**

Território é o local das relações, modos de produção, economia, cultura, espiritualidade, arranjos sociais e políticos para manutenção do processo de existência. Segundo Cunha, (2005, p.191), Canudos em 1876, já se mostrava um lugar de resistência, com sujeitos armados até os dentes, bebedores de aguardentes, ociosos e que fumavam cachimbos de barro em canudos longos (*canudos de pito*). Lugarejo obscuro antes da vinda de Conselheiro. A origem do nome está explicado. Desde que Conselheiro chegou em Canudos (1893), observou-se um crescimento vertiginoso (CUNHA, 2005, p. 192). Afirma ainda o autor (p.93), que há uma

complexidade no problema etnológico no Brasil em graus variáveis nos três elementos étnicos que é a gênese das raças mestiças do Brasil. É um problema que por muito tempo ainda desafiará o esforço dos melhores pesquisadores. Canudos, como visto anteriormente formada por uma população de homens brutos e ociosos, são brasileiros, mulatos e jagunços. Sem a rebeldia do índio, o negro teve sobre si toda opressão e violência da vida colonial. A cultura extensiva da cana e a exportação da madeira determinava as atividades dos sertões, mesmo antes da invasão holandesa. O africano em atividades exaustivas nos canaviais, e os índios livres, recebiam de uma certa forma a catequese dos missionários (CUNHA, 2005, p. 114-115). Canudos é produto de uma cultura híbrida, muito embora de soslaio parece homogenia. A República para Conselheiro é intromissão de um projeto global numa história local. A República tem que ser combatida, porque é o 'anticristo'. A romanização da igreja a partir de Trento, o interesse de instalação da República com ideais iluministas da revolução francesa, o interesse dos maçons e dos protestantes nesta mudança, foram os objetos fundante para transformar Canudos em 'rios de sangue', numa violência étnica. Mignolo, (2003, p. 238) diz que a identificação do sistema colonial mundial, contribuem para a reprodução do imaginário de um sistema mundial, para a colonialidade de poder, de um conhecimento, e modo de vida subalterno e violento.

## **VIOLÊNCIA EM CANUDOS**

Neste capítulo será apresentada teorias relacionadas com as interfaces da violência e uma construção crítica com os acontecimentos de Canudos. Qual a relação da violência com a religião? Como entender a intolerância religiosa e os caracteres da violência e do preconceito? Perguntas norteadoras do colóquio realizado pelo Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Goiás no primeiro semestre de 2011, dirigido pela Professora Irene Dias de Oliveira. Junto com outros pesquisadores, buscou-se entender a relação entre religião e violência. Duas perguntas orientaram os debates: Pode a religião ser a causa de violência? São as pessoas violentas por natureza? (OLIVEIRA E ECCO, 2012, p. 04). Segundo ainda Oliveira e Ecco (2012, p. 04), o tema é pertinente, já que estamos envolvidos em grande contexto de intolerância, violência física e simbólica entre grupos. A partir destes conceitos perguntam: "Teria a religião mecanismos para legitimar essas atitudes? Estaria ela por trás do

fundamentalismo, do fanatismo e das limpezas étnicas?” Oliveira (2012, p.06), entende que a religião é uma referência de identidade e que traz nomia às pessoas. Ela busca responder à questão: “Como as crenças e as práticas religiosas de um determinado grupo poderiam construir e legitimar práticas violentas?”. Ecco (2012, p.06), analisa as formas de fundamentalismo para além do universo religioso, ações preconceituosas desencadeando violência, física e simbólica. Ribeiro (2016, p.06), fala sobre a violência no âmbito da religião, [...] da violência simbólica praticada no cotidiano. A investigação se ocupa com a prática da violência simbólica no discurso homilético, no âmbito do Cristianismo, com enfoque maior no Catolicismo. Canudos, etnicamente heterogênea, formada por uma maioria de jagunços de mistura africana, silvícolas e estrangeiros, segundo Euclides da Cunha como vimos anteriormente é um lócus de conflito religioso e intolerância exuberante. Ribeiro (2016, p.15), diz que o Brasil é conhecido mundialmente por suas características tropicais, por pluriculturalidade, contudo, é alarmante os conflitos e intolerância religiosa presente. Ribeiro (2016, p. 20), ainda afirma que a educação na visão ocidental europeia tinha como meta preponderante europeizar os colonizados, justificando filosoficamente a violência e a intolerância dos colonizadores. Um dos objetos fundantes da violência em Canudos era justamente a derrocada do catolicismo popular de Antônio Conselheiro, a implantação da reforma tridentina pela igreja católica, cooptados pelo interesse do mercado liberal europeu, que era o desejo das igrejas protestantes e dos maçons. Sob este aspecto, Ribeiro (201, p. 97) diz que os negros africanos foram sacrificados em nome da prosperidade e da produtividade, assim como os índios. Portanto, reafirma-se o fato da questão norteadora de Oliveira e Ecco, de que a religião pode sim ser causadora de violência tanto física como simbólica. Elisabeth Young-Bruehl, descreve os caracteres da violência e do preconceito. Apresenta a questão do fundamentalismo como sendo um fator determinante para escolha de objeto para violência. Respondendo outra questão norteadora de Oliveira e Ecco se são os homens violento, Young-Bruehl (2005, p. 165), atesta em seu laboratório de pesquisa sobre violência e preconceito, conversa com uma mulher que afirma como a violência era comum em sua família, seu pai a espancava com bastão e cintos “por qualquer infração; sua mãe ameaçava-a com a ira de Deus. Agora ela é uma pacifista” (YOUNG-BRUEHL, 2013, p. 165). Baseados nestas teorias podemos afirmar que em Canudos temos claro a violência, preconceito e intolerância. Vejamos as considerações nada finais:



## CONSIDERAÇÕES NADA FINAIS

A religiosidade em Canudos vivida por Antônio Conselheiro e seus acólitos, representava a religião popular que fazia sentido para população e nomia aos sujeitos. Os sertanejos lutam pelo estabelecimento da 'verdadeira religião católica', contra os maçons, republicanos, protestantes e a república. As teorias apresentadas sobre os aspectos da religiosidade experimentada em Canudos apontam para o fato de que a religião pode ser inexoravelmente uma fonte substancial promotora da violência. Em Canudos isto ficou muito visível pela atuação da igreja católica em querer estabelecer os ideais tridentino no Brasil. Canudos é lugar de resistência, de sujeitos armados, lugarejo obscuro antes da vinda de Conselheiro. Gente de todas as matizes e matrizes. Grupo etnicamente formado por portugueses, espanhóis, africanos e silvícolas. Jagunços criados a resistir os intemperes da vida. Homens e mulheres resiliêntes pela própria natureza. Não se adequavam ao modelo impetrado pelas elites, não se adequavam ao modelo liberal preconizado pela revolução francesa. Era necessário elimina-los, seja pela religiosidade popular que ofuscava a liderança da igreja, ou por interesses mercadológicos. Como não se adequavam aos ideais republicanos, e por ainda servirem de óbices aos projetos de expansão do protestantismo, deveriam ser exterminados. O fim de uma raça subalterna. A cultura extensiva da cana e a exportação da madeira determinava as atividades dos sertões. O genocídio de Canudos etnicamente não significa somente a derrocada de jagunços mas, a possibilidade de manter os anseios republicanos, a reforma da igreja católica a expansão da atividade missionária e mercadológica da igreja protestante, a implantação do projeto liberal orquestrados por maçons. E isto à custa de muita carnificina, iconoclastia, vincando violência e preconceito. Uma verdadeira limpeza étnica. Pode a igreja ser promotora de violência? O ser humano é violento de per si? O que os saberes aqui discutidos podem elucidar este processo de intolerância religiosa, violência e preconceito? Foi o que buscou-se entender neste artigo. Conclui-se que as religiões podem sim ser promotoras de violência, tanto física, simbólica e de preconceito. Porém, fica isto muito velado e pouco visível por parte de algumas religiões como a católica e algumas protestantes. Contudo, muito profusa em religiões que querem se manter na busca por acólitos e algumas religiões Islã. A violência em Canudos, física e simbólica, destruiu encanto, nomia, foi iconoclasta. Antônio Conselheiro laborava nas suas homilias na invasão do 'reino das trevas', a vinda do 'cão': a República. Há

um certo fundamentalismo que o tornava violento e intolerante, mas, defendia seu modo de vida e de seus acólitos. Ele era o grande profeta contra o mal. Europeizar Canudos, acabar com sua religiosidade popular, seu modo de vida, pressupõe violência, genocídio, e preconceito. Violência e preconceito é uma questão de mente e aspectos sociais. São as pessoas violentas dependendo dos aspectos sociais culturais e religiosos em que vivem. Antônio Conselheiro, o profeta de Canudos, tanto sofria como provocava violência. Julgava defender seu povo contra 'Belzebu', 'O Cão'! Sofreu violência e preconceito por suas percepções de mundo por sua etnia e por sua religiosidade. Hoje, se faz necessário colocar este tema no cardápio das discussões em Ciências da Religião, a fim de, se não impedir, entender para não cometer os mesmos erros.

## REFERÊNCIAS

- AZZI, Riolando. Catolicismo popular e autoridade eclesiástica na evolução histórica do Brasil. *Religião e Sociedade*, n.1, maio 1977, p. 125-149.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Os deuses do povo. São Paulo: Brasiliense, 1980, cap. 5.
- CUNHA, Euclides da. Os Sertões. 23.ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 2005, 656 p. (Obra editada em 2016, São Paulo: Editora Martin Claret Ltda – edição especial, apresentando apêndice – notas da edição).
- MIGNOLO, Walter. Histórias locais/projetos globais. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2003, p. 184-238.
- OLIVEIRA, Irene Dias e ECCO, Clóvis. *Religião, Violência e suas interfaces*. São Paulo: Paulinas. 2012. Disponível em: [www.cibertologia.com.br](http://www.cibertologia.com.br)
- OTTEN, Alexandre. A espiritualidade da utopia de Canudos: os sermões conselheiristas. In: *Só Deus é grande*. São Paulo: Loyola, 1990. P. 248-297.
- RIBEIRO, W. dos Santos. Intolerância religiosa e violência frente às práticas religiosas no Brasil no séc. XXI – DISSERTAÇÃO PUC Goiás (2016).
- YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. Os caracteres da violência e do preconceito. In: LEVINE, Michael; PATAKI, Tomas. *Racismo em Mente*. São Paulo Madras, 2005.

# O CATOLICISMO DESAFIADO PELA INJUSTIÇA E O PODER COLONIAL GLOBALIZADO

Paulo Agostinho Nogueira Baptista – Doutor (PUC Minas)

e-mail: [pagostin@gmail.com](mailto:pagostin@gmail.com)

**RESUMO:** A hegemonia católica no Brasil se aproxima do fim, apesar de que a questão da pertença religiosa é um problema complexo e não pode ser analisada apenas pelos resultados censitários. Caminha-se para uma “transição religiosa” nunca vista, com queda enorme de católicos e crescimento de pentecostais e sem religião. Paradoxalmente, houve aumento no Brasil (entre 1990 e 2010), de 43,3% do número de paróquias e de 55,8% de padres. Há atualmente 90.000 padres casados num contingente de mais de 400.000 no mundo, num catolicismo geneticamente clerical. Promoveu-se, a partir de 2003, o desmonte das Pastorais Sociais e das assessorias, em nível da CNBB, produzindo reflexos nos diversos grupos, por exemplo na PJ e PU. Chegou-se a anunciar a morte da Teologia da Libertação – TdL, apesar de que ela continua viva e atuante. E no contexto das mudanças da sociedade brasileira, mas também em todo o mundo, com valores como o individualismo e o utilitarismo, o neopentecostalismo foi mais eficiente em oferecer uma cosmovisão de acordo com a demanda, apresentando uma oferta de bens religiosos que teve boa recepção e consumo: a teologia da prosperidade, cultos de cura e para problemas familiares, afetivos e econômicos. Neste cenário, o objetivo da Comunicação, a partir de pesquisa bibliográfica, é refletir sobre que perspectivas se abrem para o catolicismo no contexto atual que revela: o crescimento da injustiça e da desigualdade; a multidão crescente de migrantes, no Brasil e principalmente no exterior; a crise política e econômica, em diversos países, na América Latina e no Brasil; golpe legislativo-jurídico-midiático-empresarial no Brasil que, através de um impeachment forjado, tem promovido a retirada de direitos dos trabalhadores, mudanças na educação, venda de bens e ativos nacionais com o petróleo etc. Essas realidades são oportunidade de mudança? O que o catolicismo e seus movimentos podem fazer? A conclusão aponta para ações pedagógicas de formação, ações políticas e de retomada da práxis libertadora e decolonial, especialmente com o segmento das juventudes.

507

**Palavras-chave:** Catolicismo; Teologia da Libertação; Práxis libertadora; Formação política; Decolonialidade.

## INTRODUÇÃO

O Concílio Vaticano II, além de criar condições para o diálogo com o mundo moderno, fez emergir a consciência da mudança. E ela não parou. Diante da emergência dessa consciência, as teologias nascidas nesse contexto não ficaram e nem poderiam ter ficado passivas nesse processo, especialmente as cristãs, tanto para a abertura quanto para o fechamento. A razão disto é que as teologias acontecem situadas historicamente, fazendo a hermenêutica da fé para o tempo presente. Por isso se desenvolveram teologias da libertação e do pluralismo religioso. Para Gustavo Gutiérrez, um dos precursores dessa TdL latino-americana, a teologia deve estar intimamente articulada com a sociedade de seu tempo.

Medellín, em 1968, traduziu esse espírito conciliar e teológico, mas sob a perspectiva da realidade sofrida latino-americana, assumindo a opção pelos pobres, que teve sua certidão de nascimento registrada no Pacto das Catacumbas, em 16 de novembro de 1965. Depois de muito tempo estagnado, apesar de majoritário no mundo, o catolicismo se sentia desafiado a voltar às fontes proféticas e jesuânicas e recuperar o anúncio de Jesus ao ler o livro de Isaías, em Lucas 4,18-19.

Hoje vivemos outra realidade. O Catolicismo passou, ao longo dos últimos tempos, por muitos Papas com suas formas diversas de conduzir a Igreja, como Paulo VI, João Paulo I, João Paulo II, Bento XVI e está vivendo agora a primavera de Francisco, que vive sob forte oposição.

E se deve perguntar então, nesse contexto atual: o catolicismo se sente desafiado? O que mais o desafia? A perda de fiéis? As questões morais que atingiram e expuseram uma tragédia na Igreja de muitos anos? Os problemas mundiais como a crise ecológica, econômica, as migrações e sua produção de excluídos, ou os genocídios através de nova guerra de bombardeios?

Nesta breve comunicação, objetiva-se levantar algumas questões mais presentes que estão desafiando o catolicismo. Primeiramente, refletir sobre as realidades e depois pensar sobre o que fazer.

## AS REALIDADES QUE DESAFIAM O CRISTIANISMO

Se o cristianismo e o catolicismo foram capazes de produzir uma Teologia da Libertação – TdL e uma Teologia do Pluralismo Religioso -TdPR, percebe-se que os papados de João Paulo II e Bento XVI foram dúbios nesse processo: encontros de oração pela paz e condenação de teólogos; produção de documentos excludentes, como *Libertatis Nuntius*, condenando a Teologia da Libertação, e como a *Dominus Iesus.*, voltando à clássica ideia *extra ecclesiam nulla salus*, e a *Ut Unum Sint*. O último documento da Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé, a Carta *Placuit Deo*, de fevereiro de 2018, também vai na mesma linha conservadora, bem diferente da *Laudato Sí*. Isso é um grande desafio para o catolicismo, inclusive para além da esfera religiosa, pois é tradição com inúmeros testemunhos de fé libertadora e dialógica, de um amor incondicional que ama até o inimigo.

A práxis papal de Francisco, nesse sentido, tem quebrado o protocolo. Pode-se citar a visita de Francisco à cidade de Lampedusa, em 2013, para "chorar os mortos que ninguém chora", ou o papel dele no diálogo entre Cuba e Estados Unidos, ou ainda a abertura da casa Santa Marta, a acolhida dos pobres, a estrutura criada para que eles lavem suas roupas etc.. É preciso demonstrar o diálogo e esse amor, do ponto de vista prático e teológico.

A globalização trouxe e tem trazido grande transformação, fez com que aumentasse o fluxo dos contatos de toda ordem e da comunicação, mas também reações de fechamento. Na visão do geógrafo brasileiro Milton Santos, há uma ideologia da globalização que, através da expressão aldeia global, quer "fazer crer que a difusão instantânea de notícias realmente informa as pessoas. A partir desse mito e do encurtamento das distâncias [...] também se difunde a noção de tempo e espaço contraídos. É como se o mundo se houvesse tornado, para todos, ao alcance da mão." (SANTOS, 2000, p. 18-19). Na realidade, busca-se apresentar o mercado "avassalador dito global" como capaz de harmonizar as diversidades, com capacidade de "homogeneizar o planeta, quando na verdade, as diferenças locais são aprofundadas." (SANTOS, 2000, p. 19).

As mudanças econômico-políticas das últimas décadas, incluindo as crises econômicas, só fizeram aumentar a concentração da riqueza e a desigualdade. Se a pesquisa da Oxfam de 2016 dizia que 62 pessoas no mundo tinham renda equivalente à metade da população, em 2017 a

mesma pesquisa já apontava para apenas 42 pessoas (DESIGUALDADE, 2018). Em 2009 esse número era de 380.

Por isso, é fundamental olhar criticamente essa realidade que nos desafia, pois nas últimas décadas a situação latino-americana, africana, asiática, enfim, a realidade global não mudou, ao contrário, a precarização das condições de vida da maioria, os preconceitos e a violência, de toda ordem, contra mulheres, negros, indígenas, lideranças populares, ambientalistas, religiões afro-brasileiras, o meio ambiente e contra a comunidade LGBT, só aumentaram.

Por exemplo, a taxa de homicídio de mulheres, no Brasil, é alarmante. Entre 1980 e 2013 ela aumentou 252%: foram assassinadas 106.093 mulheres. No México foram 44.646 mulheres assassinadas entre 1985 e 2013. O homicídio de jovens e adolescentes (15 a 29 anos) no Brasil, marcados pela condição masculina, a cor da pele e o estado e lugar de residência é epidêmico. Mortes acima de 10 por 100.000 são consideradas epidêmicas. A taxa de morte de jovens de 19 anos no Brasil está em 62,9. Em Alagoas essa taxa é de 123,6. (WAISELFISZ, 2015a, p. 67 e 73). Estamos matando nossa juventude, nosso futuro. A situação da Comunidade LGBT é também muito grave, sendo o Brasil um dos líderes de assassinatos.

Segundo a ONG *Global Witness*, houve mais de 900 ambientalistas mortos na América Latina entre 2002 e 2015. O ano de 2015 foi o pior, com 185 assassinatos em todo o mundo, cerca de dois terços na América Latina.

Dentre as 50 cidades mais violentas do mundo, a partir de 300.000 habitantes, não há nenhuma da Europa, há quatro dos Estados Unidos (8%), e 88% do terceiro mundo? O Brasil se destaca nisso: tem 42% dessas cidades, ou seja, 21 cidades, com a inclusão das regiões metropolitanas de Salvador, Goiânia (Aparecida de Goiânia) e de João Pessoa.

E pode-se continuar trazendo dados sobre a migração no mundo e seus refugiados e mortos, por guerra e degradação ambiental: em 2014 houve grande aumento do deslocamento forçado em todo o mundo, causado por guerras e conflitos, chegando a 59,5 milhões de pessoas, um aumento de 8,3 milhões de pessoas forçadas a fugir (14%); em 2016 esse número subiu para 65,6 milhões. Metade é de crianças;

E ainda seria possível falar sobre uma lista enorme de problemas, como a situação da violência e preconceito racial; a violência e invasão das terras dos indígenas; o narcotráfico, o tráfico de órgãos, de mulheres e crianças e suas implicações; sobre a degradação e os problemas ambientais; as crises cíclicas do capitalismo que justificam a retirada de direitos históricos dos trabalhadores e o assalto aos bens dos países; e ainda

as intervenções e conflitos militares e seus genocídios em diversos países, especialmente no Oriente Médio e África...

Essa realidade revela profanação, exploração, dor, sofrimento e morte violenta dos corpos humanos e não humanos, bem como dos demais seres naturais. E a situação das injustiças, a crise ambiental ou os conflitos armados não irão acabar, ao contrário, a disputa por território, poder político, bens minerais como pedras preciosas, minério, petróleo ou mesmo água só irão aumentar, produzindo mais injustiças e sofrimento.

No contexto deste Congresso, o que se quer demonstrar é que a injustiça e o poder colonial são desafios fundamentais que a fé cristã e o catolicismo têm a enfrentar. O contexto atual mostra horizontes de esperança, mas também de desesperança. O cristianismo no mundo, especialmente o catolicismo, perde cada vez mais adeptos. Os cristãos são 33,4% da população mundial ou 2,4 bilhões. Os católicos são 1,3 bilhão ou 16,9%. Já os muçulmanos são 1,6 bilhão ou 22,2% da população mundial. E os grupos fundamentalistas cristãos e islâmicos são os que mais crescem. Há previsão que o Islã será a maior religião do mundo em 2070. No Brasil, os protestantes, incluindo os pentecostais, já são maioria em diversas cidades e estados, como Rio de Janeiro e Espírito Santo. E as bancadas que se elegem com parte desses eleitores também cresce. O próximo censo do IBGE mostrará essa transição religiosa.

No caso do catolicismo no Brasil, paradoxalmente, cresce o número de padres (55,8%), de paróquias (43,3%) e cai o número de fiéis (STELL; TONIOL, 2013). O catolicismo clerical permanece hegemônico, apesar dos discursos e do ano do laicato. As pastorais sociais, de juventude e outras, são desassistidas e não têm mais espaço significativo. No mundo há 400 mil padres casados e, boa parte deles, sem atuação direta na Igreja. E no contexto das mudanças da sociedade brasileira, mas também global, com valores como o individualismo e o utilitarismo, os neopentecostais têm sido mais eficientes em oferecer uma visão de mundo de acordo com a demanda, apresentando uma oferta de bens religiosos que produz consumo: a teologia da prosperidade, cultos de cura e para problemas familiares, afetivos e econômicos

Se não bastasse, no Brasil, mas em toda a América Latina, há uma retomada dos grupos de direita ou centro-direita, com golpes e com a retirada de conquistas históricas dos trabalhadores, além do roubo das riquezas nacionais, como o pré-sal no Brasil. Como enfrentar essa triste realidade e construir esperança?

## O QUE FAZER? CONSTRUINDO PONTES

O Catolicismo ainda tem uma presença institucional significativa no mundo. Os gestos de Francisco e suas palavras são acompanhados por todos. Mas podemos depender do Papa para isso? Sem a pretensão de conseguir, nesta breve reflexão provocativa desta comunicação, oferecer um quadro mais completo das ações e das perspectivas, é importante colocar os pontos focais que deverão ser objeto de aprofundamento.

Em primeiro lugar, na minha visão, urge que haja uma articulação dos diversos movimentos eclesiais que comungam da espiritualidade libertadora e que se comprometem com a transformação e a libertação. Essa articulação dos que militam pela libertação é fundamental. A TdL, através de seus teólogos e militantes, precisa participar desse processo. Seus teólogos, que se encontram presentes em diversos países em todo o mundo, e participam de eventos como o recente Fórum Mundial da Teologia da Libertação, em Salvador, em março deste ano, com o tema “Resistir é Criar, Resistir é Transformar”; ou em recentes Congressos Continentais no Brasil (2012, em São Leopoldo-RS, e 2016, em BH); ou ainda em entidades como a ASETT, SOTER e ANPTECRE; devem se articular e produzir uma agenda de lutas.

Se houve a criação de um “Fórum” ele deveria atuar como tal, até ampliando seus horizontes, para além dos eventos por ocasião do Fórum Mundial. Recentemente, em 2017, se realizou em São Paulo o 2º Encontro Nacional de Juventudes e Espiritualidades libertadoras com o tema “O Bem Viver como caminho de integração das dimensões sociopolíticas, econômica, ambiental, espiritual e relacional”, temática bastante desafiante e integradora que poderia e deveria reunir não só a juventude, mas todos os militantes da TdL.

Há diversos movimentos acontecendo, como a criação de “observatórios” como o “Observatório da evangelização” na PUC Minas. O Movimento Nacional Fé e Política acaba de colocar em sua página os “Cadernos” e as “Cartilhas dos Encontros Nacionais”. Em maio de 2018 realizou um Seminário em Fortaleza. Existe ainda, por iniciativa da CNBB, o Centro Nacional de Fé e Política Dom Helder Câmara. Em tantas dioceses há a pastoral de fé e política. Mas será que existe alguma articulação entre todos esses grupos e movimentos? A resposta é Não. Mas articulação para quê?

Apesar da política ser campo aberto à diversidade de concepções e posições, deve-se caminhar para alguns consensos como: um projeto



básico para o país; o enfrentamento das reformas que retiraram direitos; a corrupção; o modelo e as prioridades da economia, da educação, da saúde, do saneamento, ou seja, das políticas públicas; a falência do atual modelo de democracia; a desigualdade crescente; o problema do emprego numa sociedade do pós-trabalho; da violência que vitima os mais pobres e excluídos e excluídas, especialmente os/as jovens; da crise ambiental e suas implicações; enfim, questões que podem ser objeto de um projeto para o país.

O que daria unidade e prepararia as condições necessárias para a construção desse projeto seria uma forte fundamentação teórica, mas também espiritual libertadora. Ler e reler a tradição, inovando e renovando-a, à luz dos sinais que os tempos atuais indicam e dos sonhos de se ter um Bem Viver mais justo, igualitário e solidário, descolonizador e libertador. Seria uma preparação espiritual e comunitária que nos motivasse para o encontro, o diálogo e a práxis, ou seja, a articulação, a organização e a mobilização.

Ao lado disso, seria interessante pensar no aspecto pedagógico desse processo, com cursos de formação de lideranças eclesiais e de lideranças políticas, especialmente de jovens. Todas as entidades disponíveis, como escolas, universidades, pastorais, movimentos, poderiam entrar nesse processo. Seriam pensados materiais didáticos, cartilhas, impressos e digitais, a exemplo da Coleção Fazer, da Vozes ("Como fazer política"). E hoje ainda temos a facilidade dos recursos de TI e de comunicação, das redes sociais.

Com as redes sociais, esse encontro e articulação seria muito mais facilitado. Grupo de teólogos e militantes poderiam preparar textos-base para discussão inicial. Poderiam ser convocados encontros, plenárias entre movimentos, grupos e pastorais, que além de discussão, análise e formulação de propostas, e algumas seriam também regionais e adequadas à realidade local, produziriam caminhadas públicas, noites de vigília, encontros por regiões, cidades, ecumênicos e inter-religiosos... Poderiam ser eleitos representantes para grandes plenárias, como um concílio. Seriam criados canais no youtube, facebook, instagran e outras redes para a divulgação.

São propostas iniciais que visam mostrar a necessidade de mobilização da comunidade cristã e do catolicismo para resistir e enfrentar a nova onda de injustiças, de opressão e colonização, não no Brasil.

**REFERÊNCIAS**

DESIGUALDADE piora no mundo: 42 pessoas têm mesma riqueza dos 3,7 bilhões mais pobres. O Globo, Economia, Rio de Janeiro, 20 jan. 2018. Disponível em: <<https://oglobo.globo.com/economia/desigualdade-piora-no-mundo-42-pessoas-tem-mesma-riqueza-dos-37-bilhoes-mais-pobres-22313649>>. Acesso em: 15 fev. 2018.

MCLUHAN, M.. Os meios de comunicação como extensões do homem. 3 ed. São Paulo: Cultrix, 1964.

SANTOS, Milton. Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal. Rio de Janeiro, 2000.

STEIL, Carlos; TONIOL, Rodrigo. O catolicismo e a igreja católica no brasil à luz dos dados sobre religião no censo de 2010. Debates do NER, Porto Alegre, v.14, n. 24, p. 223-243, 2013. Disponível em: <<http://seer.ufrgs.br/index.php/debatesdoner/article/view/43576/27431>>. Acesso em: 10 mar. 2018.

# VIOLÊNCIA ESCOLAR: UM POSSÍVEL CAMINHO PARA O ENFRENTAMENTO

Pedro Ferreira Faustino – Graduando (FACC-MT)

e-mail: [pedrofaustino@live.com](mailto:pedrofaustino@live.com)

Rosimar José de Lima Dias – Doutor (FACC-MT)

e-mail: [rosimar.dias@faccmt.com.br](mailto:rosimar.dias@faccmt.com.br)

Tony Aparecido Moreira – Doutorando (FACC-MT)

e-mail: [tony.educ@gmail.com](mailto:tony.educ@gmail.com)

**RESUMO:** A violência nas escolas brasileiras tem aumentado significativamente nos últimos 30 anos, de acordo com pesquisas recentes realizadas pela UNESCO. O presente estudo, de natureza qualitativa e cunho bibliográfico, representa um recorte e continuidade de uma pesquisa anterior dos mesmos autores acerca do ensino da ética e da moral na educação brasileira. Essa pesquisa precursora indicou a necessidade urgente de caminhos para o enfrentamento da realidade da violência no ambiente escolar. No Brasil, no ano de 1993, a educação moral e cívica nas escolas públicas deixa de ser obrigatória. Com o avanço crescente da violência, professores reclamam um retorno dos conteúdos de ética e moral às escolas. No ano de 1998, esses conteúdos retornam às escolas de maneira transversal por meio de uma metodologia denominada “construção racional e autônoma de valores”, sem contudo conter na prática o crescente índice de violência escolar. O presente trabalho, embasado nas contribuições de teóricos das áreas da filosofia e da educação, busca apontar um possível caminho para o enfrentamento da violência nas escolas, indicando que os valores não devem ser subjetivos e fluidos como proposto pelo modelo de 1998, e que o código de normas não deve ser meramente pautado em convenções sociais subjetivas adequadas aos tempos e às circunstâncias. Os resultados desse estudo sugerem, assim, a necessidade de um código de normas consistente e sólido para que crianças e adolescentes sejam capazes de conquistar uma liberdade responsável por suas ações, buscando realizar o bem e evitar o mal de maneira consciente.

515

**Palavras-chave:** Violência; Escola; Ética.

## INTRODUÇÃO

O presente trabalho, de cunho qualitativo, é um recorde e continuidade de uma pesquisa anterior (FAUSTINO; MOREIRA; DIAS, 2017), na qual os presentes autores tinham o objetivo de identificar o desenvolvimento do ensino da Ética e da Moral na educação brasileira nos últimos 50 anos. Fora constatado nesta pesquisa inicial que a literatura apresenta três períodos bem delimitados e distintos do ensino da Ética e da Moral, como afirma Shimizu, Cordeiro e Menin (2006) citando Buxarrais (1997). Estes períodos iniciam-se no final da década de 60 com o período chamado dogmatismo moral, marcado pelo decreto-Lei nº 869, de 12 de setembro de 1969, no qual tornava-se obrigatório a disciplina de "Educação Moral e Cívica" nas escolas brasileiras. O segundo período, cujo marco inicial, no ano de 1993, foi a revogação da lei que obrigava a existência da disciplina de educação moral e cívica nas escolas, é denominado relativismo moral. Este segundo período, contudo, durou apenas cinco anos, pois com o aumento vertiginoso da violência no ambiente escolar levou os professores a conclamarem a reinserção dos conteúdos de Ética e Moral nas escolas, o que marcou a gênese de um terceiro período, denominado construção racional e autônoma de valores (SHIMIZU; CORDEIRO; MENIN, 2006).

516

Este terceiro período foi fundamentado pelas teorias construtivistas de Piaget, segundo a qual os valores são socialmente construídos através de acordos e pactos socialmente estabelecidos. Buxarrais (2000, p. 2, tradução nossa) menciona que, para Piaget, "os sujeitos constroem e reconstróem seu conhecimento do mundo como resultado das interações com o seu entorno". Segundo Pradel e Dáu (2009, p. 531), "a construção de valores, de acordo com Piaget, é função de uma troca afetiva e da interação com o mundo a partir de uma relação ativa, e não uma simples internalização". Dessa forma, os valores deveriam ser socialmente construídos. Neste sentido, Ponce (2009) afirma que "a educação em valores na escola é tarefa complexa que não pode ser pensada como um conteúdo a ser transmitido" (p. 12); com isso, segundo esta autora, o trabalho deve ser um "esforço coletivo" (p. 13).

Os valores, na perspectiva supramencionada, possuem uma característica fluída e situacional. Ou seja, os valores não devem ser perenes e duradouros, mas devem se adequar ao tempo e às situações vividas pelos personagens históricos. Seguindo esta concepção, os valores

“devem ser explicitados, discutidos e reconstruídos e não simplesmente transmitidos” (OLIVEIRA; MENIN, 2015, p. 175).

Pretendia-se que este modelo acima mencionado resultasse em uma real transformação no quadro escolar no que concerne à realidade da violência nas relações professor-aluno, aluno-professor e aluno-aluno. Tendo em vista que, diferentemente do modelo dogmático que fora adotado no final da década de 60, no qual era obrigatório o ensino da moral por modelo de “valores absolutos inquestionáveis e imutáveis” (SHIMIZU; CORDEIRO; MENIN, 2006, p. 168), a construção racional e autônoma possibilitaria uma maior autonomia do sujeito na construção da “pessoa moral” (BUXARRAIS, 2000, p. 13). Conseqüentemente, a moralidade, e por conseguinte as atitudes morais e éticas, seriam mais facilmente assimiladas sem deixar de contemplar as diferentes realidades apresentadas e vivenciadas pelos meios nos quais os personagens sociais estariam inseridos. Resta saber, contudo, se de fato esse pretendido desenvolvimento se efetivou na educação brasileira. Para averiguar tal questão, nada melhor que se recorrer aos resultados de pesquisas recentes que traçam um mapa da violência no ambiente escolar brasileiro.

## **MAPA DA VIOLÊNCIA: UMA REALIDADE PREOCUPANTE E DESAFIADORA**

517

No ano de 2002, a Unesco desenvolveu uma importante pesquisa em todo o Brasil, contando com a participação de inúmeros pesquisadores. O objetivo do estudo era mapear a violência no ambiente escolar investigando escolas em 14 capitais da República Federativa do Brasil. O trabalho, coordenado pela professora Miriam Abramovay, resultou em um livro intitulado “Violência nas escolas”.

Entende-se por violência nesta pesquisa “todo dano – físico ou simbólico – que impõe a indivíduos ou grupos” (AMBRAMOVAY, 2002, p. 334). O trabalho aponta também que nos últimos anos o registro de violência nas escolas tem crescido, e com ele o sentimento de insegurança no ambiente escolar. As tensões, múltiplas neste ambiente, direcionam-se na relação professor-aluno, que muitas vezes resulta na violência por uso exacerbado da autoridade exercida pelo professor, na relação aluno-professor, em que frequentemente o aluno utiliza-se de ameaças, intimidações e, em casos mais extremos, agressão contra o professor, e na relação aluno-aluno na qual o recurso à agressão física e verbal são as mais recorrentes.

Dos registros de violência “tornam-se mais visíveis as transgressões, os atos agressivos, os incidentes mais ou menos graves que tem como palco a escola e o seu entorno” (AMBRAMOVAY, 2002, p. 93), mas estes registros mais visíveis não são as únicas formas de violência. Ambramovay (2002, p. 231) categoriza a violência escolar em “(1) violência contra a pessoa”, “(2) violência contra a propriedade” e “(3) violência contra o patrimônio”.

A pesquisa supracitada, uma das mais abrangentes no contexto brasileiro, além de esclarecer os tipos de violência encontrados no ambiente escolar, responde ainda ao nosso questionamento inicial dos autores do presente estudo sobre a eficácia da teoria da “construção racional e autônoma de valores”. A partir dos resultados da pesquisa de Ambramoway (2002), parece evidente que a ética trabalhada em um formato construtivista não tem surtido efeitos notórios de contenção da violência, o que provoca o desafio da proposta de outros caminhos para o enfrentamento deste problema.

## **UM POSSÍVEL CAMINHO PARA O ENFRENTAMENTO**

Valores fluídos e meramente construídos socialmente parecem não contribuir para a educação ética dos alunos, pois se os valores são simples acordos passíveis de serem ou não aceitos, e que em qualquer momento podem ser modificados, podem resultar numa desconfiança da pessoa em adequar-se a eles dada a sua transitoriedade. Afinal, porque obedecer a valores cujo prazo de validade já está estabelecido pela possibilidade de serem repentinamente reconstruídos? Dessa forma, parece evidente que o grande problema enfrentado pela ética hodierna é encontrar bases sólidas capazes de sustentar valores perenes, comuns a todos e não relativizáveis segundo as circunstâncias momentâneas e os gostos pessoais.

Artigas (2017, p. 306) afirma que “o homem é uma pessoa, ou seja, um sujeito que pode atuar voluntariamente, respondendo pelos seus próprios atos” Tal concepção é fundamental para o estabelecimento dos valores, pois se o homem é autor de seus próprios atos então ele livremente pode e deve inclinar-se para os valores estabelecidos. Sendo assim, os valores não podem ferir a liberdade do homem, mas, justamente ao contrário, favorecem sua liberdade. De fato,

a única garantia de que a liberdade de alguém pode ser maximizada ou salvaguardada é se a liberdade em geral ou a liberdade de todos realmente constitui um valor

abrangente que fornece razão suficiente para agir de acordo com princípios que servem para maximizar, ou pelo menos salvaguardar, a liberdade em geral ou a liberdade de todos (CARTER, 2003, 179-180, tradução nossa).

Contudo, quais devem ser os critérios para se estabelecer os princípios ou valores os quais o homem deve se inclinar e que irão favorecer ou até mesmo salvaguardar a sua liberdade?

Neste sentido, Comte-Sponville (2009), citando Aristóteles, aponta para uma das realidades mais antigas dentro da ética, isto é, a disposição para o bem ou a virtude. Os valores devem ser bens do homem, e o exercício da busca desse bem será facilitado pela aquisição das virtudes. Nas palavras deste autor,

A virtude, repete-se desde Aristóteles, é uma disposição adquirida de fazer o bem. [...] ela é o próprio bem, em espírito e em verdade. Não o Bem absoluto, não o Bem em si, que bastaria conhecer ou aplicar. O bem não é para se contemplar, é para se fazer. Assim é a virtude: é o esforço para se portar bem, que define o bem nesse próprio esforço (COMTE-SPONVILLE, 2009, p. 09).

Entretanto, o problema ainda permanece, pois pode-se ainda perguntar sobre o critério de se estabelecer o "bem". Pode-se argumentar que o bem é relativo, ou seja, para uma determinada cultura uma ação específica é um bem, mas para uma outra cultura essa mesma ação não é um bem, e sim um vício. Mondin (1980, p. 106) trata deste problema da moralidade argumentando que é necessário recorrer à divindade, pois "se tais códigos não são aprovados pela autoridade incontestada da divindade, é lógico e natural que aqui se pergunte por que e em que medida se é obrigado a observar os mencionados códigos", se os códigos são estabelecidos pela divindade, então todos estão obrigados a observá-la, pois Deus é maior que todos os homens.

Contudo, ainda que as normas sejam dadas pela divindade elas não podem ser contrárias à natureza humana e, por isso, ainda que não se reconheça e aceite a autoridade divina, faz-se necessário reconhecer e aceitar a autoridade da natureza, ou seja, do estado real das coisas que trazem exigências intrínsecas. Desta forma, segundo Mondin (1980), pode-

se desenvolver a ética pautando-se em “bases teóricas suficientemente seguras, derivando-as da antropologia, da metafísica e da teologia natural” (p. 120). Sem uma reflexão séria nesta direção, não será possível estabelecer valores sólidos, perenes e comuns a todos, que vão além daqueles meramente fundada por convenções arbitrárias que resultaria em uma ética ou moral contratualista.

Por fim, esses valores solidamente desenvolvidos devem ser transmitidos às crianças e aos adolescentes, pois a educação escolar consiste em uma formação integral que envolve a educação em valores e ética (SILVA; MENIN, 2012). O argumento dos construtivistas é que essa educação poderá limitar a autonomia da criança, pois ela priva a liberdade das crianças impondo os valores ao invés de construí-los socialmente. De maneira alguma o educador priva a liberdade da criança ao educá-la, ou seja, ajudando-a na conquista dos valores, pois a criança necessita para a preservação de sua liberdade o auxílio do educador, para então, alcançar o seu fim (LENVAL, 2014). Este fim nada mais é que, o ato livre de adesão a um valor, solidamente estabelecido pelos critérios acima referidos.

Para Lenval (2014), existe uma profunda confusão nos dias atuais no que concerne à concepção da liberdade. Esta autora afirma que “faz-se a ideia falsa de liberdade e inculcam-na às crianças: a liberdade seria a ausência de constrangimento; uma atividade desregrada, sem freio nem finalidade” (LENVAL, 2014, p. 97).

Lenval (2014) nos apresenta o sentido de uma educação que possibilita a liberdade. Trata-se de uma atividade ordenada à um fim já pré-estabelecido. Assim deve ocorrer com a educação em valores, esses devem já estar estabelecidos e claros para o educador. O educador, por sua vez, terá de conduzir as crianças, de maneira ordenada, à conquista desses valores.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Conclui-se o presente trabalho com o apontamento deste caminho para o enfrentamento da violência, isto é, o estabelecimento de valores solidamente erigidos, perenes e comuns, os quais devem ser ensinados de maneira a auxiliar crianças e adolescentes a, por si mesmo, livremente conquistar e internalizar esses valores. Diante de dificuldades que se apresentam no percurso educativo, não pode o educador simplesmente capitular e abrir mão da sua vocação de mestre com a simples mudança



das normas através de uma convenção e construção de uma ética contratualista. Ao contrário, os valores devem ser conquistados pelo indivíduo e não moldados segundo as suas preferências.

Lança-se assim uma provocação para que outros trabalhos sejam desenvolvidos no sentido de aprofundar essa investigação e, com isso, estabeleçam valores que não só ajudem a erradicar a hodierna violência escolar, mas também favoreçam e promovam um convívio social saudável. Conjuntamente a este esforço, dever-se-ia desenvolver propostas pedagógicas capazes de desafiar crianças e jovens no aprendizado e na busca da internalização desses valores, valorizando assim a sua liberdade e desenvolvimento genuínos. Um caminho trilhado por esta vereda parece ser capaz de lançar luzes no problema crônico hodierno no campo ético nas escolas brasileiras.

## REFERÊNCIAS

- ABRAMOVAY, Miriam; RUA, Maria das Graças. Violência nas escolas. Brasília: Unesco, 2002. Disponível em: <<https://goo.gl/7WnBs5>>. Acesso em: 10 out. 2017.
- ARTIGAS, Mariano. Filosofia da Natureza. 2. ed. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência "raimundo Lúlio" (ramon Llull), 2017.
- BUXARRAIS, M. R. El estado de la cuestión. Tendencias y modelos de la educación moral. Diálogos Filosóficos, n. 47, p. 196-220, 2000.
- CARTER, Alan. Morality and freedom. The Philosophical Quarterly, v. 53, n. 211, p. 161-180, 2003.
- COMTE-SPONVILLE, André. Pequeno tratado das grandes virtudes. 2. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.
- FAUSTINO, P. F.; MOREIRA, T. A.; DIAS, R. J. L. Ética, moral e educação escolar: uma contribuição de estudos recentes. STUDIUM - Revista de Filosofia e Teologia da Faculdade Sedac, v. 4, p. 43-52, 2017.
- LENVAL, Helena Lubienska de. A educação do homem consciente: desenvolvimento físico, psíquico e espiritual. Campinas: Vide Editorial, 2014.
- MONDIN, Batista. Introdução à Filosofia: Problemas, sistemas, autores, obras. São Paulo: Paulus, 1980.
- OLIVEIRA, Alana Paula de; MENIN, Maria Suzana de Stefano. Educação moral na contemporaneidade: uma análise de projetos de escolas públicas do estado de São Paulo. Nuances: estudos sobre educação, Presidente Prudente, v. 26, n. 1, p.159-178, 2015.

PONCE, Branca Jurema. A educação em valores no currículo escolar. Revista E-curriculum, São Paulo, v. 5, n. 1, p.1-15, dez. 2009.

PRADEL, Cláudia; DÁU, Jorge Alberto Torreão. A Educação para valores e as políticas educacionais. Ensaio: aval. pol. públ. Educ., Rio de Janeiro, v. 17, n. 64, p.521-548, jul./set. 2009.

SHIMIZU, Alessandra de Moraes; CORDEIRO, Ana Paula; MENIN, Maria Suzane de Stefano. Ética, preconceito e educação: Características das publicações em periódicos nacionais de educação, filosofia e psicologia entre 1970 e 2003. Revista Brasileira de Educação, Rio de Janeiro, v. 11, n. 31, p.167-202, jan./abr. 2006.

SILVA, C. C. M. ; MENIN, M. S. S. . Análise das relações entre escola, comunidade e Educação Moral. Psicopedagogia Online, v. 1, p. 1-20, 2012.

# O DÉFICIT DA CONTRIBUIÇÃO DO CATOLICISMO NA FORMAÇÃO INTELECTUAL NO BRASIL CONTEMPORÂNEO

Rodrigo Abreu dos Santos – Licenciado (FACC-MT)  
e-mail: [rodrigo.santos@catolicamt.com.br](mailto:rodrigo.santos@catolicamt.com.br)

**RESUMO:** O caráter transcendental do “produto” do catolicismo e o diálogo que este mantém com outras instituições possibilitou sua resistência em meio a profundas mudanças de paradigmas sociais, políticos e econômicos. Entre o advento da modernidade até a contemporaneidade, o catolicismo tem alternado entre a dureza e a flexibilidade diante das controversas vertentes científicas e filosóficas. A relação do fiel com o catolicismo está em crise, pois este não foi ainda capaz de suficientemente tocar-lhe o intelecto tal como lhe toca a sensibilidade.

**Palavras-chave:** Catolicismo; Formação intelectual; Modernidade.

523

## INTRODUÇÃO

O objetivo deste trabalho é discutir o papel intelectual do catolicismo no panorama atual do Brasil, na esteira das ponderações de Mário Ferreira dos Santos e Luiz Felipe Pondé. Primeiramente são apresentados os dois caminhos pelos quais a Igreja expandiu-se entre os gentios. Em seguida, são tratadas algumas implicações dos Concílios Vaticano I e II em relação à abertura da Igreja ao diálogo com a modernidade. Por fim, tenta-se uma análise da atual situação do catolicismo no Brasil no que tange à sua contribuição na formação intelectual do povo.

## DOIS CAMINHOS TRILHADOS PELA IGREJA

Um fator que favoreceu a expansão do cristianismo, já no seu nascimento, foi a situação de fragmentação em que se encontrava a cultura greco-romana, como resultado da decadência do helenismo. O cristianismo, como um movimento coeso, encontrou aí solo fértil para seu ensinamento moral e religioso (SANTOS, 2017, p. 151-152).

Num primeiro momento, a mensagem cristã era direcionada ao sentimento religioso, dado que o homem é, por natureza, apto à experiência do sagrado (MONDIN, 2015, p. 35). E tal característica não era estranha aos povos de então.

A propaganda do cristianismo se cingiu, desde os primeiros dias, a tocar na sensibilidade e na afetividade humana, e a fundar a doutrina cristã mais no coração que na intelectualidade, embora aquele mais sujeito ao domínio das paixões e aos desvios da concupiscência (SANTOS, 2012, p. 66).

Santos (2012, p. 66) afirma que “os grandes cristãos não surgiram apenas por esse caminho, mas também pelos caminhos da inteligência”. E estes cristãos inteligentes eram a prova de que o cristianismo não exigia a abdicação da razão, mas favoreceu seu aperfeiçoamento mediante a fé. Os mosteiros foram responsáveis pela preservação da cultura antiga da destruição dos bárbaros, através do árduo trabalho dos monges copistas.

As obras de Tomás de Aquino são vistas como ponto de encontro da filosofia com a teologia. A preocupação da Igreja era propagar a fé em harmonia com a reta razão.

524

O caminho para Deus não é só o do coração, é também o da mente. Há um itinerário da mente para Deus. A escolástica quis realizar essa obra, e em parte a fez, mas o vulto do seu empreendimento impediu a sua popularização (SANTOS, 2012, p. 66-67).

## **A QUESTÃO DO MODERNISMO NOS DOIS ÚLTIMOS CONCÍLIOS**

No século XIX, o Concílio Vaticano I se opunha ao modernismo, cujos intelectuais, em sua maioria, negavam os princípios basilares da fé cristã (DOCUMENTOS DA IGREJA, 1999, p. 307). “Já no século XX, o concílio Vaticano II voltou à carga da relação entre Igreja Católica e modernidade, mas de um ponto de vista completamente diferente” (PONDÉ, 2011, p. 102). O objetivo deste Concílio era “atualizar a Igreja e o catolicismo romano, aproximando-o das demandas modernas do laicato (seus fiéis), aprendendo a escutá-los em suas novas angústias e necessidades” (PONDÉ, 2011, p. 102). O problema dessa “atualização” está na

interpretação que muitos teólogos lhe deram, deixando de lado o diálogo e assumindo, em sua exegese bíblica, a hermenêutica dos pensadores modernos e contemporâneos. Para Pondé (2011, p. 107), “a teologia católica teria perdido sua autonomia em favor de uma dependência dos ídolos do pensamento contemporâneo”.

Quando se perde a autonomia em relação a temas como doutrina e moral, por exemplo, perde-se a identidade e a autoridade diante dos fiéis e da sociedade como um todo. Assim, mesmo dialogando com as ciências modernas, ante o caráter laico do Estado, a voz da Igreja não é levada em consideração.

Jornais, tribunais, universidades, escolas, hospitais, mídia, poderes públicos em geral, como o legislativo, são instâncias da razão pública. Estas não lidam bem com vocábulos teológicos (fora os casos de segmentação da mídia). Essa “impermeabilidade” significa o que é um Estado laico no sentido institucional e prático (PONDÉ, 2011, p. 120-121).

A Igreja Católica é vista, até mesmo por uma parte de seus membros, como uma instituição retrógrada, que atrapalha o desenvolvimento da humanidade, o progresso científico. Põe-se uma pedra sobre a contribuição que fiéis católicos, inclusive religiosos e sacerdotes, deram à humanidade através de seus experimentos e descobertas nos diversos ramos da ciência. Isso sem falar na criação das universidades.

## **SITUAÇÃO DO CATOLICISMO NO BRASIL ATUAL**

Vive-se hoje uma situação paradoxal. Por um lado, tem-se explorado uma religiosidade exageradamente comprometida com a emoção subjetiva – e até coletiva –, sem fornecer depois uma formação baseada na filosofia e teologia perenes. Por outro, o discurso em tom religioso tem sido um meio de atrair os ouvintes para uma causa político-social duvidosa ou para o mercado de produtos com fim em si mesmos ou nos seus produtores.

Como no Brasil a decadência cada vez mais gritante da qualidade do ensino e da cultura afeta a pessoa como um todo, surge um desinteresse pela busca autônoma da formação intelectual. Não se deve

esquecer que muitos religiosos e padres compõem esse quadro. Os fiéis mais dados ao raciocínio crítico percebem a falta de embasamento filosófico e teológico de parte de seus líderes pastorais e de movimentos. Quase não há intelectuais católicos brasileiros nas universidades e na ciência. Santos (2012, p. 66-67) expõe essa angústia, que nos é atual:

Desde o momento que vivemos uma época de disseminação da cultura, e que vastas massas humanas têm acesso ao conhecimento científico e filosófico, o cristianismo, mais do que nunca necessitaria de verdadeiros propagandistas que soubessem manejar mais as razões, que falassem mais ao entendimento que à afetividade [...] Tudo isso nos mostra que há necessidade de rever os métodos e as fórmulas, que é mister novos apologistas, novos estudos dialéticos, que nos dediquemos mais à controvérsia, à agonística, e nos preparemos para tais embates. Impõe-se organizar grupos capazes de levar o conhecimento mais longe e os centros de ação não podem apenas cingir-se à ação pastoral e à catequese. É mister centros de estudos, de debates sérios, de controvérsias e de propaganda inteligente. (p. 66-67).

526

Um exemplo de movimento leigo como resposta à necessidade de formação intelectual católica é a Opus Dei. Pondé (2011, p.132) afirma que “o nível dos integrantes é normalmente alto em termos intelectuais, ao contrário da maior parte do clero oficial. A intenção é fazer um contraponto à vida moderna, sem recusá-la na totalidade, mas fazendo-a um objeto de santificação cotidiana”. A desvantagem da Opus Dei é a ignorância que se tem sobre sua essência e missão, o que não permite sua popularização.

Na última década, têm surgido várias outras iniciativas de fiéis católicos, inclusive de clérigos, que fornecem formação pastoral, filosófica e teológica de maneira autônoma, como tentativa de resgatar fontes já esquecidas ou distorcidas inclusive por universidades católicas. Essas iniciativas têm como principal instrumento mediador a internet. A desvantagem é que esse trabalho não é divulgado e, em alguns casos, é até boicotado pelas instituições oficiais, sob acusação de sectarismo ou por não ter reconhecimento do Ministério da Educação. Tem-se hoje uma

preocupação exacerbada com titulação acadêmica, em detrimento da formação intelectual genuinamente católica.

## CONCLUSÃO

O “produto” que a Igreja tem para oferecer transcende o mundo físico. Pode-se alcançá-lo pela fé e pela reta razão. O catolicismo tem muita bagagem histórica e cultural para contribuir na formação intelectual, não apenas de seus membros, mas da sociedade em geral. Deve-se buscar os meios possíveis de popularizar o conhecimento filosófico e teológico, torná-lo acessível principalmente aos pobres, mais vulneráveis às imposições ideológicas. É de suma importância a formação de leigos como professores de filosofia e teologia para a multiplicação dos grupos de estudos e o fortalecimento dos quadros profissionais das universidades católicas.

## REFERÊNCIAS

- DOCUMENTOS DA IGREJA. Documentos de Gregório XVI e de Pio IX. São Paulo: Paulus, 1999.
- MONDIN, Battista. Quem é Deus? – Elementos de teologia filosófica. 5ª reimpr. São Paulo: Paulus, 2015.
- PONDÉ, Luiz Felipe. Para entender o catolicismo hoje. São Paulo: Benvirá, 2011.
- SANTOS, Mário Ferreira dos. Filosofia da crise. São Paulo: É Realizações, 2017.
- SANTOS, Mário Ferreira dos. Invasão vertical dos bárbaros. São Paulo: É Realizações, 2012.

# O DEUS MISERICORDIOSO DE JESUS

Rogério Regis de Azevedo – Mestre (PUC Goiás)

e-mail: [rbemelekazevedo@gmail.com](mailto:rbemelekazevedo@gmail.com)

**RESUMO:** Minha primeira intenção neste artigo é mostrar um pouco quem é o Deus de Jesus, particularmente no que se refere à sua misericórdia. Para mostrar como Jesus apresentou esse Deus para os seus discípulos o caminho que segui foi o das Escrituras Sagradas, uma leitura religiosa dos mistérios da fé – não metódica ou crítica. Antes, como introdução, achei necessário demonstrar como o termo misericórdia e misericordioso foi entendido pelos autores bíblicos como também ele é entendido hoje: solidariedade com o outro que sofre uma tragédia. Esse Deus jesuano que busca por sua criatura, pelo ser humano para transformar a sua tragédia, a sua errância no caminho da vida, em graça, em festa. Não faz indagações por onde andou, quais foram os seus erros, apenas ao ver um dos seus filhos corre para encontrá-lo, abraça-o e cobre-o de beijos. Um Deus desmedidamente apaixonado, por isso irracionalmente move-se pelo amor.

528

**Palavras-chave:** Deus; Misericordioso; Apaixonado; Solidário.

*Um Deus apaixonado pelo ser humano, um Deus que ama o ser humano simplesmente porque é ser humano (Mario França de Miranda).*

## INTRODUÇÃO

Para compreender o Deus misericordioso de Jesus talvez seja necessário entender primeiro o que significa o termo misericórdia. O mais comum é compreender misericórdia como sentido de solidariedade com relação a uma pessoa que sofre alguma tragédia, alguma catástrofe, em estado de enorme sofrimento, infelicidade, desgraça, *miséria*. O coração, como berço dos sentimentos e emoções em sentido figurado, mostra-se generoso, cheio de amor e bondade com a condição do outro. A alteridade aqui adquire centralidade do misericordioso.



Na Bíblia<sup>149</sup>, no Antigo Testamento (AT), conforme Salmos 78,38, 103,8 etc, os hebreus utilizavam o termo **רחמן** [rahemen] para se referirem a Deus misericordioso. Misericórdia aparece relacionada ao amor de Deus pelo povo, como podemos ver neste texto de Oseias 2,21: “Eu te desposarei a mim para sempre, eu te desposarei a mim na justiça e no direito, no amor e na ternura” (grifo meu). Já em Oseias 2,20, do texto em hebraico, o termo que aparece é (**חסד** [hesed])<sup>150</sup>, que pode ser traduzido por misericórdia, benignidade, solidariedade ou lealdade com a aliança firmada com o povo. No Salmo 18,2 vimos que o salmista utiliza a palavra (**ארחם** [erhamer] o Misericordioso, Deus), para falar do amor e da gratidão que tem por Deus, que o livrou de todos os inimigos. A raiz da palavra é a mesma a que se refere a útero, ventre materno, compaixão, misericórdia (**רחם** [raham]). Outros textos utilizam outras terminologias que são traduzidas por misericordioso ou compassivo<sup>151</sup>.

No Novo Testamento (NT)<sup>152</sup>, temos o adjetivo misericordioso em várias situações, como por exemplo, “Sede misericordioso como o vosso Pai é misericordioso” (**σικτιρίζοντες** [siktirmones], Lc 6,36). Mas, também, vemos que o adjetivo misericordioso ainda pode vir a ser substantivo, personificando a quem o termo se refere: “Felizes os misericordiosos” (**ἐλεήμων** [heleémon], Mt, 5,7); ou como misericórdia, graça, clemência (**ἔλεος** [heleos] Mt 9,13; 12,7).

Cito aqui alguns trechos apenas para ilustrar como o termo misericordioso pode aparecer e ser entendido na Bíblia. Meu interesse neste artigo, no entanto, é o Deus misericordioso do ponto de vista de Jesus.

## DEUSES

Sabe-se que era normal a existência de deuses antes durante e depois de Jesus. Pelos menos a cerca de trinta mil anos atrás encontram-se registros da adoração de deuses em cavernas em várias partes do mundo (ARMSTRONG, 2011, p. 21-43). Às vezes homens deificados, às vezes deus humanizados. Os registros desses deuses são muitos. Hume (2005, p. 23) sustenta que “se consideramos o aprimoramento da sociedade humana desde seus mais primitivos começos até um estado de maior perfeição,

<sup>149</sup> Todos os textos citados neste trabalho são da Bíblia de Jerusalém, Paulus, 2002.

<sup>150</sup> Ver também Jeremias 2,2.

<sup>151</sup> Ex 22,25; 34,6; Dt 4,31; 2Cr 30,9, Ne 9,17; 9,31, Sl 78,38; 111,4; Jl 2,13, Jn 4,2.

<sup>152</sup> Mt 5,7; 9,13;12,7;15,22; 17,15; 18,33; Mc 5,19; 10,47; 10,48; Lc 1,50; 1,54; 1,58; 172; 10,37; 16,24; 17,13; 18,13; 18,38; 18,39; Rm 1,31. 9,15;9,23; 11,30; 1Cr 7,25; 2Cr 1,3; 4,1; Gl 6,16; Ef 2,4; Cl 3,12; 1Tm 1,2; 1,13; 2Tm 1,2; 1,16; 1,18 etc.

creio que o politeísmo ou idolatria foi, e necessariamente deve ter sido, a primeira e mais antiga religião da humanidade". Hoje em dia, no entanto, nenhuma dessas teses são aceitas.

É correto afirmar, no entanto, penso eu, que não há como encontrar os primeiros vestígios de quando teria começado o homem religioso, por absoluta falta de registros históricos ou arqueológicos. Como também não se pode negar que em algum momento da história o homem perscrutou os mistérios do mundo e de sua própria existência. Essas forças ou deuses, por vezes representados por pedras, árvores, animais etc, (totens) eram venerados como seres superiores ao homem. Esses forças vindas do chão, e não do céu, sob a forma de homem ou de animal foram os formadores da terra e responsáveis pela sua transformação em condições de habitabilidade Küng (2004, p. 25-28).

## DEUS

Existem pessoas que colocam a existência de Deus como absolutamente certa, como provável ou improvável. Como diz, por exemplo, o agnóstico Moore, conforme Micheletti (2007, p. 15):

530

Assim como penso que não haja qualquer evidência em favor da existência de Deus, da mesma forma penso também que não haja nenhuma evidência de que ele não existe. Num certo sentido, não sou ateu: não nego que Deus existe. Os meus argumentos insistirão somente no fato de que não há qualquer razão para pensar que Deus exista; Eu não creio que Deus exista, mas não creio nem que ele não exista.

Esse é um exemplo paradoxal sobre a existência de Deus que não vou dar prosseguimento aqui por não ser o escopo deste trabalho. Mas vale a citação para demonstrar que a existência de Deus não é pacífica no meio acadêmico. O Deus de que cuido existe *a priori*, é eterno, isto é, exclui todo o *não-ser*, não pode ter início nem fim. Ou como afirma Swinburne (2015, p. 172): Deus é um espírito onipresente e "sabe de acontecimentos em todo lugar sem depender para aquele conhecimento de nada e que pode controlar por ações básicas todos os estados de coisa e todo lugar (neste ou qualquer outro universo) sem depender de nada

para esse poder". São atributos especiais desse Deus a onipotência, a onisciência e onibenevolência.

O Deus dos cristãos certamente não é difícil de encontrar. Tem origem na formação do povo hebreu, é trinitário e está referenciado em Jesus. O credo de Niceia, de 325 dC, redigido sob as diretrizes do rei Constantino, deixa claro como os cristãos queriam que fosse o seu Deus, e de igual substância à de Jesus Cristo, conforme essa versão de Armstrong (2012, p. 151):

Cremos num único Deus,  
Pai Todo-Poderoso,  
criador de todas as coisas, visíveis e invisíveis,  
e num único Senhor; Jesus Cristo.  
Filho de Deus,  
Unigênito do Pai, ou seja, da substância (*ousia*) do Pai.

E foi esse Deus quem tomou a iniciativa de comunicar-se com a sua criação e se revelou para história, pelo menos do ponto vista dos cristãos e considerando o conceito de Deus trinitário como Ele é percebido.

Até agora falei sobre os aspectos fundamentais do Deus único, um Ser sem princípio e sem fim, um Ser eterno. Contudo, o foco para deste trabalho é o Deus jesuano, particularmente ao que se refere à misericórdia que Jesus atribui a Ele, nas suas várias formulações, muitas delas versadas em parábolas.

531

## **O DEUS MISERICORDIOSO DE JESUS**

Como o cristianismo tem raízes no judaísmo, nos escritos do AT, então o Deus misericordioso de Jesus não poderia ser diferente do Deus único do judaísmo. No entanto, é possível notar diferenças entre as prescrições encontradas nas leis do povo judeu, atribuídas a Deus – muitas delas excessivamente rigorosas e de certo modo com recorrência a atos de violência – e o Deus desmedidamente bondoso que Jesus apresenta para os seus discípulos.

Para ilustrar o que estou propondo, *uma leitura religiosa dos mistérios da fé* – não metódica ou crítica, mas nem por isso sem o rigor do cientificismo, como é aplicado às áreas da Filosofia e das ciências humanas, como já disse – cito, do AT, este texto do Levítico (13,2; 13,45-46):

Se se formar sobre a pele de um homem um tumor, um darto ou uma mancha, pode tratar-se de um caso de lepra [...]. O leproso portador desta enfermidade trará suas vestes rasgadas e seus cabelos desganhados; cobrirá o bigode e clamará: 'impuro!', 'impuro!'. Enquanto durar a sua enfermidade, ficará impuro e, estando impuro, morará à parte; sua habitação será fora do acampamento.

No salmo 137,7-9, Iahweh recomenda ao povo judeu que retribua a violência sofrida em terras estrangeiras da seguinte forma: "Ó devastadora filha de Babel, feliz quem devolver a ti o mal que nos fizeste! *Feliz quem agarrar e esmagar teus nenês contra a rocha*" (grifo meu). Este é um texto emblemático das escrituras judaicas que os cristãos herdaram, mas que pouco ou quase não é lido nos templos de nossa época.

E do Novo Testamento, cito, como contraponto, o trecho de Mateus 8,1-4<sup>153</sup>:

Ao descer da montanha, seguiam-no multidões numerosas, quando de repente um leproso se aproximou e se prostrou diante dele, dizendo: 'Senhor, se queres, tens poder para purificar-me'. Ele estendendo a mão e, tocando-o, disse: 'Eu quero, sê purificado'. E imediatamente ficou livre da sua lepra.

532

A prescrição encontrada no texto Levítico impõe ao leproso condições humilhantes, de afastamento do meio social, enquanto Jesus, não só o toca, mas o reinclui no meio da comunidade. Em outros textos do AT muitas vezes Deus autoriza a execução de outros povos e de suas criações, manda que os inimigos dos hebreus sejam exterminados completamente, até as crianças lactentes, como pode ser visto no salmo acima citado.

De modo geral, os trechos bíblicos acima mostram que Deus é bom, compassivo, tolerante, misericordioso com quem vagueia pelos caminhos da vida. Mas o texto de Lc 15,11-31, em que Deus aparece como um pai, escancara a benevolência desmedida de um Deus absolutamente bom,

---

<sup>153</sup> Conforme também Marcos 1,40-45 e Lucas 5,12-15.

isto é, de um Deus apaixonado pela pessoa que sofreu uma tragédia na errância da vida, transformando-a em indulgência, graça, clemência.

## CONCLUSÃO

Não poderei concluir uma discussão sobre o Deus misericordioso de Jesus. Quis fazer apenas um introito de um debate grandioso sobre a misericórdia de Deus do ponto de vista de Jesus. Não exagero em admitir que a bondade infinita de Deus é mais notada no Novo do que no Antigo Testamento, considerando apenas uma leitura simples, portanto, tem-se um trabalho inconcluso.

Diante do que nos propus a fazer, é notório que há certo distanciamento entre o Deus protetor dos judeus do Deus de Jesus, que propõe uma compreensão misericordiosa para com as pessoas naturalmente errantes que estão no caminho da vida, apenas porque são humanos e como tal foram criados. Um Deus manso e humilde de coração.

Se não há uma conclusão possível em um pequeno trabalho como este, e verdadeiramente não é essa a minha intenção como já disse, é possível pelos menos compreender o Deus de Jesus que ele quis e quer apresentar para todos nós.

Contudo, e apenas para findar nosso trabalho, arrogo-me a dizer que só compreenderemos e entenderemos a misericórdia de Deus conosco quando somos misericordiosos com o outro, com aquele que nos deve menos, penso eu, de conformidade com a parábola do rei que procurou acertar as contas com os seus devedores, encontrada em Mateus 18,23-35. Fora disso, não há misericórdia.

533

## REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. Paixão. Dicionário de Filosofia: edição revista e ampliada. São Paulo: Martins Fontes. 2007, p. 739.
- ALTANER, B e STUIBER, A. Patrologia. 3ª. ed. São Paulo: Paulus, 2004.
- ARMSTRONG, Karen. Em defesa de Deus: o que a religião realmente significa. Tradução de Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- ARMSTRONG, Karen. Uma história de Deus. Tradução de Marcos Santarrita. Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM, São Paulo: Paulus, 2002.

- HUME, David. História natural da religião. Tradução de Jaimir Conte. São Paulo: UNESP, 2005.
- KÜNG, Hans. Religiões do mundo: em busca dos pontos comuns. Tradução de Carlos Almeida Pereira. Campinas, SP: Verus, 2004.
- LOTZ, J. B. Deus. In: FRIES, Heinrich (Org.) Dicionário de Teologia. v. 1. São Paulo: Loyola, 1970, p. 375-382.
- MICHELETTI, Mario. Filosofia analítica da religião. Tradução de José Afonso Beraldin. São Paulo: Loyola, 2007.
- MIRANDA, Mario França de. A salvação de Jesus Cristo: a doutrina da graça. São Paulo: Loyola, 2004.
- SICRE, José Luis. Introdução ao Antigo Testamento. 2ª ed. Tradução de Wagner de Oliveira Brandão. Petrópolis: Vozes, 1999.
- SWINBURNE, Richard. The coherence of theism. Revised edition. New York: Osford University Press, 2010.
- VERMES, Geza. A religião de Jesus: o Judeu. Tradução de Ana Mazur Spira. Rio de Janeiro: Imago, 1995.

# RELAÇÃO ENTRE OS ASPECTOS DA TRANSCRIÇÃO DO SALMO 139 E DA OBRA DO WALT WHITMAN

Rosângela Soares de Almeida Ribeiro – Mestranda (PUC Goiás)

e-mail: [rosangela.almeida123@hotmail.com](mailto:rosangela.almeida123@hotmail.com)

Divino José Pinto – Doutor (PUC Goiás)

e-mail: [djitapuranga@hotmail.com](mailto:djitapuranga@hotmail.com)

**RESUMO:** A interpretação do Salmo 139<sup>154</sup> da Bíblia Sagrada, remete-nos à múltiplas significações do ponto de vista do simbolismo imposto na estrutura das escrituras. As estruturas do poema são de partes curtas que relatam um chamado do criador perante às aflições, compostos de vários temas com uma linguagem metafórica. Da mesma forma, as possibilidades de interpretação do salmo podem ser comparadas à grandeza universal e atemporal das obras whitmanianas. Os poemas de Walt Whitman são com uma gama de temas, como aspectos sociais, culturais, econômicos da vida referentes à sociedade em que ele vivenciou. Por essa razão, faz-se um estudo da relação entre a transcrição de Whitman e do salmo 139, a partir da linguagem simbólica de ambos que garantem as interfaces da própria obra de arte na área da religião, desreferencializando o signo. Para tanto, Walt Whitman (2012), Paul Ricoeur (2000), Hugo Friedrich (1991), além de outros teóricos auxiliarão na análise vigente.

535

**Palavras-chave:** Bíblia Sagrada; Interpretações; Transcrição; Walt Whitman.

## INTRODUÇÃO

Este artigo objetiva mostrar uma relação entre o salmo 139 e a obra do Walt Whitman. Em seguida, realizar-se á um estudo do salmo proposto em consonâncias com a obra whitmaniana.

O Salmo é lido pela maioria das pessoas, visto que eles apresentam características bem especiais: eles são de uma grande universalidade e rezá-los independe da crença e da religião. Existe um poder e fascinação

---

<sup>154</sup> O Salmo 139 trata-se referente a uma prece de Davi, com testemunho que Deus é o caminho certo e colhendo bons frutos com a renovação da fé.

de ler cada salmo e o 139 é de pura sabedoria e de louvor descritivo contendo peculiaridades reais.

O Salmo 139 (escrito por Davi) sendo o mais profundo salmo de poder ler a Bíblia é de grande magnitude ao cristão, evangélico ou de qualquer outra religião. É notável o gosto diversificado pelos Salmos, que se percebe por cada pessoa.

É relevante nas obras whitmanianas, que foram escritas e que o poeta manifestou escrita em relação a pessoa comum, mas procurou expor nos seus textos a temática universalista, que assim como nos Salmos você se identificará com alguma poesia.

“Whitman vai além de qualquer surrealismo e se detém em qualquer lugar à sua espera” (BLOOM,2015,p. 54). Segundo o autor (2015) ler Whitman é encontrar algo que se identifica consigo, visto que nas suas poesias, sempre encontrará algo de semelhança ou que nos tem sempre alguma coisa a nos ensinar.

Ambas as obras são de cunho atemporal, visto que quando se lê alguma parte da Bíblia ou um Salmo escolhido a pessoa sempre se identifica com algo relacionado a pessoa ou alguma coisa que aconteceu. Sua Palavra transborda com princípios e promessas belas e atemporais que se aplicam aos dias de hoje e que, lemos na Bíblia, foram registradas para nosso benefício, para aprendermos das experiências dos outros. As obras de Walt Whitman são consideradas também atemporais e a primeira publicação foi em 1855, visto que suas poesias apresentam concordância com a vigente sociedade contemporânea.

A Bíblia é preenchida pela divindade e reforça que Deus é onipresente, onipotente e onisciente. A força das suas palavras e o poder dos Salmos trazem grandes reflexões, principalmente daquele que apoia nas palavras do Senhor, mostrando em cada linha que a fé é o caminho mais certo que a pessoa poderá escolher. O criador conduz o universo com maestria e tudo que acontece é de perfeita harmonia.

Os Salmos estão ligados a música, resultante da poesia Hebraica, e com isso, preenchido de mensagens fortificadoras e atuais. Da mesma forma, que as poesias de Whitman de várias abordagens temáticas e que dialoga com o mundo chamado ser humano.

Nota-se neste contexto de o Salmo 139 e as obras whitmanianas apresentam temáticas diferentes, mas de grande aproximação nos contextos atuais, que se nota lendo algumas de suas poesias e também escolhendo alguns dos Salmos.



Destarte, que a leitura escolhida nos remete uma série de ensinamentos acrescido pela fé e de grande harmonia do viver bem para com os outros, da mesma forma será a escolha de algum poema whitmaniano que é repleto de ensinamentos voltados para respeito e dignidade do ser humano.

### **ANÁLISE DO SALMO 139 E DO POEMA APROVEITA O DIA (WALT WHITMAN)**

O Salmo 139 trata-se referente a uma prece de Davi, com testemunho que Deus é o caminho certo e colhendo bons frutos com a renovação da fé. Nos primeiros momentos nos versos 1 ao 6, somos cercados pelo conhecimento pleno de Deus tem ao nosso respeito.

Se nós não alcançamos sondar e conhecermos nós mesmos, Deus nos sonda e nos conhece. Ele conhece todos os nossos movimentos, ou seja, quando nos assentamos e levantamos (V. 2). Deus vai além. Ele analisa o nosso andar e o nosso deitar. Na verdade, ele conhece todos os nossos caminhos (V. 3). Deus conhece todas as nossas palavras, mesmo antes de falarmos (V. 4). Deus nos encurrala por todos os lados, compreendendo nossa vida como jamais alguém poderia conhecê-la. Perante a onisciência de Deus, ficamos completamente minúsculos.

No segundo momento dos versos 7 ao 12, somos encurralados pela presença de Deus que nos acompanha para onde formos. Isso demonstra o quanto Deus nos cerca com a sua presença, demonstrando assim que é impossível esconder da sua presença.

Nos versos dos 13 aos 18, fala o quanto Deus nos fez de forma tão extraordinária. Como poderíamos fugir daquele que formou o nosso interior e nos teceu no ventre de nossa mãe? O senhor Deus mais uma vez nos deixa de tal forma que é até ser desonesto consigo mesmo não reconhecer que foi Deus que nos deu a vida. Diante da grandeza insondável de Deus, ficamos extasiados (V. 17), principalmente, diante da nossa limitação e incapacidade.

No quarto momento dos 19 aos 23, mostra que somos encurralados pelos nossos próprios pecados e que não existe outra escolha senão buscarmos o perdão do Senhor. Mostrando-nos que essa é a única atitude sensata é rendermos-nos aos seus pés.

O Salmo 139 é relatado de uma grandeza universal, reflexão e gratidão por tudo que Deus fez por nós, sem nada pedir em troca.

SENHOR, tu me sondaste, e me conheces.

Tu sabes o meu assentar e o meu levantar, de longe  
entendes o meu pensamento.

Cercas o meu andar, e o meu deitar, e conheces todos  
os meus caminhos.

Não havendo ainda palavra alguma na minha língua, eis  
que já, ó SENHOR, tudo conheces.

Tu me cercaste por detrás e por diante, e puseste sobre  
mim a tua mão.

Tal conhecimento é para mim  
maravilhosíssimo, tão alto que não o posso atingir.

Para onde me irei do teu Espírito, ou para onde fugirei da  
tua face?

Se eu subir ao céu, lá tu estás; se fizer no inferno a minha  
cama, eis que tu ali estás também.

Se eu tomar as asas da alva, se habitar nas extremidades  
do mar,

Até ali a tua mão me guiará e a tua destra me susterá.

Se eu disser: Decerto que as trevas me encobrirão; então  
a noite será luz em redor de mim.

Nem ainda as trevas me encobrem de ti, mas a noite  
resplandece como o dia; as trevas e a luz são para ti a  
mesma coisa.

Pois criaste as minhas entranhas; formaste-me no ventre  
de minha mãe.

Eu te louvarei, porque de um modo assombroso, e tão  
maravilhoso fui feito; maravilhosas são as tuas obras, e a  
minha alma o sabe muito bem.

Os meus ossos não te foram encobertos, quando no  
oculto fui feito, e entretecido nas profundezas da terra.  
[...]

538

“Versos longos, semelhantes a hinos ou salmos, enlevam o leitor  
como marés cósmicas: a técnica, assim como o entusiasmo que emana  
deles, lembra Walt Whitman”. (FRIEDRICH, 1991, p.200)

Segundo o autor (1991), compara os versos whitmanianos tão longos  
como hinos ou salmos, estimulando a fantasia do leitor como desnorteia,  
trazendo intranquilidade em relação a alma e nos remetendo a imensos  
questionamentos.

**APROVEITA O DIA**

Aproveita o dia,  
Não deixes que o dia termine sem teres crescido um pouco.  
Sem teres sido feliz, sem teres alimentado teus sonhos.  
Não te deixes vencer pelo desalento.  
Não permitas que alguém te negue o direito de expressar-te, que é quase um dever.

Não abandones tua ânsia de fazer de tua vida algo extraordinário.  
Não deixes de crer que as palavras e as poesias sim podem mudar o mundo.  
Porque passe o que passar, nossa essência continuará intacta.

Somos seres humanos cheios de paixão.

A vida é deserto e oásis.

Nos derruba, nos lastima, nos ensina, nos converte em protagonistas de nossa própria história.

Ainda que o vento sopra contra, a poderosa obra continua, tu podes trocar uma estrofe.

Não deixes nunca de sonhar, porque só nos sonhos pode ser livre o homem.

Não caias no pior dos erros: o silêncio.

A maioria vive num silêncio espantoso. Não te resignes, e nem fijas.

Valorize a beleza das coisas simples, se pode fazer poesia bela sobre as pequenas coisas.

Não atraiaçoe tuas crenças.

Todos necessitamos de aceitação, mas não podemos remar contra nós mesmos.

Isso transforma a vida em um inferno.

Desfruta o pânico que provoca ter a vida toda a diante.

Procures vivê-la intensamente sem mediocridades.

Pensa que em ti está o futuro, e encara a tarefa com orgulho e sem medo.

Aprendes com quem pode ensinar-te as experiências daqueles que nos precederam.

O eu lírico sugeres, incisivamente, nas primeiras linhas do poema “Aproveita o dia” (*Carpe diem* em latim), a importância que o ser humano tem que é de aprender, estimular os sonhos e de ser feliz. E nunca desistir, mesmo ante as dificuldades, ou seja, não deixar o dia passar em vão, mesmo diante do desânimo ou da estafa.

Da quinta à nona linha do poema podemos notar a importância que nós temos de podermos expor nossas ideias, argumentar e que através das nossas palavras podemos fazer um mundo diferente, pois somos “seres humanos cheios de paixão”, como o poeta mencionou no verso. O poema acima nos traz em cada linha um grande ensinamento: que é nunca deixar de aprender, de ser feliz, de instruir com cada circunstância que a vida nos proporciona e o pior dos erros: nunca calar-se, visto que somos seres humanos repletos de sonhos e qualidades que possamos expressar as nossas aspirações e desejos.

No “Salmo 139 e no poema Aproveita o dia” são repletos de ensinamentos uma vez que o Salmo nos desconcerta perante o grande criador, na sua grande magnitude e poder de ensinamentos, estando em consonância com o poema “Aproveita o dia”, no sentido de princípios. Ambos os textos, com predominância de atemporalidade e uma polissemia de significados que podemos perceber no decorrer de cada linha.

540

## CONCLUSÃO

Em suma, os salmos apresentam um lindo estilo poético, em concordância com as obras whitmanianas com predominância de diferentes temáticas, apresentando em ambos os textos a metaforização. As obras de Walt Whitman e de a Bíblia Sagrada (SALMOS), são palavras que nos tocam profundamente, nos desconcertam, nos ensinam e faz com que refletimos a nossa existência perante o criador de todas as coisas.

## REFERÊNCIAS

- BLOOM, Harold. O Cânone Americano. 1ª Ed. Rio de Janeiro: Schwarcz, 2017.
- AVE-MARIA. BÍBLIA SAGRADA. 35ª Ed. São Paulo: Ave- Maria, 2001.

FRIEDRICH, Hugo. *Estrutura da Lírica Moderna*. 2ª Ed. São Paulo: Duas Cidades, 1991.

WHITMAN, Walt. *Folhas de Relva*. 2ª Ed. Martin Claret: Madras, 2012.

# DE BANTUS A IORUBÁS: IRMÃOS, IRMANDADES E A LUTA PELA LIBERDADE NO SERTÃO DOS GOYASES NO SÉCULO XVIII/ XIX

Rosinalda Corrêa da Silva Simoni – Doutora (PUC Goiás)  
e-mail: [rosinegra@gmail.com](mailto:rosinegra@gmail.com)

**RESUMO:** A presente artigo visa apresentar o projeto de estágio pós-doutoral apresentado no curso de História da Pontifícia Universidade Católica de Goiás, no ano corrente. O mesmo é resultado do desdobramento de minha tese de doutorado em Ciências da Religião, defendida em agosto de 2017, com o título “A congada da Vila João Vaz em Goiânia Goiás: memória e tradição”. A tese dialogou com um grupo de Congadeiros da região noroeste de Goiânia. Durante os cinco anos de pesquisas me deparei com um universo simbólico de pessoas que vivenciam a religiosidade de uma forma que transcende a realidade local. As diversas memórias coletadas transcritas na tese apontaram para uma relação subjetiva com a memória viva e latente do fundador, essa memória foi compreendida como um elemento essencial para a demarcação e manutenção da identidade coletiva do grupo. Na busca pela compreensão desta relação entre congadeiros e memória fundadora, me deparei com outras realidades religiosas ligadas a essa expressão de fé que é a congada no município no estado e no país. Dentre elas, aponto o congado da Cidade de Goiás, antiga capital do Estado, e seu processo diaspórico até a extinção da Irmandade dos Pretos no final do século XIX. Neste projeto me proponho a investigar alguns dos protagonistas da citada irmandade: especificamente, um grupo de africanos de etnia Iorubá, na tentativa de compreender seu papel dentro desta irmandade e nos festejos de Nossa Senhora do Rosário na Cidade de Goiás.

542

**Palavras-chave:** Memória; Irmandades Negras; Iorubás.

## INTRODUÇÃO

O processo diaspórico vivenciado pelos africanos em terra brasileira é tema de pesquisas que abrangem todas as áreas de humanas. Compreender o processo que envolveu essa diáspora é desafio até para

os intelectuais africanos que até há pouco tempo nem eram considerados pelos acadêmicos norte americanos e ingleses, os que mais escreveram e escrevem sobre esse processo, talvez porque fossem os grandes fomentadores do tráfico responsável pela vinda de milhares de africanos para a América portuguesa, hoje chamada de Brasil.

Assim, esse processo ainda resguarda muitas histórias que precisam ser desvendadas. Uma delas diz respeito às diversas etnias de africanos trazidas para cá, e com essas etnias as particularidades que elas preservaram ou resinificaram com o passar dos anos, no intuito de reviver, mesmo que de forma simbólica, algo que lhes remetesse ao seu país de origem.

De acordo com Moura (1989 *apud* Ribeiro, 1996), desde a segunda metade do século XVI até a primeira metade do século XIX, milhares de homens e mulheres foram trazidos da África para o Brasil, reunindo diferentes etnias, contrastantes estágios culturais e diferenciados sistemas sociais, econômicos, políticos e religiosos. O tráfico de africanos durou, oficialmente, três séculos e, clandestinamente, mais meio século. Por isto é difícil avaliar o número total de escravos trazidos para as Américas. As estimativas variam enormemente: a Enciclopédia Católica fala de doze milhões, outras fontes referem-se a cinquenta milhões (VERGE, 1968).

Alguns pesquisadores costumam considerar que o comércio escravista está dividido em quatro grandes ciclos: Ciclo da Guiné, durante a segunda metade do século XVI; Ciclo de Angola-Congo, durante todo o século XVII; Ciclo da Costa Mina até a segunda metade do século XVIII e, finalmente, Ciclo de Benin, que incluiu a vinda dos nagôs (iorubás) e dos jêjes (fon e mina), últimos a se estabelecerem no Brasil, em fins do século XVIII e início do XIX. Ressalta-se que este ciclo inclui o tráfico clandestino (Barros, 1993 *apud* Ribeiro, 1996).

Por sua vez Artur Ramos, citado por Bastide (1978), apresenta o seguinte quadro de civilizações trazidas para a América Portuguesa:

1. Civilizações sudanesas, especialmente representadas pelos iorubás, ewe, fon, fanti-axanti (chamados *mina*), krumanus, agni, zema e timini.
2. Civilizações islamizadas, especialmente representadas pelos peuls, mandingas, haussa, tapa, bornu, gurunsi.
3. Civilizações bantos do grupo angola-congolês, representadas pelos ambundas (cassangues, bangalas, dembos) de Angola, congos ou cambindas do Zaire e os

benguela.

4. Civilizações bantos da Contra-Costa representadas pelos moçambiques, macuas e angicos (BASTIDE, 1978, p.67 *apud* RIBEIRO 1996, p.117).

A cultura sudanesa destacou-se no nordeste do Brasil de forma mais evidente nas cidades de Salvador, Recife e São Luiz do Maranhão. Por sua vez, a cultura banto aparece com mais evidência no Vale do Paraíba no período do café e da mineração. O escravismo assumiu diferentes aspectos no decorrer dos anos, segundo o historiador Salvador (1981). Em si tratando da etnia lorubá, aqui conhecida como Nagô, Rodrigues (1976) afirma ser impossível definir com precisão a data de chegada dos primeiros nagôs ao Brasil e ressalta ainda que apenas no começo do século XIX o reino lorubá se tornou conhecido pelos europeus. A esse respeito Verge (1957) acrescenta que no ano de 1846 chegou ao Brasil um grande número de iorubas. O autor descreve os contratos de compra e venda extraído dos arquivos municipais da cidade de Salvador (BA), onde as nações aparecem seguidas dos números de indivíduos vendidos naquele lote. Segundo ele, entre 1838 e 1860, atracaram no porto e foram vendidos 2.049 africanos de etnia Nagô, 286 Jejes, 117 Mina, 39 Calabar, 27 Benin, 1 Cachem, ou seja, 3060 de origem sudanesa e Angola 267, Cabinda 65, Congo 48, Benguela 29, Gabo 5, Cassanje 4 e Moçambique 42, ou seja, 460 de origem banto.

Esse grupo étnico se espalhou pelo Brasil e com ele sua forte influência cultural. Aqui a língua Nagô, conhecida na Bahia como da costa, ainda é falada pelos velhos zeladores de terreiro. O culto religioso desse grupo foi ressignificado por outras etnias africanas. Da tradição dos Orixás trazida pelos lorubá nasceram as religiões de matriz africana, dentre elas o Candomblé, a Umbanda, o Tambor de Mina, a Jurema, o Catimbó e tantas outras. Dos ritmos musicais nasceram os afoxés, o samba de lata, o samba de roda.

Partindo desta breve introdução apresento o projeto de pesquisa "De Bantus a lorubás: Irmãos, Irmandades e a luta pela liberdade no sertão dos Goyases no século XVIII", que visa fazer o levantamento histórico cultural dos lorubás/Nagôs em Vila Boa no final do século XVIII. Esse levantamento pretende compreender a participação de membros deste grupo étnico na irmandade dos homens pretos, e sobretudo na introdução de seus símbolos e rituais, mesmo que ressignificados, de seus cultos tradicionais. As irmandades exerceram uma influência cultural e social não



apenas na população de escravizados do período mas em toda a população vilaboense. Essa influência é perceptível em alguns saberes da cidade, a exemplo das cerâmicas, e de alguns festejos como o congado, e da permanência das benzedeiras e curadores na região, além de vários terreiros de Umabanda e Candomble, Ifá, Quimbanda.

A pesquisa teve como ponto de partida os dados de Loiola (2009). A autora, ao pesquisar documentos da diocese de Goiás, afirma ter encontrado nos registros de batismo dos séculos XVIII e XIX a presença de uma maioria de africanos provenientes da costa da mina. Em uma análise dos “assentos de batismo de escravos existentes neste Arquivo” do período entre 1764 a 1792, “78% dos declarados pretos (africanos) nos batismos correspondem aos minas. Angolas, nagôs e congos totalizando 3%. Os pretos cuja nação não foi especificada somam 19%” em pesquisas documentais percebi que o provabilidade de haver mais africanos de etnia lorubá é grande levando em consideração que eles eram chamados de diversos nomes diferentes (LOIOLA, 2009, p. 46).

A pesquisa ainda buscará respaldo nos artefatos arqueológicos encontrados durante as escavações realizadas na Fonte da Carioca, primeira fonte de água potável construída na cidade, datada 1788, pouco depois da construção de Vila Boa, atual Cidade de Goiás. A pesquisa realizada pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) realizada entre 2010 e 2014 foi coordenada pelas arqueólogas Margareth de Loudes Souza e Cristiane Loriza Dantas na qual também atuei como arqueóloga e historiadora. Durante as escavações foram encontradas, dentre outras peças, inúmeras contas de cerâmica africanas, aludindo a primeira vista aos Nagôs pois as mesmas são cerâmicas utilizadas em colares iniciáticos. Assim, também esses objetos serão analisados no intuito de descrever a relação desse grupo com sua religião matriz, proibida naquele período

## **ENTRE MEMORIAS E HISTÓRIAS SILENCIADAS**

Durante as últimas décadas muitas pesquisas foram feitas sobre as irmandades negras no estado de Goiás, e a maioria delas aponta que as irmandades negras são o espelho da cultura Banto, o que reafirma a postura de historiadores como Sodré Miranda (2004) e Sebastião Rios (2005), ainda assim na pesquisa de Sodré a mesma aponta a existência de indivíduos de etnia Mina e Jeje no decorrer de seu artigo o que nos remete aos outros nomes designados a etnia lorubá. Assim essa pesquisa será de

suma importância para a preservação das referências da memória lorubá neste estado. Esse grupo está diretamente ligado à construção social, política, econômica e cultural da Capitania dos Goyzes. Mapeá-los será essencial para a reescrita de sua história nesse território onde eles estão descritos por tantos nomes diferentes. Utilizar a palavra reescrita significa referir-se a grupos marginalizados pela história oficial, devolvendo-lhes a “palavra” e seu lugar no processo de construção histórica.

Em suma, a preservação, revitalização e conhecimento sobre memórias, como as citadas neste ensaio estão diretamente ligadas ao reconhecimento e fortalecimento da identidade cultural de seus descendentes.

A esse respeito Tocchetto (2007) afirma que a memória fora de nós é a melhor parte de nossa memória pois:

Ora as lembranças do amor não fazem exceções às leis gerais da memória, elas mesmas regidas pelas leis mais gerais do hábito. (...) E por isso que a melhor parte da nossa memória está fora de nós, está num ar de chuva, num cheiro de quarto fechado ou no cheiro de uma primeira chama, seja onde for que de nós mesmos encontremos aquilo que nossa inteligência pusera a parte (TOCCHETTO 2007, p. 175).

Mas, afinal, a pergunta é como expor uma memória que, mesmo que em evidência por meio de cada casarão construído na cidade de Goiás, de cada pedra que compõe seus becos e ruas, ainda é silenciada pelas escritas, ou apenas descrita sem o cuidado de dialogar com suas particularidades. Buscando compreender a importância de cada grupo étnico de escravizados trazidos para a Capitania dos Goyases e sobre tudo trazer a luz assuntos como a influência lorubana no catolicismo popular em Goiás por meio da irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito dando voz aos “objetos” como as cerâmicas, ( cachimbos, contas, ). As contas de cerâmicas fazem parte do acervo das escavações citadas, as mesmas são utilizadas para a confecção dos Opelés ou fios de contas (colar montados de forma ritualista para evocação da proteção do Orixás). Assim, acredita-se que essa pesquisa tem muito a agregar à história das Irmandades Negras em Goiás e sobretudo acerca a importância da preservação dessas memórias ainda ocultas entre documentos e artefatos arqueológicos.

## CONSIDERAÇÕES PARCIAIS DA PESQUISA

O projeto que visa investigar a presença dos lorubás/Nagôs em Goiás no período Colonial final do século XVIII início do XIX, na tentativa de identificar os traços religiosos africanos lorubás introduzidos nas festas da irmandade dos pretos, tem buscado com isto levantar, por meio de ícones, documentos históricos e fragmentos arqueológicos, a história das irmandades negras em Goiás, sua composição étnica, seus rituais religiosos, ressaltando assim a importância do catolicismo popular como instrumento de preservação identitária desta etnia em Goiás. A pesquisa que está em andamento tem nas diversas nomenclaturas designada a esse grupo a exemplo de (mina, Nagô, Jejê, Ketu) seu maior obstáculo até o momento, quanto a isto a metodologia foi repensada e uma das mudanças foi a introdução da análise das indumentárias específicas deste grupo (pano da costa, escarificação facial, contas e colares de cerâmica) tendo com base os desenhos de viajantes e artistas como Debret, Rugendas, *Auguste de Saint-Hilaire*, Johann Emmanuel Pohl e tantos outros que retrataram os africanos naquele período.

A pesquisa será dividida em três eixos:

- Catolicismo Popular: Irmãos e irmandades negras em Goiás século XVIII;
- Sincretismo e africanidades nas festas de santos negros em Goiás;
- Movimentos Sociais e religiosidades negra em Goiás: Conflitos e rupturas, e o silenciamento dos festejos afro em Vila Boa de Goiás.

547

## REFERÊNCIAS

CHARTIER, Roger e CERTEAU, Michel de. *Lectures et lecteurs dans l'ancien regime*. Paris : Minuit, 1987.

CHARTIER, Roger. *A História Cultural – entre práticas representações*, Lisboa: DIFEL, 1990.

GARCIA, Allysson, Fernandes. *Notas Sobre a história da escravidão em Goiás*. artigo publicado na Revista Mosaico, v. 6, n. 1, p. 39-50, jan./jul. 2013.

KARASCH, Mary. 'O quilombo do ouro na capitania de Goiás'. In: REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos. *Liberdade por um o: história dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Cia. Das Letras, 1996, pp. 240-262.

LIMA, Tania Andrade. *Arqueologia Histórica no Brasil: um balanço*

bibliográfico (1960-1991). *Anais do Museu Paulista, São Paulo*, v. 1, n. 1, p. 225-262, 1993. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pib=s0101-47141993000100015&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pib=s0101-47141993000100015&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em: 22/09/2011.

LOIOLA, Maria Lemke. *Trajetórias para liberdade: escravos e libertos na capitania de Goiás*. Goiânia: Ed. UFG, 2009.

MIRANDA, Janira Sodré. Permanências D'África no catolicismo goiano, artigo publicado na *Revista Fragmentos de Cultura, Goiânia*, v. 21, n. 4/6, p. 319-329, abr./jun. 2011.

RIBEIRO, Ronilda. *Alma Africana no Brasil. Os iorubás* São Paulo: Editora Oduduwa, 1996.

RIOS, Sebastião. "Os cantos do Rosário". Em: CD *Reinado do Rosário de Itapeçerica - MG. Da festa e dos mistérios*. Brasília: Viola Corrêa, 2005.

SIMONI, Rosinalda Correa da Silva. *Congada da Vila João Vaz em Goiânia (GO): Memória e Tradição* tese doutorado defendida pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás em agosto 2017 disponível em: <http://tede2.pucgoias.edu.br:8080/handle/tede/3835>.

TOCCHETTO, Fernanda B.; THIESEN, Beatriz. 2007. A memória fora de nós: a preservação do patrimônio arqueológico em áreas urbanas. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, v. 33, p. 175-199.

VERGER, P. - *Notes sur le Culte des Orisa et Vodun à Bahia, la Baie de tous les Saints, au Brésil et à l'ancienne Côte des Esclaves en Afrique*. IFAN/Dakar, Mémoires de l'Institut Français d'Afrique Noire, 1957.

# ESPIRITUALIDADE E RELIGIOSIDADE SOB O OLHAR DA PSICOLOGIA – UMA ANÁLISE LITERÁRIA

Rosirene Tiradentes Siqueira – Graduanda (PUC Goiás)  
e-mail: [roseaustriaco@hotmail.com](mailto:roseaustriaco@hotmail.com)

**RESUMO:** A Organização Mundial da Saúde inclui o âmbito espiritual no conceito multidisciplinar de saúde. No Brasil, é uma perspectiva abordada na Política Nacional de humanização que visa o estado de completo bem-estar físico, mental e social. A “espiritualidade e religiosidade” constitui fator relevante na concepção de saúde integrativa e, a pesquisa, verificou as ênfases relacionadas que se destacam em diferentes contextos profissionais. Objetivo: Levantar por meio de literatura as ênfases relacionadas ao tema “Espiritualidade e Religiosidade” que caracterizam a concepção de saúde integrativa. Método: Foi feita análise literária voltada para a identificação da saúde integrativa a partir do tema proposto e utilizadas bases de buscas em revistas e periódicos. Foram selecionados 13 artigos completos redigidos em língua portuguesa e publicados entre 2012 a 2016. Resultados: Os temas encontrados foram: Espiritualidade no contexto da Gestão Organizacional; Promoção de uma melhor qualidade de vida através da espiritualidade e religiosidade para os doentes, seus familiares e cuidadores; Necessidade de formação acadêmica; e o Psicólogo na sua prática como facilitador do processo em saúde integrativa. Conclusão: Na pesquisa foi possível identificar a importância de reconhecer a “espiritualidade e religiosidade” como recursos relevantes da cultura, pois favorecem a influência positiva na saúde. Estes recursos envolvem condições de bem estar físico, mental, psicológico, emocional, e algo que dá sentido a vida e ainda explicação quando as pessoas não tem mais esperança.

549

**Palavras-chave:** Espiritualidade; Religiosidade; Saúde.

## INTRODUÇÃO

O termo espiritualidade pode ser definido como uma tendência humana a buscar significado para a vida, ou seja, procurar um sentido de conexão com algo maior que si próprio. É o resultado de um processo de

construção no contexto sociocultural e histórico, dando estrutura e atribuindo significado a valores, comportamentos e experiências e pode ou não estar ligado à prática religiosa. Já o conceito de religiosidade implica na participação ou adesão às crenças e práticas de um sistema religioso, que são compartilhadas através de cultos ou rituais envolvendo a mesma concepção de fé (MURAKAMI & CAMPOS, 2015).

Por um longo período na história, atribuía-se a causa de doença e a sua cura, exclusivamente, a fatores religiosos. No que se refere ao campo da psicologia, esse fenômeno, inicialmente, relacionava-se ao desenvolvimento de psicopatologias, devido às doutrinas religiosas serem consideradas alienantes e repressoras da sexualidade (MOREIRA, 2012).

O avanço da ciência com base em investigações epidemiológicas sistematizadas evidenciou-se que essas atribuições eram apenas um processo de divinização do desconhecido. Atualmente, predominam no campo da ciência as concepções racionalistas e mecanicistas. Em contraposição, linhas teóricas buscam promover uma compreensão desses fenômenos procurando identificar como eles atuam na dinâmica social dos indivíduos, influenciando o seu comportamento, a sua concepção de si mesmo, do outro, do mundo que o rodeia e até mesmo a sua saúde (FLECK, BORGES, BOLOGNESI & ROCHA, 2015).

A partir do desenvolvimento das ciências da saúde, a dimensão espiritual deixou de ser contemplada no atendimento dos doentes. Entretanto, em 1988 a Organização Mundial de Saúde (OMS), incluiu a dimensão espiritual no conceito multidimensional de saúde, considerando questões como, significado e sentido da vida (VOLCAN, SOUSA, MARI & LESSA, 2003).

A espiritualidade e religiosidade são fatores relevantes na concepção de saúde integrativa, sendo, portanto, um relevante tema a ser investigado considerando o olhar do profissional em psicologia, que busca em suas práticas, a integração bio-psico-socio-espiritual do ser humano.

## **OBJETIVO**

A presente pesquisa teve como objetivo levantar por meio de literatura as ênfases relacionadas ao tema "Espiritualidade e Religiosidade" que caracterizam a concepção de saúde integrativa.

## **MATERIAIS E MÉTODOS**

Tratou-se de uma análise literária voltada para a identificação da saúde integrativa a partir da temática espiritualidade/religiosidade. Foram utilizadas as bases de busca Pepsic, Scielo, Biblioteca Virtual em Saúde, Periódico Refacs, Revista de psicologia da IMED, Revista Kairós Gerontologia, Periódico PUCRS, Revista Interdisciplinar saúde e meio ambiente e Revista formadores.

O levantamento foi efetuado por meio de palavras-chave: Psicologia, espiritualidade, religiosidade, cuidado, e psicólogo, a partir do qual foram selecionados 13 artigos completos redigidos em língua portuguesa e publicados entre 2012 a 2016.

## **RESULTADOS**

Encontramos por meio da pesquisa os seguintes resultados com base nos temas:

- 1) Espiritualidade no contexto da Gestão Organizacional
- 2) Promoção de uma melhor qualidade de vida através da espiritualidade e religiosidade para os doentes, seus familiares e cuidadores.
- 3) Necessidade de formação acadêmica.
- 4) Psicólogo na sua prática como facilitador do processo em saúde integrativa.

551

## **ESPIRITUALIDADE NO CONTEXTO DA GESTÃO ORGANIZACIONAL**

Segundo os autores Caggy, Barbosa e Corredoura (2014) a espiritualidade é o grande diferencial dentro de qualquer organização, pois proporciona os meios de melhores mudanças em todo o ambiente, a proposta é proporcionar um lugar onde o trabalhador se sinta valorizado, respeitado e tenha a oportunidade de se desenvolver e trabalhar com entusiasmo.

Para Gomes, Farina e Dal Forno (2014) a espiritualidade é a dimensão mais abrangente, pois os pesquisadores observaram que as organizações ao promoverem a espiritualidade obtêm alto índice de satisfação dos seus colaboradores e maiores resultados competitivos para a empresa.

Podemos destacar que todos esses autores concordam que o exercício da espiritualidade capacita o sujeito a lidar com as circunstâncias

de estresse relacionado ao trabalho e proporciona melhores mudanças não só para os trabalhadores, mas também para a empresa.

## **PROMOÇÃO DE UMA MELHOR QUALIDADE DE VIDA ATRAVÉS DA ESPIRITUALIDADE E RELIGIOSIDADE PARA OS DOENTES, SEUS FAMILIARES E CUIDADORES.**

No fator relacionado à promoção de uma melhor qualidade de vida os autores Geronasso e Coelho (2012), enfatiza que a espiritualidade e religiosidade contribuem para uma melhor qualidade de vida de pacientes oncológicos, destacam o quesito fé como forte aliado no processo de cura e suporte aos familiares e cuidadores para não entrarem em desespero. Em situações de luto, Morelli, Scorsolini-Comin e Santos (2014), atribui que a espiritualidade e religiosidade são um recurso para dar explicação acerca da morte e das dificuldades experienciadas.

Os autores Borges, Santos e Pinheiro (2015) compartilham do mesmo pensamento dos autores Geronasso e Coelho (2012), Morelli, Scorsolini-Comin e Santos (2014), e especificam que a fé confere-lhes paz e força para lidar com os desafios da vida cotidiana, apontando o sentido e o propósito da vida e tais crenças constituem uma forma de aproximação com a consciência espiritual e estão inseridas na cultura.

As autoras, Cervellin e Luce Kruse (2014) também compartilham da mesma ideia sobre a influência da espiritualidade e religiosidade para uma melhor qualidade de vida e destacam que as crenças religiosas estão relacionadas com melhor saúde – tanto física como mental e qualidade de vida. As pesquisadoras concluem que, o governo dos sujeitos por meio da religiosidade e espiritualidade conduz e influencia o seu modo de ser e de agir.

E ainda nesta mesma linha de pensamento, os autores Regina de Oliveira e Junges (2012), identificam espiritualidade e religiosidade como uma importante experiência do sujeito, sendo a forma como sente e interpreta, e o que mantém ou desenvolve os comportamentos saudáveis ou desorganizados.

## **NECESSIDADE DE FORMAÇÃO ACADÊMICA**

Segundo autores Ferreira, Duarte, da Silva e Bezerra (2015) os profissionais da área da saúde que foram investigados reconhecem que a espiritualidade e religiosidade exercem influencia positiva na saúde dos



pacientes que recebem assistência em cuidados paliativos, mas, se consideram com pouco preparo para trabalhar essa espiritualidade.

## **O PSICÓLOGO NA SUA PRÁTICA COMO FACILITADOR DO PROCESSO EM SAÚDE INTEGRATIVA**

E sobre a prática do psicólogo, de acordo com Simão e Saldanha (2012), dentro da Psicologia Transpessoal na abordagem integrativa o terapeuta é um facilitador que acompanha com uma presença plena e receptividade o desenvolvimento psicoespiritual dos seus clientes.

Para os autores a espiritualidade e religiosidade constituem uma parte importante da cultura, dos princípios e dos valores utilizados pelos clientes para o processo de informações e colabora com a adesão do indivíduo a psicoterapia. Os psicólogos nas suas práticas reconhecem que o conceito de saúde mental exige a integração das dimensões bio-psico-socio-espiritual do ser humano.

## **CONCLUSÃO**

Na pesquisa foi possível identificar algumas características significativas, e constatamos a importância de reconhecer a espiritualidade e religiosidade como recursos relevantes da cultura em que os indivíduos estão. Observamos a espiritualidade e religiosidade como influencia positiva na saúde, mas também a necessidade de capacitar os profissionais na área da saúde hospitalar e do trabalhado para lidar melhor com os doentes, familiares e trabalhadores.

## **REFERÊNCIAS**

- BORGES, M. D. S., SANTOS, M. B. C., & PINHEIRO, T. G. (2015). Representações sociais sobre religião e espiritualidade. *Revista Brasileira de Enfermagem*, 68(4), 609-616.
- CAGGY, R. C. D. S. S., BARBOSA, L. P. S., & CORREDOURA, A. L. A. (2014). ESPIRITUALIDADE NO CONTEXTO DA GESTÃO ORGANIZACIONAL: INFLUÊNCIAS, DESAFIOS E OPORTUNIDADES. *Revista Formadores*, 7(2), 05.
- CERVELIN, A. F., & KRUSE, M. H. L. (2014). Espiritualidade e religiosidade nos cuidados paliativos: conhecer para governar. *Escola Anna Nery Revista de Enfermagem*, 18(1), 136-142.

DE CARVALHO FERREIRA, A. G., DE MIRANDA DUARTE, T. M., DA SILVA, A. F., & BEZERRA, M. R. (2015). Concepções de Espiritualidade e Religiosidade e a Prática Multiprofissional em Cuidados Paliativos. *Kairós Gerontologia. Revista da Faculdade de Ciências Humanas e Saúde*. ISSN 2176-901X, 18(3), 227-244.

FLECK, BORGES, BOLOGNESI, & ROCHA. Desenvolvimento do WHOQOL, módulo espiritualidade, religiosidade e crenças pessoais. In: MELO, Cynthia de Freitas et al . Correlação entre religiosidade, espiritualidade e qualidade de vida: uma revisão de literatura. Rio de Janeiro, 2015. v. 15, n. 2, p. 447-464.

GERONASSO, M. C. H., & COELHO, D. (2012). A influência da religiosidade/espiritualidade na qualidade de vida das pessoas com câncer. *Saúde e meio ambiente: revista interdisciplinar*, 1(1), 173-187.

GOMES, N. S., FARINA, M., & MARTINS, G. D. F. (2014). Spirituality, Religion and Religion: Concepts Reflection in Psychological Articles. *Revista de Psicologia da IMED*, 6(2), 107-112.

MOREIRA-ALMEIDA, A., LOTUFO Neto, F., e KOENIG, H.G. Religiosidade e saúde mental. In: DE OLIVEIRA, Márcia Regina; JUNGES José Roque. *Saúde mental e espiritualidade/religiosidade: a visão de psicólogos*. Natal: UFRN, 2012. P 469-476.

MORELLI, A. B., SCORSOLINI-COMIN, F., & dos SANTOS, M. A. (2014). Elementos para uma intervenção em aconselhamento psicológico com pais enlutados. *Psico*, 45(4), 434-444.

MURAKAMI, R., CAMPOS, C. J. C. Religião e saúde mental. In: MELO, Cynthia de Freitas et al . Correlação entre religiosidade, espiritualidade e qualidade de vida: uma revisão de literatura. Rio de Janeiro, 2015. v.15, n. 2, p. 447-464.

REGINA DE OLIVEIRA, Márcia; JUNGES, José Roque. *Saúde mental e espiritualidade/religiosidade: a visão de psicólogos*. *Estudos de Psicologia*, v. 17, n. 3, 2012.

SIMÃO, M. J. P., & SALDANHA, V. (2012). Resiliência e psicologia transpessoal: fortalecimento de valores, ações e espiritualidade. *O Mundo da Saúde*, 36(2), 291-302.

VOLCAN, Sousa, MARI & LESSA. Relação entre bem-estar espiritual e transtornos psiquiátricos menores: estudo transversal. In: DE OLIVEIRA, Márcia Regina; JUNGES José Roque. *Saúde mental e espiritualidade/religiosidade: a visão de psicólogos*. Natal: UFRN, 2012. P 469-476.

# BUSCAI EM PRIMEIRO LUGAR A SUA JUSTIÇA: MATEUS 6,25-34

Rubens Alves Costa – Doutorando (PUC Goiás)  
e-mail: [adm.rubensalvescosta@gmail.com](mailto:adm.rubensalvescosta@gmail.com)

**RESUMO:** O *Sitz im Leben* da comunidade mateana era permeado de fome, sede, desnudos, ansiedades e inquietações. Essas e outras categorias presentes no comunitário mateano tinham suas gêneses na longa dominação interna e externa. O agente de dominação externo era o império romano. Roma tinha dois interesses bem definidos em relação aos povos dominados: o poder e as moedas. A carga tributária imposta por Roma exauria as economias regionais. A dominação interna era executada por agentes indígenas (locais): herodianos, sacerdotes, membros do sinédrio etc., que estavam a serviço dos interesses do dominador externo. Para sobreviver à dominação o evangelista propõe as seguintes metas comunitárias: 1) abandono das prováveis perspectivas de acúmulos pessoal; 2) engajamento no projeto do Reino de Deus e da sua justiça onde todos serão saciados com a justiça; 3) *Praxis* de solidariedade e de partilha como fomentos de consolo aos desolados e abrigo para aqueles que perderam tudo e agora estão às margens da sociedade. Então, a justiça do Evangelho de Mateus 6,25-34: ordena, repara e cura a sociedade.

555

**Palavras-chave:** Justiça; Reino de Deus; Dominação; Evangelho de Mateus; Solidariedade; Partilha.

## INTRODUÇÃO

A fome, a sede e os desnudos citados no Evangelho de Mateus no capítulo 6,25-34 têm a sua gênese em três fontes de domínio: 1) na dominação romana e na sua ideologia para a manutenção da paz aos povos conquistados conhecida como a *Pax Romana*. Roma garantia a paz desde que houvesse submissão e fidelidade ao Império (FERREIRA, 2011, p. 72); 2) nos suseranos autóctones nomeados pelos césores para cuidar dos interesses deles; 3) e, nos sumos-sacerdotes do Templo-Estado de Jerusalém juntamente com os seus coligados do Sinédrio.

Entende-se que esses agentes, através de uma tributação de impostos excessiva e injusta, e da concentração de renda e de terras nas mãos de poucas famílias construía assimetrias entre as classes sociais daquela sociedade. Como consequência desse *status* de desigualdade a economia entrou em exaustão. A população da base da pirâmide passava fome, estava doente, sem teto e sem terras para produzir os víveres necessários à sobrevivência.

No entanto, para acabar com aquele *status* de fome e miséria era necessário buscar em primeiro lugar a justiça anunciada por Jesus de Nazaré. Abordar que justiça é essa que transmuta uma sociedade injusta em uma sociedade justa e simétrica é a minha proposta.

## ENTENDENDO O CONTEXTO

O *Sitz im Leben* da comunidade mateana era permeado de fome, sede, desnudos, ansiedades e inquietações. Essas e outras categorias presentes no comunitário mateano tinham suas gêneses na longa dominação interna e externa da geopolítica onde provavelmente estava inserida a comunidade do evangelista que já durava mais de um século.

O agente dominador externo era o império romano, que na época da comunidade de Mateus detinha a hegemonia sócio-político e militar da bacia do mediterrâneo. Roma tinha dois interesses bem definidos em relação aos povos dominados: o poder e as moedas que por meio delas mantinha os povos conquistados debaixo de forte jugo. A carga tributária imposta por Roma exauria as economias regionais. Quem não conseguia pagar os tributos impostos por Roma perdia suas propriedades. Os 'inadimplentes' e os seus familiares, em muitos casos, eram vendidos como escravos e escravas para saldar as obrigações impostas pelo fisco romano. Essa metodologia gerava *status* de dívidas impagáveis, pobreza, paralisia social, doenças físicas e mentais na sociedade daquela época.

Os executivos da dominação interna eram os indígenas (autóctones): herodianos, sacerdotes, membros de sinédrio etc., que estavam a serviço do dominador externo.

Em função da enorme extensão geográfica do Império e da complexidade cultural dos povos dominados, Roma delegava a gestão dos seus interesses à nativos que tinham a sua confiança: os suseranos. A dinastia herodiana foi a principal representante de Roma na Palestina do primeiro século a.D. Herodes cobrava impostos abusivos, desapropriava indevidamente as terras do campesinato repassando-as aos seus coligados

para que eles as anexassem aos seus latifúndios. Mas, não deixava de maneira alguma de enviar para os césores a quantidade de tributos que eles exigiam. Assim, gestão da dinastia herodiana acabou gerando um *status* de pauperização do campesinato (base da pirâmide) com a consequente formação de bolsões de miséria (favelas) para onde os sem terra e sem teto eram 'assentados' passando fome, sede, doentes, desnudos etc.

Por último, o segmento religioso e os seus coligados do Sinédrio, pelo viés dos impostos e da concentração de rendas, dominavam também os seus patrícios. O *status* de *religio lícita* (religião licenciada) concedido por Roma permitia aos sacerdotes do Templo-Estado continuar cobrando imposto. No entanto, a *Torah* determinava que parte dos valores arrecadados fosse destinada para fomento de causas sociais como atendimento aos pobres, doentes, órfãos, viúvas etc. Porém, não era isso que os religiosos faziam. Ao contrário, pesquisas arqueológicas mostram que a disposição deles era para acúmulo e não para a partilha solidária (SALDARINI, 2000, p. 243).

Para sobreviver àquele *status* de dominação onde a vida era constantemente ameaçada o evangelista propõe as seguintes metas comunitárias para os membros de sua comunidade: 1) abandono das prováveis perspectivas de acúmulos pessoal. Estas geram ganância e exploração; 2) engajamento no projeto do Reino de Deus e da sua justiça onde todos serão saciados. Esse reino, ao contrário do império dominante; é um reino de paz, regido a partir de uma ordem fundamentada na justiça e em seus derivativos como a igualdade, a simetria etc.; 3) *praxis* de solidariedade e de partilha como fomentos de consolo aos desolados e abrigo para aqueles que perderam tudo e agora estão às margens da sociedade - marginalizados.

557

## **A JUSTIÇA MATEANA: ORDENA, REPARA E CURA**

Minha hipótese é que a justiça do Evangelho de Mateus 6,25-34 é misericordiosa: ela ordena, repara e cura a sociedade.

### **ORDENA:**

Justiça é uma categoria universal. Ela está presente em todas as culturas e é essencialmente estruturante de igualdade. As sociedades do passado assim como as sociedades contemporâneas ordenam-se a partir

do estado de justiça. A existência humana anseia por ela e o desejar justiça grassa os ambientes sociais construídos pelos humanos. Ela exerce funções sociais. Entende-se que a principal função da justiça é a extirpação das construções de assimetrias. Onde há justiça não é potencializada a pobreza, a fome e a miséria. Uma sociedade orientada pela justiça é simétrica e nela as *práxis* geradoras de desigualdades, as quais provocam situações caóticas -, não avançam.

As convulsões sociais na sociedade atual são consequências da ausência de justiça nos contextos onde elas ocorrem. Observações empíricas mostram-me, *a priori*, que a assimetria entre os ricos e os pobres está em um curso de expansão dinâmica sem nenhuma perspectiva de reversão. Isso, só amplia as desigualdades entre as pessoas e as nações. Assim, independente do formato cultural (se oriental ou ocidental) a cada dia aumenta mais a fenda que divide os 'desenvolvidos' dos 'não desenvolvidos'. E, como consequência desse status observo, também empiricamente, um aumento de grupos, etnias e nações sendo 'empurrados' para vivências caóticas. Os movimentos migratórios atualmente em curso (como p. ex. na Síria) e os conflitos urbanos nos bolsões de miséria (como p. ex. nas favelas do Rio de Janeiro) são recortes de segmentos da sociedade em *status* de caoticidade.

Dessa forma, entende-se que a justiça do Evangelho de Mateus 6,25-34 ordena a sociedade a partir da igualdade. Enfim, a justiça tem como função estruturar: o estado de direito; as simetrias sociais e as hierarquias institucionais em formato *primus inter pares*<sup>155</sup>.

## REPARA:

A justiça repara a sociedade quando ela exerce a função de agência denunciadora de relações de dominação. No entanto, entende-se que os reparos feitos por ela não são idênticos àqueles vinculados à justiça retributiva decretada pelo código de Hamurabi. Ao contrário, o reparo ocorre em dois estágios. O primeiro quando faz-se rupturas com sistemas focados na injustiça e nos seus derivativos (como p. ex. o egoísmo, a opressão etc.). E, o segundo, no polo oposto, quando a justiça compromete-se com a simetria social, a fraternidade e a partilha etc. Alguns profetas articulavam a justiça reparadora nas suas prédicas. Eles denunciavam as injustiças do seu tempo, porém a sua maior tarefa era chamar os transgressores ao arrependimento reparador.

---

<sup>155</sup> Primeiro entre os iguais.

Fico perplexo com a indiferença dos agentes governamentais, da sociedade civil e principalmente dos religiosos em relação aos *status* injustos. Ressalvando as raríssimas exceções não vejo nessas categorias interesse na implantação de políticas reparadoras e conseqüentemente erradicadoras das assimetrias sociais. Ao contrário, percebo nos seus programas sociais um vazio de políticas sociais que se adotadas neutralizariam tanto o surgimento como também o fomento das desigualdades na sociedade.

Em suma, questiono porque não há empenho e nem esforços destes segmentos para reparar e erradicar as injustiças. Os mecanismos responsáveis pela construção e o fomento das injustiças na sociedade como p. ex. a concentração de riquezas e o domínio agrário são historicamente conhecidos. No entanto, o campo religioso fecha os olhos para desigualdades na sociedade. Onde está a voz profética que denuncia a falta de justiça? Incomoda-me o silêncio das 'grandes' confissões religiosas nos dias atuais quando o assunto é a injustiça. Em dimensão idêntica o Estado não cumpre o seu papel de agência implementadora de políticas propulsoras de equidade distributiva que assegurem um *status* de justiça social (COSTA, 2015, p. 385).

559

### **CURA:**

A justiça cura a sociedade quando ela faz o ser humano ser humano. Parte-se do pressuposto que ser humano é ser bom. E, a partir dessa perspectiva, a conduta humana deve ser orientada para a benevolência, a compaixão, a misericórdia, a abertura ao próximo (KÜNG, 2004, p. 179).

O Evangelho de Mateus 6,25-34 denuncia uma sociedade doente física e emocionalmente. As ansiedades e as aflições da alma em que se encontravam os comunitários refletiam nas suas relações interpessoais sob a forma de egoísmo, acúmulos desnecessários, indiferença em relação ao próximo. Por isso, havia no meio deles: fome, sede, falta de vestimentas (Mt 6,25). A receita prescrita pelo escritor Mateus para a cura da sociedade não foram as categorias vigentes no sistema injusto e maligno da época (Mt 6,34) mas, na justiça do Reino do Pai celeste que é feita de: simetrias; paz; solidariedade; partilha; caridade; bem-estar social (Mt 6,33).

Justiça é o centro organizador e a meta pedagógica do evangelho e da perícopes. Justiça no contexto comunitário mateano era praticar obras de caridade e misericórdia em favor daqueles que passavam fome e estavam desnudos. Quando isso era feito as assimetrias sociais eram

desconstruídas. O judeu praticante dessas categorias sociorreligiosas era considerado pelo evangelista Mateus superior aos escribas e fariseus e também, o verdadeiro cidadão do reino dos céus (Mt 5,20). Portanto, justiça no imaginário judaico era uma categoria mantenedora de simetrias e bem-estar social. No Sermão da Montanha do Evangelho de Mateus (capítulos 5 a 7) há uma enfática orientação para que os discípulos exerçam uma justiça que seja superior à justiça exercida pelos seus pares relacionais que era focada no cumprimento da lei e não em obras caritativas (OVERMAN, 1997, p. 97-99). Portanto, para o evangelista Mateus, justiça não era somente uma meta religiosa, mas, também, uma meta sóciocomunitária.

## CONCLUSÃO

O objetivo geral foi mostrar que o Evangelho de Mateus 6,25-34 foi escrito para denunciar as injustiças vigentes nos ambientes que influenciavam a comunidade mateana. E, que, categorias como: o materialismo, o egoísmo, a falta de solidariedade e de partilha; constroem e fomentam *status* de mal-estar social.

E, também: 1 – evidenciar que a injustiça é uma construção de diversos institutos como: governo, sociedade civil, religioso etc. Essas instituições acomodam-se ao *status quo* vigente e dele tiram vantagens. E, assim elas não têm interesse em se opor (combater) às injustiças de onde estão inseridos; 2 – evidenciar que as *práxis* comunitárias da fraternidade da partilha são eficientes potencializadoras para transmutar *status* de mal-estar social (injustiça) em bem-estar social (justiça); 3 – evidenciar que a meta social jesuânica - sintetizada na expressão “seu reino e a sua justiça” - , era acabar com a injustiça e assim estabelecer a igualdade entre os humanos - a justiça do reino e, 4 - evidenciar que a justiça do Evangelho de Mateus 6,25-34: ordena; repara e cura a sociedade.

560

## REFERÊNCIAS

- ARENS, Eduardo. Ásia Menor nos tempos de Paulo, Lucas e João: aspectos sociais e econômicos para a compreensão do Novo Testamento. Tradução de João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1997.
- BAUMAN, Zigmunt. Vida em fragmentos: sobre a ética pós-moderna. Tradução de Alexandre Werneck. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2011.



- COSTA, Rubens Alves. O sermão escatológico do evangelho de Mateus e a injustiça social. Goiânia: Fragmentos de Cultura, v. 25, n. 3, p. 379-392, 2015.
- FERREIRA, Joel Antônio. Paulo, Jesus e os marginalizados: leitura conflitual do novo testamento. 2. Ed. Goiânia: Ed. da PUC; Ed. América, 2011.
- GENDRON, Philippe. Medo e fé no evangelho de Mateus: o ato de crer nos dias de hoje. Tradução de Magno José Vilela. São Paulo: Paulinas, 1999.
- HORSLEY, Richard A. Jesus e o império: o reino de Deus e a nova desordem mundial. Tradução de Euclides Luiz Calloni. São Paulo: Paulus, 2004.
- KOESTER, Helmut. Introdução ao Novo Testamento, volume 1: história, cultura e religião no período helenístico. Tradução de Euclides Luiz Calloni. São Paulo: Paulus, 2005.
- KÜNG, Hans. Religiões do mundo: em busca dos pontos comuns. Tradução de Carlos Almeida Pereira. Campinas, SP: Verus Editora, 2004.
- LOHSE, Eduardo. Contexto e ambiente do Novo Testamento. Tradução de Hans Jorg Witter. São Paulo: Paulinas, 2000.
- MALINA, Bruce J. O Evangelho social de Jesus. O reino de Deus em perspectiva mediterrânea. Tradução de Luiz Alexandre Solano Rossi. São Paulo: Paulus, 2004.
- OVERMAN, J. Andrew. O Evangelho de Mateus e o judaísmo formativo: o mundo social da comunidade de Mateus. Tradução de Cecília Camargo Bartalotti. São Paulo: Loyola, 1997.
- RICHTER REIMER, Ivoni. Patriarcado e economia política. O jeito romano de organizar a casa. In: RICHTER REIMER, Ivoni (Org.). Economia no mundo bíblico: enfoques sociais, históricos e teológicos. São Leopoldo: CEBI; Sinodal, 2006, p. 72-97.
- SALDARINI, Anthony J. A comunidade judaico-cristã de Mateus. Tradução de Barbara Theoto Lambert. São Paulo: Paulinas, 2000.
- STORNILO, Ivo. Como ler o evangelho de Mateus: o caminho da justiça. São Paulo: Paulinas, 1990.
- STEGEMANN, Ekkehard W.; STEGEMANN, Wolfgang. História social do protocristianismo. Tradução de Nélio Schneider. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulus, 2004.
- WENGST, Klaus. Pax Romana: pretensão e realidade: experiências e percepções da paz em Jesus e no cristianismo primitivo. Tradução de Antônio M. da Torre. São Paulo: Paulinas, 1991.

# “OS SETE VALES” — UMA HISTÓRIA SOBRE A CONSTRUÇÃO DA RELIGIOSIDADE

Sam Hadji Cyrous – Mestre (ABLAE)

e-mail: [shcyrous@gmail.com](mailto:shcyrous@gmail.com)

Janaina Fernanda Goncalves de Oliveira Bianchi – Mestranda (UFG)

e-mail: [fgobianchi@gmail.com](mailto:fgobianchi@gmail.com)

**RESUMO:** Em 1177 o poeta persa 'Attar relata a fábula de pássaros que, após uma grande reunião, A Conferência de Pássaros (que dá nome à obra), se lançam numa aventura em busca do pássaro supremo, o *Simorgh* (equivalente à fênix ocidental). A narrativa, em especial no trecho intitulado *Os Sete Vales*, traz elementos que permitem a reflexão sobre as características comuns ao fenômeno religioso a saber: o senso de busca, o conceito de amor, a aquisição de conhecimentos e a integração dos três elementos anteriores através do conceito de unidade. O presente artigo apresentará esses quatro aspectos, com base em elementos sociais e místicos da religiosidade, bem como autores de outras áreas. Conclui-se, utilizando conceitos empregados na obra, que uma espiritualidade saudável pode apenas nascer da conjunção de busca, amor, conhecimento e unidade.

562

**Palavras-chave:** Espiritualidade; Metáfora; Narrativa; Simorgh; Sufismo.

## INTRODUÇÃO

Usar um texto poético como *A Conferência dos Pássaros*, como base para uma reflexão é um desafio, em especial quando o poema é escrito em idioma pouco conhecido por ocidentais, o persa, sendo necessário se basear em traduções e comentários de terceiros para um outro idioma que não o da presente escrita (inglês). Trata-se de um texto poético do século XII, de uma doutrina mística conhecida como Sufismo, que etimologicamente parece advir da palavra *saf* (árabe), significando pureza, o que pode também remeter a “vestes puras, de lã, usadas por alguns sufis. Juntas elas indicam sabedoria pura, a sabedoria que surge na consciência pura, purificada de todos os problemas e das impressões da vida externa; a sabedoria do coração, não a do intelecto” (WITTEVEEN, 2003,

p. 15). O matemático Khayyám ou o médico Avicena são exemplos de sufis cujos poemas demonstravam essa caminhada. Outros exemplos conhecidos no ocidente são os juristas Al-Ghazali e Rumi. Mas foi o herbalista e perfumista Farid ud-Din 'Attar quem sistematizou esse conhecimento, numa linguagem metafórica que se imortalizou no Oriente e no Ocidente<sup>156</sup>. Nascido na cidade de Nishapur, nordeste iraniano, em 1145, 'Attar expõe a jornada espiritual da alma ao Eterno ou Divino. Jornada esta que se faz visível ao leitor por meio da metáfora de pássaros que decidem embarcar numa aventura mística, que passam por muitos sofrimentos e tribulações até alcançarem a pureza esperada de quem pode alcançar a presença de Deus.

## A CONFERÊNCIA DE PÁSSAROS

Em se munindo da figura de linguagem *personificação*, 'Attar reúne, em seu *Conferência de Pássaros*, um conjunto de pássaros e aponta covardia, soberba, vaidade, hipocrisia, medo e outras emoções humanas que impedem que esses animais alcem seu voo à Montanha Suprema, ou os humanos o voo ao desenvolvimento espiritual. Os comentários parecem visar o autoconhecimento, com críticas severas a cada pessoa que não avança nesse processo de encontro do Supremo.

563

Alguns dos pássaros reunidos na Conferência são:

- o rouxinol que se diz “inspirar a flauta que anseia”, e que “as rosas se dissolvem em fragrância pela minha música”;
- o falcão “com seu orgulho de soldado”, “meticulosamente treinado para fazer o certo”;
- o pato que se considera suficientemente puro, praticando os rituais de ablução necessários;
- o pavão, “uma ave vã com presente glorioso para se exibir”;

---

<sup>156</sup> Uma história que pode bem retratar dois elementos centrais do sufismo — a busca pelo Eterno e a eliminação dos desejos mundanos que impedem alcançá-Lo poderia ser a seguinte: “Dois sufis se encontraram depois de muito tempo. ‘A que estágio da Senda chegaste?’ ‘Recentemente, infelizmente, não cultivei nenhuma ação importante. O meu amadurecimento espiritual está interrompido.’ ‘Como não? Me disseram que havias sido bem sucedido em vencer todos os desejos!’ ‘Na verdade, existe ainda um perturbando meu coração.’ ‘E qual é?’ ‘O desejo de não desejar. Se não fosse por esse resíduo de anelo, realmente creio que atingiria o Eterno.’ (ARENA, 2003, p. 63).

- a coruja que se afirma como sendo “demasiadamente fraca, colada aos ramos”.

Outros pássaros são descritos como dúbios, fracos, desesperançados, indecisos, concupiscentes, vãos, avarentos e até hedonistas. Isso nos faz recordar o pensamento de FRANKL (2002), ao afirmar que:

Existem ainda diversas máscaras e disfarces sob os quais transparece o vazio existencial. Às vezes a vontade de sentido frustrada é vicariamente compensada por uma vontade de poder, incluindo a sua mais primitiva forma, que é a vontade de dinheiro. Em outros casos, o lugar da vontade de sentido frustrada é tomado pela vontade de prazer (p. 97).

Ao não ter um senso de propósito empolga-se com símbolos de poder — dinheiro, posição, *status*, influência — ou então com aquilo que lhe dá uma satisfação prazerosa. A história desses pássaros é justamente a separação do grupo que busca prazer e poder para a sua vida, ou que não tem a volição necessária para buscar algo além disso, e o emergir de outro grupo capaz de transcender seus medos internos e os medos ao exterior e assume sua responsabilidade pela vida.

Tal semelhança com a questão psicológica não é coincidência! Recorda CAMPBELL (2013) que “a função primária da mitologia e dos ritos sempre foi a de fornecer os símbolos que levam o espírito humano a avançar, opondo-se àquelas outras fantasias humanas constantes que tendem a levá-lo para trás” (p. 21). Este tipo de narrativa — de jornada e retorno, como BOOKER (2015) a designa — é uma narrativa que considera três aspectos, como sendo: Como os heróis (os pássaros) chegam a um outro mundo (a Montanha Suprema); O que é esse outro mundo; O que acontece com eles aquando da jornada.

Desta forma, conforme exposto acima, há uma multitude de pássaros reunidos, discutindo uma jornada ao Monte Supremo, o Monte Qáf<sup>157</sup>. É aí também que habita o *Simorgh*, em forma equivalente ao Fênix ocidental, o Pássaro Supremo que os vários pássaros almejavam encontrar. Abandonaram os “pecados de suas sombras”, “mataram seu medo” e “inclinaram suas almas vazias e fixaram seus corações e olhos para sua

<sup>157</sup> Segundo a tradição, o monte Qáf fica na cordilheira que, segundo a tradição da época, circunda o mundo, provavelmente a cordilheira entre o mar Cáspio e o norte do Irã.

meta, sem lágrimas ou arrependimentos voaram para longe e cima e buscaram-No para adentrarem no Caminho do éter de Seu amor”.

Para alcançar essa posição, o autor relata os atributos que permitirão essa jornada: complacência, fé, firmeza, volição, veracidade e coragem. Mas a verdadeira transformação parece neles ocorrer após relatar a história d'Os Sete Vales, uma passagem do livro que porventura tem o intuito de inspirar as aves a alcançarem, através dessa reflexão, o Monte Supremo.

## OS SETE VALES

O primeiro desses vales seria o Vale da Busca. O foco aqui é começar a demanda, a aventura, o que se pretende fazer. Na história hebreia pode-se encontrar um exemplo de figura que tenha vivido essa experiência, como sendo Jacó que, mesmo com a informação de que José havia sido morto, continua acreditando que poderá reencontra-lo. Ou até o amor épico de Majnún por Leylí, ele, o amante em eterna busca, ela, a amada sempre fugidia. No primeiro caso, reza a tradição que Jacó, já cego, recupera a visão ao receber o manto no qual sente o perfume do filho. No segundo, encontraram Majnún peneirando as areias do deserto e perguntaram-lhe o que lá fazia, ao que, com lágrimas e areias se mesclando em lama, respondeu “Eu busco, eu busco Leylí a quem pertenço, eu busco na chuva, na rocha, na lua, nos movimentos do vento”. Talvez seja esse o trabalho de qualquer buscador: buscar, com paciência, por todas as partes. Se olharmos para a história da Religião — uma das principais (senão a principal) manifestação da espiritualidade —, não foi a busca pelo Santo Saoshyant que levou os Magos a encontrarem o prometido do zoroastrianismo em Jesus? E não foi Arjuna quem buscava apoio de Krishna para compreender o porquê de uma batalha contra seus familiares e amigos? E não é no budismo que se dá a prática da *Sādhana*, uma disciplina que persegue um objetivo, a libertação do sofrimento para atingir o *Nirvana*? Compreender a busca como elemento primaz para o desenvolvimento de uma prática religiosa é compreender que a dor virá — “serás assaltado por dor e dúvida”, como se pode ler da Conferência —, uma dor que se intensifica no segundo Vale.

Um buscador vive paciente e de bom grado os desafios que lhe são colocados, mas os desafios da separação de Majnún, ou a dor de Jacó só aumentam à medida que se passa para o segundo vale, o Vale do Amor. Há milênios poetas têm descrito esse sentimento, mas é importante lembrar

que aqui se fala de uma experiência espiritual, uma espécie de Amor ao Fogo Divino. Quanto mais a pessoa se aproxima do mundo do Divino mais próximo à chama ela se encontra. Nas palavras de Camões “Amor é um fogo que arde sem se ver; / É ferida que dói, e não se sente; / É um contentamento descontente; É dor que desatina sem doer”. Ou, como descrito nos textos bahá'ís, o peregrino desta etapa “será consumido no fogo do amor (...) e quando o fogo do amor flameja, converte em cinzas a colheita da razão”. A dor é algo presente neste Vale: a dor da perda, a dor da morte, a dor do sofrimento psicológico. Como uma flor de lótus, que no hinduísmo simboliza o desenvolvimento pleno do ser humano, que para germinar precisa ficar um ano sob o calor da lama, é preciso compreender o sofrimento inerente à vida e, ao lhe dar um sentido ser capaz de erguer-se ao próximo vale. Não se aprende do hinduísmo então a necessidade de vencer (queimar?) “confusão, medo, sofrimento, indolência, ignorância, inveja, crueldade, insensatez, despudor, maldade, orgulho, inconstância” e purificar (o fogo que purifica) os pensamentos? Não é o judaísmo que diz que podemos cair sete vezes, mas ainda somos capazes de nos levantarmos? E não é o Islã que prega a importância de “jamais perder o ânimo quando frente a frente com os desastres no caminho de Deus” e não esmorecer ou se render? Esse fogo que simboliza, para os zoroastrianos, o movimento e a energia divina que deve se fortalecer e, talvez por isso que os bahá'ís leiam em um de seus textos que “Amante é aquele que no fogo infernal se esfria”, porque nesse Vale há a compreensão que o verdadeiro fogo é o fogo do amor pelo Sagrado e, conseqüentemente, o inferno seria similar ao último inferno dantesco: nada quente, senão um lago congelado e sem vida!

566

Nesse processo adentra-se, finalmente, no Terceiro Vale, o Vale do Conhecimento. Nele se pode compreender os fenômenos por trás das realidades aparentes. Na linguagem da Conferência “é nem alfa nem ômega, é o fim da neblina se dispersando”. É neste momento que o peregrino da caminhada espiritual compreende os processos, e vê que há sentido em tudo na vida. Afinal, no vale anterior ele despertou um senso de propósito para o sofrimento, mas aqui esse conhecimento lhe é natural: as coisas não são apenas o que se lhes aparentam, há símbolos ocultos que podem ser compreendidos. Os processos de desintegração e de integração se relacionam com a tranquilidade de um olhar não reducionista, que compreende a necessidade da independência perante o outro e da dependência com o outro — um processo contínuo que pode conduzir ao patamar supremo da interdependência. O velho argumento

de Jung sobre qual tipo de religiosidade é o mais adequado cessa, já que é necessário uma religiosidade que anime o espírito individual, mas alimente o senso de coletivo. Paz e guerra são partes de um processo. E, conseqüentemente, os vários caminhos dessa jornada espiritual são diversos, mas o destino é sempre o mesmo. Aqui o ego que traz as certezas começa o seu processo de declínio. Compreendem-se significados mais ocultos de tesouros espirituais revelados ou não em grupos religiosos distintos, ao mesmo tempo que se aceitam leituras diferentes da mesma realidade. Não se trata de cair no que Bento XVI chamava de *ditadura do relativismo*, já que, em suas próprias palavras tal forma de pensar “mortifica a razão, porque afirma que o ser humano não pode conhecer com segurança nada além do campo científico”. Trata-se de compreender que os fenômenos científicos explicam a realidade, mas que podemos, ao mesmo tempo, estar abertos ao campo religioso. Compreender que há duas fontes principais de conhecimento: uma a Ciência e a outra, mais antiga e milenar, a Religião — esta última com pelo menos cinco mil anos de história escrita e tradição e dez mil registrada em desenhos, gravuras e outras formas de expressão artística. Trata-se não só de compreender a relação entre as duas, como também a relação entre as diversas formas de religiosidade. Pode-se, metaforicamente, pensar nas religiões como folhagens de árvore, diferentes, mas semelhantes em suas características gerais. Contudo, elas devem ser respeitadas e percebidas nas suas diferenças e idiosincrasias, com seu valor cultural e místico único, ou, nas palavras do Parlamento das Religiões Mundiais (em sua página oficial na Internet), a enriquecedora “particularidade de cada tradição”. “Dentro de cada tradição”, diz a página do Parlamento, “estão os recursos (filosóficos, teológicos e ensinamentos e perspectivas espirituais) que permitem entrar em relações respeitadas, apreciativas e cooperativas com pessoas e comunidades de outras tradições.”

A aceitação das existência de tais pontos de convergência entre as religiões, bem como com a ciência, permite chegar ao patamar seguinte e derradeiro deste artigo analítico: o Vale da Unidade. Este é o verdadeiro momento em que se compreende o Absoluto e se enxerga a árvore como uma só. É como se a espiritualidade fosse uma única “Árvore”, que possui uma raiz comum de seus preceitos éticos e morais, seiva e caule forte que lhe permitem o crescimento, e finalmente uma diversidade de folhas localizadas em locais diferentes e com formatos aparentemente diferentes umas das outras. No vale anterior cada ramo ou folha era um, separado do outro, ainda que tão importante quanto outro; aqui a visão é do todo. Vê-

se a pluralidade como sendo sinal de unicidade. No vale anterior havia pessoas, todas dignas de respeito com suas fés e crenças; aqui há uma humanidade indivisível. No vale anterior havia a compreensão, e antes a emoção; aqui há a plenitude de um ser humano que compreende e se emociona. De um ponto de vista da espiritualidade, pode-se dizer que o ser inicia um processo no qual pode se tornar um só com o Divino. Em cada vale, o peregrino percebeu com base em sua perspectiva, e, em algum momento notou que há perspectivas diferentes; agora aceita todas as perspectivas como complementares, melhor, como uma só. Como a luz branca que possui inerente a si todas as cores. Compreende-se a necessidade de uma coerência dinâmica, como pregada pelo zoroastrianismo entre o que se pensa, o que se fala e o que se faz; a importância de orar e vigiar, em simultâneo como se lê na Bíblia; o momento do *samsara* hindu de plena libertação ou budista de completude do ciclo de vida; ou se compreende a eterna unicidade do universo, segundo o daoísmo.

## **CONCLUSÃO DO ARTIGO E O FIM DA JORNADA...**

Se avaliarmos esse pensamento, desde uma perspectiva das motivações humanas num senso mais amplo ou até de um esforço por um desenvolvimento espiritual num senso mais restrito, percebemos que há uma conjunção entre esses elementos. Primeiro a pessoa deve envidar esforços para atingir uma meta (busca), eliminando suas características negativas e fortalecendo suas virtudes — como um pássaros que se limpa do lodo para poder alçar voo. Depois ela começa a amar a aventura, encontra algo pelo qual valha a pena dar a sua vida, explora, encanta-se e também sofre; compreendendo o sentido do sofrimento, a pessoa torna-se capaz de fazer valer a pena, continuar, persistir em suas atividades (amor). À medida que se aprofunda em seu trabalho, se torna melhor no que faz, descobre novas e mais eficientes formas de experienciar as situações difíceis, compreende a diversidade como elemento de embelezamento e riqueza dos processos (conhecimento). Mas apenas quando consegue apreender todos esses elementos para dentro de si, vivenciar a plenitude de sua existência, deixar de focar nas diferenças e compreender o fio invisível que parece interconectar o todo é que a pessoa atinge um dos máximos patamares de evolução, aceitando que faz parte do todo, ao mesmo tempo que compreende-se como nada — um



pássaro dentro de um bando que ajuda a todos os demais na aventura (unidade). BOOKER (2015) recorda que:

a experiência de transcender de um mundo a outro é desconcertante, porque a própria definição de 'outro mundo' é que é totalmente estranha e nada familiar (...). Irrevogavelmente cortados de seu mundo familiar que deixaram, têm que compreender a estranha natureza desse novo mundo no qual tropeçaram.

Quando dizemos que o 'outro mundo' é anormal, o que precisamente isso significa? Nosso senso de normalidade, mesmo do que é real, é em larga medida, é claro, governado pelo que nos é familiar. Damos sentido ao mundo através de um arcabouço de vastas pressuposições inconscientes do que é normal, baseado em tudo o que estamos acostumados — social, cultural, moral, geográfica e fisicamente, em termos de escala, espaço e tempo. Tais coisas desempenham um papel central em nos dar um senso de identidade externa no mundo, nos dizendo quem somos. E o ponto de uma estória de Jornada e Retorno é que, em algum ponto importante, leve o herói ou a heroína para fora daquele arcabouço do familiar. É necessário algum ponto definitivo crucial para seu senso de realidade e identidade, que é porque tantas de suas aventuras são experienciadas como uma espécie de sonho desconexo e irreal (p. 97).

569

As aves que buscam o Pássaro Supremo, n'*A Conferência dos Pássaros*, são mais de cinco mil. Vivem cada fase da jornada, compartilham sofrimentos, calor excessivo, sucumbem ao gelo, sofrem em silêncio. Algumas são comidas por "panteras escuras como a noite", outras morreram "levadas à loucura", outras são "aprisionadas e destruídas por perigos taciturnos que não podem domesticar". Até que, após anos, trinta sobrevivem, e chegam "àquele sublime lugar". O arauto do Simorgh recebe-as na porta, mas não lhes permite entrada, tenta desvencilhar-se, mas elas persistem e "tendo testado os viajantes", abre a porta do palácio onde o Simorgh residiria: "entram e veem, todos imploram, / Com olhos limpos e serenos, a graça de Sua presença".

Veem refletido no rosto do outro, do Simorgh a essência.  
 Não mais eles mesmos, contudo mais do que entendem,  
 seu fado  
 É a condição do Simorgh: eles são Ele e Ele eles.

Talvez esta seja a verdadeira condição de quem busca, tornar-se um só com o objeto de sua busca. Purificar-se de tudo para ser capaz de mostrar em sua essência aquilo que buscava, amava e veio a compreender: tornar-se um só com o objeto de seu amor. Não obstante, o Simorgh não estava neles. Em suas orações e contemplações, os pássaros perguntaram “como os muitos eram o Um”, e o Pássaro Supremo respondeu:

Sou o espelho no qual meu sol  
 Reflete aqueles que olham nele, veem seus corpos e  
 almas  
 Completamente, para que se possam ver trinta aves  
 chegar à sua meta.  
 (...) Tudo o que sabíeis foi alterado,  
 Como chumbo a ouro transmutado.  
 Pois o que verdadeiramente buscais  
 É vós em Mim e Eu em vós;  
 Crescestes enquanto vos perdestes  
 E tudo o que fizestes, oblíquo e direto,  
 Esses atos foram através de Mim feitos.  
 Mas sou mais que vós, que em mim a própria alma vedes.  
 Assim, as aves perderam-se em seu desejo  
 Em ser um com Ele que os consumiu com Seu fogo.

570

## REFERÊNCIAS

- “‘Ditadura do relativismo mortifica a razão’, diz Bento XVI”. Terra.com.br; Disponível em: <https://www.terra.com.br/noticias/mundo/ditadura-do-relativismo-mortifica-a-razao-diz-bento-xvi,b8bb43e78784b310VgnCLD200000bbccceb0aRCRD.html>. Acesso a 24 de Abril de 2018.
- ARENA, L. V. 101 Storie Sufi. Vicenza: Il Punto D’Incontro, 2003.
- ATTAR, F. The Conference of the Birds. New York: Interlink, 2003.
- AVICENA. Tres escritos esotéricos. Madrid: Tecnos, 2008.

- BOOKER, C. *The Seven Basic Plots*. London, Bloomsbury, 2015.
- CAMPBELL, J. *O herói de mil faces*. São Paulo: Pensamento, 2013.
- FRANKL, V. E. *Em busca de sentido – Um psicólogo no campo de concentração*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- JUNG, C. G. *Presente e Futuro*. Petrópolis: Vozes, 1999.
- MINOIS, G. *História dos Infernos*. Lisboa: Teorema, 1991.
- SAADI. *El Jardín de Rosas (Gulestán)*. Barcelona: Los Pequeños Libros de Sabiduría, 2004.
- WITTEVEEN, H. J. *Sufismo universal*. São Paulo: TRIOM, 1997.
- PARLIAMENT OF WORLD'S RELIGIONS. *Declaration Toward a Global Ethic*. Disponível em: <http://www.parliamentofreligions.org/>. Acesso a 02 de Agosto de 2011.

# RELIGIÕES COMO TERAPÊUTICA ALTERNATIVA

Sandra Maria Chaves Machado – Doutoranda (PUC Goiás/UFG)

e-mail: [sandra.fit@pucgoias.edu.br](mailto:sandra.fit@pucgoias.edu.br)

**RESUMO:** A proposta deste trabalho é possibilitar analisar as religiões como caminho de saúde, tanto em sua maneira de seguir seus princípios, proibições e obrigações, quanto como proposta de terapêutica alternativa ao Sistema Único de Saúde – SUS. Para tal, são destacadas as orientações de algumas religiões para o comportamento de seus adeptos em seus hábitos cotidianos; trazendo também um panorama geral de profissionais da saúde sobre essa relação de terapias formais e a religiosidade de seus pacientes.

**Palavras-chave:** Saúde; Religião; Terapêutica; Sistema Único de Saúde-SUS.

## INTRODUÇÃO

572

Nos tempos antigos, desde as sociedades tribais as terapêuticas estão associadas ao espiritual, em geral exercidas por uma figura de liderança religiosa, como um xamã, mago, sacerdote ou similar. Foi a partir do desenvolvimento e ratificação do pensamento racional no lidar com a vida sob o paradigma científico, que os tratamentos religiosos foram gradativamente ficando mais circunscritos ao âmbito das igrejas, templos e terreiros.

Na atualidade, saúde e religião são aspectos da vida cuja relação muito se tem estudado e enquanto fenômeno a ser observado, Norbert Elias (2001) afirma que

mesmo hoje pode acontecer de pessoas atingidas por uma doença incurável, ou que por outras razões se encontrem às portas da morte, escutar uma voz interior sussurrando que é culpa de seus parentes ou punição por seus próprios pecados. Mas hoje tais fantasias privadas tendem a não se confundir com conhecimento público factual; são normalmente percebidas como fantasias privadas. O conhecimento das causas das doenças, do

envelhecimento e da morte tornou-se mais seguro e abrangente (ELIAS, 2001, p. 88).

Levando em conta o processo de qualidade de vida, este artigo leva em conta o conceito da Organização Mundial da Saúde – OMS, sobre saúde, que é

um estado de completo bem-estar físico, mental e social, e não consiste apenas na ausência de doença ou de enfermidade. Gozar do melhor estado de saúde que é possível atingir constitui um dos direitos fundamentais de todo o ser humano, sem distinção de raça, de religião, de credo político, de condição econômica ou social. A saúde de todos os povos é essencial para conseguir a paz e a segurança e depende da mais estreita cooperação dos indivíduos e dos Estados (OMS, 1946).

Independente das discussões a respeito dele, este conceito traz uma ampliação de conteúdo, para além de ausência de enfermidades. E, segundo o documento da Organização das Nações Unidas – ONU, publicado em 2000, seriam quatro as condições mínimas para que qualquer Estado pudesse assegurar esse direito à saúde para sua população. Sendo eles: disponibilidade financeira, acessibilidade, aceitabilidade e qualidade do serviço de saúde pública do país.

No Brasil, a Constituição Federal de 1988 indica que saúde é direito de todos e dever do Estado.

Art. 196. A saúde é direito de todos e dever do Estado, garantido mediante políticas sociais e econômicas que visem à redução do risco de doença e de outros agravos e ao acesso universal e igualitário às ações e serviços para sua promoção, proteção e recuperação (C.F. 1988).

Em 1990 o Sistema Único de Saúde – SUS foi regulamentado para o atendimento médico da população, alicerçado em três princípios: universalidade, igualdade de acesso e integralidade no atendimento.

Contudo, por questões históricas e institucionais das mais diferentes ordens, o processo de contínua precarização do sistema, resultou numa prestação de serviços direcionada ‘aos pobres’, comprometendo

sobremaneira os fundamentos que nortearam sua criação, segundo o estudioso em políticas públicas em saúde, Oswaldo Silva (2017).

Mas se este é o quadro de atendimento secular para a maioria da população brasileira, como se encaixa a religião, nesse quadro? Aqui, ela representaria um papel de escape desta anomia, segundo Durkheim (2000), numa busca de um estado mínimo de estabilidade salutar.

Essa busca suscitou estudos a respeito do vínculo entre a saúde e as tradições religiosas.

## **RELIGIÕES E SAÚDE**

Existem inúmeras pesquisas que investigam a correlação entre religião e saúde. Entre elas, o levantamento bibliográfico realizado por Rose Murakami e Claudinei Campos, entre 2000 e 2010, a esse respeito, apontou, a partir dos artigos analisados, que a instituição religiosa seria uma possibilidade de subsídio, como recurso terapêutico. Isso porque poderia oportunizar temperança no comportamento social e emocional ao adepto, motivando-o constantemente na construção de sua qualidade de vida.

Esta adaptabilidade social proporcionada pela crença está presente em inúmeras tradições religiosas, desde as mais antigas às mais recentes, desde as hegemônicas, às de menor visibilidade na conjuntura brasileira. Entre tantas outras, aqui são citadas, de maneira breve, as religiões orientais na figura do Hinduísmo e do Budismo, as religiões abraâmicas, o Espiritismo, as Indígenas e as de matriz africana, focando nos principais princípios, comportamentos e/ou tratamentos que formatam a afinidade entre essas tradições e suas interpretações de caminho salutar.

## **RELIGIÕES ORIENTAIS**

Durkheim (2000) afirma que as religiões do oriente, como do Egito, Índia ou da Antiguidade Clássica possuem uma variedade grande de culto, e aponta uma combinação de 'superstição' e 'dogmas mais refinados' na composição de suas crenças, compondo uma diversidade de experiências religiosas.

Apesar dessa pluralidade, existe uma base que permeia a todas, o holismo. As tradições orientais possuem uma visão mais integrativa da vida, e em consequência, da saúde e suas diversas terapêuticas estão intrinsecamente ligadas às suas respectivas culturas.

Nas religiões orientais, se observa as práticas que almejam a plenitude salutar, como o vegetarianismo, a yoga e a meditação para citar alguns exemplos, cada qual com a respectiva filosofia-religiosa que legitima sua prática.

A yoga, segundo Tamari (1989), é uma técnica de contemplação com intuito de promover um desligamento consciente do mundo exterior e conexão com o mundo interior. Para tal intento, ela une espírito mente e corpo por meio de posturas, respirações e mantras, que são repetições de sílabas ou frases curtas. Na mesma linha segue a meditação, sem requerer posturas físicas diferenciadas.

O vegetarianismo originário da Índia traz justificativa na crença da reencarnação, uma vez que, ao matar um animal, poderia interferir no ciclo de vidas do ser abatido, a chamada roda de samsara.

## RELIGIÕES ABRAÂMICAS

As três religiões que partilham sua origem em Abraão, mostram concepções e práticas de saúde cada qual com sua particularidade e interpretação própria.

No Judaísmo, a saúde representa relação direta com Yahveh, registrada na Torá e estudada por seus especialistas religiosos, como no exemplo abaixo:

Se ouvires atentamente a voz do Eterno, teu Deus, fizeres o direito a Seus olhos, escutares Seus mandamentos e guardares todos os Seus estatutos, toda a enfermidade que enviei aos egípcios, não porei sobre ti [Israel], pois eu sou o Eterno que te cura (Êxodo 15:26).

A exemplo do mais antigo monoteísmo, no Islã, o livro sagrado, o Alcorão, e seus estudiosos apontam o caminho para uma vida salutar. Citando uma tradição profética (hadith) “sim, servos de Allah, busquem tratamento; Allah não enviou uma doença sem estabelecer uma cura para ela”. Isto traz um estímulo para que se investigue e se aplique tratamentos nas diversas áreas: do físico, do psicológico, do nutricional e do espiritual.

Como proibição (haram) alimentícia há o impedimento de ingestão de animal abatido de maneira indevida, de sangue e de carne de porco, uma vez que seu livro sagrado estabelece que “Ele [Allah] vos proibiu, apenas, a carne de animal morto naturalmente e o sangue, a carne de

porco e o que é imolado com a invocação de outros nome que Allah” (Alcorão, surata 2, verso 173).

Também faz parte dos princípios islâmicos que toda terapêutica deve se submeter à Lei Revelada (shariat), cujas fontes são o Alcorão, as tradições proféticas (hadith), a jurisprudência (figh) e o consenso da comunidade.

Já no contexto do Cristianismo, a heterogeneidade de suas igrejas não caberia aqui pormenorizar, portanto serão pinçadas apenas algumas delas, sem intenção de exclusividades ou exclusões. A relação com a saúde segue essa multiplicidade, abrindo leque de interpretações e práticas, conforme a denominação.

A Assembléia de Deus, que chegou ao Brasil em 1910, trouxe a ênfase no “batismo com o Espírito Santo” e suas manifestações, como falar em línguas estranhas (glossolalia), cura, entre outros.

Na Renovação Católica Carismática, também podemos encontrar oferta de terapêutica de cura, para os adeptos que buscam uma harmonização biopsicossocial. Aqui a interseção vem por intermédio do pregador, que clama ao Espírito Santo o alcance da graça do fiel, tudo em meio aos cânticos de louvor e participação dos outros devotos presentes.

Nas Igrejas Neopentecostais há ênfase nos processos de terapêutica espiritual. Isso se deve pelo fato de interpretarem a doença como ação do mal personificado, tanto no âmbito físico, emocional, social ou profissional/financeiro. Portanto, para eles a intervenção do líder religioso nessa questão é mais que automática, é altamente requisitada, com organização de campanhas e dedicação de semanas na construção de rituais purificadores, que garantiriam o afastamento do mal e a retomada do fiel a seu direito divino de ser plenamente saudável.

Na religiosidade popular encontramos as benzedeiiras, como representantes de um atendimento muito mais próximo, acessível e viável a vários males. É um contexto ‘folclórico-religioso’, segundo Satriani (1986), em que são externadas as solicitações, pagamento de promessas e também momentos de lazer das chamadas classes não oficiais, não formais e não pertencentes à elite.

## **ESPIRITISMO**

Para os praticantes do Espiritismo, crença que alia crença cristã e reencarnação, a terapêutica perpassa pela concepção de saúde intelectual, enquanto estimula o estudo e pela saúde social, quando instiga



a prática da caridade. Para completar o quadro de tratamentos, são encontradas, além das leituras e campanhas, também o passe magnético, a água fluidificada, cirurgias espirituais, entre outras interferências.

## **INDÍGENAS E RELIGIÕES DE MATRIZ AFRICANA**

Quanto às tradições originárias, como nossos indígenas, ou ainda aquelas com forte herança tribal, como no caso do Candomblé, de matriz africana, a saúde passa pelo sentimento de inteireza com a natureza e de vínculo com sua coletividade religiosa e com os orixás. Em ambos os casos a natureza está materialmente presente, tanto no cotidiano, quanto nas terapêuticas, seja com ervas, banhos e outros elementos. No Candomblé, os sacrifícios sacralizam a alimentação, animal, pois oferece aos orixás o que seus filhos têm de melhor e partilham entre si, todo o resultado. Eis a saúde espiritual associada com o social da comunidade.

A tradição umbandística, como as demais religiões de matriz africana, possui liturgias que podem variar, de casa/terreiro para casa/terreiro, conforme a ênfase dada por seus dirigentes. Especialmente se levar em conta o leque de diferentes crenças que compuseram essa religião: o Catolicismo, o Candomblé, o Espiritismo, a Pajelança e as filosofias orientais.

Portanto, as terapêuticas também se mostrarão conforme as matizes da herança de cada casa/terreiro. Mas de maneira geral, a mais universal forma de tratamento ocorre a partir da consulência que se faz às entidades incorporadas, nas categorias dos caboclos, pretos velhos, baianos, exus, pombas giras, entre outros.

Além disso, é possível encontrar terapias como 'despolarização da mente', apometria, musicoterapia, passe magnético e tratamento com orientais, além de cirurgias espirituais (MACHADO, 2003).

Diante deste quadro tão diverso e complexo, qual seria a relação dessa demanda por tratamentos espirituais e o sistema gratuito estatal, e qual deveria ser a postura do profissional da saúde. A seguir é apontada a questão do ofício e nas considerações ficam os indicativos para uma análise da demanda popular pelos tratamentos nas igrejas.

## **PROFISSIONAIS DA SAÚDE**

Muitas vezes é um grande desafio para os profissionais da saúde lidar com as questões religiosas de seus pacientes. Essa situação tem raiz tanto

na laicidade da sociedade, quanto nos parâmetros de sua formação técnica, que estão exclusivamente voltados para científico, com total afastamento das religiosidades de seus clientes/pacientes.

Para vencer estes e outros obstáculos o caminho é longo, mas pode começar pelo o reconhecimento, por parte desses profissionais que, independente de suas próprias concepções, a espiritualidade é um elemento essencial da personalidade de seus pacientes, podendo exercer influência sobre seu estado de saúde, como indicado por Murakami e Campos (2012).

Estes autores apontam ainda que foram comprovados efeitos benéficos que a produção de endorfina, hormônio conhecido pela sensação de bem-estar. Esses efeitos estão presentes em situações em que a exaltação pela fé traz extrema alegria e êxtase, conduzindo a pessoa a sentimentos de força interna, que leve a uma luta contra a doença, propiciado pela emoção e esperança da interferência sobrenatural.

Para Murakami e Campos (2012), a religião também pode influenciar de maneira positiva a saúde mais cotidiana, uma vez que ensinam e cobram de seus fiéis, como deixa de fumar, de ingerir álcool, passando a ter comportamentos mais positivos como a oração ou meditação, que oferecem conforto emocional, diminuindo os níveis de estresse.

A partir destes apontamentos é factível vislumbrar a importância de conhecer as crenças que o indivíduo traz e quais significados elas podem ter no processo adoecedor e curador. Assim é passível de compreensão de como as crenças religiosas do paciente podem se relacionar e até se interpor, com as deliberações sobre cuidados médicos de maneira geral. Em especial se o doente crê que a interferência do mundo invisível terá maior ou único poder, do que a do mundo visível, prescrito pelo profissional especialista.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O Brasil é um país com efervescência religiosa, já apontava Berger (1985) e corroborava como *estilo de vida*, segundo Siqueira (1999).

Por conseguinte, nesta conjuntura se faz presente muitas práticas importadas como a yoga, vegetarianismo e meditação, que uma vez foram vinculadas a tradições religiosas, mas que ganhou contornos de caráter mais filosófico ou como atividade física-mental, convivendo sem conflito com a crença original de seu praticante, que, não necessariamente tem vínculo com o oriente.

As práticas terapêuticas das religiões abraâmicas estão mais restritas aos seus respectivos círculos, nas sinagogas, nas igrejas e nas sinagogas.

Na realidade secular, o SUS, desde 2006, implementou a Política Nacional de Práticas Integrativas e Complementares em Saúde, reconhecendo e disponibilizando como instrumento adicional ao tratamento tradicional, práticas como a aromaterapia, arteterapia, ayurveda, biodança, bioenergética, constelação familiar, cromoterapia, dança circular, geoterapia, hipnoterapia, homeopatia, acupuntura, meditação, musicoterapia, osteopatia, fitoterapia, yoga, reiki, entre outras (Ministério da Saúde, 2006). Aqui o resgate de práticas antigas, como a yoga e a meditação, mas sem o vínculo religioso original.

Apesar de completar 12 anos de sua regulamentação, no cotidiano da assistência nos postos de saúde, sua aplicabilidade ainda não atingiu um número considerável da população. Além disso, também sofreu invisibilização devido ao acúmulo de demandas históricas das terapias tradicionais básicas. Déficit noticiado em profusão pela mídia, como o número insuficiente de profissionais das diversas áreas, a falta de estrutura física, de instrumentos e de insumos.

Aliando a efervescência religiosa e esta carência nos serviços científico e gratuito, não é de se estranhar a busca para as portas que se dispõe a auxiliar, as igrejas e terreiros, por exemplo.

Desta feita, na realidade brasileira, os tratamentos espirituais fornecidos por igrejas cristãs, especialmente pelas Neopentecostais, bem como para as terapêuticas das religiões de matriz africana, crescem em demanda contínua. Este aumento de interesse poderia estar ligado, principalmente, à debilitada assistência do serviço médico estatal do país, agregado ao fator de profunda religiosidade que o brasileiro se amolda.

Daí a importância da atenção da equipe de saúde para com essas outras maneiras de suporte que o paciente possa encontrar.

Mas, independentemente do caminhar dos profissionais da saúde, em uma sociedade secularizada, especialmente num país onde o sistema de assistência estatal à saúde é extremamente precário, as práticas terapêuticas reencantadas possuem um apelo mais viável, mais esperançoso, mais justo e mais abrangente. Este seria um dos apontamentos que justificaria o crescimento dessa demanda.

E este quadro, ao que parece, não há indicativo de mudanças num espaço curto de tempo, ao contrário, pode ser indicativo que as religiões ganharão mais lugar, na mesma proporção que cresce a insegurança e desesperança num sistema ineficaz na assistência terapêutica equânime e

universal. A nós, brasileiros, parece mais confiável depositar a esperança de justiça no religioso.

Aqui ficam apenas alguns apontamentos, com intenção apenas de suscitar discussão sobre um assunto tão complexo e enraizado em diversas áreas do conhecimento.

## REFERÊNCIAS

ALCORÃO. Tradução do Sentido do Nobre Alcorão Para a Língua Portuguesa. Tradução por Helmi Nasr, professor USP. 2ª ed. Kuwait Awqaf Public Foudantion e Society of the Revival of Islamic Heritage.

BERGER, Peter. O dossel sagrado. Elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulus, 1985.

BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil. 5 de outubro de 1988. Brasília. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constituicao.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm)> Acesso em: 19/06/2017.

DURKHEIM, Emile. As formas elementares da vida religiosa. o sistema totêmico na Austrália. São Paulo: Martins Fontes; 2000.

ELIAS, Norbert. A solidão dos moribundos - seguido de envelhecer e morrer. Tradução Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

MACHADO, Sandra Maria Chaves. Umbanda. Reencantamento na pós-modernidade? Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). Goiânia: UCG, 2003.

MURAKAMI, Rose; CAMPOS, Claudinei. Religião e Saúde mental. Desafio de integrar a religiosidade ao cuidado com o paciente. In: Revista Brasileira de Enfermagem. Brasília, abr 2012, v. 65, n.2, p. 361-7.

OMS - Constituição, 1946. Disponível em: <<http://www.direitoshumanos.usp.br/index.php/OMS-Organiza%C3%A7%C3%A3o-Mundial-da-Sa%C3%BAde/constituicao-da-organizacao-mundial-da-saude-omswho.html>>. Acesso em 05/05/2017>. Acesso em: 13/04/2017.

Ministério da Saúde. Departamento de Atenção Básica. Política Nacional de Práticas Integrativas e Complementares. 2006. Disponível em: <[http://dab.saude.gov.br/portaldab/ape\\_pic.php](http://dab.saude.gov.br/portaldab/ape_pic.php)>. Acesso em: 20/02/16.

SATRIANI, L. L. Antropologia Cultural e análise da cultura subalterna. São Paulo: Hucitec, 1986.

SILVA, Oswaldo. É o Sistema Único de Saúde-SUS para os pobres? Cadernos Ibero-Americanos de Direito Sanitário. Brasília, abr./jun, 2017, v. 6, n. 2, p.180-192. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.17566/ciads.v6i2.391>>. Acesso em: 16/02/2018.

SIQUEIRA, Deis. Psicologização das religiões: religiosidade e estilo de vida. In: Revista Sociedade e Estado. Novos movimentos religiosos, Brasília: Departamento de Sociologia/UnB, 1999, v. 14, n. 1.

Revista de Psiquiatria Clínica. Edição Especial. Espiritualidade e Saúde. v. 34 (supl.1); 2007. Disponível em: <[www.hcnet.usp.br/ipq/revista](http://www.hcnet.usp.br/ipq/revista)>. Acesso em: 21/11/2015.

TAMARI. Breve História da Yoga. In: Yoga clássico e tradicional. São Paulo: Pancast editorial; 1989. p. 11-3.

TORÁ. A Lei De Moisés. Tradução Matzliah Melamed. São Paulo: Sêfer, 2001.

# O ENSINO RELIGIOSO NO AMAPÁ: UM ESTUDO COMPARATIVO

Sebastiana Sousa Dias – Mestranda (PUC Goiás)  
e-mail: [dianadi-ap@hotmail.com](mailto:dianadi-ap@hotmail.com)

**RESUMO:** Esta comunicação apresenta como tema central O Ensino religioso no Amapá: um estudo comparativo, através da análise de bibliografias sobre os modelos do ensino religioso no Brasil Colônia, no Império e na República. O modelo confessional do (ER) tem seu marco inicial no Brasil, (1549), com os jesuítas na dilatação da religião católica da Coroa. O avanço estava ligado à catequização colonial e a expansão do império português. Já o modelo interconfessional surgiu a partir do século (XX), articulado de diferentes confissões cristãs. Com a renovação Teológica após o Concílio Vaticano II, o ensino religioso levantou a bandeira da educação libertadora. Perdendo expressividade por ter características diversificadas e comuns, abrindo precedência para um novo modelo, o Fenomenológico, com articulação dos (PCNER) publicado pelo (FONAPER 1995-2010), isso ganhou novas dimensões. É nesse contexto que se insere esta pesquisa objetivando comparar e correlacionar essas modalidades e movimentos do ensino religioso no Ensino público e privado no Amapá.

582

**Palavras-chave:** Ensino Religioso; Modelos; Comparativo.

## INTRODUÇÃO

O modelo confessional do (ER) tem seu Marco inicial no Brasil a partir 1549, com os Jesuítas na dilatação da religião católica da coroa Portuguesa. Com o avanço do poderio do império estava ligado à catequização dos filhos dos colonos, nativos e indígenas, e a promoção da expansão do império português e Consequentemente Brasil império com a chegada da Família real em 1808.

Já o modelo Interconfessional, surgiu no Brasil República, a partir da década de setenta do século XX, articulado de diferentes confissões cristãs. Abrigada pela lei nº 5.692/71. desenvolvido a partir dos movimentos: querigmático, antropológico, Bíblico Litúrgico e político-cultural. Com a

renovação Teológica, após o concílio Vaticano II, o ensino Religioso levantou a bandeira da educação libertadora; Perdendo expressividade por características diversificadas e comuns. E no Brasil República inaugura um novo modelo, o Fenomenológico, articulado pelos parâmetros curriculares nacionais do ensino religioso (PCNER), publicado pelo Fórum nacional permanente do ensino religioso (FONAPER 1995-2010), ampliando as dimensões, curriculares das escolas públicas no Brasil.

### **MODELO DE E. R. CONFSSIONAL**

Caracteriza com aplicação das aulas de religioso como componente para formar fiéis a esta ou aquela tradição religiosa; o modelo mais antigo, instituído e muito atual. Utilizando as possibilidades de suprir o espaço escolar compreendido que a comunidade não alcançou todas as crianças e adolescentes. Não suprimindo a missão, reconhecido pelo Estado e definido em programa do ensino religioso com base de disciplina e didática na formação de professores, e historiador para catequese nas escolas das igrejas da Alemanha, Áustria e Holanda que não possuíram uma organização catequética paroquial.

Trazido para o novo mundo e inserido no sistema educacional, Inserido através do programa curricular relacionando a temática do catecismo; sacramentar compreende que o ponto central da educação religiosa e conduzir o educando na condição de pagão um pecador e submisso a se encontrar com Deus, Nosso Senhor.

583

### **MODELO de E. R. INTERCONFSSIONAL**

Esse modelo surgiu na década 70 do século XX, articulado de diferente confissão cristã; não ganhando expressividade é considerado por tudo que seja comum em várias confissões. É procura reduzir a um denominador comum. Seu referencial teórico são as ciências humanas: o eixo principal é a teologia, promovendo dialogo com proposta religiosa dentro da Bíblia, não alterando o ensino religioso.

Por ser interconfessional comunga de várias confissões religiosas respeitando a identidade confessional do aluno, para manutenção de uma sociedade homogênea. Não tendo sustentabilidade esse modelo surgem os movimentos querigmáticos, antropológicos, Bíblico- Litúrgico e o político-cultural.

Com objetivo de clarificar a presença de outras denominações religiosas, cristãs presente no País, podemos distinguir suas influências:

a) Movimento Querigmático. Surgiu na segunda Guerra mundial com troca de conteúdo da catequese de sucesso absoluto com a mudança da catequese do tipo de teologia dogmática moral para uma catequese e bíblica litúrgica posteriormente passando para um modelo mais neutro o de mais liturgias com atualização e celebre a história da salvação. b) Movimento Antropológico. surge a partir de um processo de renovação teológica no século XIX, uma sistematização levantando a bandeira do cristo total e do mistério de cristo, tendo presente o caráter salvífico de doutrina com apresentação da história e bíblica da revelação. Esse movimento renova as ideias da pedagogia ativa e de escola nova e progressista. c) movimento Bíblico - litúrgico. Esse movimento vem da corrente da renovação doutrinária. No decorrer do século XX, os leigos começaram assumir a catequese, mudança na linguagem. A preocupação com a doutrina perdeu sua importância e a experiência de vida recebeu nova atenção. A corrente histórica das ciências Humanas se fortalece com o concílio vaticano II, que levou a sério o que as ciências humanas revelavam sobre o novo mundo. E valoriza história, psicologia, antropologia, sociologia, linguísticas, ciências da comunicação. Teve direito de cidadania não atividade pastoril da igreja. d) Movimento Político-cultural. o ensino religioso; com movimentação no contexto social e político são considerados a educação libertadora proposta pela conferência Latino-americana dos bispos e Medellín, Colômbia, no ano de 1968, passando a chamar movimento político – cultural. A partir dessa conferência a catequese ganha outra característica permanente recomendada pelo diretório catequético geral e pelo congresso catequético de Roma e referenciando na assembleia dos bispos (sínodo) 1971, passando a ser referência para a igreja católica e outras igrejas cristãs. Principalmente no Brasil (JUNQUEIRA, 2008).

584

## **MODELO DE E. R. FENOMENOLÓGICO**

Esse modelo surge a partir da articulação, da organização e da publicação dos parâmetros curriculares nacional do Ensino Religioso pelo (FONAPER 1995 – 2010) e o modelo Fenomenológico. A partir do qual constitui o grupo defensor do Ensino Religioso Fenomenológico (VULCÃO 2016 apud Junqueira e Wagner 2013). Apesar da complexidade da religião, confundida muito das vezes em devoção com a identificação de seu



sagrado. Cujo ponto de partida é o fenômeno religioso presente na sociedade, como a abertura do homem para dar sentido a sua existência. Esse estudo referencia as ciências humanas em seu todo. Conjugados com o fenomenológico religioso e o antropológico religioso, dentre outras.

Como componente o ensino religioso como curricular que contribui para formação do cidadão dentro da sociedade pluralista de diálogo. Sua caracterização se deu a partir de 1997, com a revisão do art. 33º da (LDBEN) e seus incisos, deixando de teorizar para assumir um perfil pedagógico de relevância das questões na sociedade.

No tocante aos anseios da comunidade escolar; favorecendo o diálogo entre as tradições religiosas e um sentimento de solidariedade e coragem para superar as barreiras e as dificuldades na tarefa de edificação da nação e acentuar ou possibilitar a compreensão antes visto como preconceito a falta de diálogo e imposição sem considerar opinião dos menos favorecidos. A experiência do sofrimento, deveres, da desilusão e do conflito transformar – se de sinais de fracasso e destruição, em ocasião de progresso na amizade e sem confiança.

Dinamizado pelo PCN de 1996 e articulado pelo (FONAPER), legitimado nas constituições brasileiras, de (1890 a 1988), (LDB) e (LDBEN), ensino religioso Fenomenológico reconhece a diversidade religiosa na pessoa, respeitando valorizando, considerado a formação cultural intelectual e principalmente agente de transformação da sua própria história na sociedade. JUNQUEIRA, (2008).

585

## **O E. R. NO AMAPÁ: MUDANÇA RECENTE**

No ano de 2017, o Supremo Tribunal Federal deferindo sobre (ER) em consonância com (LDB 9.394/96) Lei de Diretrizes e Bases da Educação, afirma, em seu artigo 33º, que o ensino religioso pode ser confessional e não ter como professor o representante de uma religião específica. Devendo ser oferecido aos alunos do ensino fundamental nas escolas públicas em caráter optativo. Cabendo aos sistemas de ensino (redes municipal e estadual) a regulamentação e definição de conteúdos, além de definir as normas para a habilitação e admissão dos professores. E que “o ensino religioso, de matrícula facultativa, é parte integrante da formação básica do cidadão e constitui disciplina dos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental, assegurado o respeito à diversidade cultural religiosa do Brasil, vedadas quaisquer formas de proselitismo”.

O governo quer ser o mais neutro possível nessa tomada de decisão. Para não ferir o princípio do ir e vir. Além, da liberdade de expressão de culto e de credo. Subentendo que uma característica da identidade cultural religiosa de seu povo. Mesmo que não praticam uma religião ou um credo particular, subentende-se que há uma herança religiosa nessa pessoa. Suas raízes estão firmadas no sagrado gerando um estado de nomia intrínseco ao que se pode chamar de religiosidade. De acordo com (JUNQUEIRA 2008 apud FRIECK 1992), Um mundo além da palavra; complexa leitura da realidade das diferentes pessoas e culturas, religiosidade e credos dos, símbolos, ritos e sons saber olhar essas imagens e compreender o modelo proposto para a releitura religiosa na sociedade.

## CONCLUSÃO

A conclusão do estudo Ensino Religioso no Amapá: dos Modelos confessional ao fenomenológico, e seus movimentos na grade curricular das escolas públicas e privadas, serão de grande importância para estruturação dessas modalidades no ensino religioso desse Estado.

O sistema educacional desse Estado segue os preceitos constitucionais das leis específicas e orgânicas, explicitada pelos teóricos estabelece uma clareza de entendimento. A partir da história do ensino religioso no Brasil advindo de Portugal com os missionários Jesuítas em 1549, implantando o primeiro modelo confessional, já no século XX, surge o modelo interconfessional com movimentos querigmático, antropológico, Bíblico-Litúrgico e político-cultural e o modelo fenomenológico. Entre infinitas mudanças ainda tende adoção do modelo confessional no ano de 2017, em concordância com a Lei de Diretrizes e bases da educação nacional (LDB 9394/96), o ensino religioso voltar ao caráter jesuítico. Porém, sem proselitismo ou doutrinação.

A investigação bibliográfica é de cunho inacabado. Com esforços para historializar, elucidar e compreender os modelos de (ER) no Brasil Colônia ao Brasil República; objetivando colaborar dando caráter de formação apontada pelo (PCNER) e (FONAPER), garantido pela Lei orgânica dos Estados e Municípios, referenciada na carta Magna do Brasil.

**REFERÊNCIAS**

- BITTENCOURT. José filho. A Matriz Religião Brasileira: religiosidade e mudança social. Rio de Janeiro: MONAYO, 2003.
- BRASIL. Câmara dos Deputados. Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil, decretada e promulgada pelo Congresso Nacional Constituinte, em 24/02/1891. Disponível em: Acesso em: 15 jan. 2015.
- BRASIL. Lei nº 9394, de 20 dezembro de 1996 republica federativa do Brasil, poder legislativo, Brasília, DF, 1996.
- BRASIL. Constituição (1988). Constituição da República Federativa do Brasil. Brasília: Senado Federal, 2008.
- BRASIL. constituição de 1934,artigo 153-gestão Escolar 2009 <https://gestaoescolar-org.br conteudo>
- BRASIL. Lei n. 4.024, de 20 de dezembro de 1961. Fixa as diretrizes e bases da educação nacional. Lei de Diretrizes e Bases da Tele-educação. Brasília, DF, 1961. Disponível em: BITTENCOURT, José Filho. São Paulo: Cortez, 2003.
- FÓRUM NACIONAL PERMANENTE DO ENSINO RELIGIOSO (FONAPER). Parâmetros curriculares nacionais: Ensino Religioso. São Paulo: Mundo Mirim, 2009 – 2016.
- FRIECK Ron. BARAKA. Documentário com direção de Ron Frieck, Mark Megidson. EUA, 1992.
- JUNQUEIRA, Sérgio Rogério (Org.). Ensino Religioso e sua relação pedagógica. Petrópolis: Vozes, 2008
- VULCÃO, Maria de Lourdes Sanches. Ensino no Amapá: Uma disciplina em construção (2006-2011), Catalão-GO, 2016.

# OS ENDEMONINHADOS DO NOVO TESTAMENTO: CASOS DE POSSESSÃO E INJUSTIÇA

Selma Marques de Paiva – Doutoranda (PUC Goiás/UEG)  
e-mail: [selmapaivaueg@gmail.com](mailto:selmapaivaueg@gmail.com)

**RESUMO:** O presente trabalho pretende analisar alguns enfoques bíblicos que tratam sobre os casos de possessão demoníaca, retratando o estado deplorável desses indivíduos possessos, em especial no Novo Testamento. Abordaremos o conceito de possessão tanto no âmbito jurídico como no âmbito religioso. Para um melhor entendimento, faremos uso do método histórico-crítico, já que o principal objeto de estudo faz parte de textos catalogados na Literatura Sagrada. O estudo tem o intuito de chegar a uma adequada compreensão da possessão e assim, proporcionar elementos mínimos para uma reflexão sobre o modo como eram tratados os possessos, especificamente no Novo Testamento. Para alguns autores, a mais remota interpretação das manifestações de doença intelectual na antiguidade, apresenta caráter mágico-místico. Os dementes eram considerados indivíduos possuídos por espíritos malignos, tanto que a mais antiga doença mental descrita recebeu o cognome de epilepsia (*epi*, o que está acima e *lepis*, abater), pois se julgava que o mal vinha de cima e derruía o indivíduo. É imprescindível perceber que praticamente todos, se não a totalidade destes aspectos podem ter outras interpretações. Portanto, faz parte do velho e bom senso, não rotular as pessoas deprimidas ou epiléticas como possensas, a fim de evitar-se uma injustiça.

588

**Palavras-chave:** Endemoninhados; Possessão; Bíblia; Jesus.

## INTRODUÇÃO

O presente texto, elaborado através de pesquisa bibliográfica, trata de alguns enfoques bíblicos que retratam casos de possessão demoníaca. O estudo tem o intuito de chegar a uma adequada compreensão da possessão e assim, proporcionar elementos mínimos para uma reflexão sobre o modo como eram tratados os possessos, especificamente no Novo Testamento.

Sabe-se que a Bíblia é um livro rico em detalhes e que seus leitores ali encontram diversos relatos históricos, bem como narrativas que tratam sob o reino de Deus. Para os cristãos, o ideal é que a mesma seja lida com a alma, na certeza de que nela, encontrarão uma fonte verdadeira de sabedoria e conhecimento. Pretende-se, nesse texto, relacionar os endemoninhados com a questão da possessão, especificamente no Novo Testamento, que apresenta diversos relatos ocorridos na presença de Jesus.

As perícopes que daremos ênfase nesse estudo encontram-se no evangelho de Lucas. Faremos um breve relato de forma a apresentar seus conteúdos e como se deu a libertação dos possessos nessas passagens do evangelho.

Parece-nos que os casos de possessão têm transitado toda a história da humanidade e, supostamente, estão relacionados à natureza humana desde sua gênese. A Bíblia traz alguns exemplos de pessoas possesadas ou persuadidas por demônios. Nestes relatos, é possível detectar indícios de dominação demoníaca e daí, quem sabe, buscarmos uma explicação de como esse fenômeno ocorre e quais atitudes devem ser tomadas pra que os indivíduos não mais permaneçam sob tais influências.

Segundo Dimare (2010), a mais remota interpretação das manifestações de doença intelectual na antiguidade, apresenta caráter mágico-místico. Os dementes eram considerados indivíduos possuídos por espíritos malignos, tanto que a mais antiga doença mental descrita recebeu o cognome de epilepsia (*epi*, o que está acima e *lepis*, abater), pois se julgava que o mal vinha de cima e derruía o indivíduo. Quando essa possessão lançava o indivíduo ao chão e o chacoalhava, era considerada uma possessão plena; quando apenas se expressava pela desordem das ideias, nos atos e dileções, a mesma era encarada como parcial<sup>158</sup> (DIMARE, 2010, p.11).

589

## O FENÔMENO DA POSSESSÃO

Consultando o dicionário, nos deparamos com o vocábulo possessão que tem sua origem no latim *possessio*, e significa o ato de possuir certos itens, sejam materiais ou abstratos. Já o verbo possuir, significa ter ou saber algo.

Na esfera jurídica, a posse é uma conjuntura de fato, e não um direito (como é o caso da propriedade). A propriedade, por sua vez, é uma

---

<sup>158</sup> PALOMBA, Guido A. Tratado de Psiquiatria Forense Civil e Penal. São Paulo: Editora Atheneu, 2003. p. 3.

decorrência da posse por intermédio de uma regulamentação. A posse reivindica a coisa em si (o *corpus*) e o intento do indivíduo de proceder como seu proprietário (o *animus rem sibi habendi*). Dedicar-se, em síntese, de um fato com efeitos legais que é amparado por lei a fim de que o dono (proprietário ou titular) não seja compelido a mostrar o seu título possessório cada vez que alguém tentar interromper ou por em pretexto essa posse (site *conceito.de*<sup>159</sup>).

No âmbito religioso, a possessão é a usurpação do espírito de um indivíduo por outro espírito, que opera como gestor interno e conectado ao mesmo. Trata-se de uma expressão ou ocasião em que alguém está sob o efeito de agentes sobrenaturais ou em estado de transe. É comum relacionar essa possessão à figura do diabo, quem toma o corpo do sujeito e importuna a sua conduta. As convulsões, o desenvolvimento ou surgimento de doenças sem motivo evidente, o acesso a conhecimentos até então obscuros (como outra língua ou um dialeto raro), as variações na voz, a força supranatural e a repulsa ao sagrado são alguns dos indícios que se outorgam às pessoas possuídas. A possessão pode volver-se mediante uma praxe conhecida por exorcismo. Diz-se também que um indivíduo está “possuído” quando o mesmo demonstra condutas inusitadas e perturbadoras.

Há desta forma, ainda no âmbito religioso, uma verdadeira gama de prováveis sintomas de possessão, como um simples dano físico que não seja delegado a qualquer problema fisiológico, transtornos de personalidade tais como a depressão ou agressividade fora dos padrões de normalidade, ímpeto sobrenatural, falsa modéstia e, quem sabe, uma eficácia em partilhar conhecimentos que ninguém saberia normalmente. É imprescindível perceber que praticamente todos, se não a totalidade destes aspectos podem ter outras interpretações. Portanto, faz parte do velho e bom senso, não rotular as pessoas deprimidas ou epiléticas como possuídas.

Terrin aborda a relação da possessão demoníaca com a doença:

[...] se a saúde e a salvação são correlatas, também a contrapartida do mal, dos demônios e da doença confunde-se com os monstros originários e com os espíritos maus, com a possessão demoníaca e com o pecado. A doença é assim a primeira experiência pessoal do anticosmo, do caos e da desordem e os

---

<sup>159</sup> Disponível em: <<http://conceito.de/possessao>> Acesso em 15 ago. 2017.

monstros são a manifestação mais evidente disso com sua configuração que se coloca a meio caminho entre o pessoal e o cósmico (TERRIN, 1998, p. 156).

Ainda segundo Terrin, podem-se fazer distinções entre êxtase e transe com relação ao tipo de possessão. Ele cita que no êxtase, a possessão é mais propensa a criar certo tipo de comunhão entre a divindade e o sujeito, enquanto que, no transe se dá a violência da possessão, a invasão do deus ou do espírito e se percebe uma momentânea mudança de personalidade no médium. Em suas notas de rodapé, Terrin nos alerta para o fato de que na relação entre transe e possessão pode haver transe e possessão (TP), transe sem possessão (T) e possessão sem transe (P) (TERRIN, 1998, p. 123).

Com o intuito de reconhecermos os estados de possessão, trazemos a definição do antropólogo Ioan Lewis:

É uma avaliação cultural da condição da pessoa e significa precisamente o que diz: uma invasão do indivíduo por um espírito (...). Se alguém é, em seu próprio meio cultural, considerado em termos gerais como possuído por um espírito, então essa pessoa está possuída (LEWIS, 1977, p. 52).

591

Nota-se que a possessão engloba um grande número de fenômenos e atinge pessoas que não estão necessariamente desagregadas intelectualmente – apesar de poderem, posteriormente, chegar a isso (LEWIS, 1977, p.52). De maneira geral, ela indica o “tipo de relação instaurada entre aquele que entra em transe (...) e os espíritos que o possuem” (TERRIN, 1998, p. 122).

### **MARIA MADALENA: UM CASO DE POSSESSÃO EM LC 8, 1-2**

Segundo relatos que trazem à tona a figura de Maria Madalena, pode-se afirmar com certeza que, ela foi uma das personagens mais enigmáticas do Novo Testamento. Apesar de existirem poucas citações diretas sobre ela nos quatro evangelhos, ela está nominalmente presente nas passagens mais significativas da vida de Jesus Cristo, como a paixão e a ressurreição. Ela é tida como a discípula que ama o mestre e que

testemunha Sua ressurreição, sendo assim, a portadora da Boa Nova. Talvez por esse motivo ela deva ser vista como a primeira apóstola.

A imagem de Maria Madalena que foi sendo passada através dos séculos, foi a de uma mulher pecadora, provavelmente uma meretriz, que foi santificada pelo Cristo e, como prova de seu amor espiritual, lavou os pés do Senhor e os enxugou com seus cabelos. Apesar de em nenhum momento o texto fazer referência a uma prostituta, e sim a uma pecadora, este termo pode ser usado para qualquer pecado moral, não obrigatoriamente um pecado "da carne". Por trás dessa afirmação, percebe-se um preconceito e um fato histórico. Um preconceito por pensar que o pecado de uma mulher só poderia estar relacionado ao sexo, e um fato histórico porque, naquela época, apenas as prostitutas andavam com seus cabelos soltos e os lavavam na frente dos outros, na rua. As demais mulheres mantinham seus cabelos presos em sinal de respeito e não os exibiam em público. Para os historiadores bíblicos, apenas uma prostituta soltaria seus cabelos para poder lavar os pés do Cristo. Daí, a desconfiança se ela realmente era uma meretriz ou não.

Se prestarmos a devida atenção à leitura bíblica, veremos que Maria Madalena, não só serviu como também seguiu Jesus de Nazaré, é uma das figuras femininas mais relevantes dos evangelhos canônicos. De Tommaso (2006) nos relata que é no Evangelho de Lucas que ela aparece como a mulher que seguia Jesus e de quem são banidos sete demônios.

592

[...] Os doze o acompanhavam, assim como algumas mulheres que haviam sido curadas de espíritos malignos e doenças: Maria, chamada Madalena, da qual haviam saído sete demônios (Lc 8, 1-2)<sup>160</sup>.

Há um detalhe relevante nesse episódio, pois não é um demônio, nem uma legião de demônios que são expulsos, porém sete. "O número sete é a plenitude do ser humano em Deus, a criação é levada à perfeição em n'Ele" (MORAES, 2012, p. 118). Os pecados capitais também são sete: ira, luxúria, gula, vaidade, orgulho, preguiça e inveja. Se relacionarmos os sete demônios, expulsos de Maria Madalena por Jesus, aos sete pecados capitais, pode-se dizer que houve uma total libertação dessa mulher; ocorreu sua salvação absoluta, um sincero arrependimento, não apenas uma conversão.

<sup>160</sup> BÍBLIA DE JERUSALÉM. 2. impr. São Paulo: Paulinas, 1985. p. 1943.



Na época deste relato, a possessão demoníaca era compreendida basicamente como uma enfermidade, não evidenciava os princípios morais, não era encarada como um pecado. Em uma perspectiva mais prosaica, pode-se dizer que, naquele momento da expulsão dos sete demônios, aconteceu não apenas um reles arrependimento dos pecados, mas um mergulho em uma vida fidedigna e redimida (DE TOMMASO, 2006, p.50). Nesta narrativa não fica óbvio quais foram os demônios que intervinham na vida de Maria Madalena e as adversidades vividas por ela, mas que, verdadeiramente ela foi liberta dos tormentos espirituais.

## OS ENDEMONINHADOS GADARENOS

No lado oposto à Galileia, do outro lado do mar de mesmo nome, havia uma região povoada por gentios, denominada Decápole, onde se situavam as terras de Gadara, e nelas havia uma vila chamada Gerasa. Devido a esse fato, nos evangelhos encontramos os tratamentos de gadarenos e gerasenos, dados aos habitantes dessa vila.

A narrativa de uma possessão por demônios, na região de Gadara é descrita nos evangelhos de Mateus, Marcos e Lucas. Entretanto, Mateus é o único a relatar que não era apenas um homem que vivia nos sepulcros de Gadara sob o senhorio de Satanás, mas dois. Esta evidência nos leva a refletir se os evangelistas Marcos e Lucas teriam errado ao narrar os fatos. Podemos dizer que eles não erraram, mas tão somente deram destaque a um dos homens. Logo, é provável que ele fosse o único dos dois endemoninhados a respeito de quem os outros evangelistas sinóticos teriam informações.

Vejamos o relato apresentado na perícopé descrita em Mateus 8, 28-34<sup>161</sup>:

Ao chegar ao outro lado, ao país dos gadarenos, vieram ao seu encontro dois endemoninhados, saindo dos túmulos. Eram tão ferozes que ninguém podia passar por aquele caminho. E eis que se puseram a gritar: “Que queres de nós, Filho de Deus? Vieste aqui para nos atormentar antes do tempo?” Ora, a certa distância deles havia uma manada de porcos que estava pastando. Os demônios lhe imploravam, dizendo: “Se nos expulsas, manda-nos para a manada de porcos”. Jesus

<sup>161</sup> BÍBLIA DE JERUSALÉM. 2. impr. São Paulo: Paulinas, 1985. p. 1853.

lhes disse: "Ide". Eles, saindo, foram para os porcos e logo toda a manada se precipitou no mar, do alto de um precipício, e pereceu nas águas. Os que os apascentavam fugiram e, dirigindo-se à cidade, contaram tudo o que acontecera, inclusive o caso dos endemoninhados. Diante disso, a cidade inteira saiu ao encontro de Jesus. Ao vê-lo, rogaram-lhe que se retirasse do seu território.

Neste relato é notório o modo deplorável como viviam os dois endemoninhados: sem vida social, faziam morada nos sepulcros, eram profundamente atormentados, assustavam os moradores com sua fúria e perturbação. Provavelmente encontravam-se maltrapilhos e sujos, já que saíam dos túmulos, e dividiam lugar próximo aos porcos.

Os demônios imploraram a Jesus que lhes permitisse entrar nos porcos que estavam nas imediações. O fato de apresentarem uma súplica a Jesus e lhe obedecerem prontamente, saindo do homem, evidencia que Jesus tinha poder sobre Satanás e seus adeptos. Entretanto, os gadarenos não compreenderam isto, mesmo tendo testemunhado esta obra magnífica realizada por Jesus; e, em vez de crerem Nele, preferiram pedir a Jesus que abandonasse aquele território. Não levaram em conta sequer o valor de um indivíduo ser liberto das insídias malignas, e nem o fato de estarem livres da ameaça que eram aqueles homens ferozes. Dessa forma, o Senhor optou por abandoná-los em suas ignorâncias e incredulidades.

594

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Vimos que a Bíblia traz ótimos exemplos de possessões demoníacas que podem contribuir com o mecanismo de entendimento deste fenômeno místico, altamente imbricado com o assunto religião, mesmo para os que são ditos ateus. Perpassando por todos os evangelhos canônicos, é visível que durante o ministério terreno de Jesus, era normal encontrar pessoas possuídas por demônios. Sendo assim, podemos tirar algumas conclusões desses relatos: quando Jesus expulsa os demônios, Ele os expulsa imediatamente; Ele lança todos os demônios para fora de uma vez, não um por vez.

Nos relatos bíblicos, Jesus demonstra sua ação salvífica na expulsão de demônios. O demônio é aquele espírito imundo que mantém doente as pessoas, as domina, agarra, ataca e sacode. Jesus, ao expulsar os

demônios, tornava as pessoas livres e curadas. Não se sabe exatamente como um indivíduo se abre à possessão.

Devemos nos ater ao fato de “que acreditar na ação do demônio pode despertar a ideia de alienação, já que projeta a culpa pelos problemas em um agente externo” (PIMENTEL, 2005, p.32). Dessa forma, parece salutar não manter tais crenças, e este é exatamente o pensamento que o mundo secularizado anda preconizando. Conhecer a fundo os casos de possessão que permeiam a vida de milhões de indivíduos leva-nos a crer na possibilidade de um melhor entendimento do fenômeno que, até onde se sabe, escapa a qualquer tipo de controle humano.

## REFERÊNCIAS

BÍBLIA DE JERUSALÉM. 2. impr. São Paulo: Paulinas, 1985. (Coord.: Gilberto da G. Gorgulho; Ivo Storniolo; Ana Flora Anderson).

DE TOMMASO, Wilma S. Maria Madalena nos textos apócrifos e nas seitas gnósticas. Último andar, n. 14, p. 48-59, 2006.

DIMARE, Roséli. Transtorno mental e medidas de segurança: uma análise médico-jurídica. Trabalho de conclusão do curso (Graduação em Direito) - Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2010.

LEWIS, Ioan. O Êxtase Religioso – Um Estudo Antropológico da Possessão por Espírito e do Xamanismo. São Paulo, Editora Perspectiva, 1977.

MORAES, Micael de. Os números na Bíblia. São Paulo: Palavra & Prece, 2012.

PALOMBA, Guido A. Tratado de Psiquiatria Forense Civil e Penal. São Paulo: Editora Atheneu, 2003.

PIMENTEL, Fernanda da S. Psiquê nos Domínios do Demônio - um olhar sobre a relação entre exorcismo e cura em um grupo de mulheres fiéis da Igreja Universal do Reino de Deus. Revista de Estudos da Religião, v. 2, p. 22-34, 2005.

TERRIN, Aldo N. O Sagrado off limits. A experiência religiosa e suas expressões. Tradução de Euclides Balancin. São Paulo: Edições Loyola, 1998.

# PENTECOSTALISMO NA PERIFERIA: A SOCIABILIDADE JUVENIL

Sérgio Eugênio Ferreira de Camargo – Mestrando (UMESP)  
e-mail: [sergioefcamargo@gmail.com](mailto:sergioefcamargo@gmail.com)

**RESUMO:** O crescimento dos pentecostalismos brasileiros se deu juntamente ao das periferias das grandes cidades. Nesse processo de segregação e exclusão social, a sociabilidade nessas áreas altamente populosas é prejudicada pela ausência de aparelhos estatais que demonstrem estabilidade e coerência na sociedade. A juventude que tem necessidade de identificação social com valores propostos na sociedade hierarquizada e estigmatizada, não se enxerga, muito menos se insere nessa realidade. Com isso, os pentecostalismos e suas igrejas surgem como alternativas a inexistência de espaços, nos quais a juventude pode criar laços sociais e organizar concepções mais justas de vida.

**Palavras-chave:** Pentecostalismos; Juventude; Segregação; Sociabilidade.

596

## INTRODUÇÃO

Em um país onde a juventude da periferia, em sua maioria composta por negros e pobres, é exterminada todos anos<sup>162</sup>, estudar e investigar os espaços de sociabilidade desse estrato social é necessário. A partir de uma realidade que apresenta números e histórias que atestam a incapacidade estatal e se porta estaticamente à falta de equipamentos e políticas públicas adequadas para os jovens pobres, podemos perceber como a religião, especificamente as denominações evangélicas de vertentes pentecostais, se apresentam e acolhem uma parte da juventude que é segregada social e espacialmente.

Os pentecostalismos <sup>163</sup> - clássico, deuteropentecostalismo e neopentecostalismo – presentes no Brasil se posicionaram e se posicionam até hoje, estrategicamente, fortemente nas periferias. Abarcando cerca de

<sup>162</sup> O Atlas da Violência 2017 traz o impressionante número de que a cada 100 pessoas mortas no Brasil, 71 são negras. <[http://ipea.gov.br/portal/index.php?option=com\\_content&view=article&id=30253](http://ipea.gov.br/portal/index.php?option=com_content&view=article&id=30253)>

<sup>163</sup> Observamos Ricardo Mariano (1999) para delimitar os vários tipos de pentecostalismos brasileiros.

25 milhões de pessoas, de acordo com o Censo IBGE 2010<sup>164</sup>, esse grupo é formado por fiéis dos quais, mais de 60% recebem até um salário mínimo<sup>165</sup>. Tendo esse panorama quantitativo aplainado e tão estudado nas Ciências da Religião, voltaremos nossos esforços ao estudo e melhor compreensão dos espaços de sociabilidade juvenil na periferia, mais precisamente dos ambientes eclesiais pentecostais.

Entender a juventude faz-se necessário quando a perspectiva política está estagnada e apatia social em escala nacional reflete a inércia do poder estatal em repensar o futuro da nação. Ser jovem nesse contexto político-econômico demanda um esforço de vida muito grande, partindo do pressuposto que tais circunstâncias são determinantes para organização e surgimentos de projetos de vida. A sujeição a esses fatores históricos e sociais configuram a condição juvenil (TRINDADE, 2009), especialmente a condição de negro, pobre e segregado geograficamente, faz com que esses atores sociais (re)leiam, (re)interpretem e (re)elaborem suas próprias leituras das realidades que estão inseridos.

Como já mencionado, o campo de atuação dos pentecostais brasileiros tomou corpo baseado nas periferias, assim, nesse contexto de desaparecimento público, inclusive educacional, as igrejas pentecostais surgem com propostas que possibilitam não só a (re)definição de vida, mas promovem (re)organizações dos espaços de sociabilidade. Todavia, algo que nos chama atenção em nossa pesquisa de cunho bibliográfico é a capacidade desses jovens de resignificarem suas histórias a partir da bricolagem entre seu *locus* e as igrejas pentecostais, dado que as possibilidades de interação existentes nos cinturões de exclusão social (periferias) são menores que as presentes nos centros.

## A ARQUITETURA DA CIDADE E A SEGREGAÇÃO SOCIAL

Entender a dinâmica social segregacionista da cidade é uma tarefa árdua, tanto que vários campos de estudo se debruçam sobre este objeto. Entre eles, destacamos a Arquitetura e História como auxílio para a compreensão do fenômeno da urbanização desigual e acelerada no Brasil. A industrialização tardia, em meados do século XX, fomentada pelo capital liberal, fez com que as desigualdades regionais brasileiras se

<sup>164</sup>

<https://censo2010.ibge.gov.br/noticias-censo?view=noticia&id=1&idnoticia=2170&busca&t=censo-2010-numero-catolicos-cai-aumenta-evangelicos-espiritas-sem-religiao> >

<sup>165</sup> Idem

acentuassem ainda mais (FERREIRA, 2000). Nesse sentido, a urbanização “sem controle” inflou os grandes centros e corroborou para a criação de cinturões de pobreza negra que saltam aos olhos quando trazemos dados do novíssimo Mapa da Desigualdade de São Paulo<sup>166</sup>, no qual podemos visualizar claramente que as populações pretas e pardas estão nas regiões mais distantes do centro.

A condição precária para qual as populações pobres são empurradas no tecido urbano fazem parte não só do contexto brasileiro, mas funciona como forma de controle que perpetua a hegemonia capitalista. Ou seja, a segregação arquitetônica-espacial<sup>167</sup> não é fruto tão somente do aumento populacional em decorrência da tardia industrialização brasileira, mas enxergamos como veículo organizado de violência estatal que prioriza classes sociais em detrimento de outras.

As cidades são compostas por áreas urbanizadas que abrigam a população de melhor poder aquisitivo e por áreas com pouca e/ou sem urbanização, habitada pelas classes populares. Isso constitui uma violência organizada contra a população empobrecida em geral e, principalmente, contra a juventude, que vive em uma espécie de prisão social (TRINDADE, 2009, p.12).

Para Silva (2006, p. 6), “o lugar urbano e social que o negro ocupa não é o mesmo do branco. A separação é evidente, embora haja um permanente controle para que possa parecer que todos têm o mesmo tipo de acesso a algo de interesse”. Sob esse panorama de exclusão, vulnerabilidade social, ausência e/ou déficit da presença estatal, há muito tempo as igrejas vêm desempenhando papel não só como instituições acolhedoras, mas que exercitam função de ferramenta social motivadora entre as populações pobres. O caráter educacional e assistencial é reconhecido pelo poder público que vê nessa atuação religiosa um apoio a partir da precarização ou inexistência dos seus serviços disponibilizados

<sup>166</sup> < <https://www.nossasaopaulo.org.br/porta/arquivos/mapa-da-desigualdade-2017.pdf> >

<sup>167</sup> Cunhamos esse termo por entender que a segregação espacial é inerente a formação das cidades, sobretudo vemos como o IPTU de determinados bairros são mais caros que outros, devido a demanda de serviços, infraestrutura pública e etc,. Quando pensamos na segregação arquitetônica, interpretamos a partir do significado que os traços arquitetônicos desempenham na paisagem urbana. Nesse sentido, podemos até assimilar projetos arquitetônicos no urbano, mas como residentes e pertencentes de determinado grupo social que vivencia experiências correspondentes, nem sempre nos identificamos com determinado artefato urbano.

nos espaços segregados, facilitando a promoção religiosa e fomentando as agremiações eclesiais nas periferias.

## O PENTECOSTALISMO NAS REGIÕES PERIFÉRICAS

A ótica censitária quantitativa, a qual observou a predominância do pentecostalismo concomitante ao crescimento das zonas periféricas das grandes cidades brasileiras, reafirma nosso argumento de que as práticas pentecostais se interligam às vivências dos mais pobres e auxiliaram na formação dos traços da coletividade periférica. O desenvolvimento urbano desequilibrado a serviço da elite capitalista evidencia diferenças socioeconômicas e espaciais latentes nas grandes cidades (SANTOS, 2005).

A partir do cenário violento e de descaso por parte do poder público, o pentecostalismo começa a aderir nesse contexto composto geralmente por pessoas pouco escolarizadas, migrantes provenientes do acentuado êxodo rural e que passam a formar redes sociais na busca de identificação e pertencimento, já que estão totalmente descolados da sua realidade. Portanto, o pentecostalismo se mostra como uma agremiação populacional possível para aqueles que vivem em uma série de desordenamentos e que buscam adaptação social eficaz. (CAMARGO, 1973).

Destacamos a relevância do pentecostalismo nas regiões periféricas a partir das atividades associativas promovidas pela religião e formação de redes sociais coesas internamente que buscam a aproximação dos residentes no intuito de compartilhar experiências e propor (re)leituras do mesmo espaço segregado. Soma-se as ações desenvolvidas pelo pentecostalismo nas periferias, a proximidade de seus clérigos dos fiéis, a habilidade oral de contextualizar problemas sociais com a ideia dicotômica entre bem e o mal (BARRERA, 2009), além da pedagogia pentecostal<sup>168</sup> que ganha espaço num campo assolado por mazelas que refletem o abandono estatal e (re)condicionam as populações às margens.

---

<sup>168</sup> Utilizamos o termo a partir de BRUNNER (2004), que investigou as ferramentas didáticas e práticas pedagógicas desenvolvidas no discurso ideológico da Igreja Assembleia de Deus – Ministério do Belém, em Presidente Prudente – SP, na qual verificou-se o modelo pentecostal de educação cristã para construção de lentes interpretativas para o público da denominação que estava concentrada nas regiões mais pobres do município.

## O JOVEM NA PERIFERIA

Compreender o papel do jovem na sociedade brasileira hoje não cabe em análises reducionistas que percebem os jovens como “problema”, sem voz e atores sociais em transição para a fase adulta. Todavia, entendemos as práticas juvenis baseadas em uma síntese psicossocial cravada em um determinado tempo, a partir de determinados espaços.

Como dito acima, as fronteiras sociais delimitam o capital social, o capital cultural e geram um *habitus*<sup>169</sup> baseado nas experiências sociais no tempo e no espaço. No meio urbano, muitas vezes visto como mais isonômico pelas pluralidades e possibilidades, os gargalos se formam em volta dos jovens lacerados social e economicamente, geralmente condensados em áreas de adensamento populacional sem supervisão e participação do Estado.

A complexidade da juventude enquanto fenômeno social deve ser examinado sob prismas que contemplem muitas categorias sociológicas com a finalidade de abarcar o máximo possível de informações a respeito desse estrato social. Ou seja, manifestar opiniões a respeito da juventude, desconsiderando as características processuais da constituição dos sujeitos sociais não faz sentido (DAYRELL e GOMES, 20-?). Com isso, posicionamos nosso olhar sobre o jovem negro, pobre e que constantemente não se identifica com a realidade massificada na mídia e discursos de senso comum, já que muitos desses sujeitos estão buscando tão somente sobreviver, pois não frequentam e costumam não estar incluídos em espaços da cidade, nos quais hegemonicamente o conhecimento é socializado (TRINDADE, 2009).

## O PENTECOSTALISMO COMO POSSIBILIDADE DE SOCIALIZAÇÃO DOS JOVENS

Dada a complexidade e surgimento de pontos de tensão entre a paisagem periférica estigmatizada e os pentecostalismos, nas práticas juvenis nos ambientes eclesiais não poderia ser diferente. O discurso juvenil de vanguarda que anseia por mudanças é veiculado e confrontado com as lideranças dessas comunidades de fé, já que os *estilos referenciais* de ícones sociais e/ou religiosos fazem sentido para essa juventude. Por isso

---

<sup>169</sup> Habitus, capital social e capital cultural, conceituações de Pierre Bourdieu (1992) que desvendam e auxiliam na compreensão das relações sociais nos campos econômicos, políticos e psíquicos.



a busca por apropriações e (re)leituras são encaradas como processos que visam a identificação dos jovens dentro desse grupo religioso.

Queremos demonstrar ainda que, a formação dos laços sociais se dá por meio do que a instituição pode oferecer como atividades aos jovens. Geralmente vemos a música como a força motriz nesses contextos de exclusão, para tanto trazemos a contribuição de Gomes (2007, p. 15):

A música na igreja tem capacidade de agregar, potencializar relações entre os jovens, estreitar laços de amizade, de companheirismo e promover o encontro de sentidos para a vida. Percebemos que a música tem certo poder de fortalecer a sociabilidade entre os jovens da igreja.

A formação de redes de solidariedade entre os jovens pentecostais também faz parte desses locais distantes dos centros das cidades. Para eles a promoção de eventos sociais que culminem em ajuntamento populacional e desenvolvam possibilidades de interação social, funcionam como (re)leituras da realidade.

601

O discurso oficial da igreja transmite a ideia de que o culto tem fins apenas espirituais. Entretanto, percebo que para muitos jovens o culto funciona também como espaço de diversão, de brincar e de interagir, de se tornarem um grupo. Na igreja, o indivíduo, além de evangélico, é também jovem, ou seja, manifesta dupla condição. (GOMES, 2007, p. 8).

Essa condição do sujeito enquanto jovem da periferia e pentecostal é muito tênue, nesse ponto, a pedagogia pentecostal aparece como uma orientação de ascese intramudana, já que os conflitos demandados por violência, exclusão social e segregação espacial são cotidianos a esses jovens. Assim, é nas redes sociais internas e coesas que as demandas juvenis são trabalhadas e por sua vez (re)significadas. Ora, esse jovem negro e pobre pode sim encontrar na religião vínculos que não só o ajudem a tolerar sua realidade, mas o conduza a possibilidades pertencentes antes somente a estratos sociais "superiores". Nesse sentido, trazemos a fala de Gomes (2007, p. 18) que reforça nossa argumentação:

As práticas culturais constituídas pelos jovens podem ampliar suas relações sociais e de autoestima, pois na convivência cotidiana trazem elementos de uma ação educativa: motivação, correção, ensinamento, avaliação, cumplicidade. Os jovens transformam-se e educam-se na relação coletiva.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O estudo do pentecostalismo nas periferias durante algum tempo não foi revisado com devida importância. Entender a religião, especificamente, os pentecostalismos paralelamente aos processos de constituição da periferia brasileira são de suma importância para estudos que busquem aprofundar as relações sociais dos sujeitos desses locais. Dessa forma é necessário considerar especificidades da formação periférica no Brasil, analisar a arquitetura das grandes cidades no intuito de desvendar as opressões histórico-ideológicas e econômicas que trazem consigo. Não propomos redefinições estéticas mercadológicas hierárquicas, que estigmatizem as áreas metropolitanas, ao contrário, queremos trazer visibilidade como artefatos urbanos (re)condicionam e (re)delimitam os ordenamentos sociais.

Afunilando nossa compreensão a respeito dos jovens negros, pobres que circulam pelas periferias e tem práticas culturais baseadas no seu contexto, são como indivíduos, dotados de capacidade suficiente para promover trocas simbólicas mesmo excluídos pelas hierarquias capitalistas. Nesse sentido, os pentecostalismos que por um lado trazem ritos, mitos, métodos pedagógicos e óticas que enaltecem a ascese do fiel e que invariavelmente destoam das realidades praticadas nas localidades segregadas, por outro, proporciona redes de solidariedade que possibilitam a (re)identificação a partir de referências *extra* e *intra* eclesiais.

Com isso, notamos como a ideia preconceituosa acerca do jovem negro, pobre e periférico não cabe em um reducionismo que atém somente a qualidades depreciativas desses sujeitos. Na religião a busca não é somente por (re)sentido de vida eterna transcendente, busca pela distância do mal evidenciado através, principalmente da violência urbana cotidiana. Mas também se identifica a (re)elaboração e (re)construção de situações que o confortem em meio ao caos social, trazendo esperança para (re)imaginar projetos de vida em espaços de sociabilidade, inclusive

periféricos, mais dignos para uma juventude que não se enxerga em propostas econômicas e políticas.

## REFERÊNCIAS

BARRERA, Paulo. Pentecostalismo, migração andina e periferia urbana no Peru. *Revista Estudos de Religião, São Bernardo do Campo*, v. 23, nº 37, p.104-128, jul./dez. 2009.

BOURDIEU, Pierre. *A Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1992.

BRUNNER, Flávia Silva Cruz. *Pedagogia Pentecostal: quando a igreja age em espaço que o poder público ignora*. 2004. 208f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Estadual de São Paulo, Presidente Prudente, 2004.

CAMARGO, Cândido P. F. de. *Católicos, protestantes, espíritas*. Petrópolis: Vozes, 1973.

DAYRELL, Juarez Tarcísio; GOMES, Nilma Lino. *A Juventude no Brasil: questões e desafios*. Disponível em: <https://xa.yimg.com/kq/groups/19457852/483166043/name/JUVENTUDE+NO+BRASIL.pdf>

FERREIRA, João Sette Whitaker. *Globalização e urbanização subdesenvolvida*. *São Paulo Perspec.*, São Paulo, v. 14, n. 4, p. 10-20, Oct. 2000.

GOMES, Elias Evangelista. *No bairro tem igreja: práticas culturais entre jovens pentecostais*. *Cadernos CERU*, [S.l.], n. 18, p. 69-89, jan. 2007. ISSN 1413-4519. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/ceru/article/view/11833>>

MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: Sociologia do Novo Pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

SANTOS, Milton. *A urbanização brasileira*. São Paulo: Edusp, 2005.

SILVA, Maria Nilza da. *Território e Raça: Fronteiras urbanas numa metrópole brasileira*. XV Encontro Nacional de Estudos Populacionais – ABEP. Caxambu, Set. 2006.

TRINDADE, Ana Maria da. *Segregação urbana em Goiânia e os jovens da Vila coronel cosme*. 2009. 135 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Humanas) - Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2009.

# EUTANÁSIA: O PODER DE DECISÃO SOB A VIDA HUMANA NA ÓTICA DA RELIGIÃO E DO ORDENAMENTO JURÍDICO BRASILEIRO

Thays Duarte Fernandes – Graduanda (UNIANHANGUERA)

e-mail: [thays.duarte1995@gmail.com](mailto:thays.duarte1995@gmail.com)

Pedro Henrique Costa Quermes – Graduando (UNIANHANGUERA)

e-mail: [quermes.juris@gmail.com](mailto:quermes.juris@gmail.com)

**RESUMO:** A eutanásia é motivo de discussões incisivas em diversas áreas da sociedade, sobretudo no campo religioso e legal, do qual enfrenta restrições principiológicas advindas pelo decorrer do tempo. Eutanásia é definida como um procedimento no qual o paciente em estado terminal opta pela morte rápida presumindo-se indolor, cessando seu sofrimento. Além da eutanásia, temos a distanásia e a ortotanásia, sendo esta a morte pelo processo natural em que o doente recebe auxílio do médico para que assim siga seu curso regular e aquela, o prolongamento artificial do processo de morte. Em nosso ordenamento jurídico apenas a eutanásia é considerada conduta ilícita, tipificada como homicídio privilegiado nos termos do artigo 121, §1º do Código Penal. Em contrapartida, os princípios religiosos são claros acerca do poder de dar e retirar a vida, cabendo este ato somente a Deus. A prática da eutanásia seria uma usurpação por parte do homem de uma prerrogativa divina, condenada pelos semelhantes que seguem os ensinamentos tradicionais. Essa posição encontra resistência nos pensadores que defendem que, se a vida permanece apenas porque existem meios artificiais que promovam sua manutenção, não seria imoral ou antiético desligar esses meios, uma vez que, por óbvio, o tempo de Deus já se esvaiu. Portanto, com a influência da religião e das normas em nossa sociedade, presume-se que a eutanásia seja uma conduta abominável, restando-nos traçar um plano de pesquisa que abranja todas as variáveis e que dirima as dúvidas relativas em relação à eutanásia, tanto no âmbito religioso, como no jurídico.

604

**Palavras-chave:** Crenças; Deus; Eutanásia; Ordenamento Jurídico; Religião.

## INTRODUÇÃO

Diante de uma situação hipotética, onde você, com uma vida completamente ativa, estuda, trabalha, ama fazer atividades físicas, gosta de viajar, se movimentar e ama, sobretudo, sua vida, sofre um acidente grave que lhe deixa em fase terminal. Tudo que você amava fazer se torna impossível e sua vida depende única e exclusivamente de uma máquina, você gostaria de ter a escolha de abreviar seu sofrimento interrompendo sua vida?

Essa é uma pergunta que poucos fazem, porém quem passa por uma situação como esta quer ao menos poder ter o direito de escolher se quer ou não continuar vivendo, independente se é ou não o certo. Todos nós temos o livre arbítrio, que nos possibilita a escolha de viver ou não. Todavia, o nosso ordenamento jurídico pátrio, prevê como ato atentatório à vida qualquer forma de antecipação da morte. Diante disso, surge a eutanásia, acompanhada da grande polêmica que é pôr fim à vida de uma pessoa que se encontra em fase terminal.

## EUTANÁSIA E SUAS VERTENTES

605

Devemos conceituar o que vem a ser eutanásia. Palavra de origem grega, que significa “morte boa”. Ela pode ser ativa ou passiva, sendo a ativa o procedimento pelo qual se provoca a morte sem sofrimento, de forma humanitária, havendo uma negociação entre o doente e o profissional que poderá realizar o ato. Já a passiva não promove propositalmente a morte, mas interrompe os cuidados médicos ou farmacológicos. Não há provocação direta da morte, não sendo realizado, também, nenhum ato que a impossibilite, como ocorre na distanásia.

A Distanásia é o prolongamento do dia da morte de uma pessoa, sendo usado um tratamento desnecessário e sem benefícios em alguém que não possui a possibilidade de cura, adiando assim sua dor e sofrimento. Temos também a Ortotanásia, que possibilita ao indivíduo uma morte natural, digna e que segue o curso da vida sem a utilização de procedimentos apenas para manter a pessoa viva, mas que já não tem efeitos considerando o estágio de doença, como respiração por aparelhos.

## A EUTANÁSIA NO VIÉS JURÍDICO

O direito à vida, como princípio fundamental, encontra grande amparo em nosso ordenamento jurídico, sendo pressuposto primário para existência dos demais. A Declaração Universal dos Direitos Humanos, em seu art. 3º diz que todos têm direito à vida, bem como a Constituição da República Federativa do Brasil de 1988, que em seu art. 5º, tutela o direito à vida como inviolável, devendo ser preservado em sua totalidade.

Entretanto, viver compreende o direito de escolha, até mesmo se a escolha for a morte. Com isso, nos deparamos com dois princípios imprescindíveis para decidir sobre a própria morte, o da dignidade da pessoa humana, em que devemos discutir até onde vai o limite de uma vida digna de alguém que não consegue ao menos efetuar suas funções vitais, sozinho, e o princípio da autonomia, onde somos livres para realizar nossas escolhas e direitos, incluindo a escolha sobre a morte.

Como a Constituição Federal garante o direito à vida, o Estado tem o dever primordial de zelar por ela. Logo, sob o ponto de vista legal, mesmo não estando descrito de forma explícita em nosso ordenamento jurídico, a eutanásia é considerada conduta criminosa. Desta forma, a mesma é tipificada pelo art. 121 do Código Penal Brasileiro, mas admite a figura do homicídio privilegiado em que a pena poderá ser reduzida de um sexto a um terço, desde que o agente tenha cometido o crime impulsionado por motivo de relevante valor social ou moral (art. 121, §1º, CP).

Em relação ao médico, o art. 41 do Código de Ética Médica, dispõe que é vedado abreviar a vida do paciente, ainda que a pedido deste ou de seu representante legal. Diante disso, percebemos que o médico só terá responsabilidade quando ele mesmo praticar o ato, por consequência será protegido por atenuantes previsto em lei. Observa-se que na eutanásia, o agente, sob o poder de intensa compaixão, elimina a vida da vítima com a intenção de evitar seu sofrimento, abreviando assim sua existência. Para que incida a diminuição da pena, o valor social ou moral deverá ser analisado de forma objetiva de acordo a moral e os bons costumes sociais em detrimento do valor subjetivo do agente.

Foi proposto em 1996 o projeto de Lei 125/96, que tramitou no Senado sem êxito. O mesmo demonstrava critérios para legalização da eutanásia, diante da possibilidade de desligar os aparelhos que mantêm o paciente que se encontra em morte cerebral ou a concordância da "morte boa" em doentes de extremo sofrimento e sem chances de

qualquer recuperação. Entretanto, tal projeto não foi votado e se encontra arquivado, sem possibilidade de ser aprovado.

Temos ainda, mais recente, outro projeto de Lei nº 236/2012, que pretendia alterar a redação do art. 122, CP, dispondo a respeito do crime da eutanásia, o qual corresponde a matar, por piedade ou compaixão, paciente em estado terminal, imputável e maior, a seu pedido, para abreviar-lhe sofrimento físico insuportável em razão de doença grave. Segundo entendimento doutrinário, tal projeto iria ampliar os limites de proteção à vida, diante disso o atual Código Penal continua considerando a eutanásia como homicídio.

Percebe-se que a discussão a respeito do bem jurídico tutelado é de extrema relevância, visto que é ponto de muitas discordâncias. A eutanásia coloca em análise o poder de decisão e autonomia do maior bem de um homem, que é sua vida. Diante disso, tendo analisado o aspecto legal da eutanásia, é de suma importância verificar a visão religiosa, em específico da igreja católica. Tal crença sempre opinou acerca do tema, já que sua influência pode ser maior que a influência legal.

## **A VISÃO RELIGIOSA ACERCA DA EUTANÁSIA**

607

As discussões a respeito da eutanásia remontam aos tempos antigos, de antes de cristo. Na Grécia, o próprio filósofo Platão em sua famosa obra “A República” defendia a ideia da prática em análise. Outros povos antigos utilizavam uma derivação da eutanásia para fazer uma espécie de “controle de qualidade populacional”, que consistia em eliminar os velhos e as crianças recém-nascidas com alguma deformidade em prol da eficiência social. Faziam isso os espartanos, os celtas e os indianos do passado. Os embates de pontos de vista atravessaram diversos períodos históricos, chegando à igreja cristã e principalmente aos católicos, maioria. Sempre forte em sua opinião, foi uma das únicas entidades a criticar a legalização da eutanásia na Alemanha nazista, por meio do papa Pio XII.

Em contraponto a alguns países e de encontro com outros, a igreja católica tem posição muito clara acerca do tema posto. A doutrina cristã condena de forma fervorosa a prática que, segundo a Declaração Sobre a Eutanásia (1980) “é uma ação ou omissão que, na sua natureza ou nas suas intenções, provoca a morte a fim de eliminar em toda a dor. A eutanásia situa-se, portanto, no nível das intenções e no nível dos métodos empregados”. Tal conceito foi exposto à comunidade episcopal e geral na

Sagrada Congregação da Doutrina da Fé, documento norteador das condutas desse gênero onde a religião cristã alcança.

O documento supramencionado é a positivação mais importante da igreja, e preconiza que a prática “é uma violação contra a Lei Divina”, que “é um atentado contra a humanidade” e ainda que “é uma ofensa à dignidade da pessoa humana”, dentre outras. Toda essa posição se dá devido à qualificação que a igreja dá a vida, elemento fundamental e basilar de todos os outros inerentes ao ser humano.

O Papa João Paulo II, no II Concílio do Vaticano, afirmou que ninguém tem a autoridade de decidir sobre a vida do ser humano inocente. Todavia, a vossa santidade considerou permitida a retirada de remédios ministrados única e exclusivamente para prolongar uma vida penosa e sem perspectiva de cura plena. Essas posições remontam o início da década de 1990, época que diversos temas polêmicos ascenderam à discussão. A igreja católica nunca considerou a vida no mundo físico a mais importante das “vidas”. Para ela, esta deve ser administrada de forma que não prejudique a vida espiritual, tendo em vista que uma prática como a eutanásia, pode por fim a eternidade tão almejada.

Mesmo a igreja sendo una, em alguns países surgiram interpretações diferentes acerca do tema. A Conferência dos Bispos de New Jersey, em 1987, prescreveu que a eutanásia era condenável sendo uma não intervenção médica ou uma ação direta de interrupção da vida. Já os Bispos do Texas têm uma opinião diferente. Eles reiteram e condenam o ato de tirar a vida, mas abonam a omissão, desnecessária em virtude do estado terminal dos doentes. Essa interpretação dupla dentro da própria igreja católica mostra o quão é polêmica a eutanásia.

Atualmente, para muitos, a morte não é o fim que se busca, uma vez que tal fim chegaria de um modo ou de outro. A grande dúvida é se a eutanásia é uma omissão de deixar morrer ou uma ação de matar. Os meios artificiais são obras do ser humano e vem se desenvolvendo ao decorrer do tempo, afastando quase automaticamente a visão da morte ser um evento imprevisível e imperioso. A eutanásia não deve ser entendida como um evento técnico-científico, ela é muito mais que isso. Envolve moral, cultura e, por óbvio, religião. A prática, ao que parece, tende a ser cada vez mais aceita e legalizada nos países onde não há predominância do catolicismo, deixando claro o viés cada vez mais artificial da morte.



## CONCLUSÃO

Podemos perceber que dentro da sociedade encontramos diversas opiniões a respeito da eutanásia, com grande número de pessoas abominando a prática. Doutro modo, parcela substancial da mesma acredita que a questão subjetiva deve prevalecer sempre, mesmo que seja em detrimento de valor moral ou legal. É uma decisão completamente personalíssima, onde apenas os que se encontram em situações extremas podem decidir. Sendo assim, é certo dizer que o mais difícil no momento da decisão não está no campo das normas positivadas, mas sim nas normas morais que norteiam a sociedade e que, quase sempre, expressa seus dogmas no que concerne o poder de dar e retirar a vida, cabendo este ato somente a Deus.

Com o intuito de alcançar leitores diversos, acadêmicos ou não, concluímos com uma opinião bem clara no que tange o tema proposto. A eutanásia sempre estará nas rodas de discussões, morais e legais, podendo ser debatida em todas as classes sociais, raças, regiões e credos, condicionada, entretanto, a análise do caso concreto onde seu uso seja ventilado. A prática vai além, pois para quem pretende usá-la, poderá ser instrumento de um bem estar espiritual para aqueles que acreditam em tal hipótese e sofrem individualmente no plano físico.

609

## REFERÊNCIAS

- A BÍBLIA. Eclesiastes 8:8. Bíblia on-line. Disponível em: <https://www.bibliaonline.com.br/acf/ec/8>. Acesso em: 20 mar. 2018.
- BATISTA, A. D. A Eutanásia, o Direito à Vida e sua Tutela Penal. De 21 de dezembro de 2009. Disponível em: <https://www.conjur.com.br/2009-dez-21/eutanasia-direito-vida-tutela-penal-luz-constituicao>. Acesso em: 13 mar. 2018.
- BRASIL. Constituição (1988). Constituição da República Federativa do Brasil. Brasília, DF, Senado. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constituicao.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm). Acesso em: 12 mar. 2018.
- BRASIL. Decreto-Lei n. 2.848 de 7 de Dezembro de 1940. Código Penal. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto-lei/Del2848compilado.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/Del2848compilado.htm). Acesso em: 13 mar. 2018.

BRASIL. Resolução n. 1.931 de 17 de Setembro de 2009. Código de ética Médica. Disponível em: <https://portal.cfm.org.br/images/stories/biblioteca/codigo%20de%20etica%20medica.pdf>. Acesso em: 14 mar. 2018.

DAMASCENO, S. P. V. A Eutanásia e a Tutela Penal à Luz da Constituição Federal. Disponível em: <http://www.conteudojuridico.com.br/artigo,a-eutanasia-e-a-tutela-penal-a-luz-da-constituicao-federal,46732.html>. Acesso em: 13 mar. 2018.

GOT QUESTIONS. O Que a Bíblia Diz Sobre Eutanásia? Disponível em: <https://www.gotquestions.org/Portugues/Biblia-eutanasia.html>. Acesso em: 18 mar. 2018.

JORNAL DE NOTÍCIAS. Eutanásia é "Inaceitável", Reitera Igreja Católica. Disponível em: <https://www.jn.pt/nacional/interior/eutanasia-e-inaceitavel-reitera-a-igreja-catolica-1417414.html>. Acesso em: 17 mar. 2018.

MARTINS, A. L. F. A Eutanásia no Ordenamento Jurídico Brasileiro. Disponível em: [http://www.ambito-juridico.com.br/site/?n\\_link=revista\\_artigos\\_leitura&artigo\\_id=12717](http://www.ambito-juridico.com.br/site/?n_link=revista_artigos_leitura&artigo_id=12717). Acesso em: 12 mar. 2018.

# OS POTIGUARA E OS TABAJARA DA PARAÍBA: ABORDAGENS SOBRE SEUS RITOS, MITOS E SUAS ESPIRITUALIDADES

Thiago Rafael Soares de Souza Guedes – Mestrando (UFPB)  
Lusival Antonio Barcellos – Doutor (UFPB)

**RESUMO:** A espiritualidade indígena é originária dos povos de nosso continente americano. Ela está presente nos legados históricos e culturais de nossa sociedade e os seus rituais nos apontam recordações ancestrais dos povos indígenas Tabajara e Potiguara da Paraíba. Quando falamos de experiência espiritual indígena, o sagrado é constantemente evocado no dia-a-dia desses povos, muitas vezes em cerimônias como é o caso do ritual Toré. O objetivo deste trabalho é analisar como a riqueza cultural e ritualística destas cerimônias são lembradas para às novas gerações; e examinar a importância da espiritualidade, do mito e do rito nas comunidades indígenas Potiguara e Tabajara da Paraíba. A pesquisa tem como aporte teórico Barcellos (2014), Barcellos e Farias (2015), Eliade (2002), Boff (2006), dentre outros autores. Trata-se de um estudo de abordagem qualitativa, que utilizou a observação participante como principal instrumento de pesquisa. No decorrer desta inquirição, conclui-se que no tocante a espiritualidade indígena o mito e o rito são intrínsecos e cruciais para as práticas espirituais dos Potiguara e Tabajara da Paraíba.

611

**Palavras-chave:** Indígenas Potiguara e Tabajara; Mito; Rito; Espiritualidade indígena.

## INTRODUÇÃO

Na espiritualidade indígena existe uma grande autonomia quanto às práticas religiosas que foram assimiladas ao longo da sua história, devido a incorporação de elementos de outras religiões, sem com isso perder sua identidade. Quando nos debruçamos sobre os fatos transcorridos com esses povos originários, observamos que os Potiguara e Tabajara tiveram trajetórias históricas e sociais diferentes, mas que se emparelharam em alguns momentos. Cada um da sua maneira foi refletindo sobre suas tradições, preservando a transcendência vivenciada através de seus mitos

e ritos e, dentre outras práticas, o ritual do Toré, foi comumente conservada, transformando-se numa marca representativa da própria cultura indígena, desses dois círculos indígenas.

Pelo que nos descreve Boff (2006), a espiritualidade se institui em uma maneira através da qual o ser humano de maneira singular ou em grupo aproxima-se com aquilo que considera sagrado e essa aproximação ocorre pelas representações e exteriorizações de religiosidade/espiritualidade. A religião canalizou esta busca espiritual através dos dogmas, ritos, mitos, celebrações e preceitos, porém, a espiritualidade ultrapassa essas normas, devendo a religião estar a serviço da espiritualidade (BOFF, 2006).

No meio dos povos indígenas a troca de informações se dá através da troca de informações, que quase que em sua totalidade isso se dá pelos anciãos, que podem ser neste caso caciques ou pajés, dependendo do tipo de cultura indígena que estamos estudando. Esses anciãos, assim como uma árvore antiga que têm muitas raízes e muita história, são denominados de “troncos velhos”, sendo que este processo pode ser observado nas duas etnias (BARCELLOS, 2014).

Para Barcellos e Farias (2015), as figuras do que se denomina “troncos velhos” são essenciais na manutenção da memória desses povos, pois é deles a função de preservam a anamnese de seus povos, mas fazendo ao mesmo tempo ao transmitir as recordações através das suas narrações, revelam as memórias permitindo que haja um empoderamento de toda a coletividade, no que tange ao processo de fortalecimento da identidade cultural e religiosa dos mesmos. De acordo com Eliade (2002), a memória pode ser considerada um tipo de conhecimento e, dentro do campo religioso, o autor considera que o indivíduo que é capaz de recordar desfruta de uma força que ele denominou de “mágico-religiosa”, sendo esta mais valiosa do que o conhecimento da origem das coisas.

612

## **A ESPIRITUALIDADE INDÍGENA: ESPIRITUALIDADE POTIGUARA E TABAJARA**

Para os Tabajara o encontro religioso através herdado no mito da profecia motivou a reunião deles e marcou o início da retomada das práticas religiosas e de reafirmação da fé, reunindo as famílias, retomando costumes dos antepassados e revitalizando a tradição através da espiritualidade (BARCELLOS; NASCIMENTO, 2012). Isso tivemos a oportunidade de constatar pessoalmente, quando realizamos, enquanto mestrando do PPGCR/UFPB, uma aula campo, organizada pelo professor

Lusival Barcellos, na aldeia Vitória, liderada pelo Cacique Ednaldo Tabajara.

Com os Potiguara podemos dizer que eles também vivem com intensidade, a dimensão religiosa e cultural, mas isso também se dá com suas orações e realizações do Toré para reafirmação de sua fé e espiritualidade, motivando suas conquistas políticas e movimentos sociais até os dias atuais (SILVA, 2011).

Nos dias hodiernos, os Tabajara, em sua maioria, são adeptos do movimento pentecostal, o que segundo Barcellos e Farias et all (2014), no processo de reelaboração de suas tradições (a pintura corporal, o uso de colares e braceletes, a fabricação de artesanato) e do ritual do Toré, têm causado convergências e divergências entre eles devido a elementos religiosos como a invocação a espíritos ancestrais presentes na prática do Toré, que não é compreendido pelo pentecostalismo, gerando assim, por exemplo, certos constrangimentos. Já os Potiguara, a despeito de sua prática religiosa no catolicismo, através da dança, dos cânticos e com os corpos pintados utilizados no ritual do Toré, vão ganhando lugar em novos espaços religiosos (SILVA, 2011). Sobre isso, Barcellos (2014, p. 152) faz a seguinte reflexão:

As sombras das árvores são locais que se transformam em local de culto para os evangélicos realizarem suas práticas religiosas, assim como lugar de se dançar o Toré. Não existe apenas um único lugar sagrado para essas práticas. Dependendo das circunstâncias, qualquer ambiente pode se tornar um espaço sagrado para isso.

Desta maneira vamos entendendo que, a espiritualidade dos Tabajara (BARCELLOS; FARIAS; COZAR, 2015) e dos Potiguara (BARCELLOS; SOLLER, 2012), vai transcendendo na busca pelo sagrado e requer, o respeito pela natureza e à preservação da memória de seus antepassados e dos espíritos de luz (BARCELLOS, 2014). Isso ocorre através de suas práticas que veremos a seguir e nos reaproximam de rituais até então esquecidos nas 'janelas de suas memórias', mas que vão retomando seus locais e espaços na natureza sagrada.

## A MITOLOGIA DOS TABAJARA E POTIGUARA PARAIBANOS

Historicamente, os caminhos dos Potiguara e Tabajara se cruzam diversas vezes (BARCELLOS; FARIAS, 2015) e ainda hoje possuem marcas desse legado que resultaram em perdas significativas das memórias, do idioma e das práticas espirituais. O mito e o rito da espiritualidade dos Potiguara e Tabajara da Paraíba são em sua maioria vivenciados na atualidade através de uma aproximação de várias crenças, pois grande parte dos indígenas, por diversos fatores aderiram a religiões como o catolicismo e pentecostalismo, e, com isso, foi possível a fusão das práticas e crenças desses povos (BARCELLOS, 2014; BARCELLOS; FARIAS et all 2014).

Conforme Eliade (2002), a espinha dorsal do mito é a gênese das coisas, suas primícias, e o autor considera que este é de extrema importância, pois é um direcionador de um grupo, devendo esse ser compreendido através de uma perspectiva histórico-religiosa. A força do mito na atualidade indígena ainda é muito forte, apesar de toda influência sofrida por eles nos dois últimos séculos. Pudemos observar isso *in loco*, quando tivemos o prazer de ouvir cacique Ednaldo Tabajara, o relato de que sua família, na década de 1990, teve que partir em busca de melhores condições de vida saindo de da cidade de Pitimbu-PB, para o estado de Alagoas. Após aproximadamente uma década o Ednaldo demonstrou grande talento para o futebol e surgiu uma oportunidade de assinar contrato com um time fora do Brasil. Diante disso, resolveu visitar os familiares no litoral paraibano para se despedir e, por ocasião desta visita, tomou conhecimento do mito da profecia relatada por um “tronco velho” (ancião) da sua família sobre o reavivamento do seu povo com o resgate das suas tradições através da liderança de um jovem que iria retomar a terra e reunir novamente o povo Tabajara. Tal fato fez o jovem Ednaldo desistisse do sonho de ser jogador e permanecesse na Paraíba para concretizar o que foi profetizado (BARCELLOS; FARIAS, 2015).

Na visão de Silva (2011), o mito estabelece e consolida a crença nas entidades sagradas e nos seus feitos. Consequentemente revigora a cultura indígena, fortalecendo o grupo através do reavivamento em cada indivíduo, seja ela na visão Tabajara, seja na Potiguara.

A visão Potiguara e Tabajara sobre o mito é ressignificada igualmente pela verbalização, considerando as informações repassadas pela memória dos “troncos velhos” através das gerações como ingrediente fundamental para manutenção do mito.

## POTIGUARA E TABAJARA E SUA RITUALÍSTICA

O termo “rito” difere de rituais. De acordo com Barcellos e Farias (2015), o rito pode ser um modo de legitimar um grupo atuando como elemento de ligação para o grupo, favorecendo o desenvolvimento dos papéis sociais, ofertando muitas possibilidades de realização ao sujeito enquanto parte atuante do grupo. Podemos observar e compreender com os estudos desse tema que não há rito sem mito e, para os indígenas, isso é algo tão forte em sua relação com o sagrado que acaba por promover um alicerce para a espiritualidade. Tanto os Potiguara quanto os Tabajara vivenciam os ritos em suas comunidades com suas peculiaridades. Eles exaltam a Mãe Natureza e os deuses através dos cânticos, das danças, oferendas e cultos.

Potiguara apresentam diversos repertórios ritualísticos sagrados em seu cotidiano (SILVA, 2011), desde ritos menores, como a benzedura contra o mau-olhado, a oração como pedido de permissão para entrar na água, para colher as ervas, para caçar e pescar, até ritos maiores, como casamento entre indígenas, funerais e a dança do Toré, que é um ponto alto desta retratação espiritualista das duas etnias.

615

O rito marca ritmicamente o dia-a-dia, os tempos, as estações, os lugares, cada pessoa. Assim, dentro de uma cultura determinada, cria um campo simbólico que possibilita fomentar valores e estabelecer relações. O rito tem como finalidade estabelecer o ser humano ou a comunidade no seu habitat, na sua práxis, possibilitando encontrar-se, criar e recriar seus costumes, paixões, hábitos, valores. O rito atualiza e faz reviver a tradição indígena porque contempla toda a realidade da etnia (BARCELLOS, 2012, p. 50-51).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com esse trabalho podemos extrair algumas informações que nos levam a entender a espiritualidade indígena dos Potiguara e Tabajara que passam pelos aspectos que analisamos em sua espiritualidade e ritualística.

De acordo com Eliade (2002), grande parte dos povos e tribos primitivas identifica um ser e lhe atribui a característica de como sendo a

superior ou a criadora. Isso se dá em especial em ordens que tinham as atividades de colheita e caça como sendo as atividades básicas de sobrevivência.

Ele continua a dizer que, no caso do *homo religiosus*, para sobreviver ele precisa se valer destas práticas, mas o que é realmente primordial a seu desenvolvimento antepõe-se a sua existência e seu viver somente passará a ser importante quando ele dá valor ao que lhe é transmitido pelas histórias dos primórdios, com os mitos da criação, por que esses mitos publicam não apenas a criação do ser humano, mas do universo como um todo, incluindo aí os animais, as plantas e tudo que direcionou o homem à condição na qual se encontra, sem entretanto deixar de analisar questões como a morte e o pós vida.

Sendo assim, percebemos que a espiritualidade é fato marcante quando da passagem humana através dos tempos, independentemente de qual cultura ela sempre possuirá presença marcante na existência humana, sendo um manancial de estoicismo e sistematização. Sendo assim, experimentar a espiritualidade é provar de algo subjetivo, fenomenológico e transcendental, que poderá a vir a favorecer a qualidade de vida e o bem-estar do cidadão. Boff (2001, p. 12) considera que a espiritualidade é “[...] uma das fontes primordiais [...] de inspiração do novo, de esperança alvissareira, de geração de um sentido pleno e de capacidade de transcendência do ser humano.”

No Brasil, os crentes compõem 95,3% da população <sup>170</sup>. Espiritualidade e religiosidade são frequentemente citadas como fatores protetores à saúde, representam características adaptativas da vida, segundo a Psicologia Positiva. Há muitas formas de se expressar a religiosidade/espiritualidade indígenas e muitas delas, como se era de esperar, ao longo dos séculos passaram por mudanças em que alguns elementos foram acrescentados e outros retirados.

## REFERÊNCIAS

BARCELLOS, Lusival. Práticas educativo-religiosas dos Potiguara da Paraíba. João Pessoa: Editora da UFPB, 2014.

BARCELLOS, Lusival. FARIAS, Eliane et al. Diversidade PARAÍBA: indígenas, religiões afro-brasileiras, quilombolas, ciganos. João Pessoa: Grafset, 2014.

---

<sup>170</sup> Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Censo demográfico 2000. Brasília; 2000[citado 2017 Ago 30]. Disponível em: <http://www.ibge.gov.br/censo/>



BARCELLOS, Lusival. FARIAS, Eliane et al. Memória Tabajara: manifestações de fé e de Identidade étnica. João Pessoa: Editora da UFPB, 2015.

BARCELLOS, Lusival. FARIAS, Eliane et al. CÓZAR, Juan Soler. Paraíba Tabajara. João Pessoa: Editora da UFPB, 2015.

BARCELLOS, Lusival. NASCIMENTO, José Mateus do. A espiritualidade do índio Potiguara. In: NASCIMENTO, José Mateus (Org.). Etnoeducação Potiguara: pedagogia da existência e das tradições. João Pessoa: Ideia, 2012. 162 p.

BARCELLOS, Lusival. SOLLER, Juan. Paraíba Potiguara. João Pessoa: Editora Universitária, 2012.

BOFF, Leonardo. Espiritualidade: um caminho de transformação. Rio de Janeiro: Sextante, 2006.

ELIADE, Mircea. Mito e realidade. São Paulo: Editora Perspectiva, 2002.

GRESCHAT, Hans-Jurgen. Constituintes da Ciência da Religião: cinco ensaios em prol de uma disciplina autônoma. São Paulo: Paulinas, 2006.

GRESCHAT, Hans-Jurgen. O que é ciências das religiões? Tradução de Frank Usarski. São Paulo: Paulinas, 2005. (Coleção repensando a religião).

GUEDES, T. R. S. de S. Religião e qualidade de vida: a contribuição da religiosidade para um equilíbrio entre espiritualidade e saúde. In: Anais... IX Congresso Nacional do Ensino Religioso "Conhecimentos Religiosos, Culturas e Educação: tecendo práticas inovadoras", 2017, Natal-RN.

SILVA, Almir Batista. Religiosidade Potiguara: tradição e ressignificação de rituais na aldeia São Francisco. Baía da Traição - PB. 2011. 147 p. Dissertação (Mestrado em Ciências das Religiões), Universidade Federal da Paraíba. João Pessoa, PB.

# A INCLUSÃO DA PESSOA COM DEFICIÊNCIA NO MUNDO DO TRABALHO: PROBLEMATIZANDO A CONSTRUÇÃO DO SUJEITO DE DIREITOS

Thyeles Moratti Precilio Borcarte Strelhow – Doutorando (EST)

e-mail: [thyelesbs@yahoo.com.br](mailto:thyelesbs@yahoo.com.br)

**RESUMO:** Uma das bandeiras históricas de luta das pessoas com deficiência no seu processo de reconhecimento sempre foi a sua inclusão no mundo do trabalho. Tais movimentos de emancipação resultaram na lei específica de cotas (8.213/91) para sua contratação junto às empresas. O fato é que, transcorridos quase trinta anos da implantação da Lei 8.213/91, ainda menos de 1% dos empregos formais no Brasil são ocupados por pessoas com deficiência, mesmo sendo quase ¼ da população brasileira, conforme o censo do IBGE de 2010. Neste sentido, a proposta deste artigo, a partir de pesquisa bibliográfica, é discutir, em que medida, a construção da pessoa com deficiência como sujeito de direitos satisfaz de forma efetiva a sua inclusão no mundo do trabalho. Avalia-se que o processo de garantia de direitos dentro do Estado burguês-capitalista possui limites profundos quanto à inclusão da pessoa com deficiência, tendo em vista que, ao constituí-la como sujeito de direitos, reduz-se a aplicação concreta do direito ao nível de indivíduos isolados, demonstrando assim a limitação do direito em alcançar o coletivo das pessoas com deficiência. Desta forma, a luta das pessoas com deficiência, por se compreender uma pauta coletiva, precisa estar articulada com a dimensão abrangente de luta, a saber, a luta de classes, o que proporcionaria a possibilidade de vislumbrar de fato uma realidade social pautada pela igualdade substantiva.

618

**Palavras-chave:** Pessoa com deficiência; Mundo do Trabalho; Sujeito de direitos.

## INTRODUÇÃO

Ao tratar sobre o tema da inclusão da pessoa com deficiência no mundo do trabalho, um dos primeiros destaques a ser apresentado é a organização dos movimentos sociais. A garantia de direitos das pessoas com deficiência tem a marca da luta por direitos, que se intensifica

especialmente no fim da década de 70 do século passado, alcançando o seu auge na Constituição de 1988 com seus desdobramentos posteriores, por meio da apresentação de leis e regulamentações que viesse a garantir a presença da pessoa com deficiência na sociedade. (LANNA JÚNIOR, 2010)

Neste sentido, pode-se dizer que o princípio fundante deste movimento amplo de luta por direitos era a visibilidade da pessoa com deficiência, bem como, o seu reconhecimento enquanto sujeito de direitos, tendo como base, a dignidade da pessoa humana. É por este caminho que se justifica o movimento empreitado pelas pessoas com deficiência.

Entre os direitos requeridos pelas pessoas com deficiência sempre se constituiu num reconhecimento para além de concepções limitantes da deficiência. Por isso, uma destas bandeiras era o trabalho. A efetivação de uma garantia por meio do direito ao trabalho tinha como perspectiva a autonomia e independência da pessoa com deficiência, propiciando assim, o rompimento com o estigma da incapacidade.

Desta forma, é apresentada e sancionada a Lei 8.213/91 que tinha como objetivo reger o mercado de emprego, garantindo assim, uma quantidade mínima de vagas para as pessoas com deficiência, proporcionalmente com o tamanho da empresa. Esta lei ficou conhecida popularmente como a lei de cotas das pessoas com deficiência. Outra lei bem posterior à lei de cotas e recente no aspecto de sua atualidade é a Lei 13.146/15, conhecida como a lei da inclusão ou estatuto da pessoa com deficiência, que tem como ponto alto a compilação de diversas leis, decretos e convenções apresentadas e assinadas no longo do período posterior a 1988.

Um dos elementos importantes a serem destacados também na sua forma introdutória é a perspectiva da ocupação das vagas de emprego no Brasil, verificando que menos de um por cento destas são ocupadas por pessoas com deficiência, mesmo as pessoas com deficiência compreendendo quase vinte e cinco por cento da população brasileira. Quer dizer, a garantia da lei do trabalho como direito ainda é um processo longínquo a ser alcançado em sua dimensão prática, tendo em vista, o seu baixo impacto no mercado de empregos brasileiro.

Logo, apresentada a problemática que envolve a inclusão da pessoa com deficiência no mundo do trabalho, este artigo tem como objetivo, a partir de pesquisa bibliográfica, discutir, em que medida, a construção da pessoa com deficiência como sujeito de direitos satisfaz de forma efetiva a sua inclusão no mundo do trabalho. Sabe-se que esta discussão

empregada tem mais como princípio a apresentação de algumas ideias para o debate, especialmente, pelo caráter resumido limitado que compreende tal artigo.

## **A CONSTRUÇÃO DOS SUJEITOS DE DIREITOS**

Para falar da construção dos sujeitos de direitos, um dos primeiros destaques a ser apresentado é a concepção sugerida por Pachukanis (2017), na qual, o direito no estado capitalista burguês assume o papel de uma mercadoria. Neste estado, o direito enquanto mercadoria estabelece uma relação de troca entre os sujeitos de direitos, concebendo-se assim os direitos individuais. Dentre estes direitos, há alguns direitos que se manifestam na prática como mais importantes, ou se preferir, como "direito mais direito", como por exemplo, o direito à propriedade. Sintomaticamente, tal direito sobressai em relação a outros direitos, como os direitos sociais e coletivos. Um exemplo concreto é o direito à moradia, garantida pela Constituição Federal, mas que não se efetiva na prática (MONTEIRO; VERAS, 2017; ODILLA; PASSARINHO; BARRUCHO, 2018).

A relação do direito como mercadoria, tem como princípio, as relações de mercado, baseado no livre comércio e fundamentado na liberdade dos indivíduos. Neste sentido, um princípio caro é a igualdade, não como uma pretensão ética de relação no encontro com o/a outro/a, mas como possibilidade de estabelecimento de contratos. Desta forma, define-se o direito para garantir a livre troca de mercadorias, entre elas o direito. O caso mais elementar na atualidade é a reforma trabalhista que estabelece o livre estabelecimento dos contratos, no qual, o negociado sobrepõe-se sobre o legislado (ASSIS, 2017).

Nesta perspectiva, o direito tem papel fundamental, pois, na sua fórmula formal, os sujeitos são igualados, para poderem se relacionar livremente, independentemente, das relações de desigualdade substantiva presente na realidade concreta. Assim, mais que uma apreensão concreta, os sujeitos de direitos assumem uma condição fantasmagórica para justificar e prolongar o metabolismo do capital. Logo, a construção dos sujeitos de direitos no modelo capitalista burguês se constitui como um trocador egoísta de mercadorias, como tão bem estabelece o dito popular: "o seu direito termina onde começa o dos outros".

Compreendendo desta forma, o próprio conceito de dignidade humana, compreendido de acordo com o caráter burguês, reforça o caráter abstrato do sujeito de direitos, relegando a segundo plano, o seu

caráter concreto. Logo, há uma louvação do seu conteúdo na forma da lei, mas com limites profundos para sua apreensão prática como destaca Mészáros.

Verdade seja dita: ainda que mantidos dentro dos limites bem demarcados das concessões puramente formais/legais, nos séculos XIX e XX fizeram-se avanços na questão da emancipação das mulheres em relação à época de Kant, como a celebrada vitória das sufragistas ou a eliminação de parte da legislação discriminatória contra as mulheres. Entretanto, essas mudanças não afetaram significativamente as relações de poder material da desigualdade estrutural, assim como a eleição de governos social-democratas e trabalhistas em nada emancipou o trabalho do domínio do capital (MÉSZÁROS, 2011, p. 277).

Engels e Kausky então identificam então que a classe trabalhadora, para além dos ideais burgueses de igualitarismo, precisam identificar na luta de classe o valor fundamental da transformação da vida, para além de uma reforma os princípios presentes no estabelecimento jurídico. Assim,

621

a reivindicação da igualdade, assim como do produto integral do trabalho, perdia-se em contradições insolúveis tão logo se buscava formular seus pormenores jurídicos, e deixava mais ou menos intacto o cerne do problema, a transformação do modo de produção. A rejeição da luta política pelos grandes utópicos era, ao mesmo tempo, rejeição da luta de classes, portanto da única forma de ação possível para a classe cujos interesses defendiam (ENGELS; KAUTSKY, 2012, p. 20.)

Desta forma, o caráter conceitual do sujeito de direitos é carregado de uma perspectiva burguesa que reforça a distinção de classe e o princípio da reprodução do capital, tendo na exploração da força de trabalho e concentração dos meios de produção, como motor dos processos de produção da desigualdade.

## **A CONSTRUÇÃO DAS PESSOAS COM DEFICIÊNCIA COMO SUJEITOS DE DIREITOS: LIMITES E POSSIBILIDADES**

A luta das pessoas com deficiência como sujeito de direitos tem como fundamento o estabelecimento de direitos para todas as pessoas baseada na compreensão de que toda pessoa humana deve ser respeitada por sua constituição enquanto dignidade. Sendo assim, as pessoas com deficiência empreenderam lutas que reconhecessem seus direitos que vislumbrava a participação em direitos como trabalho, educação, saúde, atendimento específico às suas necessidades, tratamento igual, acessibilidade etc.

Esta forma de conceber as pessoas com deficiência como sujeitos de direitos possui limitações próprias do direito como visto anteriormente. Desta forma, há uma profunda dificuldade na sociedade capitalista-burguesa em concretizar estes direitos na vida prática das pessoas com deficiência. torna-se assim, a não-concretização dos direitos para todas as pessoas uma pseudo-universalização da sua constituição como sujeito de direitos que se caracteriza como um limite do direito capitalista burguês.

Neste sentido, a inclusão da pessoa com deficiência no mundo do trabalho, neste modelo, possui limites conceituais e concretos, tendo em vista que, o próprio sistema econômico se mantém por meio da desigualdade. Ele percebe a pessoa com deficiência como instrumento de manutenção dos processos de exclusão, e, por meio da precarização, mantém-nas sob a égide da necessidade prática do emprego. Ainda é longínquo se falar da inclusão como uma perspectiva de igualdade substantiva.

Compreendendo esta dimensão da inclusão da pessoa com deficiência no mundo do trabalho a alternativa é que a luta por direitos das pessoas com deficiência esteja alinhada como parte da luta de classes e sua superação. O seu reconhecimento como parte da classe trabalhadora constitui-se na possibilidade de bandeiras de luta que se complementem e se fortaleçam na proposição de transformações das estruturas produtoras de vítimas de exclusão. O caminho que busca compreender as pessoas com deficiência como trabalhadoras estabelece a compreensão da deficiência não como incapacitante, mas reconhecida como capaz de ocupar o espaço social do trabalho.

Neste processo a ocupação do espaço social da pessoa com deficiência tem como papel fundamental para proporcionar a reconstrução do conceito da pessoa como deficiente, concreta e

contrária à relação da normatividade. Significa dizer, que em sua luta por reconhecimento, compreende ressignificar a as construções conceituais sobre a deficiência também junto à classe trabalhadora como forma de percebê-la como vocacionada à participação. Mais do que vislumbrá-la em suas características específicas de sua deficiência, o exercício do papel de sujeito de direitos, mesmo com seus limites, possibilita reconhecê-la como pessoa.

O horizonte ao qual se caminha é justamente uma sociedade pautada pela igualdade substantiva que percebe a participação de todas as pessoas como forma de conviver. Neste sentido, a pessoa com deficiência passa a ser participante da sociedade e não apenas com um nível de autorização meritocrática. Na tentativa de efetivação da igualdade substantiva é necessário conceber o rompimento com o modelo produtivo por meio da exploração da força de trabalho (mais valor). Dentro do capitalismo não há alternativa para a igualdade substantiva. Desta maneira, a inclusão da pessoa com deficiência no mundo do trabalho contribui por evidenciar as estruturas que justamente promovem a sua exclusão e de uma grande maioria de pessoas marginalizadas.

## CONCLUSÃO

623

A título de conclusão destas breves reflexões sobre a discussão sobre, em que medida, a construção da pessoa com deficiência como sujeito de direitos satisfaz de forma efetiva a sua inclusão no mundo do trabalho fica evidente que: a inclusão das pessoas com deficiência de fato concretizada universalmente com a construção de um sistema econômico pautado pela igualdade substantiva.

Desta forma, entende-se que para que de fato o direito ao trabalho seja efetivado, desde a perspectiva da dignidade humana, é necessária uma reorganização da estrutura da organização produtiva, que rompa com a organização corrupta da exploração da força de trabalho, que tira da força de trabalho da classe trabalhadora o mais valor (lucro).

Compreendendo assim, a pessoa com deficiência é apreendida de forma concreta como pessoa. Isto significa a compreensão da diversidade como parte de ser humano e não pela pauta do mais valor (lucro).

**REFERÊNCIAS**

- ASSIS, Rebeca Luise Bensabath Dantas de. A valorização do negociado sobre o legislado na reforma trabalhista. In.: ABRAT. Teses apresentadas no CONAT-Salvador 2017. Disponível em: <[http://www.abrat.adv.br/teses\\_conat\\_2017/rebeca\\_bensabath.pdf](http://www.abrat.adv.br/teses_conat_2017/rebeca_bensabath.pdf)>. Acesso em: 04 jun. 2018.
- ENGELS, Friedrich; KAUTSKY, Karl. O socialismo jurídico. Trad. Lívia Cotrim; Márcio Brilharinho Naves. 2ª ed. ver. atual. São Paulo: Boitempo, 2012.
- FINKELSTEIN, Vic. The social model of disability repossessed. Comunicação oral. Manchester: Manchester Coalition of Disabled People, p. 1-5, 2001. Disponível em: <<http://disability-studies.leeds.ac.uk/files/library/finkelstein-soc-mod-repossessed.pdf>>. Acesso em: 20 mar. 2018.
- LANNA JÚNIOR, Mário Cléber Martins (comp.). História do Movimento Político das Pessoas com Deficiência no Brasil. Brasília: Secretaria de Direitos Humanos; Secretaria Nacional de Promoção dos Direitos da Pessoa com Deficiência, 2010.
- MARX, Karl. A questão judaica. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2010.
- MARX, Karl. Crítica do Programa de Gotha. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2012.
- MÉSZÁROS, István. A crise estrutural do capital. Trad. Francisco Raul Cornejo (et al.). 2ª ed. rev. atual. São Paulo: Boitempo, 2011.
- MÉSZÁROS, István. Para além do capital: rumo a uma teoria da transição. Trad. Paulo Cezar Castanheira; Sergio Lessa. São Paulo: Boitempo, 2011.
- MONTEIRO, Adriana Roseno; VERAS, Antônio Tolrino de Rezende. A questão habitacional no Brasil. Mercator, Fortaleza, v. 16, 2017. Disponível em: <<http://www.mercator.ufc.br/mercator/article/view/1609>>. Acesso em: 04 jun. 2018.
- ODILLA, Fernanda; PASSARINHO, Nathalia; BARRUCHO, Luís. Brasil tem 6,9 milhões de famílias sem casa e 6 milhões de imóveis vazios, diz urbanista. 07/05/2018. Disponível em: <<http://www.bbc.com/portuguese/brasil-44028774>>. Acesso em: 05 jun. 2018.
- PACHUKANIS, Evguiéni B. Teoria geral do direito e marxismo. Trad. Paula Vaz de Almeida. São Paulo: Boitempo, 2017.
- SANTOS, Boaventura de Sousa; CHAUI, Marilena. Direitos humanos, democracia e desenvolvimento. São Paulo: Cortez, 2013.



# CATOLICISMO POPULAR: A FESTA DO DIVINO ESPÍRITO SANTO NO MUNICÍPIO DE MONTE DO CARMO-TOCANTINS

Valdir Aquino Zitzke – Doutor (UFTO)

e-mail: [valdir.zitzke@gmail.com](mailto:valdir.zitzke@gmail.com)

**RESUMO:** Entre as diversas formas de viver concretamente o catolicismo, está o catolicismo popular e suas expressões, trazido ao Brasil através dos portugueses pobres e se estabelece principalmente nas zonas rurais, marcado pela sua porosidade em função da relação entre os índios destribalizados, os colonos pobres, os ex-escravos e todos os tipos de mestiços. O elemento central da vivência popular do catolicismo é o santo, cuja concepção popular vai além da noção pregada pela Igreja. Em Monte do Carmo, Tocantins, a Festa do Divino Espírito Santo é uma destas vivências e manifestações ritualísticas e simbólicas no espaço sagrado da cidade, construído no entorno na Igreja Nossa Senhora do Carmo. O objetivo desta pesquisa é evidenciar o quanto o catolicismo clerical se utiliza das manifestações populares para manter seu poder territorial e seus devotos. Definimos a pesquisa participante em todos os momentos da organização da festa como estratégia metodológica como forma de permitir a interação com todos os atores envolvidos. Através da Festa o catolicismo, seja como uma experiência com o sagrado ou através do simbolismo místico, se expressa ou se objetiva pelo que foi experimentado e vivido pelos fieis e devotos. A Festa é uma das diversas celebrações que a população cultiva anualmente e que simbolizam espiritualmente a vivência do trabalho, da religiosidade, do entretenimento e da vida cotidiana que mantém fortes traços de africanidade e este é um aspecto que nos atraiu nessa manifestação religiosa, pois não se perderam no tempo, mas adquiriam novos significados locais.

625

**Palavras-chave:** Catolicismo Popular; Festas Religiosas; Divino Espírito Santo.

## INTRODUÇÃO

No Brasil, considerado o país com a maior população católica em termos globais, os fenômenos religiosos exibem contornos variados, porém

vinculados ao subjetivo, imaginário e imaterial, provendo o que o mundo profano não é capaz de prover.

Neste sentido, Azevedo (1966) dividiu o catolicismo em quatro vertentes, sendo a primeira denominada de formal (praticado conforme as normas eclesiais), a segunda de tradicional (identificado, mas não praticado), a terceira de cultural (independe de dogma ou conduta) e a quarta de popular (vinculado às comunidades rurais tradicionais).

Independente do olhar antropológico, sociológico ou histórico, religião e sociedade se mesclam em torno da cultura, uma vez que ela organiza, explica e determina a natureza e as relações entre seres humanos e a divindade, ou seja, a religião é apenas uma dimensão da cultura. Aqui, neste estudo, sobressai a cultura popular que, quando revestida de sacralidade, transforma tradição em fé, e festa em devoção.

A cultura popular, de acordo com Santos (2006), não prescinde de mediações, como as normas, a lei ou os costumes e uma festa ou festejo se constitui numa das vias no estabelecimento de mediações da humanidade. A festa é uma forma de recuperar a imanência entre o criador e as criaturas, a natureza e a cultura, a vida e a morte, e isso se dá através da música, da alimentação, da dança, dos mitos e das máscaras.

No município de Monte do Carmo, no Tocantins, a Festa do Divino Espírito Santo é uma destas vivências e manifestações da cultura popular, com forte conteúdo ritualístico e simbólico que acontece no espaço sagrado da cidade, construído no entorno na Igreja Nossa Senhora do Carmo.

626

## **FESTAS RELIGIOSAS POPULARES**

As festas religiosas populares e tradicionais proporcionam diferentes momentos que vão da alegria pessoal ao êxtase coletivo, do momento de agradecimento à realização da promessa, e da integração da fé e da devoção na celebração ritual.

Como manifestação da fé, a festa promove a integração da população rural no espaço sagrado urbano, permitindo as trocas simbólicas entre cultura popular e religião, originando as hibridações das manifestações tradicionais rurais que convidam o público "da cidade" para os festejos.

Para o povo da roça, sair dela e ir para a cidade, significa sair de um mundo de relações camponesas específicas, muitas vezes indesejadas e,

para sobreviver sem perdas na rede de trocas e de significados, criou as danças, os versos e os gestos (BRANDAO, 1981).

Concomitante ao processo de colonização surgiu no Brasil uma nova forma de manifestação cultural religiosa quando o catolicismo português combinou-se aos rituais religiosos africanos e indígenas. Com a perspectiva de “catequizar” os indígenas, a Igreja permitiu o surgimento e o enraizamento de práticas populares como, por exemplo, vinculando um santo católico às festas populares realizadas pelos escravos e índios com a intenção de apropriar-se da manifestação como elemento evangelizador.

Como as empreitadas católicas não eram suficientes para atender a todos os povoados e comunidades que se desenvolviam no interior do Brasil Central, instituíam-se rotas que, ao serem percorridas, marcavam os momentos de festejos por onde passavam os grupos de padres e freiras fazendo as desobrigas (uma vez por ano, realizavam-se casamentos, batizados e demais ritos católicos na localidade), “purificando” e “livrando do pecado” os povoados, até a próxima visita no ano seguinte, quando o processo se repetia (NASCIMENTO, 2002).

A essa prática do catolicismo, Queiroz (1968) denominou “catolicismo rústico”, conceito este que representava as hibridações, de acordo com Canclini (2006), entre os elementos da cultura portuguesa com os das culturas indígena e negra em povoados e comunidades quase totalmente isolados e que deram condições ao surgimento das tradições do homem do campo.

Em Monte do Carmo, no estado do Tocantins observamos a existência dessa forma de catolicismo rústico, que se caracteriza, como formas de religiosidade populares católicas desenvolvidas em comunidades rurais que vivem numa economia de subsistência e baseadas em festas coletivas, danças e rezas, sem a participação de representantes oficiais da Igreja e com forte apelo ao culto de santos e padroeiros (QUEIROZ, 1968).

Esta forma de catolicismo nasceu de acordo com Monteiro (1974) de duas situações que se complementam: de um lado as atribuições que a Igreja emprestou aos leigos e, de outro, em resposta a esta autonomia em relação ao catolicismo oficial, que pode ser observado nas práticas mágico-religiosas curativas e na tradição das festas dos padroeiros locais que tornavam dispensável a presença dos representantes eclesiais para que os cultos se realizassem. Esse catolicismo volta-se para a vida na roça onde, mesmo sem a interferência da Igreja, nasce e se mantém uma relação direta com o sagrado que consola, cura e provê. Brandao (1981, p.

149), afirma que “a lógica do religioso popular reconstrói, com os mitos de origem, a própria legitimidade do estatuto sagrado das danças para o santo”.

## **A FESTA DO DIVINO EM MONTE DO CARMO**

A Festa do Divino Espírito Santo, em Monte do Carmo, Tocantins, é uma das diversas festas populares associadas ao catolicismo rústico que acontecem no interior do Brasil, vinculadas às populações sertanejas e realizadas a partir da iniciativa das populações oriundas das zonas rurais.

Em Monte do Carmo esta festa acontece no interior dos Festejos do Carmo, que acontece no mês de julho, mantendo a tradição das desobrigas. Estes “Festejos”, como são popularmente chamados, constitui-se da Festa da Padroeira da cidade, Nossa Senhora do Carmo, seguida pela festa do Divino espírito Santo, popularmente denominada de festa dos “brancos” e, na sequência, da Festa de Nossa Senhora do Rosário, a “festa dos negros”.

Estes Festejos, aos poucos, aos poucos se tornaram um acontecimento urbano, dominado por interesses e conflitos tanto das instituições católicas como políticas, que veem na tradição do catolicismo rústico um investimento turístico de alta rentabilidade para a região.

São os moradores da cidade que centralizam as operações da organização da Festa, controlada pelo Imperador daquele ano, e que participam ativamente do festejo vindo, muitas vezes, de outras cidades e estados brasileiros.

A Festa do Divino tem origem em Portugal, mas a de Monte do Carmo difere de outras festas realizadas no Brasil, pela forte influência das missões dominicanas que foi decisiva na formação desta tradição: padres dominicanos percorreram o interior do antigo Norte Goiano, atual Tocantins, no final do século XIX e metade do século XX para a realização das desobrigas, atividades eclesiais e sociais, num processo de interseção e transação simbólica.

Durante a Festa do Divino, a cidade de Monte do Carmo se transforma num palco de ação teatral ampla e abrangente de cada indivíduo que a habita, ao ponto de tornar-se alvo da ação política de mobilização das grandes massas (DIAS, 1992). Ao mesmo tempo, se transforma na fonte da criação cultural e identitária, como o local de origem de certo caos e matriz de uma nova vitalidade e referência cultural em nível regional (SEVCENKO, 1992).

Monte do Carmo se constitui no espaço público que consente a ação política na contemporaneidade, e também como espaço simbólico da reprodução de diferentes concepções de cultura, da intersubjetividade que mobiliza sujeitos na produção dos espaços cotidianos, entre eles, o espaço sagrado onde se realiza a Festa do Divino (SERPA, 2007).

## RELIGIÃO E FESTAS

Para Bourdieu (1998), a religião contribui para o pensamento e estruturação da percepção do mundo social, e seu desenvolvimento liga-se ao desenvolvimento da cidade, numa oposição entre cidade e campo, urbano e rural, clerical e popular.

Nesse sentido, temos várias interpretações dos bens simbólicos religiosos, que geram conflitos no campo religioso, bem como reinterpretações dos atores neste cenário da festa. Brandão (1981) reconhece que em todos os setores de produção, circulação e consumo de símbolos e significados religiosos, estabelecem-se relações de poder entre indivíduos e grupos sociais, dentro e fora do espaço sagrado e dos rituais da festa.

Entre os promotores da festa - prefeito, autoridades municipais, comerciantes, padre e festeiros - são celebrados acordos, por vezes em meio a conflitos, pelo direito de uso de caráter profano da festa sagrada e pela distribuição do poder de controle da organização da festa.

A instituição Igreja mantém o controle dos fiéis e dos sacerdotes para que não haja ruptura e perda do privilégio de ator principal da festa. A contribuição da Igreja está em instituir uma ordem lógica (e não mítica) para a sustentação da ordem simbólica, associando a ordem política, transformando o absoluto em relativo e legitimando o arbitrário, ao educar para uma "lógica religiosa" e perpetuando as relações básicas da ordem social.

## REFERÊNCIAS

AZEVEDO, Thales de. Problemas metodológicos da sociologia do catolicismo: Cultura e situação racial no Brasil. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 1966.

BOURDIEU, Pierre. Gênese e Estrutura do Campo Religioso. In: BOURDIEU, Pierre. A Economia das Trocas Simbólicas. São Paulo; Perspectiva, 1998.

- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Sacerdotes de viola: rituais religiosos do catolicismo popular em São Paulo e Minas Gerais. Petrópolis: Vozes, 1981.
- CANCLINI, Néstor Gracia. Introdução à edição de 2001. In: Culturas híbridas: Estratégias para entrar e sair da modernidade. 4. ed. 1. reimp. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.
- DIAS, Maria Odila Leite da Silva. Hermenêutica e Narrativa (Prefácio). In.: SEVCENKO, Nicolau. Orfeu extático na metrópole: São Paulo, sociedade e cultura nos frementes anos 20. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- MONTEIRO, Douglas Teixeira. Os Errantes do Novo Século: Um Estudo sobre o Surto Milenarista do Contestado. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1974.
- NASCIMENTO, Silvana de Souza. A festa vai à cidade: uma etnografia da romaria do Divino Pai Eterno, Goiás. [Texto originalmente publicado na revista *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 2002]. Núcleo de Antropologia Urbana da USP [online]. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo. 2002. Disponível em: <<http://www.n-a-u.org/Nascimento1.html>>. Acessado em: 20 de maio de 2018.
- QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. O Catolicismo Rústico no Brasil. Revista do Instituto de Estudos Brasileiros. São Paulo: Universidade, 1968.
- SANCHIS, Pierre. Ainda Durkheim, ainda a religião. In: ROLIM, Francisco Cartaxo (org.). *A Religião numa sociedade em transformação*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.
- SANTOS, Milton. *A Natureza do Espaço: Técnica e Tempo, Razão e Emoção*. 4. ed. 2. reimpr. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.
- SERPA, Ângelo. *O espaço público na cidade contemporânea*. São Paulo: Contexto, 2007.
- SEVCENKO, Nicolau. *Orfeu extático na metrópole: São Paulo, sociedade e cultura nos frementes anos 20*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

# “MESTRE, NÃO TE IMPORTA QUE PEREÇAMOS?”: SIGNIFICADO DO USO DA PALAVRA *DIDÁSKALOS* NO EVANGELHO DE MARCOS

Valmor da Silva – Doutor (PUC Goiás)

e-mail: [lesil@terra.com.br](mailto:lesil@terra.com.br)

**RESUMO:** Analisa as doze ocorrências da palavra Mestre (*didáskalos*) no Evangelho de Marcos, todas aplicadas a Jesus, com especial atenção àquelas exclusivas desse Evangelho. A hipótese de que Marcos tinha um propósito cristológico próprio se confirma ao apresentar Jesus como Mestre, e como modelo para discípulos/as das primeiras comunidades cristãs. A metodologia se fundamenta na análise das citações de Marcos, em comparação com os paralelos sinóticos de Mateus e de Lucas. No barco batido pelas ondas tempestuosas, os discípulos dizem: “Mestre, não te importa que pereçamos?” (Mc 4,38) enquanto em Mateus dizem *kyrie*, e em Lucas não há título. A Jairo, algumas pessoas dizem: “Tua filha morreu. Por que perturbas ainda o Mestre?” (Mc 5,35), Mateus não reporta o diálogo e em Lucas a frase tem dúvidas textuais. Quando alguém da multidão responde: “Mestre, eu te trouxe meu filho que tem um espírito mudo” (Mc 9,17), Mateus substitui por *kyrie*, e Lucas usa o mesmo *didáskale*. Quando João reclama: “Mestre, vimos alguém que não nos segue, expulsando demônios em teu nome...” (Mc 9,38), Mateus não registra o episódio e Lucas usa o sinônimo *epistata*. O jovem rico replica: “Mestre, tudo isso eu tenho guardado, desde a minha infância” (Mc 10,20), os outros dois não têm nenhum título. Os três últimos exemplos estão em Mc 10,35; 12,32; 13,1.

631

**Palavras-chave:** Marcos; *Didáskalos*; Mestre; Cristologia.

## INTRODUÇÃO

Este artigo apresenta a palavra mestre (*didáskalos*) nas suas doze ocorrências no Evangelho de Marcos, em comparação sinótica com Mateus e Lucas. Jesus é contado como mestre e como rabi (GRENIER, 1998, p. 17-18).

Segundo Wegenast (2000, p. 635 e 641), o verbo ensinar (*didasko*) ocorre 95 vezes no Novo Testamento, sendo 38 vezes nos sinóticos, assim distribuído:

Marcos 17 X, Mateus 14 X, Lucas 17 X.

O substantivo mestre (*didaskalos*) ocorre 59 vezes no Novo Testamento. Normalmente traduz o hebraico *rabbi*. A distribuição do texto nos sinóticos é a seguinte:

Marcos 12 X, Mateus 12 X; Lucas 17 X.

*Rabbi*: Marcos 3 X, Mateus 4 X, Lucas 0.

## A PALAVRA DIDÁSKALOS EM MARCOS

1. A primeira ocorrência da palavra mestre (*didaskalos*) em Marcos está no contexto da tempestade acalmada. “E ele (Jesus) estava na popa, dormindo sobre o travesseiro”.<sup>171</sup> (Mc 4,38).<sup>172</sup> O termo *didaskalos*, no apelo dos discípulos, é exclusivo de Marcos, enquanto o paralelo de Mateus traz *kyrie*, e o de Lucas *epístata* (mestre, salientando autoridade).<sup>173</sup>

Senhor ( <i>Kyrie</i> ), salva, perecemos! (Mt 8,25)	Mestre ( <i>didaskale</i> ), não te preocupas de que perecemos? (Mc 4,38)	Mestre, mestre ( <i>epístata</i> , <i>epístata</i> ), <sup>174</sup>  Perecemos! (Lc 8,24)
---	--	--

632

2. A outra ocorrência do termo *didaskalos* se encontra no contexto da ressurreição da filha de Jairo, quando alguns da sua casa contestam o pedido do próprio chefe da sinagoga, dizendo: “Tua filha morreu” (Mc 5,35). Enquanto Mateus sintetiza o episódio e omite a frase, Lucas repete *ton didaskalon*.

	Tua filha morreu. Que	Morreu a tua filha, não
--	-----------------------	-------------------------

<sup>171</sup> Este travesseiro (*proskephálaion*) é exclusivo de Marcos (ALAND, 1985, p. 186).

<sup>172</sup> Os textos bíblicos seguem, normalmente, a tradução da Sinopse de Konings (2005), por se tratar de uma tradução bastante literal.

<sup>173</sup> Os termos gregos são conferidos, normalmente, com a Sinopse de Aland (1985).

<sup>174</sup> Konings (2005, p. 105, assim como nas outras ocorrências) mantém a transcrição *epístata*. A *Bíblia Tradução Ecumênica* (1994) na nota “c” a Lc 5,5, afirma: “Este termo (*espístátes*) só se encontra em Lc, sempre nos lábios de discípulos (8,24.45; 9,33.49), salvo em 17,13. Ele deve indicar uma fé mais profunda na autoridade de Jesus que o habitual *didaskalos*, que também se traduz por mestre”.



	ainda incomodas o Mestre? ( <i>ton didaskalon</i> ) (Mc 5,35)	incomodes mais o mestre ( <i>ton didaskalon</i> ) (Lc 8,49)
--	--	--

3. No contexto da discussão dos discípulos com os escribas, um pai apresenta seu filho a Jesus, com o apelo. Mateus novamente traz *kyrie*, e Lucas usa o mesmo *didáskale*.

Senhor ( <i>kyrie</i> ), tem compaixão do meu filho. Ele é lunático e sofre muito (Mt 17,15)	Mestre ( <i>didáskale</i> ), eu trouxe a ti o meu filho, que tem um espírito mudo (Mc 9,17)	Mestre ( <i>didáskale</i> ), suplico-te que olhes para o meu filho, pois é meu unigênito (Lc 9,38)
--	---	--

4. O contexto é da reação de João diante da concorrência. Mateus não registra o episódio e Lucas traz *epístata*.

	Mestre ( <i>didáskale</i> ), vimos alguém expulsando demônios em teu nome e o impedimos, porque não nos seguia (Mc 9,38)	Mestre ( <i>epístata</i> ), vimos alguém expulsando demônios em teu nome e o impedimos, porque não segue conosco (Lc 9,49)
--	---	---

633

5. Jesus retoma o caminho, quando o jovem rico corre e se ajoelha diante dele, com a pergunta. Nesse caso, os três sinóticos coincidem com *didáskale*.

Mestre ( <i>didáskale</i> ), que devo fazer de bom para ter a vida eterna? (Mt 19,16)	Bom Mestre ( <i>didáskale</i> ), que farei para herdar a vida eterna? (Mc 10,17)	Bom Mestre ( <i>didáskale</i> ), fazendo o que herdarei a vida eterna? (Lc 18,18)
---	--	---

6. Na sequência, lê-se a réplica do jovem. Só Marcos mantém *didáskale*, os outros dois não têm nenhum título.

Tudo isso tenho guardado (Mt 19,20)	Mestre ( <i>didáskale</i> ), tudo isso tenho guardado Desde a minha juventude (Mc 10,20)	Tudo isso tenho guardado desde a juventude (Lc 18,21)
--	---	--

7. O contexto é do pedido de Tiago e João, os filhos de Zebedeu, ou da mãe deles, indo até Jesus. Mateus omite o título e Lucas não tem o relato.

A mãe dos filhos de Zebedeu com seus dois filhos:  Dize que estes meus dois filhos se sentem um à tua direita e outro à tua esquerda no teu reino (Mt 20,21)	Tiago e João, os filhos de Zebedeu:  Mestre ( <i>didáskale</i> ), queremos que faças por nós o que te pedimos (Mc 10,35)	
---	--	--

634

Uma vez Marcos registra o aramaico *rabbúni* (Mc 10,51), no pedido do cego (dois cegos em Mateus) para o mestre. Mateus e Lucas o substituem por *kyrie* (Mt 20,33; Lc 18,41).<sup>175</sup>

8. No contexto da discussão sobre o pagamento ou não do imposto a César, chegam alguns dos fariseus e dos herodianos para interpelar a Jesus. Aqui os três sinóticos coincidem com as palavras *didáskale* e *didáskeis*.

Mestre ( <i>didáskale</i> ), Sabemos que és verdadeiro e ensinas ( <i>didáskeis</i> )	Mestre ( <i>didáskale</i> ), Sabemos que és verdadeiro e não te importas	Mestre ( <i>didáskale</i> ), Sabemos que falas e ensinas ( <i>didáskeis</i> )
--	---	--

<sup>175</sup> Marcos tem *rabbouni* somente nesta passagem. *Rabbi* é citado três vezes. Uma se encontra no contexto do Tabor, quando Pedro diz a Jesus: “*Rabbi*, é bom estarmos aqui” (Mc 9,5), onde Mateus diz *kyrie* e Lucas *epistata*; outra no contexto da entrada em Jerusalém, quando Pedro diz a Jesus: “*Rabbi*, eis que a figueira que amaldiçoaste secou”, texto exclusivo de Marcos (Mc 11,21); e a terceira do contexto da traição de Pedro, quando se aproxima de Jesus para beijá-lo e diz: “*Rabbi*” (Mc 14,45), idêntico em Mateus.

o caminho de Deus segundo a verdade e não te importas com ninguém, pois não olhas a pessoa dos homens (Mt 22,16)	com ninguém, pois não olhas a pessoa dos homens, mas ensinas ( <i>didáskeis</i> ) segundo a verdade o caminho de Deus... (Mc 12,14)	retamente e não tens acepção de pessoa, mas segundo a verdade ensinas ( <i>didáskeis</i> ) o caminho de Deus (Lc 20,21)
--	---	---

9. Na discussão com os saduceus, que dizem não existir ressurreição, estes se dirigem a Jesus com a pergunta. Os três têm *didáskale*.

Mestre ( <i>didáskale</i> ), Moisés disse: Se alguém morrer não tendo filhos... (Mt 22,24)	Mestre ( <i>didáskale</i> ), Moisés escreveu-nos (que): Se o irmão de alguém morrer e deixar mulher e não deixar filho... (Mc 12,19)	Mestre ( <i>didáskale</i> ), Moisés escreveu-nos: Se o irmão de alguém morrer tendo mulher e ele for sem filhos... (Lc 20,28)
--	--	---

10. Com relação à pergunta do escriba sobre o grande mandamento, ele confirma a resposta de Jesus. A frase é exclusiva de Marcos, assim como a sua sequência.

635

	Escriba: Bem, Mestre ( <i>didáskale</i> )! Segundo a verdade disseste (que): Ele é o único, e não existe outro senão ele" (Mc 12,32)	
--	--	--

11. Diante do Templo de Jerusalém, ao sair, um dos discípulos expressa sua admiração. Só Marcos mantém *didáskale*, os outros dois não têm nenhum título.

E tendo saído do templo, Jesus caminhava, e os seus discípulos se aproximaram para lhe mostrar as construções do	E ele caminhando para fora do templo, um dos seus discípulos lhe diz: Mestre ( <i>didáskale</i> ), olha que pedras e que construções! (Mc	E alguns dizendo a respeito do templo que era enfeitado com belas pedras e com ofertas votivas (Lc 21,5)
--	---	--

templo (Mt 24,1)	13,1)	
------------------	-------	--

12. Enfim, no envio do discípulo para a preparação da Páscoa, ele transmite a pergunta de Jesus. Os três sinóticos têm *didáskalos*.

O Mestre ( <i>didáskalos</i> ) diz: O meu momento está perto, contigo celebrarei a páscoa com meus discípulos (Mt 26,18)	O Mestre ( <i>didáskalos</i> ) diz: Onde está a minha sala em que comerei a páscoa com os meus discípulos? (Mc 14,14).	O Mestre ( <i>didáskalos</i> ) diz: Onde está a sala em que comerei a páscoa com os meus discípulos? (Lc 22,11)
--	--	---

### SÍNTESE CONCLUSIVA

Os 12 usos da palavra mestre (*didáskalos*) referem-se a Jesus, no que coincidem os três sinóticos. Significa que o mestre por excelência é Jesus.

Das 12 passagens com o título mestre seis vezes *didáskalos* é exclusivo de Marcos.

1. Na tempestade acalmada (Mc 4,38) Mateus traz *kyrie* e Lucas *epístata*.

2. No dito de João sobre quem expulsava demônios sem segui-los (Mc 9,38) Mateus não registra o episódio e Lucas traz *epístata*.

3. Na resposta do jovem rico a Jesus, *didáskalos* é exclusivo de Marcos (Mc 10,20).

4. No pedido (da mãe) dos filhos de Zebedeu, *didáskalos* é exclusivo de Marcos (Mc 10,35).

5. A confirmação do escriba sobre o principal mandamento é exclusiva de Marcos, com uso da palavra *didáskalos* (Mc 12,32).

6. A observação do discípulo que se dirige a Jesus como *didáskalos* diante das construções do templo é exclusiva de Marcos (Mc 13,1).

A partir da análise dos dados, levanta-se a hipótese de que Marcos tinha um propósito cristológico próprio ao apresentar Jesus como Mestre que ensina com autoridade, para servir de modelo para discípulos/as das primeiras comunidades cristãs.

**REFERÊNCIAS**

ALAND, K. *Synopsis Quattuor Evangeliorum*. Stuttgart: Deutsche Bibelstiftung, 1985.

Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2002.

Bíblia Tradução Ecumênica (TEB). São Paulo: Loyola, 1994.

GRENIER, Brian. *Jesus, o Mestre*. São Paulo: Paulus, 1998.

KONINGS, Johan. *Sinopse dos Evangelhos de Mateus, Marcos e Lucas e da "Fonte Q"*. São Paulo: Loyola, 2005.

MOULTON, W. F.; GEDEN, A. S.; MOULTON, H. K. *A Concordance to the Greek Testament*. Edinburgh: T & T Clark, 1978.

WEGENAST, K. *Ensinar*. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin (Orgs). *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2000. p. 633-655.

# A TRANSFIGURAÇÃO NA OBRA “A HORA DOS RUMINANTES”, DE JOSÉ J. VEIGA

Wanice Garcia Barbosa – Mestranda (PUC Goiás)

e-mail: wanicegarcia@gmail.com

Gilberto Mendonça Teles – Doutor (PUC Goiás)

e-mail: gilmet@globo.com.br

Maria De Fátima Gonçalves Lima – Doutora (PUC Goiás)

e-mail: fatimma@terra.com.br

**RESUMO:** Esta comunicação tem por objetivo apresentar na perspectiva da teoria do fantástico absurdo a transfiguração artística, da desfiguração dos signos imagéticos e do estranhamento enquanto princípio estético na obra “A Hora dos Ruminantes”, de José J. Veiga. Considerando a literatura como transfiguração artística, e sobre o princípio da liquidez do sujeito contemporâneo.

**Palavras-chave:** Transfiguração; Desreferencialização; Fantástico; Liquidez.

638

## INTRODUÇÃO

José J. Veiga escritor brasileiro, Goiano, (1915-1999) é um dos mais importantes romancista e contistas de ficção contemporânea. Em 1966 publica o romance *A Hora dos Ruminantes*, onde apresenta a história de uma pequena comunidade que, a certa altura, se vê invadida por intrusos.

Na sua primeira obra, *Cavalinho de Platiplanto* (1959) mostra o realismo maravilhoso, classificação de TODOROV (2004), pois a narrativa é composta por situações construída a partir de circunstâncias e dados narrativos que correspondem a um fenômeno desconhecido, ainda não visto, o por vir: por consequência, a um futuro, (2004, p. 24), são imaginativos ao extremo. Para Marcia Romero Marçal, 2009, em seu artigo, pg. 03, sobre *A Tensão Entre o Fantástico e o Maravilhoso*<sup>176</sup>, esta autora explica que o fantástico maravilhoso é inquestionável a sua irrealdade.

---

<sup>176</sup> O conto maravilhoso relata acontecimentos impossíveis de se realizar dentro de uma perspectiva empírica da realidade, sem aos menos referir-se ao absurdo que todo este relato possa parecer ao leitor. A narrativa do Maravilhoso instala seu universo irreal sem causar qualquer questionamento, estranhamento ou espanto no leitor porque, ao não estabelecer nenhuma via de conexão entre o universo convencionalmente conhecido como real e sua contradição

Em *A hora dos Ruminantes* (1966) o autor introduz as questões de fuga do inconsciente, pois o foco é o micro espaço social, família, e os elementos coercitivos provocados por adultos, o campo do real absurdo, ver-se-á em outra roupagem nova, o fantástico do absurdo, do estranho, uma característica própria da América Latina, onde teremos além de Veiga Gabriel, Garcia Marques.

*A hora dos Ruminantes* relata a história ocorrida em Manarairrema onde os moradores são tomados pela curiosidade e conseqüentemente coagidos pelos visitantes. Os acontecimentos fantásticos ocorrem com a metamorfose da vida da cidade, de forma gradativa: primeiro são os visitantes que acampam do outro lado do rio, depois a curiosidade que assola os moradores, os visitantes começam a ter contato com os moradores oferecendo serviços, a teimosia gera punição: primeiro os cachorros invadem a cidade, logo em seguida os bois, e depois todos vão embora, assim como chegaram, deixando o vazio e a sujeira.

## TRANSFIGURAÇÃO ESTÉTICA

Nessa transformação diuturna da cidade, dos fatos e da população, sobrevém a formação de um outro mundo, passivo e ao mesmo tempo marcado pela agressividade, compondo um paradoxo de angústia em movimento. Esse paradoxo é a pura essência do absurdo, de um mundo sem ninguém, sem rumo, sem compreensão, impossível.

Entre o ruminar dos bois dentro das casas, das igrejas, da cadeia, das ruas, das estradas, do mundo que rodeia aquele mundo do estranho, estava o ruminar dos homens dentro deles mesmos, comendo a si, no desespero do vazio, de não saber para onde ir. Estavam num espaço aporética, sem saída: não existia caminho a seguir. Havia apenas o silêncio das horas de angústia, sem começo, nem fim. Somente tinha presente o ruminar, dos ruminantes na sua hora, sem chegada, nem saída.

O autor mostra a transfiguração de um espaço absurdo, no qual vai além da aparência do objeto, os visitantes quem são? São a coerção? Os cachorros quem são? Os bois? Perguntas que cabe ao leitor responder.

Nas obras de Veiga é sugerido questionamentos o que é? De onde são? Para onde vão? A curiosidade, que para Machado de Assis é um bichinho que leva ao pecado, a obra mostra que apesar de inconsciente leva ao desastre, as buscas de resposta levam os habitantes de

---

absoluta, o irreal, reforçam os parâmetros que o orientam no seu conhecimento empírico do que seja a realidade. (MARÇAL, 2009).

Manarairrema a transformarem todo seu universo imaginário com infinitas respostas do que poderia ser e ter sido.

Na obra de José J. Veiga a transfiguração ocorre de forma seca, diferente dos regionalistas, sem nenhuma ironia, mostra um mundo bruto e de ocorrências estranhas, enquadrando-o na tradição latina americana, vivia o tempo todo dentro da realidade que o definia (simples que valoriza a si mesmo), a crítica sempre o considerou um conciliador de culturas diferentes, pode-se ver em sua obra *A hora dos ruminantes* que dialoga com outros livros que completa suas outras obras, invadindo uma paisagem. O que gera estranhamento ao leitor. Não se considerava um latino-americano, dizia ser brasileiro, o estranho e o maravilhoso são extraídos do real, do folclore e da tradição, chamava isto de o "nosso maravilhoso", toda sua obra é original e criativa. Carregando assim o conceito de perspectividade, abordado por Iser<sup>177</sup> para que se entenda a relação texto/leitor. Para o teórico, a escritura é um sistema perspectivístico, onde o elemento do texto é selecionado a partir de combinações durante a leitura, oferecendo diferentes opiniões em relação aos objetos apresentados.

## O ESTRANHAMENTO

Sai o modo de reagir e agir com o estranho, cultura diferente, não acompanha a rotina do tempo, mas traz a precariedade e pobreza da sociedade. A obra pensa e compreende o significado da existência humana, toda obra é contaminada por acontecimentos que atingem o coletivo. Remete a ideia do vazio, onde mora o ser, o indivíduo floresce de forma única e não coletiva, apesar de ser afetado pela coletividade e suas imposições, existe um ser, e é ele que possui a percepção de mundo, sua escrita e a linguagem o representam. O estranhamento do que se vê e de como esta visão é desfigurada em linguagem e irá depender da percepção de mundo de cada um.

A obra mostra dois lugares um real e o outro nebuloso que só é visto de longe, separados por um rio e ligados por uma ponte e é nela que o imaginário transita, isto ocorre porque entre o real e o imaginário existe uma ruptura, que é desfigurada pelo elemento rio, pois, como dizia Heráclito "Não poderias entrar duas vezes no mesmo rio". A obra de arte

---

<sup>177</sup> ...cada perspectiva não apenas permite uma determinada visão do objeto intencionado, como também possibilita a visão das outras. Essa visão resulta do fato de que as perspectivas referidas no texto não são separadas entre si, muito menos se atualizam paralelamente. (ISER, 1996, p. 179)



se encontra nesta ponte, pois não tem nenhum compromisso com o real, o prazer é o foco e desafio deste artista, e é neste vazio que o prazer fomenta o imaginário e o fantástico onde aflora a arte, gerando o estranhamento, a partir da desconstrução do que é real, gerado pela dúvida e pela curiosidade.<sup>178</sup>

A curiosidade demonstrada na obra marca o estranhamento do real, diferente do verdadeiro, o falso, onde o trabalha o inconsciente e nega o signo como valor.

Ao não fazer a nomeação com os elementos reais, ele procura evitar percepção de localização sensorial (audição, visão e olfato), e com isso evitar o viso-espacial (determinada localidade que possa ser identificada através da percepção), o objetivo é apenas imagético, porém, se valendo de elementos identificáveis e reais, a desterritorialização deixa o leitor livre. Aqui ela é desterritorializada e cabendo ao leitor reterritorializa-la, segundo DELEUZE E GUATARRI, em sua obra *Mil Platôs*, volume 01, 1980, pg 10<sup>179</sup>.

Esta cidade pode ser qualquer cidade idealizada no imaginário, sendo palco de acontecimentos estranhos onde a punição e a recompensa movimentam a vida dos moradores e até sua estrutura física. O autor fala como se ela fosse a que tudo observa sem reagir, sofrendo as consequências de algo ao qual está sendo submetida: O carroceiro Geminiano, negro, seu nome carrega a simbologia do criar, aquele que tem raízes firmes e que através de suas atitudes se transforma em exemplo a ser seguido, pois, possui controle físico e mental, e o autor mostra à flexibilidade a que todos estão sujeitos, mudanças quando coagidos, outrora brioso, correto e seguro de si e, que, coagido a prestar serviço aos forasteiros se vê perturbado quando o serviço não termina e torna-se submisso a eles, como é mostrado neste diálogo entre as personagens: “Diodélio” quando este diz “...todo mal tem remédio” Geminiano responde: “ - Esse meu não tem, Dildélio. O meu remédio é um tiro na cabeça, um copo de veneno...Tem jeito não, Dildélio. Vou levar a areia. Tenho de levar.

<sup>178</sup> “Seriam ciganos? Não estava parecendo. Cigano arma barraca espalha e pendura panos por toda parte, em desordem; e aqueles lá acamparam em linha, duas fileiras certas, medidas, deixando uma espécie de largo no meio. Também cigano não usa cachorros, e aqueles tinham, de longe via os bichos bodejando no capim, dando pulos e bocadas no ar, se perseguindo entre as barracas espanando o ar com o rabo, alegres da vida, enquanto os homens andavam ativos carregando volumes, abrindo volumes, se consultando, sem tomar conhecimento da cidade ali perto. Seriam engenheiros? Gente do Governo?” pg.04.

<sup>179</sup> E a mesma coisa quanto ao livro e ao mundo: o livro não é a imagem do mundo segundo uma crença arraizada. Ele faz rizoma com o mundo, há evolução a-paralela do livro e do mundo, o livro assegura a desterritorialização do mundo, mas o mundo opera uma reterritorialização do livro, que se desterritorializa por sua vez em si mesmo no mundo...

É minha sina” pg30. A fala da personagem Manuel frente aos acontecimentos, e fica a olhar pensativo a figura de Germiniano que se transformara como Manarairema; pg 44<sup>180</sup>

Angústia e a raiva surgiram quando estes estavam na cidade, pensamentos ruins e percepção alternando as duas emoções... O fato associado a imaginação gera a pensamento e percepção destes, não são só os fatos, mas sim emoções do presente que os afetam.

## DESFIGURAÇÃO DO SIGNO IMAGÉTICO

O valente do Amâncio Mendes, a composição do nome significa Amâncio: grande amante do trabalho e possui capacidade de liderança e dedicado as suas tarefas, que se junta ao Mendes que quer dizer filho do sacrifício que gosta de mandar e exigir, sua personalidade não condiz com o nome, era preconceituoso e gostava de mandar e brigar assim definido por um vizinho: “Amâncio Mendes era uma cruz que Manairema tinha de carregar com paciência” sem fluidez e rigidez da realidade. Que em frente aos visitantes torna-se manso e passivo.

O Padre Prudente que perdeu seu valor e ignorado ao cumprimentar os cargueiros, reage: “O padre então cumprimentou, não para ensinar, mas para não passar por orgulhoso” e assim por diante. Seria possível dizer que as invasões de cachorros e bois que acontecem em momentos diferentes do livro são manifestações diversas de um mecanismo caro ao autor: a desestabilização do cotidiano pelo insólito.

A personagem Pedrinho , pedra pequena, forte e resistente, mas na obra o fraco e inseguro que se relaciona com Nazaré, remete-se a ideia de Santa, mas na obra uma mulher livre que faz o que quer e que conquista Pedrinho, que o isnoba perante os visitantes. Pedrinho, namorado de Nazaré, é torturado pelos homens, ele vê sua namorada entregar-se a eles, e ela também o tortura, afastando o da comida que a ele foi oferecida, cada um é cada um e depois se fundem, aqui as personagens se separam, que depois de separada a Nazaré que se funde aos que praticam a coerção.

---

<sup>180</sup> “Olhando para cima, e para baixo, para as casa em frente, Manuel sentiu que não estava vendo uma largo familiar mas um trecho de outra cidade, morta, inóspita, maligna, Manarairema estaria se acabando se perdendo para sempre? Se estava, valeria a pena continuar vivendo ali? Não seria melhor vender a casa, juntar as ferramentas num caixote e sair estrada afora, trabalhando de fazenda em fazenda nos serviços que aparecessem?”

A representatividade da metamorfose utilizando o símbolo da borboleta, este signo mostra a mudança, o autor usa deste recurso para justificar a mudança.

## CONCLUSÃO: LIQUIDEZ NA CONTEMPORANEIDADE

Ao mostrar como a sociedade da contemporaneidade é imediatistíssima, sempre prevalecerá microcoercitividade, pois provocados pelas máquinas produzem em alta velocidade, favorecendo a comunicação humana no campo virtual, a partir deste princípio as pessoas são contaminadas pelas necessidades e pelas facilidades. A convergência de máquinas e inovações tecnológicas apontam para um conjunto de transformações que ultrapassam a perspectiva da interatividade ou da interação entre sujeitos sociais no processo comunicativo, o indivíduo não se preocupa com a coletividade, mas sim com seu ser de estar na sociedade. O que acontece com a pequena cidade Manairema.

O elemento “coerção” é que prende a narrativa no imagético e invisível, quando o leitor pode senti-lo, como remete a fala de Clarice Lispector, “Suponho que me entender não é uma questão de inteligência e sim de sentir, de entrar em contato... Ou toca, ou não toca...” .

643

A psicologia é o estudo do indivíduo e a sociologia o estudo do coletivo, mas ambas defendem tanto uma vida coletiva como individual e trabalham para a representação daquilo que nos afeta a mente, o fato alterando a estabilidade tanto individual quanto coletiva, ou seja, a percepção dos fatos. O ser humano viveu, vive, viverá sendo afetado pela percepção dos fatos, de como irá reagir diante da coletividade, pois, este processo faz parte da construção psicológica do ser, o que leva o leitor desta obra a pensar e refletir.

Pela coerção, onde toda coletividade é afetada, pois, o evento ou acontecimento foi aceito de formas diversas onde pensamentos e percepções foram responsáveis pelas emoções e comportamentos, a obra: *A hora dos Ruminantes*, mostra que cada indivíduo respondeu de uma forma diferente frente aos acontecimentos relatados na obra, onde o autor consegue dar a cada personagem uma percepção, criando um núcleo que os envolvem, mas prevalecendo o ser. Mostrando que somos moldáveis : Zigmund Baumam em sua obra *Modernidade Líquida*, p. 195<sup>181</sup>.

---

<sup>181</sup> Em termos sociológicos, o comunitarismo é uma reação esperável á acelerada liquefação da vida moderna, uma reação antes e acima de tudo ao aspecto da vida sentido como a mais aborrecida e incomoda entre suas numerosas consequências penosas

Como mostra o ocorrido em Manarairrema, onde as consequências da modernidade foram penosas ficando cada vez mais “líquida” e “insólita” extrapolando ou não o bem coletivo onde as relações sociais são frágeis, afetando tudo e a todos.

## REFERÊNCIAS

- BARTHES, Roland. (1996). O prazer do texto. Trad. I. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva.
- BATESON, Gregory. Vers une écologie de l'esprit. Traduit de l'Anglais par Perial Drisso, Laurencine Lot et Eugène Simion. Paris: Seuil, 1977.
- BAUMAN, Zygmunt. E-book *Modernidade Líquida: uma introdução* foi produzida pelo Colunas Tortas. Brasil.
- BIEDERMANN, Hans. Dicionário Ilustrado de Símbolos. São Paulo: Melhoramentos, 1983.
- DELEUZE, Gilles & GUATTARI. Mil Platôs. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira. Editora 34 Ltda. São Paulo, SP. 2000.
- GUATTARI, Félix. As três ecologias. Tradução de Maria Cristina F. Bittencourt. Campinas: Papirus, 1990.
- ISER, Wolfgang. O ato de leitura: uma teoria do efeito estético. Tradução: Johannes Kretschmer. São Paulo: Ed. 34, 1996, v. 1.
- J. P. Sartre, O ser e a Nada, Ensaio de Ontologia Fenomenológica, Petrópolis, 1998.
- KAFKA, Franz. A Metamorfose. Tradução de Modesto Carone. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- MARÇAL, Marcia Romero. A Tensão Entre o Fantástico e o Maravilhoso, in Fronteiraz. Vol. 03, São Paulo SP, PUC-SP, 2009.
- RODRIGUES, Selma Calasans. O fantástico. São Paulo: Ática, 1988.
- VEIGA, José J. A hora dos ruminantes. São Paulo – SP. Ed. Bertrant, 1990.
- TODOROV, Tzvetan. Introdução à Literatura Fantástica. Trad. Maria Clara Correa Castello. 3 ed. São Paulo: Perspectiva, 2004.
- <https://vestibular.uol.com.br/resumo-das-disciplinas/atualidades/zygmunt-bauman-o-pensamento-do-sociologo-da-modernidade-liquida.htm>
- <https://www.pensador.com/frase/NjExNzY2/> frases de Clarice Lispector/Machado de Assis.

# A PERSPECTIVA RELIGIOSA DE ADOLESCENTES INFRATORES DA GRANDE BELÉM-PA: UM DEUS QUE DÁ LIVRAMENTO

Wesley Cardoso de Sousa – Mestrando (UEPA)  
e-mail: [wey.cardoso@gmail.com](mailto:wey.cardoso@gmail.com)

**RESUMO:** A pesquisa apresentada visa compreender a perspectiva religiosa/teológica de adolescentes infratores da região metropolitana de Belém-PA (conhecida também como Grande Belém). De uma forma mais específica, os adolescentes que cumprem medidas em Unidades de Atendimento Socioeducativo – UASE's. É possível perceber através de dados apresentado nas unidades, que boa parte desses internos se reconhecem como cristãos. Nosso objetivo é compreender como pressupostos sociais, educacionais (formais e informais) e religiosos atuam na construção de uma ética que mistura ostentação, atos infracionais (criminalidade) e cristianismo de uma forma extremamente peculiar. As informações apresentadas foram obtidas por meio de entrevistas com internos e ex-internos de UASE's da região metropolitana de Belém-PA, bem como funcionários da mesma, e policiais, além de fontes bibliográficas de teóricos da área que nos ajudam a compreender esse fenômeno.

645

**Palavras-chave:** Religiosidade; Educação; Situação de risco; Criminalidade.

## INTRODUÇÃO

A sociedade Brasileira tem percebido nos últimos anos um considerável crescimento da criminalidade; tráfico de drogas, assaltos, homicídios e coisas desta natureza estão cada dia mais presente no cotidiano do povo brasileiro, principalmente nos grandes centros urbanos. Em Belém do Pará não é diferente. Em meio a isso, o crescente número de adolescentes envolvidos com a criminalidade tem chamado a atenção das autoridades e da sociedade em geral.

A região metropolitana de Belém conta com o DATA<sup>182</sup>, que recebe adolescentes enquadrados em atos infracionais, os quais, logo após

---

<sup>182</sup> Divisão de Atendimento ao Adolescente. Trata-se de uma delegacia com atendimentos especializados para adolescentes envolvidos em atos infracionais.

realizarem os procedimentos, que envolvem triagens e julgamentos, encaminha os adolescentes às Unidades de Atendimento Socioeducativo conhecidas como UASE's<sup>183</sup>. Nessas unidades de atendimento é possível conhecer adolescentes de várias partes do Estado, cada um com sua história, seus erros, suas frustrações, sua personalidade adaptada a um ambiente de risco<sup>184</sup> e, obviamente, sua religião/religiosidade.

O número de adolescentes sendo assistidos nessas unidades varia com frequência devido as recorrentes fugas, transferências e o próprio cumprimento da internação de vai de 45 dias a 2 anos. No que diz respeito a religião, observamos o prontuário de uma das unidades pesquisadas contendo informações sobre os internos, constatamos que nesta unidade o número de adolescentes que afirmam ser cristãos/evangélicos corresponde a 72,2 % dos adolescentes que afirmam ter uma religião. Os restantes se dividem entre católicos, religiões de matriz africanas e espíritas.

Nosso primeiro contato com esses adolescentes se deu quando tivemos a oportunidade de estar dentro dessas unidades como estagiário em uma associação evangélica, a fim de prestar assistência religiosa aos internos. Durante esse período muitas coisas nos chamaram a atenção e nos levaram à realização desta pesquisa.

Diante do exposto, vale a pena conhecer um pouco mais sobre a perspectiva religiosa de adolescentes em conflito com a lei e como essa perspectiva é empreendida na construção da ética destes adolescentes. Destacamos ainda que por se tratar de adolescentes sob responsabilidade do Estado, usaremos nomes fictícios para todos os informantes, a fim de preservar a identidade dos tais.

## A RELIGIOSIDADE E O CONCEITO ÉTICO

É cabível numa análise sobre ética, discorrermos sobre religião e/ou religiosidade, uma vez que uma exerce influência sobre a outra. Compreender o que é ético dentro do campo simbólico da religião nos aponta o caminho para a compreensão da própria religião e vice-versa. É o que Max Weber (2012) percebeu quando apresentou a religião como

<sup>183</sup> As unidades pesquisadas foram: CIAM (Centro de Integração Masculino), UASE-Ananindeua (Unidade de Atendimento Socioeducativo de Ananindeua), CESEM (Centro Socioeducativo Masculino), CIJAM (Centro de Integração Jovem Adulto Masculino) e CJM (centro Juvenil Masculino). Todas as unidades pesquisadas são destinadas especificamente ao público masculino.

<sup>184</sup> A situação de risco se faz presente quando uma criança ou adolescente está com seus direitos fundamentais violados ou ameaçados de lesão. Pode ocorrer por ação ou omissão da sociedade ou do Estado, por falta, omissão ou abuso dos pais ou responsável e em razão da própria conduta da criança e do adolescente.

algo capaz de interferir tanto no campo ético de determinado grupo, como também na vida econômica.

Weber (1864-1920) escreveu sobre a religião com uma perspectiva no mínimo interessante. Para ele, esta não é apenas mais um fenômeno percebido no meio das sociedades.

O interesse de Weber pela religião, desta forma, não se explica assim por uma preocupação ou curiosidade específica pelo fenômeno religioso *per se*. A religião interessa para Weber a medida que ela é capaz de formar atitudes e disposições para aceitar ou rejeitar determinados estilos de vida ou para criar novos. (MARIZ, 2011, p. 74)

Geertz nos esclarece que “é na crença e na prática religiosa, que o *ethos* de um grupo torna-se intelectualmente razoável porque demonstra representar um tipo de vida idealmente adaptado ao estado de coisas atuais que a visão de mundo descreve.” (2008. p. 67). É possível encontrar nas crenças um *ethos* que dá significado ao mundo. Ou seja, um mundo metafísico, apresenta perspectivas para além do ser humano, que são acionados na produção de normas e no estilo de vida em comunidade.

Diante disso, gostaríamos de fomentar a discussão fazendo menção do cenário brasileiro atual. Se existe uma ligação íntima entre as cosmovisões ética e religiosa, o que podemos dizer sobre as perspectivas religiosas de pessoas que fazem parte de nossa sociedade, porém desenvolvem uma espécie de antiética, se comparado à ética preestabelecida pela sociedade?

Nas palavras de Dias e Baptista (2014, p. 167), “São indivíduos que, mesmo vivendo nas práticas de delitos como furtos, venda de drogas, roubos a mão armada, homicídios, vícios e outras transgressões, acreditam nos efeitos miraculosos da fé religiosa, em benefício deles próprios.”

## **O PERFIL RELIGIOSO DO ADOLESCENTE INFRATOR**

Não existe um padrão unificado do adolescente infrator, no entanto, é possível observar algumas características predominantes na maioria dos casos. As religiões representadas dentro das unidades são as mais diversas, tais como catolicismo, religiões de matriz africanas, de origem pentecostal, espíritas e até protestantes históricos. Todavia, uma grande porcentagem

dos adolescentes se reconhece como cristão, conhecendo passagens bíblicas, músicas evangélicas e até rituais peculiares a fé cristã, como colocar a melhor roupa para os cultos que são realizados, ajoelhar e colocar as mãos no coração, aplaudir orações e etc.

Surge então uma indagação: por que adolescentes frequentadores ou oriundos de igrejas cristãs estão envolvidos em atos infracionais? Que influência a visão teológica desses garotos têm exercido sobre esses garotos? O que exatamente estas pessoas pensam sobre Deus/Jesus e como se dá essa relação entre o homem e Deus na visão de um interno<sup>185</sup>? Nossa intenção não é entender e/ou apoiar os envolvidos nessa situação, mas compreender como e porque isso acontece.

Nossa pesquisa constatou então que grande parte dos adolescentes eram oriundos de igrejas neopentecostais e pentecostais. Além de ouvir essa confirmação deles mesmo, é possível perceber isso em seus relatos e testemunhos. Não estamos nos referindo a uma igreja/denominação específica, mas sim a uma teologia que tem ganhado muitos adeptos nos últimos anos, conhecida como teologia da prosperidade.

Mariano (2010), ao falar sobre a teologia da prosperidade, esclarece que essa teologia tem mudado a face do cristianismo, trazendo a esperança do porvir para o terrestre presente:

648

A teologia da prosperidade está trazendo o celeste porvir para o terrestre presente. Para comermos a melhor comida, para vestirmos as melhores roupas, para dirigirmos os melhores carros, para termos o melhor de todas as coisas, para adquirir muitas riquezas, para não adoecermos nunca, [...] – basta crer no coração e decretar em voz alta a posse de tudo isso (*Ultimato*, março/1994:5. Apud MARIANO. p. 147).

Dentre os entrevistados, falamos com Daniel, um jovem que, já possui a maior idade, mas ainda cumpre medidas socioeducativas por atos cometidos na adolescência. Após refletir nos seus atos, resolveu voltar à fé cristã e tentar mudar de vida com ajuda de familiares e outros cristãos com os quais ele tem contato, mesmo ainda estando em uma unidade. Ele já tem filhos e diz que, agora tudo que ele quer, é ser um bom pai e recuperar o tempo perdido.

---

<sup>185</sup> Interno: termo utilizado para se referir a alguém que cumpre medidas socioeducativas ou cumpre pena no sistema penitenciário.



A história de superação é emocionante. Mas perguntamos a ele: “E na sua consciência, o que é prosperidade para você?” Ele sorriu ao lembrar algumas coisas e respondeu de forma objetiva. “Prosperidade pra mim era aquela ostentação que a gente vê na televisão e nos filmes... roupa da Adidas<sup>186</sup>, garotas, dinheiro...”

É evidente a estreita relação entre prosperidade e ostentação na mente e na ética de um adolescente, principalmente quando este é exposto às mídias e redes sociais que apresentam elementos com carros caros, mansões, joias e muitas outras regalias como coisas que constituem um estilo de vida ideal. Fica claro que a ética de boa parte desses adolescentes é construída tendo como um dos pilares o discurso religioso/teológico sobre prosperidade.

Ainda na tentativa de perceber a perspectiva religiosa/teológica dos adolescentes, algo nos chamou a atenção, o fato de boa parte deles reconhecerem abertamente que só estão vivos porque Deus, tem dado livramento. Inclusive alguns chegaram a receber “revelações” de que Deus teria um propósito especial para eles.

## **O PERFIL SOCIAL E EDUCACIONAL DO ADOLESCENTE INFRATOR**

649

É evidente que os fatores “educação” e “assistência social” aparecem na rotina do adolescente infrator de uma forma diferente do que seria o ideal para a formação dele como cidadão. Existe uma imensa contradição entre os direitos assegurados pelo ECA (Estatuto da Criança e do Adolescente) e o que de fato os adolescentes em situação de risco vivenciam todos os dias.

O ECA prevê:

Art. 19. - Toda criança ou adolescente tem direito a ser criado e educado no seio da sua família e, excepcionalmente, em família substituta, assegurada a convivência familiar e comunitária, em ambiente livre da presença de pessoas dependentes de substâncias entorpecentes.<sup>187</sup>

<sup>186</sup> Adidas é uma marca multinacional de origem alemã de equipamentos desportivos, considerada uma das maiores do mundo no setor.

<sup>187</sup> Estatuto da Criança e do Adolescente. Disposições constitucionais pertinentes a lei nº 8.069, de 13 de junho de 1990. Brasília – 2008.

É notório o fato que o cenário social o qual esses adolescentes estão inseridos não tem sido o ideal. Conversamos com Geraldo, um monitor socioeducador que tem uma interação social com os adolescentes:

[...] Na questão social em relação a família, muitos ali tem famílias desestruturadas, a maioria deles. E outros têm uma família estruturada, mas pelo fato de no convívio se relacionarem com pessoas de má influência e por isso muitos caem nessa vida. [...] como os bairros que eles moram é uma zona constante de perigos, às vezes tem até boca de fumo, eles voltam para esse mesmo convívio e é difícil para eles se reintegrarem a sociedade. Até porque eles vão para o mesmo meio. Muitas das vezes esse adolescente que saiu da unidade e recebe uma liberdade assistida, após 3 ou 4 meses retorna às unidades porque cometeram um novo ato(sic).

Maria Julieta, uma técnica em enfermagem que trabalha na enfermaria de uma das unidades nos conta que boa parte dos adolescentes que cumprem medidas socioeducativas, têm ou já tiveram envolvimento com substâncias entorpecentes e boa parte deles têm familiares (tios, irmãos e até os pais), também envolvidos com as drogas e conseqüentemente com a criminalidade.

Assim, no que diz respeito a contexto social dos adolescentes infratores, podemos concluir que em sua grande maioria, os adolescentes internos, acima de tudo, são adolescentes que vivem em situação de risco, uma vez que as drogas e a vida criminoso fazem parte do seu dia a dia, na maioria dos casos, desde a infância.

Julieta nos fala ainda sobre a educação dos internos. Ela relata que todos os dias atende adolescentes na enfermaria da unidade com ferimentos, febre, dores de cabeça, gripe dentre outros problemas rotineiros. No decorrer dos atendimentos ela diz sempre conversar com eles a ponto de ter uma certa consideração por parte dos internos.

Ela então afirma que a falta de educação é evidente até mesmo na fala dos internos. E isso não apenas em relação à escolaridade, mas na educação como cidadãos, pois, segundo ela, "basta conversar cinco minutos com um deles para se ouvir de gírias ou palavras de baixo calão".

Além disso, a própria escolaridade dos internos é deficiente, considerando o fato de que a maioria dos internos não possui o ensino fundamental completo, havendo casos até de adolescentes analfabetos.

## CONCLUSÃO

A teologia da prosperidade tem chegado aos ouvidos de muitas pessoas e isso tem promovido mudanças em nossa sociedade a partir do conceito da ético, e isso é evidente nos adolescentes.

Em si tratando dos adolescentes da UASE's, os efeitos incalculáveis, pois estamos nos referindo a uma ramificação teológica onde as pessoas são levadas a viver em prosperidade financeira como cumprimento da vontade de Deus. O problema é que estamos falando de adolescentes que nasceram em meio a criminalidade e as drogas onde boa parte da renda familiar geralmente vêm por meios ilícitos.

Gostaríamos de chamar a atenção para a afirmativa de Pieratt (1995) quando o mesmo entende que o evangelho da prosperidade tem força no ambiente brasileiro, não pela prosperidade que existe aqui, mas pela ausência dela. Isso se firma quando observamos que aquilo que a sociedade entende por prosperidade está distante da realidade de muitos.

Em resumo, a prosperidade, como a maioria das pessoas entende, pode ser vista como um estilo de vida ideal, mas que não é real, uma vez que boa parte dos adolescentes não tem condições de ter “fartura, viagens e carrões”. Ou pelo menos, não por meios lícitos...

## REFERÊNCIAS

- BAUMAN, Zygmunt. Comunidade: a busca por segurança no mundo atual. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.
- BAUMAN, Zygmunt. Tempos Líquidos. Tradução Carlos A. Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2007. p. 7.
- BLEDSOE, David Allen. Movimento neopentecostal brasileiro. Um estudo de caso. São Paulo: Hagnos, 2012.
- CAMPOS, Samuel M. A Igreja Universal do Reino de Deus na “Modernidade Líquida”: Marcas identitárias da IURD na (pós-)modernidade. 135 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade do Estado do Pará, Belém, 2014.

CARVALHO, Mônica Cabral de. *A agressividade como uma resposta do indivíduo criado em uma família desestruturada*. 54 f. Monografia (Especialização em Terapia Familiar). Programa de Pós-Graduação em Terapia Familiar da Universidade Candido Mendes Instituto A vez do Mestre, Rio de Janeiro-RJ, 2010. p. 32.

Estatuto da Criança e do Adolescente. Disposições constitucionais pertinentes a lei nº 8.069, de 13 de junho de 1990. Brasília – 2008.

DIAS, José A. O. e BAPTISTA, Saulo de T. C. Pentecostalismo, tráfico e vícios no bairro do Jurunas: periferia de Belém – Pará. *Estudos Amazônicos*. V. X, nº 1. pp. 159-181. 2014.

GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GEISLER, Norman L. *Ética Cristã. Opções e questões contemporâneas*. Trad. Alexandre Memardis e Djair Dias Filho. São Paulo: Vida Nova, 2010.

MACEDO, Bispo. *A Libertação da Teologia*. Rio de Janeiro, Universal Produções, SD

MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais. Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 2010.

MARIZ, Cecília Loreto. In: MARIANO, Ricardo. *Sociologia da Religião. Enfoques teóricos*. Petrópolis: Vozes, 2011, p. 67-93.

PIERATT, Alan B. *O evangelho da prosperidade*. Tradução Robinson Malkomes. 2. Ed. São Paulo: Vida Nova, 1995.

TEXEIRA, Faustino L. C. *Sociologia da religião: enfoques teóricos*. São Paulo: Vozes, 2003

WEBER, Max. *Economia e Sociedade. Fundamentos da Sociologia Compreensiva*. Volume I. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2012.

# DE CARTAZ A "PRODUTO ESTRELA": A REPRESENTAÇÃO VISUAL DO CÍRIO DE NAZARÉ NAS PEÇAS DE PROPAGANDA

Willa da Silva dos Prazeres – Mestranda (UEPA)

e-mail: [willa.sprazeres@hotmail.com](mailto:willa.sprazeres@hotmail.com)

Lídia Maria da Costa Valle – Mestranda (UEPA)

e-mail: [lidiavalle1@hotmail.com](mailto:lidiavalle1@hotmail.com)

**RESUMO:** A Festa da Rainha da Amazônia, no segundo domingo de outubro, ritualiza o mito do achado da santa. Sua abertura na tradição paraense inicia-se com a apresentação do Cartaz oficial do Círio de Nazaré. Porta de entrada para a festividade à santa com uma grandiosa celebração. O estudo faz recorte para análise dos dois últimos cartazes cirianos, enquanto narrativa visual do Círio de Nazaré, artefato de fé e memória. O objetivo central da pesquisa é interpretar e compreender os signos presentes nos cartazes, assim como a utilização desta peça pela propaganda turística para promover a Festa como produto "Estrela". O método é uma abordagem semiótica com base nos estudos e teorias de Joly e Santaella. Resultados: o primeiro cartaz enaltece o mito do achado, as tradições, e os espaços sagrados; o segundo, contudo não representa a diversidade cultural religiosa do povo nazareno, nem paraense.

653

**Palavras-chave:** Representação visual; Círio de Nazaré; Peças de propaganda.

## INTRODUÇÃO

A Festa da Rainha da Amazônia é uma das variadas denominações que o povo devoto de Nossa Senhora de Nazaré reconhece e se refere a maior festa popular religiosa brasileira, o Círio de Nazaré. Nesta festa o povo revive a cada ano a ritualização do "mito do achado", à renovação não só de espírito, mas também de bens físicos. O Círio é reconhecido a nível nacional pelo Instituto do Patrimônio Histórico Nacional (IPHAN), como patrimônio imaterial de cultura.

A festa nos últimos 225 anos passou por inúmeras transformações: o traslado mudou, o dia, os horários e as formas de homenagens, assim

como a inserção de novos símbolos e ícones desde sua primeira edição, em 1793, tornando-se um “complexo ritual” religioso (ALVES, 2005, p. 315). Desde 1854 o traslado ocorre no 2º domingo de outubro, mas para a comunidade paraense residente dentro e fora da capital, esse evento social inicia muito antes do próprio mês de outubro. Nos últimos 10 anos, inicia-se em maio com a primeira celebração institucional oficial do Círio o lançamento do Cartaz, marcado por uma majestosa celebração na Praça Santuário, quando é apresentado pela primeira vez, aguardado por fervorosos fiéis e devotos, assim como pela imprensa local.

A cada ano sua tiragem aumenta, na sua última edição, 2017, foram impressos 900 mil cartazes, fixados nas casas dos fiéis e nos saguões de entrada das instituições públicas e privadas, e enviados para fora do estado como souvenir. Grande parte da cidade se veste da cor do cartaz, a representação visual da peregrina determina o próprio visual da cidade no mês de outubro. Pode-se afirmar que, nesse cenário, o cartaz constitui-se num símbolo instrumental, girando em órbita do sênior que é Maria, assim como o manto (RAMOS, 2014, p. 111).

No contexto da festa, o cartaz é elemento de visibilidade primeira no fenômeno religioso, de tal modo que sua utilização como imagem comercial passou a ser uma prática típica dos principais setores econômicos de Belém, principalmente pelo *trade* turístico no segmento do turismo religioso. Visto que essa manifestação receber em torno de 2 milhões de fiéis, sendo destes 77 mil turistas, motivados pelo fenômeno da fé que o Círio proporciona (DIESE, 2017, p. 67). Desde 2012, o Círio de Nazaré tornou-se o produto principal da cadeia turística paraense, considerado como “Produto Estrela” pelo Plano Nacional de Turismo 2012-2020/PNT (SILVA et al, 2014, p. 281) e renovado como tal pelo novo PNT 2018- 2022, por isso a máxima propaganda e publicidade em torno da festa.

Com base no exposto, este estudo visa analisar o conteúdo imagético e sentidos presentes no cartaz oficial do Círio enquanto representação visual do fenômeno religioso e sua utilização como imagem comercial de propaganda pelo *trade* turístico no segmento do turismo religioso. Objetivamos analisar os cartazes de 2016 a 2017, a partir das teorias de semiótica de Joly e Santaella.

## “PRODUTO ESTRELA” DO PARÁ

O cartaz, na qualidade de propaganda é uma imagem imposta no meio social, que se mescla com a paisagem urbana, destinada às motivações humanas e a cultura material (MOLES, 1974, p. 13). Essa cultura de que trata o autor, nada mais é do que o ambiente material artificial criado pelo homem para si, mais significativa que quadros, museus ou bibliotecas, o universo pessoal da “concha de objetos” ou serviços que rodeiam o homem e o universo de imagens (fórmulas, slogans e mitos) que encontra na sua vida social.

Os cartazes de cunho religioso promovem na maioria das vezes os eventos religiosos, com as representações do sagrado ou do fenômeno religiosos em imagens. Sendo esse fenômeno “qualquer coisa que esteja de algum modo e em qualquer sentido presente à mente, isto é, qualquer coisa que apareça, seja ela externa [...], seja interna ou visceral” (SANTAELLA, 1996, p. 33) e é essa a função principal do cartaz no âmbito religioso popular.

No ambiente histórico do Círio, o cartaz surge em meados de 1882 produzido em Portugal. Mas o mais antigo que se tem notícia e comprovação documental é o de 1886, edição 93ª da Festa com o Título “HONRA, LOUVOR E GLÓRIA A VIRGEM DE NAZARETH”. Com o passar das edições, o cartaz incorporou-se ao conjunto de homenagens à Nazaré, inserindo-se na tradição do povo paraense e uma fonte de análise social (RAMOS, 2015, p. 116).

Atualmente a festa do Círio de Nazaré configura-se como produto principal da cadeia turística do Pará, pois movimentada quase todos os setores da economia paraense, o “PRODUTO ESTRELA”. E o cartaz por deter na sua maioria de elementos que retomem a diversidade cultural paraense inserida no catolicismo popular tende a atrair e criar imaginários na mente dos possíveis turistas. Uma vez que a peça gira em torno da imagem da Virgem de Nazaré e tem um apelo ideológico de função midiática tanto para os turistas como fiéis da cidade e, quando estes, enviam o cartaz para os parentes distantes é uma forma de afeto e transmissão dessa mensagem religiosa. A historicidade da trajetória dos cartazes indica, também, o discurso religioso que a santa “emana” por meio da Igreja aos seus fiéis.

## EM BUSCA DE UMA ANÁLISE SEMIÓTICA

Para uma interpretação de tais imagens será utilizada a semiótica peirceana, com base nos estudos de Joly (2009) e Santaella (1996). Joly pontua que para desvendar e desconstruir imagens fixas como texto deve-se ressaltar três tipos de mensagens: plásticas, icônicas e linguísticas, fora a contextualização do visual aparente da imagem, a descrição da peça (JOLY, 2007, p. 103-126). Pois a imagem traz uma “produção de significação e de sentido” (SANTAELLA, 1996, p. 13). Que atuam no psicológico, na mente, como modos de operação do pensamento-signo, passíveis de um conteúdo interpretativo.

A *descrição*, onde verbaliza a mensagem visual, reconhecendo todos os signos aparentes. A mensagem verbal permite descrever as formas e objetos contidos na imagem e carrega traços de significante cultural; as *mensagens plásticas* são os signos plásticos, as cores, as formas, a composição e a textura. Elas determinam o significado da mensagem visual, e a partir delas que se iniciará a análise dos signos icônicos; as *mensagens icônicas*: verifica as mensagens contidas nesses signos, elenca os motivos e sentidos dos signos plásticos, com base nos significantes icônicos (o sentido conotativo); e as *mensagens linguísticas*: trata da parte escrita que acompanham os signos plásticos e icônicos, dando-lhes sentido para o todo da mensagem visual.

656

### Salve, Rainha, Mãe de Misericórdia.

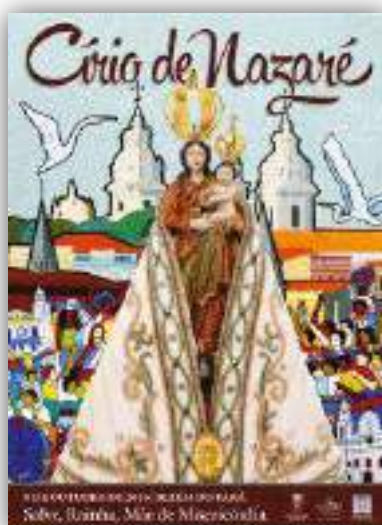


Imagem 1: Cartaz do Círio de 2016.

Fonte: Andreia Teixeira e Fabrício Coleny- Ascom Basílica Santuário de Nazaré



O cartaz de número 134, com fotografia do fotógrafo paraense Aluízio Dopazo e iluminação do artista plástico paraense Odair Mindello, com “cores vibrantes e traços marcantes”, conforme o artista. O cartaz é uma folha única, com tons suaves ao fundo. No primeiro plano temos santa, no centro, dividindo o cartaz em dois momentos. Com seu manto anual e temático, com bordados em dourado e verde, recordando ramos ou galhos.

Do lado esquerdo observa-se a traços que representam os fiéis em tons pastéis e marrom, marcando a miscigenação e a circularidade de raças que pertencem a essa religião. O 1º elemento é a roda gigante representando o arraial; O 2º, um fiel que carrega nos ombros uma *criança vestida de anjo*, a representação dos carros dos anjos, do anjo que veio a Maria informar do milagre sua gravidez; O 3º é uma personagem feminina que com uma mão segura uma *casinha na cabeça* e com a outra segura *a corda do círio*, que percorre toda a imagem no sentido horizontal, com diversos personagens dos dois lados, o aperto, a aglutinação e o fervor dos fiéis. Nesta corda observasse a presença de outros objetos com os devotos, *brinquedo de miriti* na mão da criança sendo carregada pelo pai, um símbolo da festa e do arraial; *um barco*, representando o milagre alcançado; e *acima a igreja Santuário*.

Na próxima camada acima da Igreja Santuário tem-se o *telhado de ferro*, com um triângulo lembra o mercado de ferro no Ver-o-Peso, espaço turístico e rota da procissão. Subindo temos os *telhados coloridos*, as casas antigas da Avenida Presidente Vargas; os casarões da Cidade Velha; *topos de árvores* da Praça da República; a *garça branca* típica da região que sobrevoa todo o cenário da procissão, um espectador acima de todos.

No próximo nível uma das duas torres da Igreja Santuário sobressai a imagem pequena da igreja da Sé ao fundo. No alto quando a imagem da santa termina temos o título: *Círio de Nazaré*, no rodapé, 9 de outubro de 2016/ BELÉM PARÁ, o tema do Círio: *Salve, Rainha, Mãe de Misericórdia*.

No lado direito da imagem, de baixo para cima, observasse em branco a *Igreja da Sé* onde ocorre a primeira missa do dia do Círio e depois se dá início à procissão; por detrás da igreja uma *linha grossa em vinho*, a corda que entrelaça os devotos; como uma continuação dos signos do lado esquerdo, os chamados cordeiros, fiéis da corda, com os mesmos aspectos dos demais personagens, traços simples mais visíveis a olho nu; os telhados coloridos, a segunda torre da Igreja Santuário, representa sua saída da Sé até a Santuário.

Seguindo uma linha semiótica esse cartaz expressa com signos plásticos: as cores pardas, brancas, suaves, tons de amarelo e creme; sem margens com impressão de infinito. Signos icônicos: a corda (a união do povo), as igrejas (saída e chegada), os fiéis (o povo que alimenta a devoção e fé), as pequenas casinhas e barcos (representando uma causa alcançada), brinquedos de miriti (retoma ao arraial, os espaços profanos da festa, com comidas e músicas típicas, o parque). Signos linguísticos: com os informes da festa e o tema que expressa o amor da “mãe dos paraenses”, misericordiosa, que perdoa todos os pecados, a altíssima dos devotos. Com esse recurso pode-se entender o porquê de a imagem dar a ideia de que as ilustrações estão levantando a santa, uma representação oculta da berlinda.

### **Maria, Estrela da Evangelização.**

O Cartaz traz como destaque, a bandeira do Pará, fato ocorrido pela primeira vez na história da festa. Fotografia de Roberto Porpino de Oliveira. Simples sem sobreposições de técnicas, com três signos icônicos e 6 mensagens linguísticas. As mensagens plásticas são: as cores, com os tons da bandeira do Pará, vermelho, uma reta grossa em branco e a solitária estrela azul; não possui margens; dá à ideia de bandeira ao vento, devido as ondulações do pano e uma textura lisa. As flores no manto sobressaem, pulam para fora, em tons de rosa e dourado num fundo branco e suas margens em azul celeste; seu broche é uma rosa e seu manto permite visualizar a imagem da base até sua coroa de rainha.

658

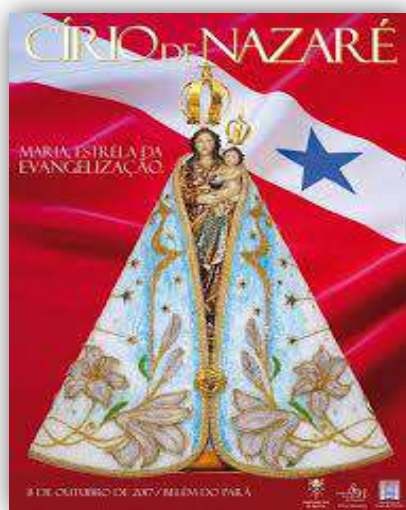


Imagem 2: Cartaz do Círio de 2017.

Fonte: Andreia Teixeira e Fabrício Coleny- Ascom Basílica Santuário de Nazaré

Os signos linguísticos “falam” pelo conjunto da imagem. Ocorre, então, uma inversão de papéis do que é habitual nos cartazes, o texto para explica a imagem. Em caixa alta temos o título em dourado CÍRIO DE NAZARÉ, informando o evento; o tema, MARIA ESTRELA DA EVANGELIZAÇÃO, que se relaciona com a estrela azul da bandeira, sendo a santa considerada pelos devotos a Estrela da Amazônia, a estrela solitária, a padroeira dos paraenses. Outro sentido da linguística é o contexto desta frase, na qual se pede para santa evangelizar o povo paraense, *tocar* o coração dos fiéis e permitir que a fé conduza os nazarenos, assim como os seus os caminhos.

Conclui-se como mensagem principal: que a estrela maior do Pará é Nossa Senhora, que guiará a evangelização paraense. A imagem carrega um apelo político-territorial ao tentar reafirmar a identidade do Círio como festa religiosa genuinamente paraense. O cartaz recebeu inúmeras críticas por parte dos fiéis por ser *pobre* em ícones e símbolos, por não representar a identidade e diversidade paraense (apesar da bandeira) e, inclusive, por generalizar o estado como católico (não levando em consideração as minorias religiosas), todavia o fiel não deixou de pregar o cartaz na sua porta.

659

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O cartaz de 2016, expressa o *segundo domingo de outubro*, a procissão do início ao fim, com todos os seus elementos, símbolos, tradições, o mito, o povo, a festa, o todo. O cartaz de 2017, mesmo relacionando bandeira do Estado, não promove a festa, enquanto produto, pois não passa a mensagem visual religiosa que o *trade* necessita para promover o evento em outros estados e países. Com a intenção de sanar a ausência de representações e símbolos com ícones da Festa, levou os setores da atividade turística criar novas imagens midiáticas.

Inicialmente o cartaz foi criado como peça de propaganda para informar. Todavia, não se sabe ao certo qual o momento em que essa peça passou a atuar de forma ambígua, ora divulgando as atividades e ações da festa, ora atuando como uma extensão de Maria onde é colocado (personifica o Divino) e, ainda, como uma peça de promoção comercial da festa. Esse pedaço de papel torna-se plural, é propaganda, é religioso, é souvenir e os três aspectos juntos.

**REFERÊNCIAS**

- ALVES, Isidoro. A festa da alegria, da identidade e da paixão. In: FIGUEIREDO, S. (Org.). Círio de Nazaré, festa e paixão. Belém. EDUFPA, 2005.
- DIEESE. Turistas no Círio do Pará. Departamento Intersindical de Estatística e Estudos Socioeconômicos/DIEESE/Pará. 73p.
- JOLY, M. Introdução a análise da imagem. 13. Ed. Campinas, SP: Papyrus, 2009.
- MOLES, A. O Cartaz. Trad. Mirian Garcia Mendes. São Paulo, Perspectiva, 1974.
- SILVA, G.; PONTES, A.; BATALHA, S.; BENTES, R. Turismo Religioso: estudo do impacto econômico do Círio de Nazaré na cidade de Belém, Pará. Revista Turismo: Visão e Ação. Eletrônica, Vol. 16, n. 2. Mai-Agos. 2014.
- RAMOS, J. A aparição da imagem de Nossa Senhora de Nazaré em Belém do Pará: análise da manifestação do sagrado na Amazônia. Belém, 2015. Dissertação de Mestrado do PPGCR/UEPA. 138p.
- SANTAELLA, L. O que é Semiótica. 1ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1983. Coleção Primeiros Passos; 103p.