

ISSN 2177 3963

ANAIS

**VI Congresso Internacional em Ciências da Religião XIII Semana de
Estudos da Religião**

Organizadores:

- Clóvis Ecco
- Erika Pereira Machado
- Joel Antônio Ferreira
- Rosemary Francisca Neves Silva

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS /GOIÂNIA-GO

25 a 28 de setembro de 2012

Anais do VI Congresso Internacional em Ciências da Religião e XIII Semana de Estudos da Religião. Os textos publicados são de responsabilidade de cada autor.

Impressão e acabamento:Gráfica América/PUC Goiás

Ficha Catalográfica

Elaborada pela Biblioteca da Pontifícia Universidade Católica de Goiás

Transformação Social Economia e Literatura Sagrada./ Clóvis Ecco/ Erika Pereira Machado/ Joel Antônio Ferreira/ Rosemary Francisca Neves Silva, (Orgs.). – Goiânia: Ed. PUC Goiás/América. VI Congresso Internacional em Ciências da Religião – XIII Semana de Estudos da Religião, 2012.

Periodicidade: (Anais)

ISSN 2177 – 3963

1. Religião – periódico. I. Pontifícia Universidade Católica de Goiás. Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião.

CDU: 2.(051)

Coordenação do Programa de Pós – Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião

Dra. Irene Dias de Oliveira (Coordenadora)

Dra. Carolina Teles Lemos (Vice-Coordenadora)

Programa de Pós – Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião

VI Congresso Internacional em Ciências da Religião

XIII Semana de Estudos da Religião

2012

Comissão Organizadora do Congresso

Presidente:

Prof. Dr. Joel Antônio Ferreira (PUC Goiás)

Membros:

Prof. Dr. Valmor da Silva (PUC Goiás)

Profa. Dra. Ivoni Richter Reimer (PUC Goiás)

Prof. Dr. Haroldo Reimer (PUC Goiás)

Doutorando Clóvis Ecco (Bolsista da Capes)

Doutoranda Danielle Ventura Bandeira de Lima (Bolsista da Capes)

Doutoranda Erika Pereira Machado (Bolsista da Capes)

Doutoranda Rosemary Francisca Neves Silva (Bolsista da Capes)

Mestrando Oli Santos da Costa (Bolsista da Capes)

Secretária Executiva Geyza Pereira (PUC Goiás)

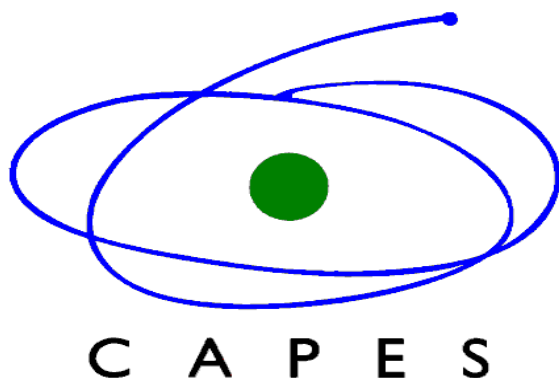
Secretário Executivo Giovanne de Bastos Vieira Delfino (PUC Goiás)

Realização

Programa de Pós – Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião

Pontifícia Universidade Católica de Goiás

Apoio:



Sumário

EDITORIAL	08
PREFÁCIO	08
ARTIGOS	09
A VISÃO DO SAGRADO E DO PROFANO SOB A ÓTICA DAS IGREJAS INCLUSIVAS EM SÃO PAULO	09
CONSCIÊNCIA DE SI E DO OUTRO: INCLUSÃO E DIVERSIDADE NA EXPERIÊNCIA RELIGIOSA	16
DA CARIDADE À MAGIA: A RELIGIÃO NO BRASIL	22
O CONCEITO DE <i>GUERRA CULTURAL</i> OU UMA PERSPECTIVA DE COMPREENSÃO DO FUNDAMENTALISMO EVANGÉLICO CONTEMPORÂNEO	31
TRADIÇÃO IMAGÉTICO-BÍBLICA EM DISCURSOS POLÍTICOS CATÓLICO-CARISMÁTICOS	37
VALE DA BENÇÃO: UM ESTUDO DE CASO DE CRIANÇAS E ADOLESCENTES EM SITUAÇÃO DE RISCO SOCIAL	43
O DISCURSO POLÍTICO NA IGREJA MUNDIAL DO PODER DE DEUS	48
ESTREITAMENTOS BIBLIOGRÁFICOS ENTRE CONSUMO DE DROGAS, FAMÍLIA E RELIGIÃO	54
LITERATURA SAGRADA E TEOLOGIA POLÍTICA: ENSAIO DE CRISTOLOGIA MATERIALISTA	67
COMUNIDADES ECLESIAIS DE BASE NO INTERIOR DA AMAZÔNIA: ARTICULAÇÕES E CONFLITOS NO MOVIMENTO SOCIAL DE GURUPÁ, PARÁ	72
O CANTO DA ESPERANÇA: UMA ANÁLISE DA HINOLOGIA PROTESTANTE NOS CULTOS FÚNEBRES	78
RITUAL FUNERÁRIO E GESTÃO DA MEMÓRIA	84
<i>STATUS</i> SOCIAL, ETERNIDADE E RELIGIOSIDADE: O PODER HUMANO SOBRE A MORTE NOS RITOS FÚNEBRES	90
RITUAL DE PASSAGEM: A MORTE NO CATOLICISMO	95
INFLUÊNCIA DA RELIGIOSIDADE NO MÉTODO MÃE CANGURU: UM ESTUDO DE CASO NO HOSPITAL REGIONAL DE GUANAMBI/BA	100
FILIPPOS, O VERDADEIRO TESTEMUNHO DA VIDA CRISTÃ	105
AS RELIGIÕES NO IMPÉRIO, O CULTO AO IMPERADOR E A INFLUÊNCIA DA IDEOLOGIA IMPERIAL	114
PRIORIDADES DE VALORES DOS ADOLESCENTES, CONSIDERANDO SEXO E RELIGIÃO	122
RELIGIOSIDADE MASCULINA: UM SUPORTE PARA CURA DE DOENÇAS EM IDOSOS DA CIDADE DE GUANAMBI	127
NEM TRANSMISSORA DE “PANEMA” OU “IMPURA” – MULHER! REPRESENTAÇÕES DE GÊNERO E O CICLO BIOLÓGICO REPRODUTOR FEMININO NA CULTURA AMAZÔNICA E NA BÍBLIA	133

GÊNERO E O PASTORADO FEMININO: PROPOSTAS E PRÁTICAS NA CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE	138
SANTIDADE, SEXUALIDADE E LEGITIMIDADE RELIGIOSA: O CASO DE “SANTA DICA” EM GOIÁS	144
A PARTICIPAÇÃO DA FAMÍLIA NA ROMARIA DO BOM JESUS DA LAPA: NO CONTEXTO DAS TRANSFORMAÇÕES SOCIAIS.	150
O IDRIS CORÂNICO E HERMES TRISMEGISTOS: AS RAÍZES DO HERMETISMO ÁRABE E SUA INFLUÊNCIA NO OCIDENTE	155
O USO DE ESCRITOS SAGRADOS COMO LEGITIMIZADOR DAS AÇÕES: CONSIDERAÇÕES SOBRE ALGUMAS LEITURAS FUNDAMENTALISTAS NO ISLÃ	162
A PRIMAVERA DE UM DESPERTAR ISLÂMICO: UM OLHAR SOBRE AS RECENTES TRANSFORMAÇÕES SOCIAIS E POLÍTICAS SOB A ÓTICA DO REVIVALISMO XIITA	168
A FESTA DO DIVINO NA COMUNIDADE DE FAZENDA CAMPOS: PERMANÊNCIAS E TRANSFORMAÇÕES DAS TRADIÇÕES	174
NOSSA SENHORA SANT’ANA, AVÓ DE CRISTO, INTERCEDEI POR NÓS!	179
O TRANSE ENTRE SENHORES E CABOCLOS	185
OS DONS E ARTES DE CURAR COM AS PLANTAS: HERANÇA E APRENDIZADO DE UMA CURANDEIRA EM COLARES/PA	190
UM POEMA DE PEDRA. INTERFACE ENTRE O LÍTICO E A CULTURA BÍBLICO-CATÓLICA NO CONTEXTO DO SANTUÁRIO DO BOM JESUS DA LAPA, NA BAHIA	195
OS QUATRO EVANGELISTAS DA CATEDRAL DE BRASÍLIA: UMA ANÁLISE INTERPRETATIVA POR MEIO DA ICONOGRAFIA	201
TERCEIRA FACE DO PENTECOSTALISMO NO BRASIL	206
MEMÓRIA E TRADIÇÃO DO CANDOMBLÉ KETO EM BELÉM DO PARÁ: UM ESTUDO DE CASO DO TERREIRO ILÊ IYÁ OMI AXÉ OFÁ KARÊ	212
A MEMÓRIA E A NARRATIVA: HISTÓRIAS DAS ORIGENS ENTRE ASSEMBLEIANOS E CARISMÁTICOS	217
DEVOÇÃO A NOSSA SENHORA DA CONCEIÇÃO EM LAGOLÂNDIA/GO	223
A IGREJA MUNDIAL DO PODER DE DEUS E A MODERNIDADE	228
FETICHISMO UNIVERSAL: UMA LEITURA DA PRÁTICA DO “SACRIFÍCIO” DA IGREJA UNIVERSAL DO REINO DE DEUS À LUZ DO CONCEITO DE FETICHISMO DA MERCADORIA EM KARL MARX	235
O DOCE DE COSME E DAMIÃO: E ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE INTOLERÂNCIA RELIGIOSA	241
JUVENTUDE E PÓS-MODERNIDADE: RELIGIÃO, CORPO E SEXUALIDADE	249
CONSIDERAÇÕES SOBRE A CANÇÃO EVANGÉLICA: O HIBRIDISMO CULTURAL <i>GOSPEL</i>	254
A RELIGIÃO NA ORGANIZAÇÃO DA CIVILIZAÇÃO NUMA PERSPECTIVA PSICANALÍTICA	259
A ÉTICA MODERNA DO TRABALHO E AS AÇÕES MISSIONÁRIAS DO PADRE IBIAPINA (1806-1883)	265
ROMANIZAÇÃO, ULTRAMONTANISMO, TRADICIONALISMO: REVISÃO HISTORIOGRÁFICA	280
ANÁLISE DOS JUDEUS COMO UM POVO PÁRIA NA OBRA SOCIOLOGIA DA RELIGIÃO VOL. 3 DE MAX WEBER	287

DO JEJUM À PRÁTICA DA JUSTIÇA E DA MISERICÓRDIA ONDE CORRE O RIO DE ÁGUA DA VIDA	293
DA TENDA AO TEMPLO: MUDANÇAS POLÍTICAS E RELIGIOSAS OCORRIDAS EM ISRAEL	298
PATOS PROFÉTICO E CATÁSTROFE SOCIAL SEGUNDO <i>THE PROPHETS</i> DE A. J. HESCHEL	304
A MANIFESTAÇÃO DO SAGRADO NA ROMARIA DOS HOMENS: “VOCÊ VAI À PENHA?”	311
EXPANSÃO URBANA, MOBILIDADE E IDENTIDADE NAS DOCTRINAS AYAHUASQUEIRAS: OS CAMINHOS DA HOASCA NO CENTRO DE UNIFICAÇÃO ROSA AZUL	324
A ARTE DE RESOLVER PROBLEMAS: DIÁLOGO ENTRE FÉ E RAZÃO	330
NOVAS RELIGIÕES NO MERCADO: ALGUMAS CONSIDERAÇÕES A PARTIR DA TEORIA DA ESCOLHA RACIONAL.	337
A MANIFESTAÇÃO DO SAGRADO NA ROMARIA DOS HOMENS: “VOCÊ VAI À PENHA?”	342
A NATUREZA DIVINO-HUMANA DE CRISTO NA IGREJA SIRIAN ORTODOXA: CONTROVÉRSIAS E CONVERGÊNCIAS	348
O SAGRADO FEMININO, EM MARIA	347
UMA RELEITURA DA MÁXIMA CRISTÃ: “EU SOU O CAMINHO, A VERDADE E A VIDA” (JO 14,6) A PARTIR DO PENSAMENTO DE GIANNI VATTIMO E DE JOSÉ MARIA VIGIL	353
REFLEXÕES ACERCA DA FORMAÇÃO DO ESPAÇO SAGRADO DE TRINDADE-GO	358
ESPIRITISMO E A ECOLOGIA PROFUNDA: A VISÃO SISTÊMICA DO MEIO NATURAL EM ALLAN KARDEC	363
A LITERATURA SAGRADA E AS TRANSFORMAÇÕES SOCIAIS LEVIATÃ – THOMAS HOBBS	369 374
O SAGRADO FEMININO, EM MARIA	379
VIDA DE POMBAGIRA	383
A UNIVERSALIDADE DA VEDANTA: CONTRIBUIÇÕES DE SWAMI VIVEKANANDA PARA A CULTURA DE PAZ	391
EDUCAÇÃO EM VALORES HUMANOS: UM CAMINHO PARA A PAZ	397
<i>BETWIXT AND BETWEEN</i> .RELIGIÃO E LIMINARIDADE NA ANTROPOLOGIA DE VICTOR TURNER	402
ILÊ WOPO OLOJUKAN, O PLURALISMO RELIGIOSO NO TERREIRO ILÊ WOPO OLOJUNKAN: A FESTA DE OXÓSSI	407
LAVOURA ARCAICADE RADUAN NASSAR: REESCRITURA DO ECLESIASTES NA VIDA DOS PERSONAGENS ANDRÉ E YOHÁNA	412

NOVAS RELIGIÕES NO MERCADO: ALGUMAS CONSIDERAÇÕES A PARTIR DA TEORIA DA ESCOLHA RACIONAL	416
O DISCURSO DE AUTOAJUDA: O SUJEITO NO ENTREMEIO DA CIÊNCIA E DA RELIGIÃO	421
O SAGRADO FEMININO RESGATADO PELA CURA DE JESUS	427
TRAJETÓRIAS PEREGRINAS – DA LIBERTAÇÃO À PROSPERIDADE	430
PERSPECTIVAS FEMINISTAS EM TEXTOS BÍBLICOS	435
TAMAR: A MULHER QUE PENSÁVAMOS CONHECER	440
AS MULHERES: MODELO DE SEGUIMENTO NO MOVIMENTO DE JESUS E NA IGREJA	450
UM OLHAR NO CAMPO RELIGIOSO BRASILEIRO ATUAL	456
INTOLERÂNCIA SAGRADA NO APOCALIPSE DE MOISÉS	461
O CUIDADO DE DEUS NA VIDA DE UMA MULHER ENCURVADA	467
O REINO DE DEUS: UM ANÚNCIO QUE VENCE AS DIVISÕES DE GÊNERO	473
A PRÁTICA DO DISCIPULADO EM JESUS: UMA HERANÇA DO PROFETISMO VETEROTESTAMENTÁRIO	482
A QUEM AMAR? BREVE REFLEXÃO SOBRE DIREITOS HUMANOS À LUZ DOS EVANGELHOS	487
A RELAÇÃO DE JESUS COM AS MULHERES NA PERSPECTIVA DE LUCAS 7,36-50	492
CONSTRUIR UMA HERMENÊUTICA INFANTIL À LUZ DOS EVANGELHOS, DO ESTATUTO DA CRIANÇA E DO ADOLESCENTE E DOS DIREITOS HUMANOS	498
QUANDO O MISTÉRIO SE DEIXA CONHECER	503
TRADIÇÕES ORAIS NA PERSPECTIVA DA CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL DE 1988.	508
OS PRINCÍPIOS DA CONSERVAÇÃO CULTURAL E VALORES AFRICANOS A PARTIR DAS TRIBOS DA NIGÉRIA.	514
RESISTÊNCIA <i>BANTU</i>: A PRESERVAÇÃO/RESSIGNIFICAÇÃO DA CULTURA <i>BANTU</i> MEDIANTE A TRADIÇÃO.	521
A IDEIA DE PROGRESSO NA LITERATURA ESPÍRITA A PARTIR DA SOCIOLOGIA DA MUDANÇA SOCIAL	527
RELIGIÃO E DIREITOS HUMANOS: A CONSTRUÇÃO DO CONCEITO DE JUSTIÇA NA TRADIÇÃO JUDAICO-CRISTÃ	536
NATUREZA, MITO E REGULAÇÃO	542
ENSINO RELIGIOSO E CIDADANIA: COMPLEXIDADE EDUCACIONAL	548

OS ILUMINISTAS, O ESTADO DEMOCRÁTICO DE DIREITO E A ATERNIDADE	554
O NASCIMENTO DOS CRISTIANISMOS NO CONTEXTO DO PLURALISMO JUDAÍSTA DA PRIMEIRA GERAÇÃO	561
OS DIREITOS HUMANOS NO DIREITO HEBRAICO ANTIGO	566
CLODOALDO MOREIRA DOS SANTOS JÚNIOR	571

EDITORIAL

PREFÁCIO:

Acabamos de realizar em Goiânia, na Pontifícia Universidade Católica de Goiás, pelo Programa de Pós Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião – Mestrado e Doutorado – o VI Congresso Internacional em Ciências da Religião, que discutiu o tema “A Transformação Social, Economia e Literatura Sagrada”. Este evento aconteceu em continuidade com as doze Semanas de Estudos da Religião anteriores, que contemplava, naquela época, somente os Mestrados.

Esta edição foi financiada pela CAPES e pela FAPEG: um significativo apoio que tornou possível o referido evento, suscitando uma maior visibilidade e credibilidade às pesquisas desenvolvidas no Centro-Oeste Brasileiro, tanto em âmbito nacional como internacional.

Para Goiânia vieram renomados pesquisadores de significativas instituições internacionais e nacionais para discutir o tema da “Transformação Social, Economia e Literatura Sagrada”. Dentre os pesquisadores (as) estão, nestes Anais, centenas de textos apresentados naquela que é a parte propulsora de qualquer Congresso ou Simpósio: as Comunicações. Liderados por proponentes de Grupos de Trabalho (GTs), cada comunicador pode trazer sua riqueza investigativa em torno da temática do Congresso Internacional.

Se, na abertura do Evento, apresentamos o Caderno de Resumos e mais dois livros impressos, sendo o primeiro a expressão das Conferências e Palestras de mesas-redondas e o segundo a compilação das reflexões dos proponentes de GTs, agora entregamos, em via virtual, este terceiro livro, a reflexão dos comunicadores, condensados nos Anais do VI Congresso Internacional. São inúmeras Comunicações transcritas em mais de quinhentas páginas. Seriam mais. Porém, alguns proponentes resolveram, por conta própria, elaborar, por conta, alguns livros impressos com os textos de seus comunicadores.

Queremos repetir: as Comunicações são a mola propulsora de qualquer Congresso ou Simpósio. Lendo uma por uma, vemos a consolidação da

pesquisa em níveis internacional e nacional que se efetivaram no Centro-Oeste. Cada comunicador trouxe, para o Centro-Oeste, perspectivas estimulantes para o cenário científico, em torno da Literatura Sagrada e do Fenômeno Religioso.

Por isso, comunicadores congressistas, agradecemos a presença e o esforço de vocês na busca do enriquecimento Acadêmico e o aprimoramento da Pesquisa. Com esta publicação virtual dos “Anais” do VI Congresso Internacional completamos as obras impressas e virtuais que projetamos. Boas leituras! Até o ano que vem em Goiânia!

Prof. Dr. Joel Antônio Ferreira

Presidente do VI Congresso Internacional em Ciências da Religião

ARTIGOS

A VISÃO DO SAGRADO E DO PROFANO SOB A ÓTICA DAS IGREJAS INCLUSIVAS EM SÃO PAULO

Cosme Alexandre Ribeiro Moreira¹

Resumo: O presente trabalho buscará apresentar um novo enfoque sobre o sagrado e o profano sob a ótica das Igrejas Inclusivas, com sedes em São Paulo. Nesse pequeno ensaio, o escopo é demonstrar que mesmo entre as Igrejas voltadas especificamente para o atendimento espiritual do público homoafetivo, porém sem exclusividade, a noção do que é Sagrado e do que é

¹Mestrando em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo/UMESP, pesquisador do Grupo de Estudo de Gênero e Religião, Mandrágora/NETMAL/UMESP, linhas de pesquisa Religião e Dinâmicas Sócio-Culturais. Possui graduação em Ciências Jurídicas pela Universidade Cidade de São Paulo/UNICID 2000, Pós-graduação "Lato sensu" em Direito Penal pela Escola Superior do Ministério Público de São Paulo/ESMP 2002, graduação em Teologia pela Universidade Metodista de São Paulo/UMESP, 2011, Servidor Público Estadual, com experiência na área jurídica e administrativa na Administração Pública.

<http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.do?id=K4352965E7>

Profano orbitam entre diversas áreas conceituais. Sagrado e Profano como a divisão apresentada pelo grande mestre Mircea Eliade, não podem ser aplicados nesse contexto. A separação entre o mundo religioso e o natural não estão bem determinados nessa nova realidade religiosa. O público homoafetivo que por tanto tempo teve seus comportamentos tolhidos dentro do mundo espiritual, que englobam as Igrejas Protestantes Tradicionais, encontraram nas Igrejas Inclusivas, um local acolhedor e principalmente aberto à sua forma de viver e conviver com o Sagrado, entretanto isso não é tão simples. Dentre as Igrejas Inclusivas pesquisadas, existem àquelas que de uma forma ou outra ainda reprimem certos comportamentos. Assim o Sagrado e o Profano ganham novos contornos e novos olhares, onde a causa homossexual pode-se dizer que seja um dos principais. Analisar o Sagrado sob a ótica daqueles que sempre foram considerados Profanos é o grande desafio deste início de século.

Palavras-chave: Sagrado; Profano; Homossexual; Igreja Inclusiva; LGBTT

INTRODUÇÃO

Atualmente existe no mundo Sagrado uma nova configuração. Ele deixou de ser algo transcendental longe do homem. O mundo nessa modernidade tardia, tem possibilitado vivências do Sagrado bem diversas das usuais. A fronteira entre Sagrado e Profano não existe tão claramente como nos tempos de nossos antepassados. Na atualidade a linha divisória é bem tênue e em alguns casos, quase imperceptível.

Essa nova realidade pode ser vista com clareza no ambiente das Igrejas Inclusivas. Com uma nova forma de ver e interpretar o Sagrado e o Profano, essas congregações de vertente protestante, tem buscado ser o “farol” em meio à escuridão que se tornou a vida do homossexual que busca viver sua sexualidade sem abandonar sua fé.

Porque o público LGBTTT deve abandonar sua sexualidade para seguir e servir a Deus? Onde está o amor incondicional que pregam os “homens e mulheres” de Deus que desejam alcançar todos os povos e nações? Essas são apenas algumas das provocações que as chamadas Igrejas Inclusivas fomentam sobre a discussão da causa homoafetiva.

Diante desse novo quadro os embates entre as Igrejas Inclusivas e as religiões tradicionais são inevitáveis. Porém, esse relacionamento não está fundado somente nas controvérsias. Muitas são as causas que podem oferecer aproximação entre os lados antagônicos. Dentre elas podemos citar, a luta contra a propagação da AIDS e outras doenças transmissíveis sexualmente ou pelo compartilhamento de agulhas e seringas contaminadas.

Com relação às religiões predominantemente cristãs, o grande entrave de diálogo está centrado nos textos bíblicos que condenam à homossexualidade. Fazer leituras bíblicas com novos olhares não está, ao menos por enquanto, no plano das tradições religiosas cristãs de modo geral, raras as exceções. A aplicação de uma Teologia Inclusiva passa necessariamente pela reformulação do conceito e visão do que seja o Sagrado e o Profano e, para seus defensores ortodoxos, Sagrado e Profano não podem e jamais devem ser misturados, no sentido da perda de suas fronteiras. Esse é um dos grandes desafios da atualidade que as Igrejas

Tradicionais devem enfrentar: aceitar a mudança dos paradigmas ou permanecerem firmes e fiéis às suas tradições.

A VISÃO DO SAGRADO E DO PROFANO SOB A ÓTICA DAS IGREJAS INCLUSIVAS EM SÃO PAULO

As Igrejas Inclusivas são uma realidade por todo o mundo e no Brasil não é diferente. Espalhadas por muitos estados da federação tornaram-se opções, para o público homoafetivo que deseja uma vida espiritual, sem necessariamente ter que abandonar seu modo de vida, em especial as relações homoeróticas. Essas igrejas buscam apresentar uma realidade religiosa diferente para seus adeptos. Na maior parte dessas igrejas, a visão de pecado está intimamente ligada à falta de amor. Deixar de amar seu próximo é o grande e grave pecado mortal que pode “levar o ser humano ao inferno”, contudo, nem todas possuem essa visão “simplista” do pecado.

No centro velho de São Paulo encontram-se as igrejas, Comunidade Cristã Nova Esperança, Comunidade Cidade Refúgio, Igreja Cristã Evangelho para Todos e Igreja Comunidade Metropolitana, todas se autodenominando Inclusivas. Com exceção feita a Comunidade Cidade Refúgio, estão instaladas em sobrelojas, com portas de acesso bem estreitas. Segundo os líderes, esses locais foram escolhidos por oferecerem mais segurança a seus membros e frequentadores. Essa precaução é apenas preventiva, uma vez que, as igrejas jamais foram alvo de ataques de grupos que praticam crimes de intolerância. Como objeto de estudo comparativo as igrejas estudadas foram a Igreja Comunidade Metropolitana (ICM) e a A Igreja Cristã Evangelho para Todos (Para Todos).

O que chama a atenção nas formulações dos líderes dessas denominações é sua visão bem definida do que seja Sagrado e Profano, ainda que essa visão não seja corroborada por ambos. Enquanto o líder da ICM deixa bem claro que o “Sagrado” deve ser entendido como a capacidade de amar a todos sem exceção ou exclusão e que “Profano” seria a falta dessa capacidade, a Para Todos vai um pouco além.

Para o líder da Para Todos, o comportamento homossexual não deve ser visto ou classificado como “Profano” ou “Sagrado” simplesmente. Para ele

o comportamento homossexual, quando praticado no âmbito das boates com o intuito da “venda” do corpo ou de promiscuidade, não pode ser encarado como “aceitável” perante o “Sagrado” e conseqüentemente são classificados como “Profanos”, a exemplo do que acontece nas Igrejas Tradicionais.

Com essa visão, a Para Todos se empenha em ações afirmativas que entram em choque com os movimentos LGBTT. Essa “luta” tem como propósito cortar o “cordão umbilical” dos homossexuais com este “mundo Profano” e ao mesmo tempo, criar uma rede de relações que possibilitem a inserção dos homossexuais na igreja, onde serão instruídos a buscar “nova vida” na presença do “Sagrado”. Esse antagonismo entre as Igrejas Inclusivas a respeito da classificação de sagrado e profano, distanciando-se ou aproximando-se da visão religiosa cristã tradicional, demonstra como o assunto fé cristã e homossexualidade é difícil.

Considerar a homossexualidade como profana quando praticada em ambientes “mundanos” e sacralizá-la quando praticada sob os “cuidados” da igreja não parece muito diferente das igrejas cristãs tradicionais que aceitam o homossexual como membro de fé, desde que, ele não demonstre para a comunidade sua condição. Por outro lado, considerar a homossexualidade como um comportamento sagrado, por ser uma expressão de amor, é simplificar em demasia o assunto e cair na mesma linha de pensamento essencialista das religiões cristãs tradicionais.

Nessa linha de análise fica claro que a visão das Igrejas Inclusivas sobre o “Sagrado” e “Profano” ainda não está formada e, talvez, venha a sofrer ainda muitas alterações nos próximos anos. Ao menos por enquanto, pode-se inferir, que duas visões muito fortes e distintas medirão forças para tentar assumir a hegemonia sobre o assunto e tornar-se o paradigma que deverá ser seguido pelo público homossexual. Se o embate está posto, ainda que veladamente, entre igrejas com os mesmos propósitos, como então protestar contra os religiosos ortodoxos, que condenam à homossexualidade? Como as Igrejas Inclusivas podem possuir olhares tão distintos sobre o tema que se propuseram resolver? Porque Igrejas Inclusivas que em tese deveriam unir esforços para conduzir os homossexuais, lésbicas, bissexuais, transexuais, no mundo espiritual demonstram visões e teologias tão contrárias a respeito do tema? Qual será a visão que triunfará nesse novo

século que se inicia? Os grupos homossexuais são beneficiados ou prejudicados por isso?

CONCLUSÃO

Perguntas, na maioria das vezes, trazem ainda mais perguntas e as respostas tão esperadas vão tornando-se cada vez mais raras. A homossexualidade nas igrejas cristãs tradicionais sempre foi alvo de indiferença, rancor, acobertamento ou exclusões. Nesse contexto religioso a única opção sexual era ser hétero ou fingir sê-lo.

Com o aparecimento das Igrejas Inclusivas, na “trilha” dos movimentos pelos direitos das minorias sociais, era senso comum de que a homossexualidade e a fé cristã, finalmente poderiam andar de mãos dadas, isso não aconteceu. Mesmo no âmbito dessas congregações voltadas para o público homossexual, não houve a implantação de uma homossexualidade sacralizada, muito menos a aceitação plena e total de seu modo de vida.

Ser “Sagrado” ou “Profano” continua sendo a grande pergunta sobre como olhar para o comportamento homossexual, uma vez que, o indivíduo não necessita mais esconder-se ou negar-se para exercer sua fé cristã. Esse é o grande diferencial das Igrejas Inclusivas. A possibilidade de o homossexual ser quem ele é, sem medo dos olhares acusadores, dos cochichos maldosos e dos sorrisos de desprezo, que eram lançados sobre ele em algumas instituições religiosas.

A acolhida desses homens e mulheres, que resolveram viver sua sexualidade de maneira diferente da maioria da sociedade, é o grande triunfo desse novo olhar sobre sagrado e profano, implantado pelas Igrejas Inclusivas. Não se pode dizer que ele seja revolucionário, muito menos que seja conservador, ele é apenas um “pouco diferente” do usual. Se ele irá tornar-se o novo paradigma a ser seguido, ou se as Igrejas Inclusivas unirão esforços para a criação de um modelo único de igreja cristã inclusiva é apenas envolver-se em elucubrações infundáveis que povoam a mente dos estudiosos.

A única resposta que se pode ter nesse momento é: o mundo está passando por mudanças drásticas e a Igreja Cristã Tradicional, deverá se

posicionar contra ou favor, dessa nova igreja que se autodeclara como aquela que prega o verdadeiro amor de Cristo e essa nova forma de fazer Teologia, que pretende ser o sal da terra e luz do mundo.

REFERÊNCIAS

BERGER, Peter Ludwig. *O dossel sagrado: Elementos para um teoria sociológica da religião*/ Peter L. Berger; [organização Luiz Roberto Benedetti; tradução José Carlos Barcellos]. São Paulo: Paulus, 1985.

BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina*. Tradução: Maria Helena Kühner – 2ª ed. – Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

ELIADE, Mircea. 1907-1986. *O sagrado e o profano: A essência das religiões*/Mircea Eliade; tradução Rogério Fernandes. – 3ª ed. – São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

FEITOSA, Alexandre. *Bíblia e homossexualidade: verdade e mitos*. Rio de Janeiro: Metanoia. 2010.

_____. *O Prêmio do amor*. Editora: Edição do autor. São Paulo. 2011.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I: A vontade do saber*, tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro, Edições Graal, 1988.

_____. *Microfísica do poder*/Michel Foucault; organização e tradução de Roberto Machado, 30ª reimpressão, Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

JESUS, Fátima Weiss, *A cruz e o arco-íris: refletindo sobre gênero e sexualidade a partir de uma “igreja inclusiva” no Brasil*. <http://seer.ufrgs.br/CienciasSociaisReligiao/article/view/12731>. Acesso em 30 de setembro de 2011.

LOURO, Guacira Lopes. *Teoria Queer: Uma Política Pós-Identitária para a Educação*. In: Revista Estudos Feministas. V.9 n.2 Florianópolis, 2001. <http://www.scielo.br/pdf/ref/v9n2/8639.pdf> Acesso em 01/01/2012.

MACHADO, Maria das Dores Campos e PICCOLO, Fernanda Delvalhas (orgs.). *Religiões e homossexualidades*. Rio de Janeiro: FGV, 2010. 268p. – (Análises sociais contemporâneas).

NATIVIDADE, Marcelo Tavares, *Uma homossexualidade santificada? Etnografia de uma comunidade inclusiva pentecostal*. Relig. soc. vol.30 nº 2 Rio de Janeiro 2010 <http://dx.doi.org/10.1590/S0100-85872010000200006>. Acesso em 30 de setembro de 2011.

_____. *Deus me aceita como eu sou? A disputa sobre o significado da homossexualidade entre evangélicos no Brasil*. Rio de Janeiro, 2008. Tese

(Doutorado em Sociologia e Antropologia) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, 2008.

_____. *Homossexualidade, gênero e cura em perspectivas pastorais evangélicas*, Revista Brasileira de Ciências Sociais - VOL. 21 Nº. 61.

OTTO, Rudolf. *O sagrado: Os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional/Rudolf Otto*. [Traduzido por] Walter O. Schlupp. – São Leopoldo: Sinodal/EST; Petrópolis, Vozes, 2007.

CONSCIÊNCIA DE SI E DO OUTRO: INCLUSÃO E DIVERSIDADE NA EXPERIÊNCIA RELIGIOSA

Luiz Ramires Neto

lularamires@terra.com.br

À GUIA DE UM RELATO

Por motivos que escapam à minha compreensão porque – creio eu – remete aos imponderáveis da vida, nasci e fui criado numa família católica. Por parte de mãe, a linhagem era italiana, constituída por imigrantes que vieram para o Brasil em busca de melhores condições de vida e se instalaram numa colônia agrícola no Estado do Espírito Santo e posteriormente alguns do grupo vieram para São Paulo, acreditando encontrar aqui um contexto de desenvolvimento econômico que não encontraram mais ao norte. Do lado do meu pai, meus avós eram da Andaluzia, província ao sul da Espanha, que enfrentava muitas agruras na virada para o séc. XX. De tradição anarquista, eram totalmente avessos à religião.

Curiosamente, João, o meu pai – que nascera em Sorocaba e se mudaram com a família aos seis anos de idade, em 1931 – não portava as características mais fortes da comunidade espanhola a que pertencia. Primeiro porque, convivendo com descendentes de italianos desde pequeno, inclinou-se fortemente para esta cultura. Segundo porque, quando estava na escola

primária, era retirado junto com colegas da sala durante as aulas de religião (já que havia sido anotado em sua caderneta que ele era “ateu”). Contudo, no ano seguinte, sem o conhecimento do pai, escreveu ele mesmo: “católico”. E passou a receber os ensinamentos desta religião junto com os outros alunos.

Ao ficar noivo, João comunicou à família que se casaria na igreja. O pai o repreendeu severamente dizendo que ele era um “fracassado” por se submeter a um rito vazio e ridículo, um ato teatral encenado pela sociedade. João, serenamente respondeu: “eu seria um fracassado se fizesse a sua vontade e não a minha. Eu quero e vou me casar na igreja.” Para tanto, teve que ser batizado e receber a Primeira Comunhão, já adulto.

Com a chegada de sete filhos, João e Lourdes os batizaram na fé católica e todos eles frequentaram o catecismo para que pudessem receber a eucaristia. Após a morte do vigário já idoso da paróquia do bairro onde moravam em São Paulo e tendo a fé revigorada pela presença um novo pároco que estimulava a participação dos fiéis, o casal tornou-se uma liderança e durante muitos anos esteve à frente do curso obrigatório ministrado aos noivos para que pudessem receber o sacramento do matrimônio.

JUVENTUDE: DA VOCAÇÃO RELIGIOSA À POLÍTICA

Foi neste ambiente que eu cresci: ainda muito novo fui preparado – junto com meu irmão mais novo – por uma catequista que morava na rua. Durante a adolescência, participei e colaborei com a Missa das Crianças, celebrada todo domingo às 10h da manhã. Mais tarde, seguindo o exemplo de minhas irmãs mais velhas, frequentei o Movimento de Emaús, à semelhança de outros “encontros de jovens com Cristo”, algo muito comum no final dos anos 1970 nas paróquias da Arquidiocese de São Paulo.

Nesta época, sendo o Arcebispo da capital Dom Paulo Evaristo Arns, cardeal que começara sua vida religiosa nas favelas do Rio de Janeiro e que simbolizava de um lado a resistência contra o autoritarismo e truculência do regime militar instalado em 1964, e de outro, a opção preferencial pelos pobres, no espírito do Concílio Vaticano II, levado às últimas consequências nas conferências episcopais ocorridas na América Latina, destacando-se entre elas as de Medellín na Colômbia (1968) e de Puebla no México (1973).

Essa experiência intensa da fé me mobilizava fortemente e me impulsionava para uma vida generosa de doação de si. Ao mesmo tempo, esbarrava no fato de que eu vivenciava conflitos muito agudos com relação à minha sexualidade. Por mais que tentasse não sentia interesse pelas mulheres, ao passo que os homens despertavam em mim paixões arrebatadoras, me levando inclusive a atos clandestinos em cinemas e banheiros que me enchiam de medo e culpa.

Acreditando que aqueles atos eram impuros e contrários à vontade de Deus, decidi que o melhor era não ter nenhuma sexualidade, o que me deixou a um passo de abraçar o celibato. E assim, tornar-se padre era uma resposta honrosa a um defeito “natural” do meu ser.

Durante um ano, em 1979, frequentei um grupo vocacional dirigido por um sacerdote jesuíta que se reunia no *Anchietanum*, centro pastoral que continua em pleno funcionamento em São Paulo. Foi um período marcante em minha vida, porque embora heterogêneo e contando com jovens inclinados a entrar em diversas congregações religiosas, era um espaço de grande trocas e de muita espiritualidade.

Eu havia entrado em Engenharia na USP no ano anterior e me sentia um peixe fora d'água porque o ambiente era francamente machista e me colocava diante de um futuro que passava longe dos ideais que São Francisco havia inculcado em mim na adolescência. Assim, meu orientador espiritual na época me aconselhou a estudar Filosofia na própria USP, onde eu não teria dificuldade para passar no vestibular. Mais adiante, quando fosse estudar Teologia, iria para o seminário.

Assim, durante cerca de dois anos, eu vivi entre a fé (participava agora da Pastoral Universitária, que tinha pequenos grupos de oração espalhados na universidade e uma missa semanal no Instituto de Psicologia) e a agitação política do movimento estudantil. Na faculdade de Filosofia, deparava-me com um contra-exemplo: um jovem seminarista absolutamente enclausurado em sua vida religiosa paroquial, sem nenhuma visão ou vivência do mundo e que era motivo de chacota dos colegas.

ORIGEM DE CLASSE E POSIÇÃO DE CLASSE

Pode-se afirmar, assim, em consonância com a teoria de Pierre Bourdieu (2007) que tais imigrantes europeus eram portadores de um capital cultural que, com relativa facilidade, se transformou em capital social (possibilitou uma rápida formação de redes de socialização) e, conseqüentemente, sua gradual reconversão em capital econômico. Na direção inversa, a elevação do padrão de vida dos descendentes de italianos os fez galgar postos de prestígio em todos os âmbitos, como atestam grande parte dos nomes de vias públicas de São Paulo. Faz parte desta bagagem, sem dúvida, a religiosidade.

Estamos, por assim dizer, diante de um exemplo em que o caso singular atesta caminhos que foram trilhados por muitos. Neste sentido, ajuda-nos a leitura de Norbert Elias em *A sociedade dos indivíduos* (1994a), porque retrata precisamente o processo pelo qual um movimento coletivo (a imigração e seus efeitos) imprime sentido e viabiliza a experiência de uma dada família e seus membros.

Não se trata, no entanto, de uma relação fechada, determinada de antemão, como uma espécie de predestinação. Se fosse esse o caso, João que era filho de espanhóis de profunda convicção anarquista, não poderia jamais se tornar o católico fervoroso que veio a ser. Sua religiosidade, ao contrário do que pregam as próprias organizações da fé, não vem do exemplo dos genitores. Ela é, literalmente, aprendida na escola, nas aulas de religião. De certo modo, ela é uma fé que se coloca *contra* a própria família de origem.

Não significa dizer que os demais princípios organizadores da vida cotidiana e suas práticas, isto é, aquilo que Bourdieu (1980) denominou como sendo o conceito de *habitus*, não sejam efetivos ou eficazes. Assim não fosse, o mesmo João oriundo de pobres imigrantes não teria conseguido concluir o ensino secundário profissionalizante (fez o curso de contabilidade, sendo o responsável pela mesma nos negócios que travou com um irmão mais velho e outro mais novo).

Por outro lado, o namoro com uma descendente da comunidade italiana, também ela originariamente imigrante e posteriormente migrante (veio da colônia no Espírito Santo para o estado de São Paulo), revela indícios de

aproximação com um grupo social cuja aceitação e trânsito na sociedade paulistana de meados do séc. XX estavam francamente mais bem estabelecidos.

Nesta confluência de trajetórias iniciadas fora da cidade e aqui consolidadas, nasce uma família onde se misturam o capital cultural inerente das comunidades da Europa Ocidental que se instalaram em São Paulo, a busca pelas oportunidades educacionais que potencializam este capital cultural, a tenacidade na dedicação ao trabalho como fonte de riqueza e, por extensão, de prestígio social e, finalmente, a tradição religiosa como cimento que mantém unidos os componentes desta mesma família.

Destarte, quando o protagonista desta narrativa se vê às voltas com os problemas causados por uma sexualidade “fora da norma”, isto é, não heterossexual, soa natural que venha a optar pelo sacerdócio: uma escolha plenamente legítima aos olhos de uma família católica. Mas, da mesma forma que o *habitus* inicial aponta para uma permanência nesta direção, o desenrolar dos acontecimentos conduz a piruetas do destino: o rapaz que abandona o curso de Engenharia da mais disputada universidade pública para estudar Filosofia como requisito para ser padre, vai ser arrebatado pela política movido por um forte desejo de transformar o mundo, cujos alicerces encontram-se justamente naquela mensagem religiosa que foi base de sua formação moral e ética.

Percebe-se assim uma consciência de si que foi se alargando na exata medida em que se abriu para o diálogo com outras possibilidades de vivências coletivas, indo muito além da família de origem e da comunidade de fé inicial, passando pela escolarização no ensino superior, pela participação intensa no movimento estudantil que abriu as portas para a entrada num partido político e, posteriormente, para o trabalho em mais de uma ONG (ISER no Rio de Janeiro e CORSA, em São Paulo). Esta última foi o trampolim para o movimento LGBT que, curiosamente, o colocou em contato com uma igreja cristã caracterizada por sua “teologia inclusiva”.

Numa nova reviravolta, após um tempo afastado de qualquer prática de fé comunitária, o acaso leva a ficar sabendo e a se interessar pela *Pastoral da Diversidade* na Igreja Católica. Olhando retrospectivamente, as peças do quebra-cabeça parecem se encaixar. O *habitus* de origem (familiar),

remodelado pela escolarização e a experiência de vida produzem uma síntese que só pode ser entendida se respeitada a peculiaridade desta trajetória, mas sempre à luz dos processos mais amplos, isto é, sociais, que lhe serviram de fundamento.

Como tentei demonstrar ao longo deste artigo, e novamente na esteira de Norbert Elias (1994a/b), é preciso considerar que os processos de produção de crenças estão intimamente relacionadas às posições que os indivíduos ocupam nas estruturas de poder de uma determinada sociedade, numa dada época. Isso implica dizer que fosse outro o sujeito que vivenciou as experiências acima descritas, seu desenrolar e suas opções a cada momento seriam outras.

É necessário todavia ter em conta, também, que numa visão mais abrangente (macro) das relações entre estruturas sociais e sistemas de crença propriamente religiosa, a partir da eleição de João Paulo II como Papa, a Igreja Católica tem dado claras indicações de recuo com relação aos avanços que haviam sido conquistados no Concílio Vaticano II. Na América Latina, a chamada “opção preferencial pelos pobres” que abriu caminho e fortaleceu uma massiva participação do laicato nas decisões pastorais – sobretudo através das comunidades eclesiais de base (CEB’s) – tomou o rumo inverso e hoje essa força propriamente popular arrefeceu.

Não obstante, no mundo inteiro, a questão da diversidade sexual – seja no âmbito teológico, seja no âmbito pastoral – tem recebido novas atenções e impulsionado iniciativas singulares como é o caso de Mineápolis, nos Estados Unidos. Ali, um grupo autodenominado “Catholics for marriage equality” se posiciona claramente em favor do direito (e, por extensão do reconhecimento) ao casamento entre pessoas do mesmo sexo.

O grupo contra-argumenta dizendo que a tradição católica se vale de quatro instrumentos:

- 1) a primazia da consciência, que deve ser seguida mesmo quando contradiz a autoridade. Tal consciência deve ser “bem formada” pela Igreja, mas esta não se resume ou se limita à hierarquia estabelecida a partir de Roma.
- 2) a natureza evolutiva dos ensinamentos da Igreja, pois é clara a diferença entre o que o Vaticano diz e a o que Igreja em sua amplitude no mundo inteiro acredita e faz. Neste aspecto, o chamado Magistério católico se baseia na “lei

natural”, apoiada numa visão biológica bastante antiquada e já superada nos meios científicos.

3) a relação entre Teologia e Ciência, a partir da qual se defende que um bom argumento teológico não deve se opor, mas ao contrário se apoiar em boas teorias científicas. Para tal, basta lembrar de Galileu e a crença de que a Terra era o centro do universo.

4) o ensinamento católico do “probabilismo”, que libera os católicos para escolherem sua posição quando há boas razões e boas autoridades em ambos os lados de um debate numa questão moral. De um lado os que afirmam que a homossexualidade é um pecado e, de outro, os que consideram o heterossexismo (ou heteronormatividade) como sendo uma violação “da justiça, da verdade e da caridade”, nas palavras do teólogo Daniel Maguire.

REFERÊNCIAS

BOURDIEU, Pierre (1980). **Le sens pratique**. Paris: Éditions du Minuit.

_____ (2007). **Escritos de educação**. NOGUEIRA, M. Alice e CATANI, Afrânio. Rio de Janeiro, Vozes.

ELIAS, Norbert (1994a). **A sociedade dos indivíduos**. Rio de Janeiro: Zahar.

_____ (1994b). **O processo civilizador** (Vol. I e II). Rio de Janeiro: Zahar.

DA CARIDADE À MAGIA: A RELIGIÃO NO BRASIL

Rodrigo Portella²

RESUMO: A presente comunicação tem como objetivo evidenciar, de forma resumida, o transcurso histórico da relação entre religião e espaço público no

² Doutor em Ciência da Religião pela UFJF. E-mail: portella-rodriigo@ig.com.br

Brasil, enfatizando, no entanto, esta relação na contemporaneidade. Chaves de leitura desta relação histórica, como as da “caridade” e “magia”, contrapostas, serão expostas como forma de destacar o desenvolvimento e transformação desta relação entre religião e espaço público no Brasil.

PALAVRAS-CHAVE: religião, espaço público, caridade, magia.

INTRODUÇÃO

A estreita relação entre religião e assistência social no Brasil leva Camurça (2005, p. 42-63) a apontar que, se quisermos identificar uma religião civil no Brasil, transversal a toda sociedade, seria ela a caridade, ou em termos modernos e mais agnósticos, o voluntariado. Uma religião social, portanto. Tese também partilhada por Paula Montero (2009, p. 15): “no Brasil a gramática da ‘caridade’ se mantém viva como princípio de legitimação das ações públicas. A caridade (...) representa a imagem especular reversa da feitiçaria – ato egoísta e pecuniário que opera na lógica do dom e contra-dom”. A caridade estaria epidermicamente ligada à sociabilidade brasileira, baseada na dádiva e relações de reciprocidade.

CAMINHOS DA RELIGIÃO NO ESPAÇO PÚBLICO: A CARIDADE

Para entender a relação entre religião e espaço público através do foco da caridade/ação social, é preciso, antes, fazer notar que a religião sempre fez parte intrínseca da vida social brasileira, e que o processo de diferenciação social moderno entre religião e espaço social laico é algo recente na história do Brasil, iniciado na República, regime este que assume com mais vigor conceitos modernos como a distinção entre público e privado.

Mas a sombra oficiosa católica/cristã, ainda sim, predominou enquanto definidora das relações entre religião e espaço público e ofereceu o paradigma da legitimidade desta relação no tema da caridade social, a legitimar não só a relação da religião com o espaço público como a definir a existência legítima de religiões não católicas/cristãs a partir do modelo da caridade. Conforme Paula Montero (2006), o modelo cristão de caridade e ação social, e de religião,

constituiu-se em força simbólica determinante. Assim, na República Velha, havia a criminalização e combate policialesco, por exemplo, a religiões mediúnicas ou afro-brasileiras – acusadas de magia, feitiçaria e curandeirismo, e como problema de saúde pública – enquanto as tais não assumiram o rosto de religiões de caridade pública. Até então tais expressões religiosas eram vistas, simplesmente, como manifestações de possessão, danças e batuques, enquanto patologias raciais e perigo à ordem pública e sanitária. Afinal, à época (também hoje?), e nos clássicos das ciências sociais da religião (Frazer, Durkheim, Weber, Bourdieu) a magia era considerada como corrupção da religião, principalmente quando envolvia trocas pecuniárias. Assim, expressões religiosas sem doutrina fixa e clara e sem prática caritativa no meio social brasileiro eram taxadas como charlatanismo.

O espiritismo kardecismo, neste sentido, buscou legitimar-se, desde muito cedo, com alguns requisitos para ser reconhecido como religião ou movimento religioso legítimo no meio social brasileiro. Neste sentido manifestou princípios religiosos (pautados pelo cristianismo, particularmente o catolicismo) para ser legitimado, como o atendimento a pobres e doentes - sem intenções pecuniárias. O médium Chico Xavier foi, neste quesito, um dos principais impulsionadores de um kardecismo de corte religioso-cristão pautado na caridade, no atendimento às pessoas sofredoras (materialmente ou espiritualmente). O kardecismo no Brasil assumiu, assim, tanto elementos que apontavam para uma doutrina religiosa (valorização da pessoa de Jesus, de seus ensinamentos e da moral cristã), como para uma prática religiosa desinteressada (serviço da caridade). Era o mínimo comum para, na sociedade, qualquer expressão religiosa ser legitimada: ter doutrina e desenvolver caridade sem fins lucrativos. Daí que a umbanda, e seus adeptos, reconhecerem-se, por muito tempo, como espiritismo ou espíritas, ao menos por nome, no sentido de ver sua existência tolerada.

CAMINHOS DA RELIGIÃO NO ESPAÇO PÚBLICO: A MAGIA E A BATALHA ESPIRITUAL

Também as igrejas protestantes usaram do referencial da caridade para serem aceitas e legitimadas neste espaço. Talvez uma ruptura com a noção

tradicional de caridade como serviço a outrem sem relações pecuniárias seja representada por algumas das atuais igrejas neopentecostais. Alguns analistas observam nelas (e particularmente na IURD, já exemplo clássico) uma simbiose entre magia/caridade, inserindo no espaço público a magia sob forma de caridade, ou vice-versa, operada em outro gradiente conceitual, ou seja, não mais como altruísmo assistencial, mas como busca e direito à prosperidade econômica e de saúde. Na IURD, particularmente, há uma simbiose dialética entre várias esferas simbólicas: desde as explicitamente religiosas, como as católicas e de religiões afro-mediúnicas, até as simbologias das esferas sócio-econômicas atuais, referentes ao universo capitalista e empresarial.

A IURD traria para dentro de seu discurso e prática os símbolos da feitiçaria e do exorcismo, do mundo encantado, convencionando uma relação, na esfera social, secundada e influenciada por uma esfera espiritual e agonística. A luta entre deuses, a batalha espiritual, o exorcismo, são considerados como influentes direto no espaço público/social, e determinantes deste. As explicações para as mazelas ou prosperidades na esfera pública e na vida social das pessoas são referenciadas magicamente ou agonisticamente nas lutas urânicas e exorcismos. De certa forma a IURD – e congêneres – rebuscam no imaginário simbólico de um catolicismo militantemente espiritual e das religiões afro-mediúnicas a visão do espaço público como determinado por forças espirituais que fogem a qualquer mecanicismo ou funcionalismo puramente secular. Noutras palavras: re-encantam o espaço público e a vida social das pessoas. O anexam ao espiritual. Saúde, desenvolvimento econômico, bem-estar não são mais questões puramente seculares, políticas, ou intervindas pela religião no tradicional modelo de caridade, mas agora são impuramente seculares, dado que secundados pela magia religiosa, se assim podemos chamar.

Uma inversão específica quanto à caridade em seu modelo clássico, anotada por Montero (2006), diz respeito à relação com o dinheiro. Se em terreiros ou no campo da magia poderia haver uma cobrança por serviços, a IURD reinterpreta o ato de dar dinheiro no âmbito do serviço religioso como um investimento. Toma emprestado um conceito do âmbito capitalista, o transferindo para a religião. E torna o conceito sacrifício sinônimo de investimento, e não mais de altruísmo. A noção de caridade também aí se

inverte. Não é o crente que recebe de Deus (das instituições religiosas) assistência, mas é o crente que dá a Deus, que investe. Assim também as relações de poder são redefinidas. A pessoa não é mais alvo do serviço alheio, mas operadora de seu próprio destino num investimento/troca. E a noção de direitos também muda. A caridade perde seu sentido comunitário e de gratuidade, e passa a operar como requerimento de direitos junto a Deus. Resumindo: a IURD – e congêneres – deslocou o imaginário social da caridade, das relações do crente com o espaço público. A pessoa já não é meramente passiva, mas agente; a salvação (e a vida boa) não está mais no além; mas aqui e agora como direito, neste espaço social; a caridade não é mais um dar, mas um tomar posse.

A religião passa a ter um papel ativo na sociedade, interferindo nela de modo diferenciado, ou seja, não mais em convênios sociais com o Estado ou à vista deste como promotor de assistência social às camadas populares; mas passa, em seu imaginário simbólico e práticas, a influir sobre a sociedade decisivamente (como na batalha espiritual, em que uma cidade ou lugar é declarado como propriedade de Jesus). E isto se verifica no campo da política, em que se vislumbram projetos político-religiosos para o Estado, passando o campo político não apenas a ser campo de alianças oficiosas ou oficiais, mas campo de conquista, de intervenção direta, de domínio. Enfim, a concepção de atuação na área pública passa do assistencialismo caritativo à intervenção direta, seja por meio espiritual ou convencionalmente material.

AS RELAÇÕES RELIGIÃO-ESPAÇO PÚBLICO NA PRÁTICA CONTEMPORÂNEA

Campos Machado (2005) destaca que os grupos evangélicos tendem à maior influência no espaço público e em suas instituições, porém sem uma unidade de projeto. Sendo campo muito heterogêneo, há dificuldades de integração. Apesar deste fato, esta tomada do espaço público para Deus, como poderia dizer um nativo, é visível. Campos Machado mostra que em 2002, dos 70 deputados estaduais no Rio, 26 eram evangélicos, num

crescimento de 62% em relação à legislatura anterior. E este projeto de reunião entre espaço público e religião fica tão mais evidente ao saber-se que 8 destes deputados tinham cargos eclesiásticos em suas igrejas. E no livro *Política e Religião* (2006, p. 118), Campos Machado anota que, em 2003, 25 deputados evangélicos possuíam vínculos de liderança em centros sociais.

A falta de fronteiras entre trabalho assistencial religioso e público, neste espectro, é outra questão a se verificar. Primeiramente porque muitos eleitos o são, em grande medida, justamente por gerirem, numa relação ambígua entre religião e caridade personalista, trabalhos sociais em comunidades carentes. Esta lógica das permutas clientelísticas tende a continuar e se confundir no âmbito da atuação pública, pois que políticos não só continuam a usar o tradicional trabalho assistencial, mas agora os têm colado à máquina estatal, e introduzindo a religião, através de suas instituições, na tentativa de controle de aparelhos do Estado, como em projetos como cheque-cidadão e Fome Zero, e integrando os conselhos estaduais destes projetos público-governamentais. Isto, claro, tende a causar uma relação de interesses e controles de fronteiras borradas entre Estado e religião.

Esta porosidade de fronteiras e passagens entre religião e atividade de assistência pública leva-nos a perguntar sobre a inserção ativa do fiel no espaço público, feita em nome de sua fé. Geralmente ela é precedida por um processo de conversão que impele o fiel a este campo como campo de missão, ainda que puramente social. Esta motivação à atuação no campo social é gerida através de canais motivacionais religiosos, como: mensagens, promessas, gratidões, consciência de karma, etc. Ou seja, não é a racionalidade política que o mobiliza, mas a crença, o sentir-se tocado, religiosamente. Isto, conforme o antropólogo Francisco Pereira Neto (2005), pode causar conflitos no relacionamento com os agentes do poder público, pois que, nas ações sociais conjuntas, pode haver um afastamento da racionalidade legal em vistas de uma mensagem, ainda que subliminar, de uma fé. Ao fim e ao cabo, em situações tensionadas na ação social, prevaleceria a visão da instituição religiosa, a partir de seus preceitos, sobre a racionalidade técnico-legal e pública. Neto chama a atenção para o fato de que grupos religiosos costumam privilegiar ações personalistas e corporativistas, num limite tênue entre campo da fé ou ideológico e assistência social.

A Igreja Católica, por sua vez, principalmente através da consciência social trazida pela Teologia da Libertação, tende a reforçar, em sua intervenção no espaço público, movimentos e pastorais específicos de atuação junto a setores da sociedade, além de fundação de ONGs para tanto. No caso das ONGs ligadas à Igreja, buscam um rosto que tende a dissociar os elementos puramente religiosos de sua ação social, sendo quase que um braço secular da Igreja. Este modelo, guardadas as proporções, também é seguido por igrejas evangélicas.

Traçando a questão das relações oficiais propriamente ditas entre Estado e Religião, é preciso também anotar o caso europeu, que traz à baila, em novas configurações, a questão da relação entre religião e espaço público democrático. Não é só certa vigilância do Estado (como no caso da França) em relação a grupos religiosos vindos de fora que faz pensar a questão, mas também as atitudes de Estados como o francês, italiano e suíço perante as grandes religiões e seus símbolos (islã e cristianismo). O fato da restrição de uso de véu ou de crucifixos em espaços públicos, e da proibição de construções de minaretes na Suíça, colocam a discussão sobre até que ponto a separação entre Estado e Religião significa a ocultação de símbolos religiosos do espaço público, restringindo-os cada vez mais aos espaços privados ou de culto.

A pergunta que as instituições religiosas colocam é: este modelo de Estado, defendido por Luc Ferry em França, de que esta separação incida sobre os símbolos nos espaços públicos, no sentido de que nestes espaços não deve haver propaganda ou apologia de nenhuma crença, levaria, ao fim e ao cabo, a uma postura de desrespeito às tradições de um povo ou do direito de ir e vir portando os símbolos obrigatórios da crença (caso do Islã)? Ou o Estado estaria cedendo ao xenofobismo religioso em relação às crenças migratórias, no caso do Islã na Suíça? Ou ao controle – com parcialidade, claro – de crenças não autóctones com a justificativa de que elas são aliciadoras e malversadoras da fé, causando dependência psicológica, como no caso francês, que chega a usar o discurso médico? Esta é toda uma discussão que envolve conceitos como os de democracia, como o de até onde o Estado pode interferir nas expressões religiosas (ou, o que significa a separação entre Estado e Religião, e quais as conseqüências desta separação).

Conforme Giumbelli, “as preocupações com as minorias étnico-religiosas alimentam discussões acerca do pluralismo cultural como condição essencial à democracia” (2003, p. 78). Clara Mafra apontou, a partir da visão dos nativos, a questão do discurso persecutório, por exemplo, em relação à IURD em Portugal (MAFRA, 2002). O Estado brasileiro, neste caso, tem sido ambíguo quanto à questão, ora estabelecendo relações (de fundo político, por suposto) com grupos religiosos (concessão de TVs, rádios), ou fazendo alianças para o ensino religioso confessional em escolas públicas (Rio, Bahia); ora ignorando apelos religiosos em causas éticas (pesquisa com células-tronco, aborto de anencefálicos). Contudo, a começar pela constituição, que invoca a bênção de Deus sobre ela e sociedade brasileira, e a se espriar por alianças eleitorais, o Estado brasileiro se mostra mais afeito a chamar a religião para co-participar na coisa pública.

No Brasil há muitas vezes um embate entre Estado e Religião. No caso específico da IURD (e congêneres) a discussão sobre esta relação tem chegado à questão doutrinária, uma vez que certas doutrinas tendem a verem outras religiões (afro-brasileiras, por exemplo) como inimigas, chegando a provocar atos persecutórios contra elas (não só no nível simbólico, como indo às vias de fato). Também a cizânia se dá com os meios de comunicação (em princípio, concessões estatais). E, no caso da relação religião x impostos públicos, se veem casos supostos de sonegação e desvio/lavagem de dinheiro. Esta relação com o dinheiro, quando sonegado ao Estado, mostra uma dimensão privatizante e independente de certas Igrejas que consideram de forma assimétrica sua relação com o Estado, ou seja, se veem acima do Estado quanto à declaração e administração de doações e caixa. Neste sentido há uma animosidade por parte de instituições do Estado que visa desqualificar certas Igrejas como um todo, classificando-as como fraudulentas, manipuladoras e de má-fé.

CONCLUSÃO: NOVOS ROSTOS DA RELIGIÃO NO ESPAÇO PÚBLICO

Para além dos elementos citados acima, hoje assistimos a novas formas da relação entre religião e espaço público, particularmente quanto ao entretenimento (músicas, venda de CDs, programas e concessões de TV

erádio, internet, etc). Templos que tomam o lugar de antigos cinemas, por exemplo, apontam para novas formas de sociabilidade e entendimento do lazer. Cruzeiros temáticos religiosos impingem novos rostos e significados ao lazer turístico. Enfim, os espaços entre público/laico e religioso se tornam cada vez mais borrados. A religião, embora cada vez mais assunto/direito privado do cidadão, é cada vez menos vida privada em sua visibilidade e dimensão públicas. As marchas de 7 de setembro já não reúnem tantas pessoas – nem mesmo tanta publicidade – como as Marchas para Jesus e similares. As experiências religiosas do mundo contemporâneo se apropriam do espaço público (e de símbolos laicos deste espaço). “A marcha para Jesus”, por exemplo, “enquanto evento, transborda o sentido meramente religioso, ao simbolizar o poder político das lideranças evangélicas já citadas, o entretenimento e a diversão proporcionada para os participantes (que não são necessariamente evangélicos) e a visibilidade pública” (PEAGLE; KLUG; ASSMANN, 2010, p. 28). No paradigma weberiano de secularização, o Estado seria cada vez menos influenciável pelo religioso. O que se vê, porém, é que o Estado é cada vez mais ombreado, paralelamente ou interventivamente, pela religião em vários espaços de visibilidade e influência pública. Tensionando a tese da secularização, no Brasil vemos que as religiões, desde muito, no campo da educação, saúde, assistência social, incidem e muito no espaço público, sem se retirarem para um espaço privativo. Talvez hoje, no Brasil, já não faça tanto sentido se falar em espaço público laico. O espaço público é cada vez mais espaço de manifestação da religião, pois o público deste espaço é cada vez mais religioso, e faz questão de não mais operar a clássica distinção entre sagrado e profano.

REFERÊNCIAS

CAMURÇA, Marcelo. Seria a caridade a religião civil dos brasileiros? In: *Praia Vermelha*, Rio de Janeiro, n. 12, 2005, p. 42-63.

GIUMBELLI, Emerson. Liberdade religiosa no Brasil contemporâneo: uma discussão a partir da Igreja Universal do Reino de Deus. In: LIMA, Roberto Kant (org.). *Antropologia e direitos humanos*. EdUFF: 2003, p. 75-96.

MACHADO, Maria das Dores Campos. *Política e Religião: a participação dos evangélicos nas eleições*. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 2006.

MACHADO, Maria das Dores Campos. Religião, política e assistencialismo no Estado do Rio de Janeiro – notas de uma pesquisa. In: *Praia Vermelha*, Rio de Janeiro, n. 12, 2005, p. 64-89.

MAFRA, Clara. Na posse da palavra, *Religião, Conversão e Liberdade Pessoal em Dois Contextos Nacionais*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2002.

MONTERO, Paula. Secularização e espaço público: a reinvenção do pluralismo religioso no Brasil, In: *Etnográfica* (Revista do Centro em Rede de Investigação em Antropologia), n. 13 (1), 2009, p. 7-16.

MONTERO, Paula. Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil, In: *Novos Estudos Cebrap*, São Paulo, n. 74, 2006, p. 47-65. 2006.

NETO, Francisco Pereira. Assistência social e religião: participação política e inserção religiosa em perspectiva. In: *Praia Vermelha*, Rio de Janeiro, n. 12, 2005, Praia Vermelha, 2005, p. 14-41.

PAEGLE, Eduardo Guilherme de Moura; KLUG, João; ASSMANN, Selvino José. A “Marcha para Jesus” como rito de inversão: uma análise em Florianópolis. In: *Protestantismo em Revista*, São Leopoldo, v. 21, 2010.

O CONCEITO DE GUERRA CULTURAL OU UMA PERSPECTIVA DE COMPREENSÃO DO FUNDAMENTALISMO EVANGÉLICO CONTEMPORÂNEO

Andréa Silveira de Souza³

RESUMO: Este estudo tem por objetivo apresentar uma das principais reflexões teóricas que inspiram os estudos sobre fundamentalismo evangélico na atualidade. Elas são baseadas nos apontamentos analíticos do sociólogo norte-americano James Davison Hunter, desenvolvidas na obra *Culture Wars – the struggle to define America*, na qual ele analisa o que entende ser uma verdadeira guerra cultural em curso nos Estados Unidos. Hunter é um

³ Doutoranda do Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF – MG). Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior. Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Goiás (UFG – GO) e Bacharel em Filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU – MG). E-mail: andrea_silveira@yahoo.com

estudioso da sociologia da religião e da sociologia da cultura, tendo elaborado sólidos estudos sobre o cristianismo evangélico e sobre mudança cultural. Nesta comunicação apresentaremos essencialmente os conceitos de guerra cultural, autoridade moral, cultura pública e cultura privada.

PALAVRAS-CHAVE: Guerra cultural, fundamentalismo evangélico norte-americano, autoridade moral, cultura pública, cultura privada.

I. NOVAS CATEGORIAS PARA A COMPREENSÃO DA CONTEMPORANEIDADE

No que diz respeito ao cenário público ocidental contemporâneo, sobretudo o norte-americano, James Hunter acredita que atualmente temos o contrário do que se postulava no âmbito do pensamento moderno, de matriz iluminista e secularizante, a saber: idéias segundo as quais as sociedades e o individualismo modernos levariam *necessariamente* à superação das hostilidades religiosas e, por fim, à eliminação do conflito religioso. Para ele, o que se observa hoje é justamente a permanência, no âmbito do espaço público, de formas de conflito cultural articuladas em torno de discursos ético-políticos de orientação explicitamente religiosa ou teológico-políticas. Diante das novas formas e perspectivas nas quais vem se dando o conflito, Hunter elabora sua própria noção de conflito cultural, ou como ele mesmo prefere chamar, guerra de cultura:

De modo bem simples, defino conflito cultural como hostilidade política e social ancorada em diferentes sistemas de entendimento moral. O fim ao qual estas hostilidades tendem é a dominação de um *ethos* cultural e moral sobre todos os demais. É preciso que fique claro, entretanto, que os princípios e ideais que marcam estes sistemas de entendimento moral concorrentes são de modo algum triviais, mas possuem sempre um caráter de *ultimatum*. Eles não são meras atitudes que podem ser mudadas por mero capricho, mas são compromissos e crenças básicas que fornecem uma fonte de identidade, propósito e união para as pessoas que vivem de acordo com eles. (HUNTER, 1991, p. 42; negritos e grifos meus).

Para Hunter, o conflito cultural é a expressão da clivagem entre sistemas morais diferentes e tidos como inconciliáveis. Constitui uma luta, uma verdadeira “guerra de trincheiras” entre sistemas de entendimento moral

antagônicos, que disputam no espaço público a hegemonia de valores morais e de suas emulações políticas que consideram verdadeiros e legítimos para *toda* a sociedade. Este conflito é de amplo espectro e envolve disputas de agendas que vão do religioso à definição de dotação de verbas públicas para as artes, passando pela moralidade, pelo político, jurídico, social e educacional.

Este formato de conflito é novo, pelo menos na história norte-americana, segundo Hunter (1991). Sua novidade encontra-se no fato que ele constitui uma guerra pela definição daquele que seria o verdadeiro modo de vida dos norte-americanos, uma sistemática guerra de ideologias e ideias. Neste sentido, o conflito atual não se fundamenta mais no acordo *tácito* entre as diferentes denominações religiosas, ou seja, não é mais apenas um conflito entre protestantes, católicos e judeus. A guerra cultural dá-se então em um novo contexto, no qual o eixo das disputas deixa de ser prioritariamente teológico e eclesiástico e torna-se ideológico. Assim sendo, as divisões que geram cursos de ação e investimentos políticos são hoje resultantes de *explícitas* e diferentes

Visões de mundo. Isto é, elas não mais transitam em torno de questões doutrinárias específicas ou estilos de organização e prática religiosa, mas em torno de nossas mais estimadas e fundamentais suposições sobre como ordenar nossas vidas — nossas próprias vidas e nossas vidas juntos nesta sociedade. (Hunter 1991, p. 42; negritos meus)

Conseqüentemente, sugere Hunter, neste contexto de culturas em conflito a disputa política passa a ser vivenciada como sendo, em última instância, uma *disputa moral*, de maneira que as escolhas e decisões políticas passam a ser pensadas como fundadas em escolhas morais, como uma questão de moralidade. Neste contexto, o conflito não é mais tão somente orientado por perspectivas que se pautam apenas por uma orientação teológico-política, como no caso do fundamentalismo evangélico norte-americano entre 1950-60 até recentemente, mas por perspectivas que buscam de modo explícito a hegemonia moral-intelectual. Dentro desta perspectiva, atualmente podemos vê-lo como um conflito constituído por uma disputa de caráter ético-político e moral-intelectual para se estabelecer os princípios últimos daquele que se entende ser o verdadeiro do estar-junto coletivo. Quem

está nesta disputa para determinar estes princípios? Quem são os atores deste conflito que se encena cotidianamente no espaço público norte-americano?

James Hunter considera que “[...] as clivagens no coração da guerra cultural contemporânea são criadas pelo que eu gostaria de chamar de *impulso em direção à ortodoxia e impulso em direção ao progressismo*” (HUNTER, 1991, p. 43). Todavia, ele mesmo nos alerta para o fato que os termos utilizados para nomear estas tendências polarizadas são imperfeitos, muito embora sejam funcionais no que tange à sua própria aspiração de qualificar abreviadamente um “[...] *locus* e uma fonte de verdade moral, as alianças morais fundamentais dos atores envolvidos na guerra cultural, bem como suas disposições culturais e políticas” (HUNTER, 1991, p. 43).

Em face da imperfeição das categorias *ortodoxo* e *progressista*, Hunter mesmo procura dar-lhes um sentido que as torne claramente aplicáveis ao contexto do conflito em pauta. Para ele, pode haver (e há) ortodoxos e progressistas em qualquer confissão religiosa. Ortodoxos são aqueles que atribuem autoridade última e absoluta ao livro sagrado. Progressistas, por sua vez, são aqueles que tendem a definir esta autoridade última de forma mais liberal, subjetiva e racionalista. Enquanto os ortodoxos tem sua verdade moral última fundada em uma escritura milenar que expressa valores ditos atemporais, os progressistas remetem suas verdades morais à história, isto é, a legitimação dos valores morais dá-se no tempo presente, tempo ditado pela história, pois tendem a acompanhar as transformações sociais e culturais pelas quais passam as sociedades.

Estes impulsos polarizados são, por sua vez, institucionalizados e fazem parte de uma retórica pública que pretende ordenar a esfera pública e política. É no âmbito desta retórica pública e institucionalizada que cada uma dessas polaridades leva para o espaço público discursos relacionados a sistemas de entendimento moral inegociáveis, pois estabelecem e se fundam em uma autoridade última, seja o livro, o profeta, a igreja. Segundo Hunter, é este caráter de *ultimatum* que, no fim das contas, desencadeia a “guerra civil de valores” na qual cada um desses impulsos polares busca estabelecer hegemonia axiológica, que se definirá pela autoridade moral e exemplar dos atores em conflito na esfera pública. Mas, o que vem a ser esta autoridade moral?

“Entendo por autoridade moral as bases pelas quais as pessoas determinam se alguma coisa é boa ou ruim, certa ou errada, aceitável ou não aceitável, e assim por diante” (HUNTER, 1991, p. 42; negritos meus). Isso significa que para este sociólogo da cultura a autoridade moral é determinada pelo *fundamento* dos valores morais, ou seja, ela é definida pelas bases sobre as quais se assentam e se sustentam os valores defendidos por cada uma das tendências. De maneira que, a grosso modo, para os ortodoxos, o fundamento é a Escritura Sagrada, ao passo que para os progressistas são os valores considerados humanistas. Assim sendo, os alinhamentos e as alianças que se fazem no espaço público com vistas a conformar a agenda política, jurídica e educacional, dentre outras, se dão a partir de perspectivas morais. É por meio de valores e da autoridade moral compartilhada que, desta feita, cada polaridade passa a fazer suas alianças, a montar suas trincheiras e a defender suas próprias agendas intradenominacionais. Por meio dessa nova dinâmica de conflito cultural, sobretudo nos Estados Unidos, protestantes, judeus, católicos e até mesmo muçulmanos podem, por exemplo, aliar-se tranquilamente e publicamente na recusa de certas agendas públicas, como, por exemplo, a união civil entre pessoas do mesmo gênero. Da mesma forma, podem recusar aliança quanto à defesa ou recusa de outras agendas tais como, por exemplo, apoio militar ao estado de Israel. Nesta estrutura de alianças interdenominacionais com base em tendências polarizadas, interessa-nos aquela que sustenta a sua autoridade moral na suposta inerrância da Bíblia, os chamados fundamentalistas.

No caso do fundamentalismo evangélico norte-americano⁴, objeto de nossas pesquisas, a formação de alianças, a oposição e o enfrentamento fundados na autoridade moral religiosa, são essenciais para a compreensão do que vem a ser o movimento⁵. É em oposição a algo que se impõe e ameaça uma determinada estrutura religiosa e cultural que emerge o fundamentalismo. Segundo Marty (1992, p. 333), *“Contra-atacar como princípio constitutivo é o*

⁴ O fundamentalismo enquanto corrente teológica tem a sua origem nos Estados Unidos no final do século XIX e início do século XX, o que o caracteriza como fenômeno originalmente cristão, protestante e norte-americano. (MARSDEN, 1991)

⁵ “O *caráter teológico fundamental* dos modernos fundamentalismos religiosos — sem esquecer que também há outros — é o *oposicionismo*. Em todo e qualquer contexto, o fundamentalismo começa a tomar forma quando os membros de movimentos já conservadores ou tradicionais se sentem *ameaçados*”. (MARTY, 1992, p. 333)

que determina o tipo de substância, métodos e princípios teológicos fundamentalistas, da mesma forma que determina o tipo de formação e estratégia política do grupo fundamentalista”. O alvo do contra-ataque fundamentalista evangélico norte-americano é a modernização, que traz consigo a secularização, exaltando o comportamento laico a partir de valores centrados unicamente no indivíduo, no liberalismo econômico e no prazer mundano e efêmero. Trata-se, no fim das contas, de uma luta contra a perda dos valores morais protestantes. Conforme as categorias de Hunter, os fundamentalistas seriam o polo ortodoxo da guerra cultural, em oposição e luta contra os valores progressistas liberais.

Nos Estados Unidos o movimento fundamentalista evangélico tem como uma de suas principais características⁶ a utilização da religião como reserva de sentido fundada no primado do livro sagrado e na inerrância da Bíblia. Desta feita, há uma dedução da esfera política a partir do divino, uma vez que a autoridade moral deste pólo do conflito é religiosa e bíblica. É neste sentido que o espaço público-político tem sido essencial para a evolução do fundamentalismo evangélico norte-americano, pois este torna-se o âmbito por excelência, no qual a cultura privada protestante procura, pela expressão e defesa de seus valores morais e comportamentos pessoais, tornar hegemônicos os seus interesses particulares. É na medida em que a cultura privada protestante fornece estrutura axiológica e influencia as atividades individuais e coletivas da cultura pública, que um movimento de caráter em princípio voltado para questões meramente teológicas e intradenominacionais passa a considerá-las sob uma ótica teológico-política radical. É neste contexto que o discurso moral-religioso readquire dignidade no espaço público.

CONCLUSÃO

Para muitos e significativos atores e setores da sociedade norte-americana a moral, que é o discurso do necessário, deve fundar a política, que é sempre o discurso do possível. O que se pode perceber é que esta “guerra

⁶ Outros elementos que também caracterizam este movimento são: a multiplicidade de denominações religiosas; a visão milenarista, sobretudo na perspectiva pré ou pós-milenarista; a oposição ao modernismo, aceitação da teoria da criação nas diversas variante e, conseqüentemente, oposição sistemática à teoria darwinista da evolução, quando não à ciência moderna mesma.

civil” movida a valores morais dificilmente levará a outro resultado que não este que já se processa no cenário politico-partidário dos EUA: uma fratura entre as elites políticas e culturais deste país. É neste contexto de guerra cultural contemporânea que se localiza o movimento fundamentalista evangélico, tendo em vista suas ambições de recomposição de uma ordem moral na esfera pública e política, moral esta fundada em princípios teológicos e bíblicos.

Diante disso, temos que o conceito de conflito cultural, tal como elaborado por James Hunter, revela-se um instrumento importante para o estudo das relações entre religião e espaço público, bem como para a compreensão das atuais transformações sociais, pois permite pensar a relação entre política e religião em toda a sua complexidade, peculiaridade e dinâmica.

REFERÊNCIAS

HUNTER, James Davison. **Culture wars: the struggle to define America**. New York: Basic Books, 1991.

MARSDEN, George. **Understanding fundamentalism and evangelicalism**. Michigan: Eerdmans Publishing Co., 1991.

MARTY, Martin E. O que é fundamentalismo?: perspectivas teológicas. In: **Concilium: Revista Internacional de Teologia**. Petrópolis, v. 28, fas 241, p. 333 - 346, 1992. Fundamentalismo um desafio ecumênico.

TRADIÇÃO IMAGÉTICO-BÍBLICA EM DISCURSOS POLÍTICOS CATÓLICO-CARISMÁTICOS

Emerson José Sena da Silveira⁷

RESUMO: No atual contexto de interações entre os vários sistemas religiosos e não religiosos no Brasil, as fronteiras entre atuações religiosas e político-

⁷ Pós-Doutorado em Antropologia. Doutor em Ciência da Religião (PPCIR-UFJF). Professor e coordenador do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora. E-mail: emerson.pesquisa@gmail.com

públicas encontram-se borradas e tensas. Sabe-se, por um lado, que as atuações religiosas são orientadas por uma memória religiosa, lastreada por tradições imagéticas e bíblicas, no campo do campo cristã-católico. Por outro lado, o espaço público-político orienta-se por uma racionalidade desencantada, formal e democrática. A proposta desta comunicação é levantar os intercruzamentos (tensões e porosidades) entre a tradição imagética e bíblica inscrita no catolicismo carismático e o discurso público usado por políticos ligados ao movimento carismático católico. Para tanto, recorrer-se-á às manifestações público-discursivas de grupos, entidades e candidatos a cargos eletivos ligados ao movimento católico- carismático.

PALAVRAS-CHAVE: Tradição imagético-bíblica. Discurso político católico. Espaço público.

INTRODUÇÃO

O panorama das relações entre religião e política no Brasil constitui um desafio para as análises sociológicas. Os fluxos entre a semântica da religião e do discurso político se entrecruzam no eixo formado pela atuação de políticos carismáticos, a imagética católica e os discursos da RCC (Renovação Carismática Católica). Nesse eixo, situa-se a tradição imagético-bíblica em duas configurações: uma tradição magisterial, centrada no exercício da memória autorizada por um grupo de profissionais do sagrado (sacerdotes e hierarquia eclesial) e uma tradição imagético-popular, centrada nas vivências religiosas dos grupos situados à margem do capital simbólico religioso (BOURDIEU, 1976).

Essas duas tradições articulam-se de forma tensa, mas dialogal, durante a história da Igreja Católica e do Catolicismo. No entanto, em contextos de modernidade (meios de comunicação de massa e cibernéticos, consumo, primazia da decisão individual, empoderamento de minorias etc.), tendem a sofrer pressões, releituras e ressemantizações.

MOVIMENTO CARISMÁTICO: DA INDIFERENÇA AO MINISTÉRIO FÉ E POLÍTICA

O movimento carismático católico tem cerca de quarenta anos de história na Igreja Católica, do surgimento até o presente momento. Durante esse tempo, a relação com a dimensão política variou de uma atitude de

indiferença até resoluções e instruções oficiais relativas à ação política e pública.

A dimensão da política e do espaço público estava distante da preocupação dos membros e das lideranças carismáticas (OLIVEIRA, 1978). Talvez em virtude dos princípios nos quais tal movimento se fundamenta tais como reavivamento interior, práticas pentecostais (cura, oração em línguas, libertação etc.), mas também de uma hostilidade em relação ao setor progressista da Igreja Católica (Teologia da Libertação e as Ceb's). (CARRANZA, 2000).

Havia iniciativas individuais de católicos carismáticos para concorrer a mandatos políticos (legislatura municipal, estadual e federal). Tais iniciativas que, se não expunham o movimento como “alinhado” a um candidato ou a um partido político, acabavam por colocar as “linhas” de força e de fuga que traçam os contornos do “voto” e da posição católico-carismática em face da política.

As posições políticas na RCC tendiam a ser diluídas nos pronunciamentos oficiais da Igreja (encíclicas e outros documentos eclesiais), acompanhadas pelos diretores espirituais designados pelos bispos, em nível diocesano, e pela CNBB, em nível nacional.

Entretanto, o “Projeto Ofensiva Nacional”, lançado em 1993, é o ponto de inflexão dessa atitude, pois ocorre uma profunda reorganização administrativa, com a constituição, num primeiro momento, de secretarias, posteriormente transformadas em ministérios (entre elas uma dedicada a fé e a política), e num segundo momento, a instituição de um conselho nacional e de um escritório administrativo (CARRANZA, 2000; SILVEIRA, 2008).

TRADIÇÃO MAGISTERIALE SOCIAL EM DOCUMENTOS DA RCC

O movimento carismático foi elaborando diversos documentos e estratégias para balizar a participação política dos membros, dos grupos e associações conexas. Neles, as encíclicas, as cartas pastorais, os pronunciamentos magisteriais tecem um arcabouço em que as imagens bíblicas abstraídas, tecem polissêmicas redes, articuladas às questões sociais, políticas e econômicas contemporâneas.

Na Instrução nº 1 de 2009, o Conselho Nacional da RCC-Brasil (2009), citando a encíclica “Deus Caritas Est” (Bento XVI), estabelece competências, jurisdições, regras e metodologias de apresentação, condução e participação no processo político.

Na Cartilha “Fé e Política”, de 2006, apresentada pela direção nacional do movimento, as imagens sociais de corrupção, luta pelo poder entre grupos religiosos e não-religiosos, são confrontadas com imagens da tradição magisterial (*Sollicitudo Rei Socialis, Gaudim Et Spes*) que expressam bem-comum, justiça social e valores cristãos: “Viver a ‘caridade social’ é construir a civilização do amor e da justiça, que envolve as relações internacionais e regionais”. Mais adiante: “Uma visível e desenfreada sede de ‘poder pelo poder’ da parte de alguns grupos religiosos e não-religiosos [...]”. O documento exalta a imagem da totalidade em rede: “O projeto Brasil na Cultura de Pentecostes dentro do ministério Fé e Política da RCC não pretende atuar como partido, mas como movimento que organiza ações, acompanha-as, dirige-as [...]”. (VOLCAN, TELLES FILHO, NASCIMENTO, 2006, p. 3-6).

Por fim, no folheto “Políticos e Eleitores, Ações Concretas”, a coordenação nacional do Ministério Fé e Política, alterna imagens tradicionais, como a da Doutrina Social da Igreja, imagens de vivência democrática e valores tradicionais: “Democratizar o estado e ampliar a participação popular, criando mecanismos de participação direta nas decisões políticas por meio de consultas populares, referendos e plebiscitos, constituindo comitês populares de acompanhamento e de fiscalização da execução orçamentária [...]”. A seguir: “regular o mercado e zelar pela qualidade de vida das pessoas [...] priorizar a economia solidária [...] promover uma auditoria das dívidas externa e interna, cumprindo mandato constitucional”, e por fim, “todos os brasileiros devem viver dignamente, desde a concepção até o final dos seus dias”. (NASCIMENTO, 2006).

TRADIÇÃO IMAGÉTICA EM DEPOIMENTOS DE POLÍTICOS CARISMÁTICOS

Nos depoimentos e discursos, as imagens da tradição, em especial da tradição devocional católica dos santos, se misturam a práticas pentecostais e

a atuação política pública, formando uma complexa linguagem simbólica. No discurso de um vereador, publicado em sua página eletrônica, afirmou:

“Eu era empregado de um deputado. Junto deste deputado, montamos na Assembleia Legislativa [...], um grupo de oração, [...] Grupo Menino Jesus de Praga. Em 1998 nós entramos para a Renovação Carismática. Logo [...] fui eleito coordenador [...]. E após as eleições, tive uma experiência como conselheiro da RCC[...] Em 2000, notamos que era necessário fazer um trabalho na secretaria para que se elegesse alguém entre nós. Um político que fosse [...] comprometido com a doutrina social da Igreja. [...]. Contamos com o apoio dos 150 grupos de oração de Curitiba. E em cada grupo que nós íamos havia uma palavra de profecia que estimulava a minha campanha [...] quando o T.R.E. permitiu que a campanha fosse às ruas, eu participei de uma reunião da Secretaria Rafael. No fim, um servo da interseção me disse que tinha tido uma visão, onde eu estava no rotatório onde ficam os três poderes, e que São Miguel estava à minha frente, sangrando uma colossal serpente. E isso significava que eu ganharia as eleições, mas teria que manter a santidade a fim de executar a obra de Deus. [...] antes das eleições, eles tiveram outra imagem. Estava eu cercado de serpentes, e Nossa Senhora se aproximava de mim com muita luz, cegando as serpentes [...] Uma palavra que Deus colocava repetidamente nos grupos de oração era Samuel 17. E que ganharia, pois lutava em nome do Deus verdadeiro[...] Era realmente Davi contra Goliás. [...] Eu sei que teve ajuda da Virgem Maria e que foi vontade de Deus. Era impossível ganhar as eleições sem carro de som, sem ônibus, sem cartazes. Eu só tinha o meu santinho”. (Disponível em:<http://www12.brinkster.com/jesusvive/abretes.asp?tvj=10>. Acesso em: dez 2005. O grifo pessoal).

Nos trechos grifados, a imagética ritualcarismática alarga-se para o território da política. Há um encantamento religioso na atuação política dos carismáticos: visões e imagens no lugar de pesquisas de opinião, santinhos no lugar dos gastos de campanhas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As tradições imagéticas são ressemantizadas e mescladas às vivências religiosas. Tais processos em que as fronteiras dos dons carismáticos se espriam pela prática política parecem sugerir um complexo movimento de encantamento e, simultaneamente, uma aproximação da política enquanto uma esfera de atuação da razão secular, social. Por isso, ao adentrar no campo da política, as práticas e categorias “nativas” sofrem uma ressignificação,

empreendida na relação entre os carismáticos, outras esferas da religiosidade católica (diretrizes da CNBB, Encíclicas) e esferas sociais (partidos políticos, outros projetos e movimentos sociais).

Por isso, é preciso levar em conta a performance (o exercício dos dons carismáticos), as mídias (as TVs e a internet) e a atuação institucional e pública, constituidoras de novos contextos dialogais. Em outras palavras, ocorre um trânsito constante, da ontologia/mitologia ao metafórico/psicológico. Essa circulação de significados, corpos e imagens impulsiona reinterpretções da “tradição”. Porém, a memória religiosa tecida na contemporaneidade se torna híbrida, ao conter espaços dialogais em que o imaginário popular, pentecostal, magisterial e democrático convergem em estado de tensão.

REFERÊNCIAS

BOURDIEU, Pierre. Gênese e estrutura do campo religioso. In: _____. *Economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1976.

CONSELHO NACIONAL DA RCCBRASIL. INSTRUÇÃO N.º 01/2009, DE 11 DE OUTUBRO DE 2009. Dispõe sobre Normas e Diretrizes para regulamentar a ação e os limites de atuação do Ministério de Fé e Política, durante o período das eleições. Disponível em: http://www.rccbrazil.org.br/download/RESOLUCAO_RCC_2010_ENF.pdf. Acesso em: 10/09/2012.

CARRANZA, Brenda. *Renovação carismática católica: origem, mudanças, tendências*. Aparecida: Santuário, 2000.

NASCIMENTO, Marizete Martins Nunes do. Políticos E Eleitores - Ações Concretas. Disponível em: <http://www.rccbrazil.org.br/download.php?p=6>. Acesso em: 10/09/2012

MIRANDA, Júlia. *Carisma, sociedade e política: novas linguagens do religioso e do político*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1999.

OLIVEIRA, Pedro Ribeiro de. Análise sociológica da Renovação Carismática Católica. In BETTENCOURT, Estevão et al. *Renovação Carismática Católica: uma análise sociológica, interpretações teológicas*. Petrópolis: Vozes/INP/CERIS, 1978.

SILVEIRA, Emerson José Sena da. *Corpo, emoção e rito: antropologia dos carismáticos católicos*. Porto Alegre: Armazém, 2008.

VOLCAN, Marcos Dione; TELLES FILHO, Sidnei; NASCIMENTO, Marizete Nunes. Fé e Política – Eleições 2006. Uma proposta para Reflexão. DIMENSÃO FORMATIVA, 2006. Disponível em: <http://www.rccbrasil.org.br/download.php?p=6>. Acesso em: 10/09/2012.

VALE DA BENÇÃO: UM ESTUDO DE CASO DE CRIANÇAS E ADOLESCENTES EM SITUAÇÃO DE RISCO SOCIAL

Sergio Bezerra da Silva⁸

RESUMO: Esta pesquisa está sendo subvencionada pelo MACKPESQUISA ao qual agradecemos pelo apoio. Tem como propósito refletir a influência do Sagrado na transformação social de crianças e adolescentes em situação de risco social oriundas da destituição provisória ou definitiva por parte da Justiça ou Conselho Tutelar realizado na Cidade da Criança, um dos projetos da AEBVB (Vale da Benção), localizado no município de Araçariguama, estado de São Paulo, Brasil. No primeiro momento apresentamos a história da fundação da ASSOCIAÇÃO EVANGÉLICA BENEFICENTE VALE DA BENÇÃO e de seus fundadores, situando sua pertença no contexto evangélico brasileiro, apresentando projetos, ações, estrutura e reconhecimento perante autoridades e sociedade civil. Em segundo buscou-se analisar o trabalho realizado especificamente na Cidade da Criança, onde se apresentou proposta de trabalho, atividades, resultados esperados. Em terceiro momento são abordados conceitos de Sagrado, a vivência no cotidiano das crianças e adolescentes no Vale da Benção e sua influência na formação epistemológica transformando a criança e adolescente em um cidadão consciente através de uma cosmovisão cristã, resgatando valores familiar, ético e moral. Esta reflexão parte de sua história e proposta de trabalho, das atividades na Cidade da Criança, dos resultados, e através de entrevistas com internos e funcionários a influência do Sagrado no cotidiano e na formação da criança, bem como a socialização do adolescente.

PALAVRAS-CHAVE: Tradição, Espaço público e Política.

INTRODUÇÃO

⁸ Mestrando em Ciências da Religião pela Universidade Presbiteriana Mackenzie. E-mail: sergiob.silva@hotmail.com

Esta pesquisa reflete sobre a violência contra crianças e adolescentes, delimitada ao trabalho realizado pelo Vale da Bênção no cotidiano de crianças e adolescentes em situação de risco social. A partir da temática apresentada, o objetivo geral é pesquisar o projeto social desenvolvido no Vale da Bênção, tendo como objetivo específico a partir da compreensão do contexto social, a contribuição da religião no processo de socialização desenvolvido na Cidade da Criança, um dos projetos do Vale da Bênção destinado a crianças vítimas de violência. Tendo as questões apresentadas em nosso objeto específico como referência, reflete-se sobre a importância e o papel da religião dentro dos contextos social, familiar e público. Trabalha-se a hipótese da inferência da religião como agente social a serviço do Estado por meio de conceitos ideológicos e históricos, da ética e da moral, contribuindo para a formação direta do cidadão.

Nesse contexto, busca-se o entendimento da religião, que, através dos séculos, tem sido objeto de estudos científicos que visam explicar e esclarecer qual sua função em uma sociedade. A igreja primitiva tinha como objetivo propagar o evangelho e cuidar dos necessitados, levando assistência espiritual, familiar, médica e ensino. Contudo, ocupava o lugar do Estado, ou seja, a igreja se tornou o próprio Estado. A partir do iluminismo,⁹ o Estado passa a ser laico, tendo a igreja governo próprio, sem interferência do Estado, e vice-versa. Porém, no contexto brasileiro, o Estado, mesmo que de forma indireta, é dependente da religião, uma vez que se observa a importância da igreja nas ações sociais que deveriam ser desenvolvidas pelo Estado, promovendo uma simbiose, uma dialética entre religião e Estado, entre o sagrado e o profano. (CIPRIANI, 2007, p. 97). Durkheim (1973, p. 53) comenta que “os dois gêneros não podem se avizinhar e conservar ao mesmo tempo a respectiva natureza”.

⁹ Era do Iluminismo ou Era da Razão (movimento cultural de elite de intelectuais do século XVIII na Europa, mobilizou o poder da razão, a fim de reformar a sociedade e o conhecimento prévio. Priorizou a razão e foi contra a intolerância e os abusos da Igreja e do Estado. Iniciou com os filósofos Baruch Spinoza (1632-1677), John Locke (1632-1704), Pierre Bayle (1647-1706) e pelo matemático Isaac Newton (1643-1727), tendo a França como o centro desse movimento (ROUANET, 1987,p.120)

Esta pesquisa trabalha a práxis da religião por meio de assistência espiritual, educacional, psicológica, ética, moral, filosófica, afetiva, social e material em substituição ao Estado, que passa a figurar meramente como agente gestor e fomentador das ações. A aproximação da religião com o Estado não visa questionar ou negar o *status* laico do país, no entanto, enfatiza-se que o pensamento e a cosmovisão cristã apresentados nesta pesquisa alinham uma práxis pedagógica que contempla o conhecimento científico e valoriza o indivíduo e suas características morais e éticas, trabalhando com o ser humano todo, conforme o Pacto de Lausanne.

A metodologia de pesquisa envolve pesquisa bibliográfica e pesquisa de campo. A pesquisa bibliográfica possibilitou o levantamento de informações sobre perfil socioeconômico e conceituação do sagrado. Na pesquisa de campo foram utilizadas entrevistas com líderes, funcionários, diretores, fundadores e abrigados do Vale da Bênção. Utilizou-se o método semi-estruturado como modelo de coleta de dados, possibilitando avaliar o fenômeno religioso e social que envolve a instituição.

A pesquisa foi dividida em três capítulos: no primeiro capítulo, trabalha-se a história da instituição, e, através de entrevistas com seus diretores fundadores, podem-se extrair elementos para compreensão do cotidiano. A pesquisa bibliográfica possibilita analisar os projetos desenvolvidos, seus resultados e o reconhecimento perante a sociedade civil e governamental. Dados estatísticos contribuem para situar a instituição no contexto das ONGs brasileiras.

No segundo capítulo é feita uma análise da Cidade da Criança, projeto destinado a crianças e adolescentes em situação de risco social. O referencial teórico utilizado é a obra de Peter Berger *O Dossel Sagrado*, e entrevistas e depoimentos de funcionários e abrigados possibilitam analisar todos os aspectos do Vale da Bênção na tarefa de abrigar, educar e formar um cidadão pronto para o convívio em sociedade. Foram abordados seus valores, missão e visão, o que permite refletir sobre a cosmovisão que é eixo condutor da instituição. Através da pesquisa de campo observaram-se o cotidiano no processo de socialização dos abrigados e a estrutura disposta para o alcance de seus objetivos. Por último, depoimentos de abrigados e funcionários demonstram a influência do sagrado no cotidiano da instituição.

No terceiro capítulo, busca-se refletir o papel da religião no contexto do Vale da Bênção, a partir de Mircea Eliade, em *O sagrado e o profano*, e de Rudolf Otto, em *O sagrado*, cujas respostas contribuem para definir a ideia de sagrado e sua relevância na sociedade. Uma vez que se trata de uma instituição evangélica, o exercício da educação por princípios cristãos é o fio condutor para uma experiência com o sagrado. Buscou-se definir o conceito de igreja e sua missão, e o papel da religião no contexto da responsabilidade social. A pesquisa bibliográfica e as entrevistas semiestruturadas procuram extrair de fatos históricos dados que enriqueçam este trabalho, não se esgotando aqui o assunto, uma vez que este merece tempo maior para o desenvolvimento, trazendo o desafio para pesquisas futuras.

O propósito do pesquisador é propiciar uma reflexão sobre a possibilidade de reverter um quadro de risco social por meio de atitudes que atinjam crianças e adolescentes de forma integral, ou seja, material e espiritual, propiciando uma transformação social que garanta pleno exercício da cidadania. Levar educadores e órgãos gestores de políticas públicas a enxergarem a religião como parceira na construção familiar e na geração de um ambiente de paz e respeito mútuo, reduzindo a violência nas escolas e a marginalização do indivíduo e da família.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A pesquisa feita com a Associação Evangélica Beneficente Vale da Bênção (AEBVB), conhecida como Vale da Bênção, especificamente a Cidade da Criança, um projeto de socialização destinado a crianças e adolescentes em situação de risco social, leva a uma reflexão sobre organizações religiosas junto à sociedade no acolhimento de crianças e adolescentes em situação de risco por meio de atividades que proporcionem a reintegração e a construção de uma identidade social. A (AEBVB) Associação Evangélica Beneficente Vale da Bênção tem como preocupação principal não só a assistência material, como também a formação ética e moral, difundindo através de suas ações o elemento religioso.

REFERÊNCIAS

ÁVILA, Antonio. *Para Conhecer a Psicologia da religião*. São Paulo: Loyola, 2007.

BASTIDE, Roger, 1898-1974. *O sagrado selvagem e outros ensaios*. São Paulo: Cia. das Letras, 2006.

BERGER, L. Peter, *O Dossel sagrado. Elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulus, 1985.

BÍBLIA Sagrada. Trad. João Ferreira de Almeida, revista e atualizada. 2ª Ed. São Paulo: SBB, 1998.

BITUN, Ricardo. *Igreja Mundial do Poder de Deus: rupturas e continuidades no campo religioso neopentecostal*. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 2007.

CARVALHO, Maria do Carmo Brant. *A priorização da família na agenda política social, in: Família brasileira a base de tudo*. Brasília: UNICEF, 1997.

DELGADO, L. B. O debate contemporâneo do Serviço Social: o terceiro setor em questão. In: *Revista Libertas*. Juiz de Fora, Universidade Federal de Juiz de Fora/Faculdade de Serviço Social. Jul/dez, 2001. V.1-n. 2. P. 85-103.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
GIRARD, René. *A violência e o sagrado*. São Paulo: UNESP, 1990.

MATOS, Alderi Souza, *Estudos sobre a ação social cristã*.
<http://www.mackenzie.br/7152.html-matos>. Acesso em 08/06/2012

NETTO, Jose Paulo. A construção do projeto ético-político do serviço social a crise contemporânea. In: *Capacitação em Serviço Social e política social* Módulo 1: Crise contemporânea, questão social e Serviço Social. Brasília: CEAD, UNB, 1999.

OTTO, Rudolf. *O sagrado. Um estudo do elemento não-racional na ideia do divino e sua relação com o racional*. São Bernardo do Campo: Metodista, 1985.

SIQUEIRA, Aline Cardoso. DELL'AGLIO, Débora Dalbosco. *O impacto da institucionalização na infância e na adolescência: Uma revisão de literatura*. Tese de Doutorado (Psicologia e Sociedade) da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2006.

O DISCURSO POLÍTICO NA IGREJA MUNDIAL DO PODER DE DEUS

Diego Angeline Rocha¹⁰

RESUMO: Este trabalho visa analisar os discursos religiosos e as campanhas políticas ocorridas dentro da Instituição Religiosa 'Igreja Mundial do Poder de Deus' e conseqüentemente como resultado a apresentação de candidatos nos púlpitos. Com base em documentação história pode-se afirmar que ocorre o chamado 'voto de cabresto' nesta instituição religiosa. A aceitação dos fiéis aos candidatos apresentados é quase que unânime.

PALAVRAS-CHAVE: Política, História, Religião.

INTRODUÇÃO

A Igreja Mundial do Poder de Deus iniciou-se em Sorocaba, 90 km da cidade de São Paulo, em 9 de março de 1998, tendo como fundador o apóstolo Valdemiro Santiago¹¹, sua esposa bispa Franciléia e um pequeno grupo de membros. Inicialmente não houve muita divulgação: panfletos, fitas cassetes de testemunhos eram utilizados. A IMPD teve uma vasta divulgação pelo rádio e pela televisão. Atualmente foi ampliado: a divulgação deixou de ser problema, a IMPD¹² se expandiu não apenas pelo rádio e TV, também pela internet, revistas e jornais. A Sede da igreja está localizada na Rua Carneiro Leão, 439, Brás, São Paulo, possui 43 mil m², mais 1.400 igrejas tanto no Brasil quanto exterior são dirigidas pela sede de São Paulo também conhecida como Grande Templo dos Milagres.

Um problema primordial na discussão é: o que leva os fiéis a tomar qualquer atitude dita pelo seu líder (pastor/apóstolo), inclusive a votar no candidato escolhido pela instituição? O que eles buscam? Qual a promessa?

¹⁰ Graduado em História/UFG; Especialista em História Cultural/UFG; Mestrando em História/UFG. E-mail: diegoump@gmail.com

¹¹ Valdemiro Santiago de Oliveira nasceu em Palma/MG no dia 2 de novembro de 1963, é considerado pastor evangélico, líder e fundador da Igreja Mundial do Poder de Deus. Durante quase 20 anos, era integrante da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD). Em 1997, desligou-se da Universal após problemas com a liderança. Alguns dias depois fundou a Igreja Mundial do Poder de Deus, que absorveu parte dos membros da IURD, e hoje conta com mais de 1400 templos espalhados pelo Brasil, sendo a sua maioria no Estado de São Paulo.

¹² Igreja Mundial do Poder de Deus

CONCEITO DE PODER

Segundo Lendon (1997) no Império Romano o poder era visualizado e concretizado também na honra. A percepção de que os indivíduos poderiam conferir honra e desonra uns aos outros chama a atenção para o relacionamento ricamente ambíguo entre honra e coerção. A honra trazia em si o poder. Sem qualquer anacronismo, a honra recebida através do título: “Apostolo¹³, Bispo, Pastor” traz consigo o poder de liderar e conseqüentemente normatizar práticas.

Não se pode esquecer a concepção de poder, já que a própria igreja se denomina como Poder de Deus. Para Foucault, o poder é algo que se exerce em rede. Não existe uma entidade que centraliza o poder. O Poder se exerce tanto no nível macro quanto no micro. Na concepção hobesiana o maior dos poderes é o poder do Estado, resultado da soma de poderes de todos os homens na formação do Contrato Social. Outro autor a falar do Poder foi Nicolau Maquiavel. Para Maquiavel, a obrigação do governante (Príncipe) deve ser a de conquistar e manter o Poder. Para isso, ele deve adotar algumas estratégias. A concepção weberiana de poder parte da visão de uma sociedade-sujeito, resultado dos comportamentos normativos dos agentes sociais.

O poder, isto é, a possibilidade de encontrar obediência a uma ordem determinada, pode assentar em diferentes motivos de acatamento: pode ser condicionado apenas pela situação de interesses, portanto, por considerações teleológico-rationais das vantagens e desvantagens por parte de quem obedece. Ou, além disso, mediante o simples “costume”, pela habituação monótona à acção tornada familiar; ou pode ser justificado pela tendência puramente afectiva, simplesmente pessoal do governado. Um poder que se baseasse apenas em semelhantes fundamentos seria relativamente lábil. Nos governantes e nos governados, o poder costuma antes assentar internamente em razões jurídicas, razões da “sua legitimidade”, e o abalo desta fé legitimadora costuma ter conseqüências de vasto alcance. (WEBER, 2005, p.120).

Como se vê, o conceito de PODER está inserido no próprio nome da Instituição.

¹³No grego a palavra Apostellein “Apóstolo” significa aquele que é enviado, mensageiro ou embaixador. Aquele que representa a quem o enviou.

VOTO DE CABRESTO

O voto de cabresto é um sistema tradicional de controle de poder político através do abuso de autoridade, compra de votos ou utilização da máquina pública. É um mecanismo muito recorrente nos rincões mais pobres do Brasil como característica do coronelismo.

Precisamos compreender a história: A figura do coronel era muito comum durante os anos iniciais da República, principalmente nas regiões do interior do Brasil. O coronel era um grande fazendeiro que utilizava seu poder econômico para garantir a eleição dos candidatos que apoiava. Era usado o voto de cabresto, onde o coronel (fazendeiro) obrigava e usava até mesmo de violência para que os eleitores de seu "curral eleitoral" votassem nos candidatos apoiados por ele. Como o voto era aberto, os eleitores eram pressionados e fiscalizados por capangas do coronel, para que votassem nos candidatos por ele indicados. O coronel também utilizava outros recursos para conseguir seus objetivos políticos, tais como compra de voto, votos fantasmas, troca de favores, fraudes eleitorais e violência.

Nesta conceituação, o sentido de voto de cabresto na IMPD seria através da troca de favores, ou seja, o fiel obedece o pastor porque ele acredita que será abençoado. Atualmente os próprio candidatos defendem interesses particulares e não conjuntos, como por exemplo: defesa dos evangélicos, defesa dos católicos, defesa dos homossexuais e etc.

AS CAMPANHAS POLÍTICAS

O apóstolo Valdemiro Santiago foi tema de uma reportagem do jornalista Leandro Mazzini, do site Coluna Esplanada, por supostamente ter doado R\$ 5 milhões à campanha de um candidato a prefeito de São Luís, Maranhão. De acordo com Mazzini, o líder da Igreja Mundial do Poder de Deus teria feito a doação milionária ao candidato Edvaldo Holanda Junior (PTC). Junior é evangélico e membro de uma igreja Batista na capital maranhense.

A campanha pela Prefeitura de São Paulo acelerou a corrida de candidatos aos templos religiosos. Depois de Gabriel Chalita (PMDB) conseguir a adesão do pastor Samuel Ferreira, líder da Assembleia de Deus do Brás

(Ministério Madureira) na sexta-feira José Serra (PSDB) recebeu no domingo a bênção do apóstolo Valdemiro Santiago, fundador da Igreja Mundial do Poder de Deus. O tucano e o prefeito Gilberto Kassab (PSD) participaram do culto matinal no Brás, zona leste.

O apóstolo pediu aos milhares de fiéis que costumam lotar o galpão provisório da igreja que rezassem “pela vida, pela carreira e pelo coração” de Serra e Kassab. Ele avisou que ambos estavam no altar e seriam abençoados. O tucano já recebeu apoio da Convenção Geral da Assembleia de Deus no Brasil. Serra e Kassab assistiram a uma parte da cerimônia sentados ao lado dos líderes da igreja evangélica: bispo Josivaldo Batista, bispa Franciléia de Oliveira e o missionário e deputado José Olímpio (PP-SP). Eles ouviram histórias de supostas curas milagrosas e viram Valdemiro pedir aos fiéis contribuição financeira para a igreja.

A visita à Mundial não foi divulgada como agenda de campanha de Serra. Kassab negou que tenha levado o tucano: “Ele quis ir”. O jornal O Estado de S.Paulo não conseguiu contato com Valdemiro ontem. No culto, ele não declarou voto a Serra abertamente. Mas, segundo líderes da igreja, a maneira de o apóstolo fazer isso é “abençoar o candidato”. O apoio de Valdemiro é dado como certo por integrantes da campanha serrista.

O ‘voto de cabresto’ ocorre de maneira disfarçada dentro dos templos, porém fora deles isto está demonstrado abertamente. Desde o início das campanhas políticas, propaganda (‘santinhos’) é distribuída aos fiéis na porta dos templos. Valdemiro Santiago aparece abraçado com os candidatos nos folders. O que chama a atenção é a frase: “Deus vai abençoá-los, pois eles vieram no altar”.

ALGUNS CANDIDATOS ELEITOS

De acordo com uma matéria publicada no jornal da Igreja Mundial (outubro a 15 de Novembro de 2010) o deputado mais Jovem de SP é da IMPD. Rodrigo Moraes (PSC) foi eleito no dia 03 de outubro de 2010, o candidato eleito possui 21 anos de idade. Vale ressaltar que o chamado missionário José Olímpio e seu filho Rodrigo Moraes, de São Paulo foram os deputados mais votados dos partidos.

O apóstolo Valdemiro orou no púlpito da igreja por Aloísio e Geraldo Alckmin dias antes do primeiro turno, os quais foram eleitos para governador e senador de São Paulo. Os fieis não só dão os seus bens em troca de curas e milagres, como também respondem de maneira positiva ao 'voto de cabresto'.

CONCLUSÃO

Enfim, as religiões têm afetado a política brasileira, vale ressaltar que os fieis também são eleitores. No caso específico tratado, o líder de maneira carismática usa da religião para conseguir bens, e votos dos fieis. A mídia é fundamental neste processo:

Por que tanto interesse em divulgação? A resposta é simples: "Essas igrejas que chegaram ontem [...] cresceram tanto e influenciaram tanto a mídia e a opinião pública que viraram o padrão". (LOPES, 2011, p.27).

O grande instrumento que a instituição (IMPD) utiliza para a formação desta concepção são os vários depoimentos ocorridos durante a reunião/culto (os fieis se reúnem mais ou menos 4 vezes ao dia). Pessoas de vários lugares têm a liberdade para afirmar que por intermédio da Igreja conseguiram o que desejavam. Este instrumento aumenta a aceitabilidade dos discursos e, conseqüentemente, da concepção.

Uma fazendeira diz que ficou quase um ano chorando, vivendo triste e angustiada, só pensava em morrer. Após ter conhecido Deus pela TV no programa da IMPD ela diz ter adquirido a alegria. Uma mulher chamada L.C. aparece no jornal da IMPD dizendo que sua dívida no banco foi perdoada, os cartões de crédito foram pagos e assim se livrou da crise de asma após participar de uma reunião na Igreja Mundial do Poder de Deus. Atualmente a instituição se utiliza muito bem deste mecanismo para aumentar a quantidade de adeptos. Os instrumentos utilizados são os Programas televisivos em âmbito nacional e internacional, internet e jornais impressos.

A internet foi fundamental para a divulgação de suas ideologias. Pelo site da IMPD qualquer pessoa tem acesso a vídeos, depoimentos, histórico sobre a igreja, guia de eventos e as contas bancárias para o depósito em favor da igreja. A *Revista Época*, em reportagem do dia 09 de agosto, teceu críticas às igrejas:

REFERÊNCIAS

- BRANDÃO, Carlos. *Os deuses do povo*. São Paulo: Brasiliense, 1980.
- BURKE, Peter. *Variedade de História Cultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.
- CAMPOS, Leonildo. *Teatro, templo e mercado: organização e marketing de um em-preendimento neopentecostal*. Petrópolis –RJ: Vozes, 1997.
- CHARTIER, Roger. *A história cultural - entre práticas e representações*. Lisboa, Difel, 1987.
- ESPÍN, Orlando. *A fé do povo*. São Paulo – SP: Paulinas, 2000.
- FERREIRA, Júlio. *Religião no Brasil*. Campinas – SP: Luz para o caminho, 1992.
- FRESTON, Paul. *Fé bíblica e crise brasileira*. São Paulo – SP: ABU, 1992.
- HALL, Stuart. *A identidade Cultural na Pós-Modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.
- LOPES, Augustus Nicodemus. *O Ateísmo Cristão*. São Paulo: Mundo Cristão, 2011.
- _____. *O que estão fazendo com a Igreja*. São Paulo: Mundo Cristão, 2008.
- MARIANO, Ricardo. *Neopentecostalismo; os pentecostais estão mudando*. São Paulo –SP: USP, 1995.
- MARTINS, José de Souza. *Desfigurações*. São Paulo: Hucited: 1996.
- MATOS, de Sousa Alderi. *Fundamentos da teologia histórica*. Ed. 2008. São Paulo: Editora Mundo Cristão, 2008.
- SIEPIERSKI, Paulo. *O estudo das religiões: desafios contemporâneos*. São Paulo –SP: Paulinas, 2008. Coleção ABHR.
- WEBER, Beatriz Teixeira. *As artes de curar: medicina, religião, magia e positivismo na República do Rio-Grandense*. Santa Maria: Ed. UFMS, 1999.
- WEBER, Marx. *Três tipos Puros de Poder Legítimo*. Tribuna da História, Lisboa, 2005.

JORNAIS E PERIÓDICOS

- BARBOSA, Eudínia. Homem expelle cálculos renais . *Jornal Fé Mundial - Outubro à Novembro/2010*.
- FRANCISCO, Laércio. Dores cessam e muda fala. *Jornal Fé Mundial - Outubro Novembro/2010*.
- LUZ, Mônica. Terça-feira do Milagre Urgente e a Independência. *Jornal Fé Mundial – Outubro à Novembro/2010*.

_____. Menina livre das dores recupera movimentos. Jornal Fé Mundial - Outubro à Novembro/2010.

MATTOS, Madalena. Missionários da IMPD são os mais votados dos partidos. Jornal Fé Mundial - Outubro à Novembro/2010.

_____. Bebê ia sofrer operação no coração, é salvo pelo Poder de Deus. Jornal Fé Mundial – Outubro à Novembro/2010.

_____. Jesus liberta marido alcoólatra e espancador. Jornal Fé Mundial - Outubro à Novembro/2010.

_____. Deputado mais jovem de SP é da IMPD. Jornal Fé Mundial – Outubro à Novembro/2010.

_____. Dívidas pagas e livres de asma e enxaqueca. Jornal Fé Mundial - Outubro à Novembro/2010.

SILVA, Laércio. Liberta das máquinas caça-níqueis. Jornal Fé Mundial - Outubro à Novembro/2010.

_____. Bactéria Pulmonar some e criança é salva. Jornal Fé Mundial - Outubro à Novembro/2010.

_____. Nódulo Maligno desaparece após orações. Jornal Fé Mundial - Outubro à Novembro/2010.

_____. Jovem larga muletas e anda . Jornal Fé Mundial. Outubro à Novembro/2010.

ESTREITAMENTOS BIBLIOGRÁFICOS ENTRE CONSUMO DE DROGAS, FAMÍLIA E RELIGIÃO

Gilson Xavier de Azevedo¹⁴

RESUMO: Esse artigo pretende trazer e avaliar os principais resultados de pesquisas nacionais e internacionais de referência sobre a relação entre o uso de drogas e os processos de recuperação propostos por Instituições confessionais que considerem como variáveis os pontos: família, moral, fatores de risco, adolescência, recuperação e religião. O artigo traz um questionamento sobre a qualidade dos resultados preventivos e de recuperação de indivíduos viciados em drogas ilícitas. Para tanto foi realizada

¹⁴ Gilson Azevedo é mestre em Ciências da Religião pelo CETHEL e Professor Titular de Filosofia do Direito e Filosofia Empresarial pela FAQUI Quirinópolis; Coordenador do curso de Pedagogia da UEG Quirinópolis. Filósofo (FAEME), Pedagogo (UVA-ACARAÚ) e Teólogo (Mackenzie) (gilsoneduc@yahoo.com.br).

na base de dados SCIELO não construindo limite de datas para a seleção, e utilizando os seguintes descritores: "adolescentes", "tratamento", "álcool e drogas", "resultados de tratamento", "uso de substâncias psicoativas", "Religião"; sendo encontrados 13 artigos que atendiam à expectativa desta proposta.

PALAVRAS CHAVE: Adolescentes. Drogas. Religião. Tratamento. Vício.

O consumo de drogas entre adolescentes (12-16 anos) e jovens (17-25 anos) vem aumentando expressivamente nos últimos anos por diversos fatores que envolvem segurança pública, economia, educação e religião.

Há que se pensar a questão do consumo e processo de vício desse e de substâncias alucinógenas também do ponto de vista da influência familiar, considerando então como variantes a família, a sociedade, a estrutura financeira global e suas especificidades, as exigências do mercado aos jovens bem como sua possível vertente de exploração desse além de uma infinidade de outras variantes. Nesse sentido, Pons Diez (1998) desenvolveu um estudo no qual, buscou determinar as relações existentes entre o consumo de bebidas alcoólicas por parte dos adolescentes e as variáveis psicossociais de membros do sistema familiar em relação às estratégias educativas paternas.

Segundo Pons Diez (1998, s.d., tradução livre): O sistema familiar desempenha um papel fundamental no aparecimento de comportamentos desajustados em crianças. Os pais, intencionalmente ou não, são a mais poderosa influência na vida de seus filhos. Para o autor, um fato que o uso de drogas pelos pais incentiva o consumo das mesmas substâncias ou outros por crianças.

No entanto, Pons Diez (Ibidem) deixa claro que indução é quase imperceptível no cotidiano de uma família comum, não somente pelo consumo de tais substâncias, mas também pela possibilidade de encontrar um componente genético para explicar a transmissão familiar.

O estudo indutivo desenvolvido por Pons Diez (Ibidem)

[...] teve uma amostra de 1.100 adolescentes de ambos os sexos, com idades entre 15 e 19 anos na cidade de Valência. Os indivíduos foram pesquisados por: a) via paternal socializadora estratégias; b) os adolescentes para a utilização de sete tipos de bebidas alcoólicas nos

membros da família e c) utilização de sete tipos diferentes de bebidas alcoólicas por adolescentes nos finais de semana.

Assim como o consumo, independente de sua origem motivadora, a variedade de drogas também vem se diversificando. Segundo uma reportagem do portal G1 (26/06/2007) a proporção de brasileiros que usam maconha foi a que mais cresceu, sendo que o país se tornou o centro de distribuição da cocaína colombiana e boliviana.

As conclusões estão em um relatório do Escritório da Organização das Nações Unidas (ONU) contra Drogas e Crime, que será divulgado nesta terça-feira (26). Segundo o estudo, a proporção da população brasileira que consome cocaína cresceu de 0,4%, em 2001, para 0,7%, em 2005 - o que corresponde a 860 mil pessoas de 15 a 64 anos. Os estados do Sul e Sudeste são os que concentram maiores índices de consumidores. O uso crescente da droga no Brasil elevou os índices da América Latina. O percentual da população dessa região que diz ter consumido cocaína ao menos uma vez na vida passou de 2,3% para 2,9%, no mesmo intervalo. Enquanto o consumo brasileiro aumentou, a produção de cocaína na América Latina sofreu uma queda de 2% entre 2005 e 2006, embora os números por país não sejam homogêneos. O cultivo de coca na Colômbia caiu 9%, mas aumentou 8% na Bolívia e 7% no Peru. Mas foi o consumo de maconha o que mais cresceu no Brasil. Em 2001, 1% dos brasileiros entre 15 e 65 anos consumia a droga. O índice subiu para 2,6% em 2005. Por outro lado, a ONU indica que o número de consumidores de maconha no mundo caiu de 162 milhões, em 2004, para 159 milhões, em 2005. Houve também aumento no consumo de anfetaminas, que chega a 0,7% dos brasileiros, e de ecstasy, consumido por 0,2% da população. As informações são do jornal "O Estado de S. Paulo".

Diante do aumento e quadro exposto na citação acima, pais, escolas, Ong's, "políticos" e religiões tem empreendido importantes trabalhos dentro do processo de recuperação desses jovens, mas que tais empreendimentos tem se mostrado insuficientes em relação à demanda e crescimento do consumo de entorpecentes.

Nesse sentido, busca-se a seguir apresentar um comentário sobre a compilação de trabalhos já publicados que envolvam as vertentes drogas e religião, de modo a observar possíveis resultados obtidos nos processos de recuperação de viciados e usuários de tais substâncias.

1 ESTUDOS REFERÊNCIA SOBRE A RELAÇÃO USO DE DROGAS E RELIGIÃO

A relação drogas e religião passa ao longo da história humana por diversas interrelações até dispare de que se quer propor aqui como foco. Religiões com a do Santo Daime utilizam inclusive o que vem sendo estudado como um alucinógeno de grande poder viciante. Mas o que se deseja realmente averiguar desta relação supra indicada é qual a participação religiosa no tocante ao processo de recuperação de dependentes e nesse sentido, é importante apontar que as pesquisas internacionais apresentadas por Dalgalarondo (et al., 2004) tiveram como pressuposto a mesma relação drogas e prática religiosa de recuperação de químico-dependentes.

TABELA 01: Principais estudos nos EUA referentes à relação entre religiosidade e uso de álcool e drogas por estudante nos últimos 15 anos.

AUTOR / ANO	OBJETO DE PESQUISA	PRINCIPAIS RESULTADOS
Monteiro et al., 1989	704 estudantes universitários (110 judeus e 594 cristãos)	Estudantes judeus apresentaram significativamente menos uso de álcool do que estudantes cristãos.
Clifford; Edmunso, 1989	683 estudantes universitários do Sudoeste dos EUA.	Estudantes que consumiam pouco álcool frequentavam mais cultos religiosos. Católicos liberais apresentavam um poliuso de álcool e drogas mais frequente.
Clark et al., 1993	Enquete nacional com 2.036 estudantes de medicina e 1.772 médicos residentes.	Estudantes de medicina e residentes que diziam não ter religião tinham mais envolvimento com álcool.
Cartucci et al., 1993	331 estudantes universitários de três campi de Estados do Leste	Ser católico e homem esteve associado a mais problemas relacionados ao uso do álcool.
Yarnold B.M., 1996	461 estudantes de escolas secundárias públicas da Flórida.	Quando a religião era considerada importante para sua vida, eles tendiam (não significativamente) a não usar heroína.
Patock-Peckham et al., 1998	364 estudantes universitários do Arizona com média de idade de 20 anos.	A religiosidade intrínseca (valores e normas religiosas e éticas introjetadas) relacionou-se, em protestantes, ao menor uso do álcool e menos problemas relacionados ao álcool.
Yarnold B.M., 1998	535 estudantes secundários de escolas públicas da Flórida.	Não se verificou associação entre religião, gênero, raça, desempenho escolar e atividades extracurriculares e uso de álcool.
Poulson et al., 1998	210 estudantes universitários nos estados "bibli belt".	Mulheres (mas não rapazes) com fortes convicções religiosas consumiam menos álcool e tinham menos comportamentos sexuais de risco.
Yarnold; Patterson, 1998	458 estudantes secundários de escolas públicas da Flórida	Considerar a religião importante para suas vidas foi um grande fator inibidor de uso da maconha.
Strote et al., 2002	Enquete nacional com 14.000 estudantes universitários, em 119 universidades.	Uso de ecstasy foi maior entre estudantes que consideravam a religião como menos importante.

FONTE: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1516-44462004000200004&lng=en&nrm=iso

Nos estudos expostos na tabela 01, nota-se que a religião considerada pelo exposto como uma dimensão macro e isolada, tem fator preponderante

em relação à prevenção, abstinência ou distanciamento do risco de iniciação do consumo, considerando as variantes, tabagismo, álcool e entorpecentes.

Também no Brasil, algum estudo já vem sendo feitos e embora a maioria deles estejam ligados ao universo do vício e das condições que a este conduzem. Fala-se ainda da recuperação em instituições não confessionais, mas pouco ainda se produziu sobre instituições religiosas em processos recuperativos de dependentes químicos; de modo, que o texto passa a descrever tais estudos dando a eles os enfoques necessários dentro do viés que se desenvolve esta pesquisa.

No Brasil, foi feito um estudo em 1992 por Carvalho e Cotrim, com 16.117 estudantes em quinze cidades brasileiras, e que segundo Dalgarrondo (et al., 2004): "mostrando uma correlação negativamente fraca, mas constante, entre consumo de álcool e drogas e freqüência de atividades religiosas. Os jovens praticantes de atividades religiosas tendiam, dessa forma, a um menor uso de álcool e drogas".

No país, em geral as pesquisas analisadas partiram do pressuposto de que o consumo de drogas seria menor entre jovens que pertencessem a uma religião, ou tivessem algum outro fator moral.

Outro estudo importante desenvolvido no Brasil, foi o de Borini e colaboradores (apud DALGALARRONDO et al., 2004), em 1994, estudando 322 estudantes de medicina em Marília, SP, verificou que a prevalência do uso de álcool (incluindo bebedores discretos, moderados e excessivos) era significativamente menor entre os protestantes (50%) em relação aos católicos (75,2%), espíritas (75,0%) e ateus (94,5%). Ele também não detectou, nessa amostra, bebedores excessivos entre os protestantes e os espíritas. Destaca-se ainda o estudo de Queiroz incluiu 2.564 estudantes universitários de 21 cursos da USP e utilizou uma análise de regressão logística. Este estudo revelou uma associação entre maior uso de drogas e não ter uma religião. Mais recentemente, Kerr-Corrêa e colaboradores,²⁷ em 2002, realizaram um levantamento com 11.876 estudantes (11.382 universitários e 624 secundários) do Estado de São Paulo.

O estudo desenvolvido por Dalgarrondo (et al., 2004) foi submetido a 2.375 estudantes de escolas públicas periféricas e centrais e escolas particulares da cidade de Campinas, SP, entrevistados no ano de 1998, sendo

que as várias dimensões da religiosidade são possivelmente fatores relevantes na modulação do uso e abuso de álcool e drogas por diversos grupos populacionais, particularmente adolescentes e jovens. As drogas estudadas foram: álcool, tabaco, medicamentos, maconha, solventes, cocaína e ecstasy; o estudo apontou que o uso freqüente, o uso de 6 a 19 vezes nos 30 dias que antecederam a pesquisa; e uso pesado, o uso em 20 dias ou mais nos 30 dias que antecederam a pesquisa. As substâncias que são largamente utilizadas, como tabaco, álcool, maconha e solventes.

Outro estudo que merece destaque é o de Bezerra (2009) desenvolvido com 4.210 estudantes do ensino médio da rede pública no Estado de Pernambuco considerados expostos às bebidas alcoólicas e ao tabagismo os adolescentes que relataram consumo em pelo menos 1 dos últimos 30 dias, independentemente da intensidade da exposição. As variáveis relacionadas à religiosidade foram afiliação a uma religião e ser praticante de alguma religião.

De acordo com o autor, o estudo indicou a prevalência de exposição ao consumo de bebidas alcoólicas foi de 30,3%, significativamente superior entre os rapazes (38,6%) em comparação às moças (24,8%). A prevalência de exposição ao tabagismo foi de 7,8%, maior entre os rapazes (9,8%) do que entre as moças (6,2%). As análises brutas evidenciaram que, independentemente do sexo, a exposição ao consumo de bebidas alcoólicas e ao tabagismo foi inversamente associada tanto à afiliação quanto à prática religiosa. O ajustamento das análises por meio de regressão logística permitiu observar que, independentemente da afiliação, o adolescente que se considerava praticante de uma religião teve menor chance de relatar exposição ao consumo de bebidas alcoólicas (95%) e ao tabagismo (95%). Os resultados apontaram que a religiosidade pode atuar como modulador da exposição ao consumo de álcool e ao tabagismo na adolescência. Futuros estudos deverão analisar como o efeito protetor da religiosidade pode ser potencializado em intervenções e campanhas de saúde.

Bezerra (et al, 2004) apresenta alguns estudos que vale à pena comentar, sobretudo, por terem relação com esta proposta de análise; é o caso do estudo de Souza e Silveira Filho (2007) na Cidade de Cuiabá em 1998, apontou a prevalência de uso recente de álcool e tabaco foi de 37,4 e 9,5%, respectivamente. Por outro lado, os achados do presente estudo foram

expressivamente mais baixos que outros analisados pelo mesmo autor. Bezerra (ibidem) expõe que fatores relacionados à religiosidade estão significativamente associados à exposição ao consumo de bebidas alcoólicas e ao tabagismo em adolescentes. O estudo aponta ainda que afiliação religiosa quanto a prática religiosa foram fatores que discriminaram significativamente a exposição a essas condutas de risco à saúde.

A pesquisa proposta por Bezerra (Ibidem) é uma das primeiras investigações no Brasil que analisa a associação entre religiosidade e exposição ao consumo de bebidas alcoólicas e ao tabagismo em adolescentes.

Bezerra (Ibidem) ainda apresenta o estudo proposto por Kelly (et al.), analisando dados de 2006 de um estudo realizado na Irlanda, verificaram que a prevalência de exposição ao consumo de álcool e de tabaco em jovens irlandeses foi de 26 e 15%, respectivamente. No estudo de Rew e Wong, revisaram evidências da interrelação entre religiosidade/espiritualidade e condutas e atitudes de risco à saúde e dos 43 estudos revisados, após controle para as variáveis de confusão, 33 demonstraram efeitos positivos de fatores de religiosidade/espiritualidade sobre condutas de saúde.

Bezerra (Ibidem) ainda menciona o estudo de Marsiglia (et al.) verificaram que o efeito protetor da religiosidade permaneceu somente em relação ao uso de álcool na vida, mas não explicou significativamente a exposição ao tabaco e à maconha. Por fim, Bezerra (Ibidem) aponta artigo de Kliewer e Murrelle; eles verificaram que "acreditar em Deus" (um fator intrínseco) foi o principal fator de proteção em comparação a outras variáveis religiosas relacionadas ao ambiente familiar (religião dos pais) e escolar (educação religiosa).

Um estudo mais recente proposto por Souza (et al., 2010), mas pouco abrangente, cujos resultados foram divulgados na revista *Ciência & Saúde Coletiva*, sobre as representações socialmente construídas dos adolescentes acerca do consumo de bebidas alcoólicas, em uma Unidade de Saúde da Família da cidade de Feira de Santana, Bahia, desenvolvido com 21 adolescentes, sendo nove do sexo masculino e doze do sexo feminino, que atenderam os critérios de inclusão estabelecidos, apontou que entre as garotas, como idéias relacionadas à ingestão de bebidas e suas consequências, emergiram: fazer muitas besteiras (Bougainville - f - 12), ficar

descontrolado (Sempre-viva - f -15) e ficar bêbado (Angélica - f - 10) quando se referiam ao beber pesado. De semelhante modo, as expressões utilizadas pelos garotos deixavam subentendido que beber estava relacionado ao consumo excessivo, a exemplo de menino cachaceiro (Orquídea - m -12).

Em geral acontece nos locais frequentados pelos jovens, ingestão de cinco doses de álcool numa mesma ocasião para homens e de quatro doses para mulheres. O estudo ainda apontou que o beber muito tanto pode indicar que os adolescentes são capazes de bater recordes, simbolicamente significando maior prestígio. Souza (et al., 2010) ainda aponta que o seu ideal de família não corresponde ao real. O estudo não é conclusivo, apenas levanta questões sobre o tema.

Outra pesquisa relevante, foi feita por Daniel Míguez (2007) que desenvolve uma pesquisa que aprofunda teoricamente os fatores droga, delito e religião em um processo analisado de recuperação de dependentes. Inicialmente o articulista considera como causa do aumento de casos de dependência e delitos enquanto efeitos da modernidade sobre as relações sociais.

Inicialmente o autor aponta três causas: a perda da capacidade integradora nas relações assalariadas, a desestruturação dos laços familiares e das relações sociais sob a ótica tradicional e em terceiro, a ausência de objetivos no agir dos atores sociais.

Míguez (2007) analisa o posicionamento do que chama de otimistas e pessimistas no que se refere à pós modernidade, como a desestabilização do trabalho e das relações e a substituição do homem pela tecnologia, além da ansiedade global gerada pela competitividade neoliberal.

Depois o autor faz importantes considerações ao comparar o crescimento pentecostal, vinculando as causas desse (os problemas já citados) ao crescimento de crimes e uso de drogas; segundo Míguez (2007, p. 96) os três que compõe seu recorte são consequências ou efeitos da avalanche pós moderna, sobremaneira no tocante à crise de identidade, do ser humano dentro dos aspectos pessoal, familiar e institucional. Nota-se na perspectiva de Míguez (2007) que a crise atual é de sentido e não simplesmente de estrutura. Lamentavelmente o estudo que traz resultados de dois entrevistados não permite um foco dedutivo, pois não permite universalizar seus resultados.

Dentro do que foi exposto no início desta proposta, falou-se da questão familiar como uma das intersecções da questão do consumo e dependência do uso de drogas, de modo que serão abordados alguns estudos a seguir que fazem esta conexão.

2 DROGAS E SUAS RELAÇÕES MORAIS E FAMILIARES

Ao se pensar na relação entre uso de drogas e relações familiares, naturalmente as opiniões se dividem, dado que ora a família é posta como vítima, ora como vilã no caso. Dentro desse exposto, buscou-se aqui, analisar alguns artigos da plataforma SCIELO, de modo a poder observar em dados o que se tem de conclusivo dentro desta relação.

Zila Sanchez (et al., 2004) da Universidade de São Paulo, ao analisar a questão do consumo de drogas entre jovens, levanta uma questão pontual em relação ao aspecto preventivo. Citando de início algumas das pesquisas mais relevantes nesse campo (Scheier et al., 1994; Baus et al., 2002; Huesca et al., 2002; Pentz, 2003), Sanchez (Ibidem) afirma que o silêncio das atuais constatações sobre o tema pecam e muito nesse aspecto.

Segundo Hanson (2002 apud SANCHEZ, 2004), os fatores de proteção e onde devem atuar as políticas públicas são: a família; forte envolvimento com atividade escolar e/ou religiosa e disponibilidade de informações convencionais sobre o uso de drogas.

Nota-se de início uma ênfase também interessante sobre o papel da religiosidade como se tratou anteriormente, também para Sanchez (Ibidem) aparece atrelada como forma preventiva.

De acordo com Sanchez (Ibidem), além de viver em um ambiente permissivo, outro fator de risco seria a própria adolescência, dado que faixa etária do início do uso de drogas dentro da adolescência, ou seja, entre 10 e 19 anos segundo os autores referenciados (Kandel & Logan, 1984; Piko, 2000; De Micheli & Formigoni, 2001; Sanchez & Nappo, 2002; Chaturvedi et al., 2003 apud SANCHEZ, 2004) pelo artigo em questão.

Dentro do exposto, o aspecto preventivo, seja de origem religiosa (Miller, 1998; Blum et al., 2003; Wills et al., 2003), seja por outras vias, é considerado por Sanchez como essencial, embora não se argumente mais a respeito.

Embora segundo Galduróz et al. (1997), o número de adolescentes que já experimentaram droga ao menos uma vez não seja preocupante (25% segundo estudo feito com 15 mil em 10 capitais brasileiras), há que se evitar que se forme uma epidemia, dado que o aumento do consumo é progressivo.

Novamente, embora os dados coletados por Zila Sanchez (et al., 2004) sejam interessantes, o estudo por ela desenvolvido mostrou-se indutivo, dado o mínimo número de pessoas que entrevistara (62).

Uma pesquisa desenvolvida por Marília (et al., 2008) aponta uma série de estudos que consideram a questão do tratamento de adolescentes usuários de álcool e outras drogas. Castro e Abramovay (2002, p. 7 apud Marília et al., 2008) considerando que "a legitimidade de políticas gestadas por formas mais democráticas, sensíveis à diversidade de juventudes, e ao direito de representação dos próprios jovens no desenho e na gestão de políticas que lhes tenham como sujeitos".

Outro estudo de relevância foi proposto por Lepre e Martins (2009) publicado na revista *Paidéia* (Ribeirão Preto) procuraram detectar a possível relação entre uso abusivo de álcool e raciocínio moral. O estudo foi desenvolvido com adolescentes, entre 14 e 18 anos, que fazem uso abusivo de álcool, estudantes de uma escola pública de ensino médio em Assis-SP. O estudo observou que 56% encontram-se no Nível Pré-Convencional, ou seja, a maioria (56%) dos adolescentes que faz uso abusivo de álcool, na população estudada (13% no estágio 1 e 87% no estágio 2) e 44% encontram-se no Nível Convencional (100% no estágio 3).

Por sua vez, Martínez (et al., 2008) desenvolve um estudo sobre os resultados preliminares do Programa de Intervenção breve para adolescentes iniciando o álcool e outras drogas. Embora a proposta do autor seja interessante, trata-se de um estudo de caso com apenas 25 pessoas. Não obstante, o estudo apontou que em momentos de emoções fortes e negativas,

bem como em casos de mal estar físico, o tratamento de jovens dependentes sofre expressivo impacto.

Malbergier et al. (2010) também se dedicam a analisar a questão do uso de substâncias na adolescência e os impactos familiares decorrentes desta. De acordo com o estudo, "o início do uso geralmente ocorre na adolescência e, nesta fase, tem sido associado a problemas escolares (faltas, repetência, evasão escolar e dificuldade de aprendizagem), sociais (relacionamentos com outros usuários e envolvimento em atividades ilegais), características de personalidade (intolerância à frustração, desinibição, agressividade e impulsividade), transtornos psiquiátricos e problemas familiares"

O estudo ainda aponta que as relações familiares com os usuários exercem grande influência no início e na manutenção do consumo de álcool, tabaco e maconha desses adolescentes. Existem ainda fatores de menor intensidade como: ter membro da família que abusa e/ou é dependente de alguma substância, violência doméstica, desorganização familiar, viver apenas com um dos pais, pouca comunicação entre familiares e falta de suporte e monitoramento familiar.

O estudo foi desenvolvido em 50 escolas públicas estaduais dos municípios de Jacareí e Diadema (São Paulo, Brasil); amostra total, que foi constituída por 965 adolescentes e apontou que: 570 (62%) não usaram nenhuma substância, 208 (22,6%) usaram apenas álcool, 24 (2,6%) apenas tabaco, 54 (5,9%) álcool e tabaco e 63 (6,9%) usaram alguma droga ilícita nos 30 dias anteriores à entrevista. As drogas ilícitas utilizadas foram: maconha (n = 27; 2,9%), tranquilizantes (n = 17; 1,8%), anfetaminas (n = 15; 1,6%), ecstasy (n = 10; 1,1%), inalantes (n = 10; 1,1%), cocaína (n = 8; 0,8%), alucinógenos (n = 4; 0,4%) e anabolizantes (n = 4; 0,4%).

Em resumo o estudo indica cinco categorias de consumo bem estabelecidas: não uso, uso somente de álcool, uso somente de tabaco, uso de álcool e tabaco, e uso de drogas ilícitas. O estudo indicou ainda que o consumo de álcool e tabaco pode estar aumentando as chances dos adolescentes referirem problemas familiares ou os problemas familiares podem estar aumentando as chances de consumo destas substâncias.

O estudo proposto por Pechansky et al. (2004) que aborda o uso de álcool entre adolescentes: conceitos, características epidemiológicas e fatores etiopatogênicos traz uma estatística relevante da American Academy of

Pediatrics, na qual expõe que haveria seis estágios no envolvimento do adolescente com SPA: abstinência, uso experimental/recreacional (em geral limitado ao álcool), abuso inicial, abuso, dependência e recuperação.

Outro estudo exposto, foi desenvolvido por Pechansky e Barros (apud Pechansky, 2004) feito com 950 jovens entre 10 e 18 anos indicou que em 71% deles é a experimentação de experimentação das bebidas alcoólicas. Ainda segundo Pechansky et al. (2004):

O uso problemático de álcool por adolescentes está associado a uma série de prejuízos no desenvolvimento da própria adolescência e em seus resultados posteriores, como será detalhado. Os prejuízos decorrentes do uso de álcool em um adolescente são diferentes dos prejuízos evidenciados em um adulto, seja por especificidades existenciais desta etapa da vida, seja por questões neuroquímicas deste momento do amadurecimento cerebral.

Ainda segundo o estudo, o uso de álcool por menores de idade está mais associado à morte do que todas as substâncias psicoativas ilícitas em conjunto; estar alcoolizado aumenta a chance de violência sexual, tanto para o agressor quando para a vítima; está associado a uma série de prejuízos acadêmicos. Por fim, o uso de álcool em adolescentes está associado a uma série de prejuízos neuropsicológicos, como na memória.

REFERÊNCIAS

BEZERRA, Jorge et al. *Religiosidade, consumo de bebidas alcoólicas e tabagismo em adolescentes*. Rev Panam Salud Publica [online]. 2009, vol.26, n.5 ISSN 1020-4989.

CONSUMO de drogas no Brasil aumentou, diz ONU. 26/06/2007. <http://g1.globo.com/Noticias/Brasil/0,,MUL58880-5598,00.html>

DALGALARRONDO, Paulo et al. *Religião e uso de drogas por adolescentes*. Rev. Bras. Psiquiatr., São Paulo, v. 26, n. 2, June 2004. Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1516-44462004000200004&lng=en&nrm=iso>. access on 12 Feb. 2012.

GALDURÓZ JCF, NOTTO AR & CARLINI EA 1998. IV *Levantamento sobre o uso de drogas entre estudantes de 1o e 2o graus em 10 capitais brasileiras*. CEBRID, Universidade Federal de São Paulo.

LEPRE, Rita Melissa e MARTINS, Raul Aragão. *Raciocínio moral e uso abusivo de bebidas alcoólicas por adolescentes*. Paidéia (Ribeirão Preto) [online]. 2009, vol.19, n.42 ISSN 0103-863X.

MALBERGIER, André; CARDOSO, Luciana Roberta Donola; AMARAL, Ricardo Abrantes do. *Uso de substâncias na adolescência e problemas familiares*. Cad. Saúde Pública, Rio de Janeiro, v. 28, n. 4, abr. 2012 . Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-311X2012000400007&lng=pt&nrm=iso>. acessos em 15 jun. 2012.

MARTINEZ MARTINEZ, Kalina Isela et al. *Resultados preliminares del Programa de Intervención Breve para Adolescentes que Inician el Consumo de Alcohol y otras Drogas*. Salud Ment, México, v. 31, n. 2, abr. 2008. Disponível em <http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-33252008000200006&lng=pt&nrm=iso>. acessos em 13 jun. 2012.

MIGUEZ, Daniel. *Identidades Conflictivas Droga, Delito y Religión en un Programa de Rehabilitación de Adictos*. Revista Cultura y religión, ISSN 0718-4727, Vol. 1, Nº. 1, 2007. Disponível em: <http://www.revistaculturayreligion.cl/articulos/vol_1_n1/vol1_n1_2007_marzo_08_daniel_miguez.pdf>. Acesso em: 06 Abr. 2012.

PECHANSKY, Flavio; SZOBOT, Claudia Maciel; SCIVOLETTO, Sandra. *Uso de álcool entre adolescentes: conceitos, características epidemiológicas e fatores etiopatogênicos*. Rev. Bras. Psiquiatr., São Paulo, 2012 . Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1516-44462004000500005&lng=pt&nrm=iso>. acessos em 16 jun. 2012.

PONS DIEZ, Javier. *El modelado familiar y el papel educativo de los padres en la etiología del consumo de alcohol en los adolescentes*. Rev. Esp. Salud Publica, Madrid, v. 72, n. 3, maio 1998. Disponível em <http://scielo.isciii.es/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1135-57271998000300010&lng=pt&nrm=iso>. acessos em 13 jun. 2012.

SANCHEZ, Zila Van der Meer; OLIVEIRA, Lúcio Garcia de e NAPPO, Solange Aparecida. *Fatores protetores de adolescentes contra o uso de drogas com ênfase na religiosidade*. Ciênc. saúde coletiva [online]. 2004, vol.9, n.1 ISSN 1413-8123.

SOUZA, Delma P. Oliveira de; SILVEIRA FILHO, Dartiu Xavier da. *Uso recente de álcool, tabaco e outras drogas entre estudantes adolescentes trabalhadores e não trabalhadores*. Rev. bras. epidemiol., São Paulo, v. 10, n. 2, June 2007. Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1415-790X2007000200015&lng=en&nrm=iso>. access on 09 June 2012.

SOUZA, Sinara de Lima et al. *A representação do consumo de bebidas alcoólicas para adolescentes atendidos em uma Unidade de Saúde da Família*. Ciênc. saúde coletiva, Rio de Janeiro, v. 15, n. 3, maio 2010. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-81232010000300016&lng=pt&nrm=iso>. acessos em 13 jun. 2012.

LITERATURA SAGRADA E TEOLOGIA POLÍTICA: ENSAIO DE CRISTOLOGIA MATERIALISTA

Pedro Lucas Dulci¹⁵

RESUMO: Perguntar-se pela relação entre a literatura sagrada judaico-cristã e as transformações sócio-políticas dela decorrente, é questionar-se pela história política moderna do Ocidente, que sempre se mostrou, eminentemente, uma teologia política. Trata-se de investigar as raízes ocultas do teológico no político, tendo como horizonte, a constatação do jurista alemão Carl Schmitt de que todos os conceitos significativos da teoria do Estado moderna são conceitos teológicos secularizados. Contudo, nem a teoria de formação do Estado, nem a teologia são feitas de conceitos soltos. O que temos na verdade são problemas e tensões, advindas justamente da relação entre esses conceitos teológicos e as experiências espirituais que lhes deram ascendência. Quando são devidamente transpostos de seus contextos originais, tais conceitos teológicos podem nos ajudar a compreender a formação da máquina governamental moderna e das transformações políticas que ela passou ao longo dos séculos. É precisamente diante desse cenário que as intenções da presente comunicação se inserem. Procuraremos argumentar que a literatura judaico-cristã não só tem as melhores condições de fornecer-nos categorias privilegiadas para compreender o terreno do político como também – em especial na pessoa e obra de Jesus de Nazaré –, apresentar-nos um paradigma sem igual na história do pensamento que confronte os modos de atuação governamental hodierna e, ao mesmo tempo, seja uma possibilidade de ultrapassamento da ordem do discurso vigente.

PALAVRAS CHAVE: literatura sagrada; teologia política; resistência; Jesus.

INTRODUÇÃO

O questionamento a respeito da relação entre a literatura sagrada, particularmente a Bíblia judaico-cristã, e as transformações socioeconômicas e político-ideológicas daí decorrentes, pode desdobrar-se em diversos fatores. Em vários deles, podemos ver como a literatura sagrada tem sido um

¹⁵ Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal de Goiás. E-mail: pedrolucas.dulci@gmail.com

paradigma privilegiado na elaboração de programas e estratégias de ação na resistência das assimetrias sócio-políticas em diferentes épocas e conjunturas sociais.

De forma bastante específica, a presente investigação insere-se neste contexto de questionamento entre a relação dos livros sagrados e as transformações políticas, fazendo a seguinte pergunta: o que a tradição literária judaico-cristã tem a dizer àqueles que vivem sob as tensões hodiernas no espaço público de transformações? Com isso, não buscamos mensurar aquilo que os registros bíblicos trazem consigo na tentativa de uma aplicação *ipsis litteris* do conteúdo escriturístico na realidade contemporânea. Antes, trata-se de perguntar sobre as raízes ocultas do teológico no político, isto é, esquadrihar os signos teológicos no interior da cultura política atual. Tal intento implica a investigação no contemporâneo político do que, de fato, ainda resta de teológico nas estruturas públicas, administrativas e jurídicas no interior do Estado democrático de direito ocidental.

I. UMA GENEALOGIA TEOLÓGICA DA ECONOMIA E DO GOVERNO

Nossa proposta investigativa subscreve, em certa medida, o projeto filosófico-político de Giorgio Agamben, que caracterizou seu trabalho de pesquisa nos últimos anos da seguinte maneira:

Nos últimos três anos concentrei as minhas pesquisas sobre algo que poderia definir como uma genealogia teológica da economia e do governo. Tratava-se de mostrar como o atual domínio da economia e do governo em todas as esferas da vida social tinha o seu paradigma na teologia cristã dos primeiros séculos, quando, para conciliar a Trindade com o monoteísmo, os teólogos a apresentaram como uma “economia” divina, como a forma pela qual Deus organiza e governa tanto a vida divina como o mundo criado (2007, p. 39).

No parágrafo supracitado, Agamben apresenta-nos seu projeto de uma “genealogia teológica da economia e do governo”, que convém ser melhor elucidada aqui, uma vez que relacionar economia, governo e teologia não é algo tão comum na investigação política tradicional. De fato, a *archē* que esta arqueologia procura remontar não deve ser entendida como uma situação histórica dada ou um momento cronologicamente situável. Da mesma forma que não é uma ferramenta meta-histórica intemporal. Antes, diz respeito, nas

palavras do próprio Agamben, a “uma força ativa na história, exatamente assim como as palavras indo-européias expressam, antes de mais nada, um sistema de conexões entre as línguas historicamente acessíveis”, e para ilustrar como se dá esse fenômeno ele completa dizendo: “assim como a criança, na psicanálise, é uma força que continua agindo na vida psíquica do adulto [...] a *archē* é um campo de correntes históricas tesas entre a antropogênese e o presente, entre a ultra-história e a história” (AGAMBEN, 2011b, p, 18). Sendo assim, trata-se de perguntar sobre aquilo que resta – ainda que de forma oculta e inconsciente – de teológico no campo de transformações políticas atuais.

Além disso, é digno de nota, a referência que Agamben faz à doutrina da economia da Trindade como paradigma privilegiado para compreendermos as tecnologias governamentais desenvolvidas pelo Estado. Segundo o filósofo, assim como Deus, o Pai, na doutrina cristã da providência, o Estado democrático de direito hodierno, “organiza e governa tanto a vida divina como o mundo criado” (2007, p. 39). Com essa tese, o filósofo italiano está fazendo eco à tradição filosófica inaugurada por Michel Foucault, que identifica nas práticas governamentais contemporâneas técnicas de governo para administrar a vida dos cidadãos. Foucault batizou “tais processos [que] são assumidos mediante toda uma série de intervenções e *controles reguladores*: [como] *uma bio-política da população*” (1988, p. 130).

Nessa altura de nossa investigação é preciso ressaltar, contudo, que Agamben também mostra que, por mais profícuas que tenham sido as análises de Foucault, “ele parece ignorar por completo as implicações teológicas do termo *oikonomia*, a que é dedicada a presente investigação” (2011, p. 126). Ou seja, Agamben confirma o núcleo teórico em questão aprofundando e elevando-o a níveis não imaginados por Foucault. Ele faz isso destacando, justamente a doutrina cristã da providência como paradigma sem igual na compreensão do Estado democrático de direito moderno. Segundo Agamben, o termo *gubernatio*, usado no pensamento medieval para se referir ao governo de Deus, “é sinônimo de providência, e os tratados sobre o governo divino do mundo nada mais são que tratados sobre o modo como Deus articula e desenvolve sua ação providencial” (2011, p. 127). Sendo assim, tornar-se-á compreensível a máquina governamental moderna quando situamo-la sob o fundo econômico-teológico da providência divina. Rigorosamente nessa

origem, Agamben acredita residir o verdadeiro problema político ocidental que vem sendo ignorado pelos últimos séculos de filosofia e ciência política. Nas suas próprias palavras: “o verdadeiro problema, o arcano central da política, não é a soberania, mas o governo, não é Deus, mas o anjo, não é o rei, mas o ministro, não é a lei, mas a política” (2011, p. 298-299), ou seja, a máquina governamental que nós formamos e mantivemos em movimento tendo como paradigma conceitos teológicos secularizados.

II. A PESSOA DE CRISTO E A CONSUMAÇÃO DA LEI

A teologia política que o Ocidente está embebido não se limita as aporias teológicas que o governo providencial de Deus, através da revelação de sua Lei aos seres humanos, trouxe à política. O apóstolo Paulo estava consciente de tais dificuldades, quando afirmou em Romanos 3.20 que: “ninguém será declarado justo diante dele baseando-se na obediência à lei, pois é mediante a lei que nos tornamos plenamente conscientes do pecado” (BÍBLIA, 2000, p. 901). É justamente nesse momento, tanto na argumentação paulina, quanto em nossa investigação, que a pessoa de Jesus Cristo se insere. Na teologia do apóstolo (Rm 3.21-22) é precisamente Cristo que coloca fim ao paradoxo da incapacidade da Lei: “agora se manifestou uma justiça que provém de Deus, independente da lei, da qual testemunham a Lei e os Profetas, justiça de Deus mediante a fé em Jesus Cristo para todos os que crêem” (BÍBLIA, 2000, p. 901). O próprio Agamben também lembra que o messianismo não é uma categoria teológica entre outras no monoteísmo, mas antes “o seu conceito-limite, o ponto em que ela supera e coloca em questão a si mesma enquanto lei” (2002, p. 63). Razão das aporias messiânicas sobre a lei presentes na carta de Paulo aos Romanos, que exprimem exatamente a dificuldade política do nosso tempo em sua tentativa de encontrar uma saída ao governo soberano providencial do Estado democrático de direito.

Sendo assim, a partir do que foi exposto acima, podemos inferir que, do ponto de vista político-jurídico, “o messianismo é, portanto, uma teoria do estado de exceção; só que quem o proclama não é a autoridade vigente, mas o Messias que subverte seu poder” (AGAMBEN, 2002, p. 65). Assim como os principais conceitos da teoria do Estado moderno são conceitos teológicos

secularizados, se nossa intenção última é elaborar um programa de ação política que reduza as assimetrias sócio-políticas atuais, precisaremos então da inserção “de uma terceira figura, que rompa a dialética circular entre estas duas formas de violência” (AGAMBEN, 2002, p. 71) inerentes à política ocidental – a violência que cria o Estado, e a violência que o mantêm. Para tal projeto, não há modelo melhor do que o Messias cristão. Segundo Slavoj Žižek:

A mensagem do sacrifício de Cristo é a vitória sobre a morte, os primeiros frutos da ressurreição geral, a libertação da natureza humana do cativo sob o diabo, e não só a justificação, mas também a restauração da criação em Cristo. Cristo quebra o domínio da natureza (caída) sobre nós, criando assim as condições da nossa deificação; o seu gesto é negativo (ruptura com a natureza, superação da morte), enquanto o lado positivo é assegurado pelo Espírito Santo. Por outras palavras, a fórmula ‘Cristo é o nosso Rei’ deve ser tomada no sentido hegeliano do monarca como exceção: o que os humanos são pela graça, Ele é-o por Natureza – ser do acordo perfeito entre Ser e Dever-ser (2008, p. 15).

Dessa forma, Jesus de Nazaré não apenas forneceu um novo, e vivo caminho, até o trono da graça de Deus, como também legou à filosofia ocidental o melhor paradigma de acontecimento político que têm condições de romper com a cadeia jurídica de repetição violenta e dar lugar a novidade soberana.

CONCLUSÃO

Podemos concluir afirmando que: somente um acontecimento político com a mesma violência divina da obra realizada por Jesus Cristo terá condições de romper com a cadeia circular de violência presente na configuração política ocidental. É certo que nem Agamben, nem qualquer outro que também pensou a teologia política nestas categorias, se ocuparam de sugerir “nenhum critério positivo para a sua identificação e nega, aliás, que seja até mesmo possível reconhecê-la no caso concreto. O certo é somente que ela [a figura messiânica] não põe nem conserva o direito, mas o de-põe” (AGAMBEN, 2002, p. 71). Dessa forma, não se trata de identificar a figura messiânica com alguém ou alguma coisa. Antes, nossa tarefa política consiste, sob a inspiração da pessoa e obra de Jesus de Nazaré, em manter os olhos bem abertos para a revelação do acontecimento que suspenderá, com violência divina, a ordem política vigente. Enquanto isto não acontece,

encarreguemo-nos de sinalizar o Reino de Deus, e a sua comunidade política, que ainda estão por vir, isto porque, “se há algo que a verdadeira política democrática nos exige é só falar de democracia no tempo futuro, só falar de democracia como democracia por vir” (SAFATLE, 2012, p. 47).

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Trad. Henrique Burigo. Belo horizonte: Editora UFMG, 2002.

_____. *O sacramento da linguagem: uma arqueologia do juramento. (Homo sacer II, 3)*. Trad. Selvino J. Assmann. Belo horizonte: Editora UFMG, 2011b.

_____. *Arte, inoperatividade, política*. In: CARDOSO, Rui Mota (Org.). *Crítica do contemporâneo, Conferências internacionais Serralves*. Trad. Simoneta Neto. Fundação Serralves, 2007.

_____. *O reino e a glória: uma genealogia teológica da economia e do governo: homo sacer, II, 2*. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2011 (Estado de Sítio).

BÍBLIA. *Bíblia Sagrada: nova Versão Internacional*. Trad. Comissão de tradução da Sociedade Bíblica Internacional. São Paulo: editora Vida, 2000.

SAFATLE, Vladimir. *Amar uma ideia*. In: *Occupy*. Trad. João Alexandre Peschanski. São Paulo: Boitempo, 2012.

ŽIŽEK, Slavoj. *A monstruosidade de Cristo*. Trad. Miguel Serras Pereira. Lisboa: Relógio D'Água editores, 2008.

**COMUNIDADES ECLESIAIS DE BASE NO INTERIOR DA AMAZÔNIA:
ARTICULAÇÕES E CONFLITOS NO MOVIMENTO SOCIAL
DE GURUPÁ, PARÁ**

RESUMO: Este artigo traz uma abordagem acerca da trajetória histórica do movimento social de Gurupá (PA). Põe em debate a importância das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) enquanto tradição religiosa e “sementes” no processo de articulação política do movimento popular a partir da década de 70 até a primeira década deste milênio no espaço público local. O objetivo é demonstrar, a partir de um estudo de caso, como se originou e se desenvolveu as interlocuções e conflitos internos entre as instituições do movimento social popular no interior da Amazônia, e quais suas consequências para a trajetória histórica da organização popular, de modo especial no que se refere à autonomia das instituições que formaram, ao longo das décadas, o movimento social de Gurupá. Esta análise está baseada nos discursos dos atores sociais locais, coletados nos relatórios de assembleias, encontros de formação e outros fóruns de debates. Portanto, a religião e a política estão numa interlocução constantemente tênue e tensa, pois não há linhas de pensamento uniformes e sim construção de autonomia institucional onde a ética, nessa construção, deve, entretanto, ser a diretriz das ações e mediações do movimento social popular no espaço público.

PALAVRAS-CHAVE: CEBs, religião, política, lideranças populares.

INTRODUÇÃO

Gurupá está localizada à margem direita do rio Amazonas no arquipélago do Marajó, estado do Pará. Nas décadas de 70 e 80 entendia-se por povoações do município um núcleo familiar de um perímetro fluvial que se organizasse em Comunidades Eclesiais de Base (CEBs)¹⁷. As CEBs, enquanto

¹⁶ Discente do Curso de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião (PPGCR) da Universidade do Estado do Pará (UEPA). Contatos: e-mail: robsonlopescr@hotmail.com. Celular (91) 8160-2647.

¹⁷ Defini-se *porsetor pastoral* um conjunto de comunidades eclesiais de base (CEBs), geralmente localizadas no mesmo rio, organizado em uma instância representativa de certo número de conselheiros eleitos pelos participantes dessas comunidades. Essas lideranças fazem parte do Conselho Paroquial, instituição da igreja católica que, historicamente serviu de base para articulação política entre as lideranças populares de Gurupá, bem como o

ação sistemática da Igreja Católica (MACEDO, 1986), alcançou um patamar de solidez na luta política local, a tal ponto que os atores públicos não conseguiam ver-se fora do campo católico até pouco tempo. Esta reflexão considera e identifica as CEBs no âmbito do movimento social. Assim, é importante lançar mão do conceito de “movimento social” indicado por Gohn (1997) que embora reconheça que as CEBs não tenham uma organização formal, verificam igualmente que tenham, entretanto, uma estrutura rígida baseada nas estruturas da Igreja. No que se refere ao conflito interno, observamos que a partir da década de 1990 o inimigo deixou de ser o *patrão* e passou a ser os *companheiros de linha de pensamento diferente*. Assim, pretendemos demonstrar, através de um estudo de caso, como se originou e se desenvolveu o conflito interno entre as instituições do movimento social popular no interior da Amazônia e quais as consequências desses conflitos para a trajetória histórica da organização popular, de modo especial no que se refere à autonomia das instituições que formaram ao longo das décadas o movimento social de Gurupá.

CICLOS DE CONFLITOS INTERNOS

A verificação de **linhas de pensamentos diferentes**¹⁸ se deu especialmente através da criação e trajetória do Partido dos Trabalhadores (PT) em Gurupá. O PT constituiu-se no fórum de debates estritamente políticos como um dos instrumentos das lideranças das CEBs, pois a finalidade comum era transformar a realidade. O PT em Gurupá teve sua origem a partir da reflexão de base. Petit (1996, p. 222) registra que “as sessenta CEBs existentes em Gurupá em 1981 converteram-se nas sementes das organizações dos trabalhadores rurais contra a direção “pelega” do STR e da criação do ‘partido do padre’, ou ‘partido da igreja’, como era chamado inicialmente o PT [...]”. Assim, a partir de 1982, o PT passou a fazer parte do cenário local. Até na primeira gestão petista (1992-1996) não se percebe um conflito interno aberto, mas, no decorrer daquela gestão os conflitos foram se

desenvolvimento do movimento social local em seus ciclos de conflitos externos e a tomada do STR (1975) e a criação do PT (1982).

¹⁸ Essa expressão foi registrada por Reis Neto e Lopes (1997) em entrevista com a liderança política conhecida como “Zé Nogueira”.

estruturando e manifestando-se em grupos de lideranças com posicionamentos diferenciados internamente ao movimento. Um dos primeiros sinais desse conflito foi o desentendimento entre as duas maiores lideranças do PT: o então secretário de administração, Manoel do Carmo, que abandonou o cargo após um breve período de três meses de mandato do prefeito de Moacir Alho.

A adesão da administração municipal petista à Associação dos Municípios da Transamazônica (AMUT) cujo principal objetivo seria assegurar aos municípios associados os benefícios gerados em decorrência da implantação e construção da Usina Hidrelétrica Belo Monte (UHBM) (os *royalties*), tornou-se um dos ciclos de conflito interno do movimento social de Gurupá. Em vários momentos as lideranças das CEBs em Gurupá, seguindo as diretrizes políticas da Prelazia do Xingu (PA), questionaram a equipe do governo municipal sobre sua participação a favor de Belo Monte.¹⁹ Em julho de 2002, durante a mesa redonda formada no 1º Fórum Popular da Campanha Nacional contra a implantação da Área de Livre Comércio das Américas (ALCA), no período da Semana Catequética, na barraca de São Benedito, o prefeito foi pressionado a falar sobre a adesão à AMUT por parte da administração municipal, que até àquele momento tinha-se como segredo, justamente pelo fato de as lideranças das CEBs serem de parecer contrário a essa adesão do *governo popular*.

Processo paralelo de regularização fundiária levado a cabo pelo bloco político formado pela Prefeitura Municipal de Gurupá (PMG - administração municipal), Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Gurupá (STR-G) e a Federação de Órgãos em Assistência Social e Educacional (FASE- Projeto Gurupá) para as áreas de várzeas, região das ilhas, provocou conflito no movimento social de Gurupá. O conflito se deu a partir do interesse de regularização fundiário através das Reservas Extrativistas (RESEX)²⁰. Conforme constam nos relatórios dos Encontros de Lavradores nos anos 1999,

¹⁹Em Gurupá o movimento social, liderado pelo Conselho da Paróquia de Santo Antônio, criou um hábito de participação política nas ações públicas do governo municipal. Nos encontros de formação promovidos pela paróquia, uma equipe do Governo Municipal (Prefeito, Vice-Prefeito, Secretários e Assessores) é convidada para responder a questionamentos elaborados pelos participantes dos eventos sobre a vida pública do município conforme a conjuntura, especialmente durante a formação da Semana Catequética.

²⁰ “A Reserva Extrativista é uma área utilizada por populações extrativistas tradicionais, cuja subsistência baseia-se no extrativismo e, complementarmente, na agricultura de subsistência e na criação de animais de pequeno porte [...]”. (ISA, 2010).

2000, 2001 e 2003, as lideranças populares que se articulavam também nesse fórum de debate promovido pela paróquia de Gurupá, formularam a proposta de aprofundar o assunto sobre os tipos de regularização fundiária, especialmente e primeiramente pensada para a Ilha Grande de Gurupá. O bloco formado pelas instituições STR, FASE e PMG começou um processo, que na visão das lideranças das CEBs assíduas nos encontros de lavradores, tornara-se paralelo às articulações iniciadas nesses encontros para o mesmo objetivo de instalação de RESEX, pois as lideranças das CEBs e do CNS atuavam a partir das deliberações desses fóruns populares de debate, como, especialmente, o encontro de lavradores.

O **Projeto de Educação Pública e Popular** foi elaborado a partir da parceria entre o Conselho Paroquial e a Secretaria Municipal de Educação, no início da década de 2000. O projeto transformou-se em canal de intervenção política das bases junto ao poder municipal. Serviu também para o movimento social, especialmente às lideranças que ficaram de fora da administração municipal petista. Desse modo essas lideranças poderiam de alguma maneira intervir no poder público, pois continuavam ligadas à Igreja através das CEBs. Esse projeto foi se tornando uma oposição ao modelo de administração que estava sendo montada por um grupo de lideranças. Uma cúpula, que na visão das bases populares, tornou-se centralizadora do poder²¹ que nenhuma outra secretaria municipal conseguira autonomia para resolver seus próprios problemas. Durante a XXVI assembleia da paróquia de Gurupá, realizada no período entre os dias 19 de outubro a 02 de novembro de 2003, esse conflito ficou claramente registrado no relatório. As divergências entre os posicionamentos políticos da própria equipe de governo (secretário e prefeito) foram aí expressas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

²¹ Relatório do XIV Encontro de Lavradores, promovido pela paróquia de Santo Antônio de Gurupá, 2004, cujo tema foi: “Nossas Organizações e a Vida do Povo”, p.03.

No movimento social de Gurupá, fé e política tornaram-se um binômio correlato e tão profundamente enraizado nessa sociedade que os catequistas da igreja católica tornaram-se líderes políticos no sentido civil do termo. Apresentamos aqui algumas das controvérsias da luta democrática pela participação coletiva, pela liberdade e pela autonomia institucional das organizações do movimento social local. O conflito quer seja interno, quer seja externo, sempre será elemento integrante e importante no cenário político da democracia. De fato, a religião e a política estão numa articulação constantemente tênue e tensa porque não há linhas de pensamento uniformes e sim construções de autonomia institucional onde a ética deve, entretanto, ser a linha diretriz de tais pensamentos (LEVINAS, 1982). Apesar de mudanças das conjunturas o movimento social deverá salvaguardar os princípios éticos da democracia, da solidariedade, da participação coletiva, a partir dos interesses comuns de suas bases, no intuito de que suas lideranças não se tornem elites fechadas, cúpulas mesquinhas cujas ações possibilitem a desmobilização e a perda da identidade do movimento social e popular histórica e democraticamente construído que poderíamos chamar de “inércia” ou de “preguiça gregária” (MICHELS, 1982 apud MALFATTI, [sd]) que impede a renovação das lideranças do movimento social como um todo (HARNECKER, 2000).

REFERÊNCIAS

GOHN, Maria da Glória. Movimentos sociais no início do século XXI. Petrópolis: Vozes, 2007.

HARNECKER, Marta. Os Desafios da Esquerda Latino-Americana. Expressão Popular. São Paulo, 2000.

INSTITUTO SOCIO AMBIENTAL (ISA). Reserva extrativista Gurupá-Melgaço, Banco de Dados ISA, abril 2010. Disponível em: uc.socioambiental.org/uc/2880. Acessado em: 27 de março de 2012.

LEVINAS, Emmanuel. Totalidade e infinito. Lisboa: Edições 70, 1982.

LOPES, Robson Wander C. (org.). Proposição para um projeto de educação popular: parceria entre Secretaria Municipal de Educação e Conselho de Pastoral Paroquial. Arquivo da Paróquia de Santo Antônio, Gurupá, 2002.

MACEDO, Carmen Cinira de Andrade. Tempo de Gênesis: o povo das Comunidades Eclesiais de Base. Brasiliense. São Paulo, 1986.

MALFATTI, Selvino Antônio. A teoria das elites como uma ideologia para perpetuação no governo. Disponível em: <http://sites.unifra.br/Portals/1/ARTIGOS.pdf>. Acessado em: 27 de março de 2012.

PETIT, Pere. A Esperança Equilibrada: a trajetória do PT no Pará. Jinkings Editores Associados. São Paulo, 1996.

REIS NETO, Grimário; LOPES, Robson Wander C. Relatório de Estágio de Pastoral. Belém: IPAR, mimeografado. 1997.

Relatório da XXVI Assembleia da Paróquia de Santo Antônio, Gurupá, de 29 de outubro a 02 de novembro de 2003.

Relatório do XIV Encontro de Lavradores: “Nossas Organizações e a Vida do Povo”. Arquivo da paróquia de Santo Antônio de Gurupá, 2004.

O CANTO DA ESPERANÇA: UMA ANÁLISE DA HINOLOGIA PROTESTANTE NOS CULTOS FÚNEBRES

José Rômulo de Magalhães Filho²²
Jailza Silva Santos Magalhães²³

RESUMO: A música sempre fez parte da liturgia protestante, marcando lugar de destaque nas celebrações. Os protestantes históricos nas cerimônias fúnebres mantêm a tradição e o lugar da música em seus ritos. Este texto se propõe a analisar a hinologia protestante a partir de cancionários e das liturgias oficiais de três Igrejas protestantes históricas e como as letras e o andamento da liturgia apresenta elementos de esperança para os fiéis destas igrejas, bem como apresentar os modelos litúrgicos que dão destaque a música como elemento de consolo.

²² Doutorando em Ciências Sociais da UFRN, Professor da Universidade Tiradentes – Aracaju – SE. E-mail: jrmf.pro@gmail.com

²³ Assistente Social, Especialista em Organização e Gestão de Políticas Sociais. E-mail: jailzamazalhaes@gmail.com

PALAVRAS-CHAVE: música; hinologia; protestantismo histórico; cerimônia fúnebre.

INTRODUÇÃO

Morrer para o cristão protestante é percebido como um elemento de descanso, pois o mesmo espera que em algum momento futuro, quando o Cristo ressurreto voltar e estabelecer eternamente seu Reino, os cristãos vão reinar com ele. Esta esperança é pautada nas Escrituras Sagradas em passagens como a que o Apóstolo São Paulo afirma que “Se a nossa esperança em Cristo se limita apenas a esta vida, somos os mais infelizes de todos os homens” (BÍBLIA SAGRADA, 1993, p. 145). Esta é uma indicação clara de que a morte entre os cristãos é apenas um rito de passagem, um rito que aponta para uma continuidade da existência, um rito de esperança.

Quais ações ritualísticas estes cristãos têm que expressam esperança? A questão aponta para a ideia de que diante da esperança, cristãos protestantes em suas cerimônias fúnebres se utilizam de elementos humanos para justificar a fé, consolar os que não partiram e propagar a religião.

Com base na literatura protestante e no material litúrgico oficial de três igrejas protestantes históricas brasileiras (as Igrejas Presbiteriana Independente do Brasil, Congregacional e Episcopal Anglicana), o objetivo deste texto é analisar a hinologia protestante e suas liturgias como elementos de esperança para os fiéis destas igrejas e apresentar os modelos litúrgicos que dão destaque à música como elemento de consolo. Utilizamos a análise de conteúdo como método para estudar como os cristãos protestantes comunicam a sua fé e alimentam sua esperança na vida *post mortem*.

RELIGIÃO COMO CULTURA

Conceituar religião é uma tarefa que já foi bastante executada, tanto por autores clássicos como Simmel, Durkheim, Weber, Geertz ou por estudiosos

da temática que, partindo de conceitos oriundos destes autores, debruçaram-se neste estudo.

Para Simmel há uma diferença entre religiosidade e religião. A primeira precede à segunda, e está diretamente ligada à experiência humana (uma questão de experiência individual), a segunda tem haver com o elemento histórico, organizacional (CIPRIANI, 2007). “[...] não é a religião que cria a religiosidade, mas a religiosidade que cria a religião” (SIMMEL apud CIPRIANI, 2007, p. 121). A religião é vista por Simmel, como o produto de uma cultura, criada a partir da interação de indivíduos com a sociedade que vai se manifestar no que ele denomina de igreja-instituição, mas sempre originado de uma disposição interior de indivíduos, a ideia de religiosidade. E cultura é entendida por Simmel (apud CIPRIANI, 2007, p. 123), como “energia ou disposição de natureza” que se aperfeiçoa, é uma disposição originária, uma atitude natural. Assim, religião é cultura, pois surge como sentimento natural de religiosidade.

Na sua busca por uma conceituação de religião, Meneses (2008) traz a ideia, a partir de Weber, de que o fenômeno religioso é parte da sociedade e que os indivíduos que dela participam são “portadores de motivação, como participantes de um modelo” (MENESES, 2008, p. 52). O que faz da ação religiosa uma ação orientada e cheia de sentido. Motivação aparece para Geertz (1989, p. 110) como “uma tendência persistente, uma inclinação crônica para executar certos tipos de atos e experimentar certas espécies de sentimento em determinadas situações”. As ações religiosas são ações motivadas, por isso são direcionadas a fatores específicos, são duráveis no que se refere ao tempo e têm um significado (GEERTZ, 1989).

A MORTE COMO INÍCIO DE UMA NOVA VIDA

Para os cristãos em geral morte é separação. Separação eterna do Criador. Na escriturística cristã, a morte é a consequência de uma vida de desobediência a Deus (sentido de pecado), que pode ser redimida a partir do reconhecimento desta condição e da aceitação de que Deus (o Criador) se

encarnou na pessoa de Jesus Cristo (“o Verbo se fez carne”) e através de sua morte vicária perdoa esta vida de desobediência, dando ao cristão a oportunidade de viver na presença do Criador eternamente. (THISELTON, 2000).

A morte e a vida estão diante de todos os que ouvem o evangelho: aquela é o resultado natural e a recompensa própria do pecado; esta, absolutamente o livre dom de Deus dado aos pecadores [...] como a primeira é o consciente sentir da perda fatal de toda existência feliz, assim a segunda a posse e gozo conscientes de tudo que constitui a vida mais sublime de uma criatura racional (JAMIESON; FAUSSET; BROWN, 1992. p. 321)

Assim o cristão entende a morte como uma passagem, seja para a vida ou para a morte eterna. Aqueles que morrem após em vida, reconhecerem a condição de pecadores e aceitam a morte vicária de Jesus Cristo, “descansam no senhor”, os que rejeitam tal ação, morrem eternamente.

As Ordenações Litúrgicas da Igreja Presbiteriana Independente do Brasil (IPIB) traz orientações sobre os ofícios fúnebres, e afirma: “Os cristãos reconhecem que a morte é inevitável. Diante da morte, eles testemunham que Deus, em Jesus Cristo, venceu a morte e levanta seus filhos da morte para a vida eterna.” (IPIB, 2008, p. 33). O que claramente aponta para a ideia de uma vida *post mortem*, que vai culminar na ressurreição dos cristãos para o reinado eterno de Cristo. A esperança na ressurreição é o ponto central de toda doutrina cristã (IPIB, 2008). Para o cristão “a morte é vista como um sono do qual o crente ‘acorda’ na agradável luz matinal do céu” (THISELTON, 2000, p.283).

O RITUAL FÚNEBRE E O LUGAR DA MÚSICA

O protestantismo histórico vê na morte do cristão a consumação de uma esperança que iniciou com sua *conversão*. É a passagem para a vida eterna, chamada de *a glória de Deus*. É um momento sublime, e que os cristãos enfrentam com tristeza pela perda de um ente querido, mas alimentados de que na eternidade estarão com o Criador e com os seus *irmãos*. Por isso, esta tristeza é motivada pela falta do ente querido no dia-a-

dia, mas não pelo desespero diante da incerteza acerca do destino final daquele que se foi. A partir desta realidade foi desenvolvido no protestantismo toda uma hinologia e liturgias próprias para a ocasião.

Mendonça (1995), afirma que a primeira coletânea de hinos protestantes editada no Brasil (os Salmos e Hinos²⁴), tem cem cânticos que se referem à vida futura. Já a ressurreição, tema central do cristianismo, conta com apenas dez hinos. Isto mostra que a morte e a vida futura são percebidas por este grupo de cristãos como um ganho, pois estarão mais perto de Cristo. Diz um destes hinos: “Da linda pátria estou bem longe, cansado estou. Eu tenho de Jesus saudade: quando será que vou”? (NELSON apud IEF, 1976, p.592).

Em outro hino, presente na coletânea da Presbiteriana Independente, a letra aponta para a esperança, bem como se utiliza de elementos para propagar a fé cristã:

Junto ao Trono de Deus preparado há, cristão um lugar para ti; a perfumes, há gozo exaltado, há delícias profusas ali. Sim, ali, sim, ali, de seus anjos fiéis rodeados, numa esfera de glória e de luz, junto a Deus nos espera Jesus [...] Se quisermos gozar da ventura que no belo país haverá, é somente pedir de alma pura, que de graça Jesus nos dará, pois ali, pois ali, todo cheio de amos de ternura, desse amor revelado na cruz, nos escuta, nos ouve Jesus. (MILLS, apud IPIB, 2006)

A Igreja Episcopal Anglicana traz no seu Livro de Ordem as instruções para a celebração de um ofício fúnebre, apresenta uma litania que reflete a busca pelo consolo que só o Senhor dá:

Oficiante: No meio da vida estamos na morte; de quem podemos buscar socorro, senão de ti, Senhor, que estás com justiça entristecido com nossos pecados? *Povo:* Ó Senhor, onipotente, não nos entregues às amargas penas da morte eterna. *Oficiante:* Tu conheces Senhor, os segredos de nossos corações; não feches teus misericordiosos ouvidos as nossas preces; mas poupa-nos, o Santo e compassivo Salvador. [...] *Oficiante:* Tu, Soberano Juiz Eterno, não permitas que, em nosa hora extrema, as dores da morte nos separem de Ti. (IEBPCA, 1988, p. 194).

Nas Ordenações Litúrgicas da Igreja Presbiteriana Independente encontramos o mesmo sentimento: “A finalidade do ofício fúnebre não é o de

²⁴ Salmos e Hinos é o hinário (coletânea de hinos) mais antigo publicado no Brasil. Sua primeira edição é de 1861. Pertence a Igreja Congregacional do Brasil.

interceder em favor dos mortos, mas para consolo dos que choram e apelo às consciências” (IPIB, 2008, p. 33).

O Manual de Culto da IPIB (IPIB, 2011) traz orientações específicas sobre as liturgias nas cerimônias fúnebres, e apresenta ritos para cerimônias no templo (ou velatório) e para o cemitério. Cada uma com sua especificidade. A primeira com foco no consolo dos familiares e na lembrança da existência do morto, e a segunda (mais rápida) enfatizando a esperança da vida eterna e na ressurreição dos mortos, bem como alertando aqueles que ainda não se tornaram cristãos.

CONCLUSÃO

O cristianismo de origem protestante demonstra sua preocupação tanto com os que morrem (descansam no Senhor), quanto os que permanecem. Mendonça (1995, p. 184), referindo-se ao fundador do presbiterianismo Brasil, afirma: “A valorização da vida futura permite superar os sofrimentos do presente e dá consolo diante da morte. Para Simonton, esta é a função da verdadeira religião”.

E é através do canto que os cristãos podem expressar este consolo e também difundir a fé, levando outros a terem a mesma esperança. Daí um dos hinos dizer: “Oh! Pensai! Oh! Pensai! Oh! Pensai nesse lar lá do céu. Lá do céu, lá do céu, lá do céu! Oh! Pensai nesse lar lá do céu” (HUNTINGTON apud IPIB, 2006, p. 404). A esperança de estar em um lindo lar, na presença do Eterno Senhor tem levado cristãos protestantes a transformarem seus rituais fúnebres em espaço para se pensar a morte não como o fim, mas como a continuidade de uma existência. E o canto tem alimentado esta esperança.

REFERÊNCIAS

BÍBLIA SAGRADA. Tradução de João Ferreira de Almeida. Rev. At. 2ª. ed. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil 1993.

CIPRIANI, Roberto. Manual de sociologia da religião. São Paulo: Paulus, 2007.

GEERTZ, Clifford. A interpretação das culturas. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1989.

IGREJA EPISCOPAL DO BRASIL PROVÍNCIA DA COMUNHÃO ANGLICANA. Livro de oração comum. Porto Alegre: Metrópole, 1988.

IGREJA EVANGÉLICA FLUMINENSE. Salmos e hinos. Rio de Janeiro: IEF, 1976.

IGREJA PRESBITERIANA INDEPENDENTE DO BRASIL– IPIB. Manual de Culto da IPIB. 2. ed. São Paulo: Pendão Real, 2011.

_____. Ordenações Litúrgicas da IPI do Brasil. São Paulo, 2008. Disponível em:<<http://ipib.org/index.php/downloads/category/17-ordenacoes>> Acesso em 25 de ago. 2012.

_____. Cantai todos os povos. 2 ed. rev. São Paulo: Pendão Real, 2006.

JAMIESON, Roberto; FAUSSET, A. R.; BROWN, David. Comentário exegético y explicativo de la Bíblia. El Paso, Texas: Casa Bautista de Publicaciones, 1992.

MENDONÇA, Antonio de Gouvêa. O celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil. São Paulo: Pendão Real, 1995.

MENESES, Jonatas. Pentecostalismo e os rituais de cura divina. Aracaju: Editora UFS, 2008.

THISELTON, Anthony. Destino. In: KEELEY, Robin (org). Fundamentos da teologia cristã. São Paulo: Vida, 2000. p. 281- 288.

RITUAL FUNERÁRIO E GESTÃO DA MEMÓRIA

Lindsay Borges²⁵

²⁵ Doutora em História pela Universidade Federal de Goiás. lindsayb@terra.com.br.

RESUMO: O presente trabalho reflete sobre o ritual funerário de um membro da hierarquia católica em Goiânia, como momento de gestão da memória desse prelado, verificando as etapas de preparação para a morte, as formas de encarar esse transe e por fim os ritos pós-morte. Por meio dos discursos, depoimentos, homilias e matérias publicadas na *Revista da Arquidiocese*, verifica-se a postura de um grupo ligado ao clérigo em firmar a importância do morto no imaginário local, construindo e reforçando representações sobre ele, além de reafirmar a crença religiosa na ressurreição, reiterando a morte como Rito De Passagem Do Físico Ao Espiritual.

PALAVRAS CHAVE: Memória, Ritual Funerário, Igreja

Para investigar o trabalho de edificação da memória de Dom Fernando Gomes dos Santos, primeiro arcebispo de Goiânia (1957-1985), durante seus ritos funerários, serão enfocadas as representações sobre ele elaboradas e expressas nos depoimentos, homilias e matérias veiculadas em um número especial da *Revista da Arquidiocese*, dedicado à cobertura dos funerais. Será examinada, ainda, a forma como essa publicação mostrou a percepção do próprio arcebispo sobre a morte, além de observar como os rituais de suas exéquias se inseriram nesse processo.

Pela atuação destacada do arcebispo, líderes religiosos e leigos que haviam trabalhado como seus colaboradores na arquidiocese desejavam consolidar a ideia de que o prelado permaneceria presente na vida da comunidade. O grupo, que antes encontrava seu ponto de unidade em torno da figura de Dom Fernando, precisava cultuar sua memória como forma de se manter unido, defendendo o modelo de Igreja que marcou a vida da arquidiocese nos últimos anos.

O Prelado morreu dia 1º de junho de 1985, devido a um câncer, depois de se submeter a três cirurgias no período de pouco mais de um ano. Segundo Sontag (2002), uma percepção psicologizante do câncer, leva as pessoas a associá-lo ao sofrimento e à resignação, apontados como componente do comportamento de Dom Fernando nos seus últimos anos de vida. Durante seu trabalho à frente da Arquidiocese de Goiânia, o prelado demonstrou vigor para lutar pelas causas da Igreja; entretanto, após alcançar inúmeras vitórias com a consolidação de várias iniciativas no campo religioso e social, a partir do final da década de 1960 viu-se frustrado no seu intento de construção de uma sociedade mais justa, por meio de projetos iniciados em parcerias entre a

Arquidiocese de Goiânia e o Governo Federal²⁶. Para muitos, iniciava-se ali a morte simbólica do arcebispo: “a partir do golpe de 64, começou a morrer aos poucos, porque não encontrou mais aquele campo que era propício para o seu trabalho e para a sua pregação”²⁷.

A fidelidade de Dom Fernando à Igreja foi destacada por vários depoentes, que chegaram a afirmar ter sido essa sua maior preocupação e o que o arcebispo acreditava ser a mais significativa exigência para um sacerdote. Para alguns depoentes, a fidelidade do arcebispo, levada às últimas consequências, o teria transformado em mártir.

Dom Fernando foi um homem fiel à Igreja de Deus. Ele sempre pregou a verdade dentro da Igreja. Sempre foi obediente à Igreja. E, por causa disto, ele sofreu muito. Por causa disto, ele perdeu muitos dias de sua vida. Porque ele quis cumprir, com fidelidade, aquela opção que ele havia assumido na sua vida. [...] Meus irmãos, vamos aprender tudo isso com Dom Fernando. A fidelidade à palavra de Deus, a verdade. A verdade que liberta. Fidelidade que leva ao martírio. Fidelidade que leva ao martírio lento, oculto, secreto, doloroso, mas que faz trazer para nós a vida perfeita, que nasce na nossa vida, esperança do Reino, esperança da justiça, da fraternidade, a esperança do amor entre os homens²⁸.

A *Revista da Arquidiocese* publicou um poema escrito pelo arcebispo em 1972, inédito até então, denominando-o “poema-profecia”, sugerindo que ele se preparava para um novo momento em sua vida. O poema alimenta a perspectiva do martírio ao evocar que o prelado, mesmo diante do “infinito” e da impossibilidade de descrever o apagamento dos sentidos, afirmava que morrer é bom porque no infinito não há injustiça e indagava se era sonho ou profecia, alimentando a esperança de que um dia se realizasse.

Publicou-se, no mesmo número da revista, outro documento elaborado por Dom Fernando que parece confirmar o fato de que ele se preparava para enfrentar a morte: seu testamento, escrito em 1977, no qual também afirmava que sua vida foi de renúncia às coisas do mundo e que agora a oferecia em sacrifício pela continuidade da Igreja: “Dediquei a minha vida, de modo especial, a serviço da missão que me foi confiada, como servo de Javé, meu

²⁶ Entre eles, o projeto de reforma agrária em terras da Arquidiocese de Goiânia e o Movimento de Educação de Base (MEB).

²⁷ FLORES, Padre Jesus. As muitas obras de Dom Fernando. *Revista da Arquidiocese*, Goiânia, n.6/7, jun/jul. 1985, p. 416.

²⁸ LOBO, Mons. Luiz. Fiel a Deus, à Igreja, ao homem. *Revista da Arquidiocese*, Goiânia, n. 6/7, jun/jul. 1985, p. 382-383.

senhor e meu Deus. Peço agora a Ele que a receba como Ofertório e Holocausto pela vitalidade e renovação de Sua Igreja [...]”²⁹.

A publicação desses dois textos de Dom Fernando no número especial da *Revista da Arquidiocese*, dedicado à morte do arcebispo, desvela o desejo de seus auxiliares em constituir uma narrativa na qual o prelado parecia indicar sua morte: primeiro a teria pressentido, o que manifestaria por meio do poema, depois a teria preparado com algumas iniciativas, entre elas a elaboração do seu testamento. Destarte, o próprio Dom Fernando estaria confirmando a ideia de que sua dedicação à Igreja teria sido a causa de seu martírio.

As atitudes diante da morte têm sido objeto de pesquisa por parte dos estudiosos atentos ao impacto desse acontecimento no cotidiano das sociedades. No ocidente, as concepções sobre esse tema percorreram um longo caminho de transformações com posturas desde a resignação diante da morte, marcante na Idade Média, transitando até sua recusa pela sociedade moderna. As reflexões sobre a morte cristã são foco desses estudos. No item seis de seu testamento, Dom Fernando, dentro dos preceitos cristãos, demonstrava aceitar a morte com serenidade: “Espero merecer a graça infável de aceitar de bom grado a morte [...]”³⁰. Essa atitude do arcebispo lembra o que Ariès (2003) chamou de *morte domada*, ou seja, a morte vista como algo familiar e próximo, reconhecida e aceita de modo tranquilo. Essa forma de encarar a morte vigorou na sociedade até aproximadamente o século XII, sofrendo modificações até chegar à morte típica das sociedades industriais, a qual o autor denomina como *morte interdita*³¹, ou seja, a fuga ou recusa da morte por esta ser encarada como algo que envergonha e amedronta.

Em relação à morte de Dom Fernando, impera a ideia cristã de que não se celebrava a morte, mas a ressurreição do arcebispo, que de alguma forma continuaria vivo para os depoentes: “Não estou aqui para dar testemunho de alguém que morreu, mas de alguém que está presente pela sua força, alguém que está presente pelo seu vigor, alguém que está presente como um dos

²⁹ SANTOS, Dom Fernando Gomes dos. *Revista da Arquidiocese*, Goiânia, n. 6/7, jun/jul, 1985, p. 355).

³⁰ SANTOS, Dom Fernando Gomes dos. *Revista da Arquidiocese*, Goiânia, n. 6/7, jun/jul, 1985, p. 356.

³¹ Ariès (2003) identifica outras duas atitudes diante da morte: *morte de si mesmo*, a partir do século XII, e *morte do outro*, a partir do século XVIII.

grandes padres da Igreja no Brasil, como um dos grandes testemunhos da Igreja no Brasil”³².

Para muitos, Dom Fernando estaria mais presente depois da sua morte e, dessa forma, poderia conquistar para sua Igreja o que sempre tentou em vida e não conseguiu e isso seria possível porque a presença do arcebispo teria se transformado de física em espiritual; sua morte teria sido um rito de passagem do profano ao sagrado:

Se hoje, até o meio-dia e pouco, Dom Fernando só podia estar naquele leito de hospital – porque estava limitado, condicionado a seu corpo pesado, um corpo doente, um corpo machucado, o espírito ferido, uma alma cativa – agora, só temos um Dom Fernando: livre, liberto, um Dom Fernando presente, um Dom Fernando purificado, que passou pela porta da morte e já entrou na ressurreição³³.

Essas palavras encontram respaldo no ritual de exéquias da Igreja Católica, que enfatiza: “para os que crêem, a vida não é tirada, mas transformada. E, desfeito o nosso corpo mortal, nos é dado nos céus um corpo imperecível” (NOSSA PÁSCOA, 2003, p. 10). O ritual das exéquias ensina também que essa lógica cristã sobre a ressurreição dos mortos foi explicitada por São Paulo na *Carta aos Coríntios*, segundo a qual o cristão que sempre acreditou e confiou na bondade do Salvador, é entregue à terra: “como corpo corruptível para ressuscitar incorruptível, como corpo desprezível para ressuscitar reluzente de glória, como corpo marcado pela fraqueza para ressuscitar cheio de força, como corpo psíquico para ressuscitar como corpo espiritual” (idem, p. 7). O documento ressalta que “a fé na ressurreição dos mortos é o ponto central da vida cristã” (idem, p. 15).

Sob essa concepção, o evento mais importante foi a missa dos funerais, que seguiu os preceitos do *Cerimonial dos Bispos* (2004). A cerimônia foi iniciada com a procissão de traslado do corpo de Dom Fernando para a parte externa da Catedral, carregado por oito padres, membros do Conselho de Consultores da Arquidiocese. Em seguida o caixão do arcebispo foi colocado em um plano mais elevado que o público, tendo ao lado o báculo, simbolizando que ele continuava sendo o pastor daquela Igreja.

³² FLORES, Padre Jesus. As muitas obras de Dom Fernando. *Revista da Arquidiocese*, Goiânia, n.6/7, jun/jul. 1985, p. 416.

³³ LICATTI, Padre Ângelo. O vazio deixado pelas árvores que tombem. *Revista da Arquidiocese*, Goiânia, , n. 6/7, jun/jul, 1985, p. 380)

No momento da homilia falaram os representantes dos diversos setores da arquidiocese e, ao final da cerimônia, Dom Benedito, o Monsenhor Juliusz e o Padre Pereira usaram a palavra. Para Dom Benedito, todos deveriam se consolar na esperança e na fé de que a obra de Dom Fernando seria continuada. Monsenhor Juliusz, testemunhou que, por sua fidelidade à Igreja, Dom Fernando foi querido pelo Papa. Padre Pereira, por sua vez, afirmou que, se por um lado a morte de Dom Fernando significava que a arquidiocese perdia um “grande pastor”, um “grande líder”, uma “grande presença da sociedade”, por outro significava que ganhava um grande “advogado”, um “grande protetor”, um “padroeiro”.

Ao final da cerimônia, o corpo do arcebispo foi trasladado por seus familiares para o interior da igreja, simbolizando que Dom Fernando voltava às suas origens e, lançado à terra, se despojava do poder perecível para ser perenizado como “padroeiro” da arquidiocese. O caixão foi depositado ao lado da sepultura e Dom Alano Pena, Bispo de Marabá (PA), procedeu à última encomendação. Auxiliado pelo ministro da água benta, o bispo aspergiu o túmulo e o caixão e, em seguida, o corpo foi baixado à cripta ao som do *Magnificat*.

Nas manifestações expostas nesse estudo, sejam as homilias, os depoimentos ou os ritos funerários, foi expresso o desejo dos colaboradores do arcebispo de manter viva a memória de Dom Fernando guiando os caminhos da Arquidiocese de Goiânia. As representações do prelado como homem que não temia a morte, pastor fiel a Deus e à Igreja, pai e, sobretudo, mártir, tornaria possível que a comunidade continuasse invocando sua presença e a continuidade de seu projeto e o rito fúnebre, realizado de maneira simples, mas representativo de sua estatura na hierarquia da Igreja, reforçava essa perspectiva.

REFERÊNCIAS

ARIÈS, Philippe. *História da morte no Ocidente*. RJ: Ediouro, 2003.

CERIMONIAL DOS BISPOS: Cerimonial da Igreja. SP: Paulus, 2004.

NOSSA Páscoa: subsídios para a celebração da esperança. SP: Paulus, 2003.

SONTAG, Susan. *A doença como metáfora*. RJ: Graal, 2002.

STATUS SOCIAL, ETERNIDADE E RELIGIOSIDADE: O PODER HUMANO SOBRE A MORTE NOS RITOS FÚNEBRES

Isael Rodrigues Pimentel³⁴

RESUMO: Por causa de sua evolução racional o homem vem ocupando cada vez mais espaço no *cosmos*. Contudo se aniquila diante do fenômeno da morte, a única certeza de sua vida. Para aliviar, ele elabora rituais que memoriza o morto e conforta os vivos. Os chamados “rituais fúnebres” ganham aceitação social e ultrapassam a esfera espiritual, sendo, em certos casos, atos mais sociais do que religioso. Neles, o poder socioeconômico do vivo continua durante a morte. Pode ainda ser observado, nestes ritos, a mentalidade, a forma como vivem e até as transformações do tempo sobre a sociedade. Com seus rituais fúnebres o homem mostra sua grandeza intelectual que nem a morte destrói e se torna eterno. É, pois sobre o aspecto social e eterno que envolve os ritos fúnebres que este artigo pretende abordar, buscando nas raízes históricas das sociedades primitivas o lado social da morte que fez com que grandes homens rompessem a história fazendo-se conhecidos nos dias atuais.

PALAVRAS-CHAVE: morte, sociedade, ritos fúnebres, religiosidade, homem.

INTRODUÇÃO

O homem, por mais evoluído que seja não é imortal e não é capaz de prever o dia de sua partida para uma possível outra vida, fazendo a morte ganhar uma dimensão tão misteriosa a ponto de fazê-lo parar e simplesmente ficar embasbacado diante de um corpo gelado. E a incerteza, gerada pela morte move desde gerações mais primitivas, às atuais, na realização de rituais fúnebres, encenando aquilo que imaginam, de acordo com o *ethos* de cada povo. São nestes ritos que o ser humano se conforta. Muito mais do que religiosidade, nos ritos o homem também expressa o seu poder econômico e

³⁴Graduando em Filosofia pelo Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás (IFITEG).

social, que usados na morte se transforma em memória nas pedras e mármore das eternas pirâmides e catedrais de séculos atrás e nos mais luxuosos cemitérios dos tempos de hoje. É sobre estas expressões que este trabalho terá enfoque ao analisar o que está por traz de cada gesto, que aparentemente é só religioso.

1 O HOMEM A MORTE E SUA RELIGIOSIDADE

O homem está em processo contínuo de evolução e não é apenas biológica é também intelectual, moral, religiosa e principalmente econômica. Esta evolução está cada vez mais rápida e rompe as barreiras geográficas e culturais e por isto nunca está isolado, pois os modernos meios de comunicação liga-o com o mundo inteiro, lhe é cabível ainda saber as previsões do clima, do trânsito e economia. Enfim, o homem moderno é prevenido e sabe bem o que fazer para se sair bem, porém algo o incomoda por ser imprevisível e real, a morte, o grande mistério da vida e por isto o acontecimento que mais causa temor e ao mesmo tempo admiração e é o único acontecimento que é capaz de paralisar uma geração, talvez duas, uma cidade pequena, ou o mundo inteiro. O medo que se sente pela morte é normal ao homem, por que o desconhecido causa desconforto e, segundo Jean-Pierre (BOYARD, 1996, p. 44), por que “desmorona bruscamente” todos os planos e sonhos que consome toda beleza sobre a terra. As incertezas que a morte provoca, explica as mais variadas atitudes do homem diante dela, atitudes estas que se resume em desespero, que só são consolados pelos variados ritos fúnebres que se organizaram ao longo da história e que da à morte um sentido novo, de alegria e esperança, pois somente com a lógica espiritual “que conseguimos desapegar-nos do que nos liga ao mundo” (BOYARD, 1996, p. 44) e tomar uma nova consciência de que não se tem fim e sim “transmutação”.

Assim a religião ganha espaço diante da morte, porque é a única (mais comum) fonte de consolo, pois é capaz de sacralizar os rituais e estes levam à “ilusão do ‘como se’”, que nos ritos fúnebres deixa o vivo se comportando diante do morto “como se não houvesse morrido” (BOYARD, 1996, p. 88).

No cristianismo ocorre a morte do corpo, porém o espírito continua vivo, honra-se o morto, porque a esperança é de que o corpo um dia voltará, assim

como faziam os antigos egípcios, que tiveram os rituais fúnebres como o centro de toda vida social. Outros rituais, como a cremação para purificar o morto, ou o canibalismo que transmite a força do morto para o vivo que o comer é perceptível que em todos os ritos a morte é uma passagem, e por isto, o morto deve ter o seu lugar de destaque, como que um modelo e por isto os ritos fúnebres nunca têm a intenção de aniquilar a morte, mas sim dar ao morto um “novo *status* ontológico” (CROATTO 2010, p. 380).

Enterrado, queimado, mumificado, ou devorado os ritos têm a mesma função: dar esperança de vida futura. Os gestos simbolizam os cuidados com quem esta do outro lado e é uma forma dos vivos, que ali chora de se preparar para o seu dia, como reza o ritual de exéquias da Igreja Católica de rito romano: “rezemos também por nós que choramos, para que um dia, com nosso irmão, possamos ir ao encontro de Cristo...”. (Sacramentário, 2003, p. 141).

2 O *ETHOS* E O SENTIDO SOCIAL DOS RITOS FÚNEBRES

O homem só é capaz de dizer que é homem porque está com outro homem, pois é um ser social. Com a morte a relação entre um homem e outro se rompe, sendo assim a morte “é um fato social tanto quanto é a vida” (JÜNGEL, 1980, p. 24). Quando alguém morre o outro é afetado em sua existência, por isto, os ritos fúnebres são valorizados, uma vez que quando se ritualiza também representa o *ethos*, ou seja, “o caráter e a qualidade de sua vida, seu estilo moral e estético” (GEERTZ, 1989, p. 143), a visão de mundo de um povo, visão esta que inicialmente é a valorização do outro que continua a ter valor após a morte.

No Egito antigo é exemplo de como seus ritos fúnebres eram expressão de uma mentalidade. O faraó, poder supremo, possuía duas almas, o duplo (*ka*) e a alma (*ba*). A última era a verdadeira, que com ajuda do sacerdote Osíris, navegava para o outro mundo na barca de Anúbis. Já a segunda alma, a *ka*, permanecia no corpo, esperando que a outra alma voltasse, quando fosse julgada, enquanto isto necessitava de cuidados especiais, preservação do corpo e túmulos altamente luxuosos faziam a segunda alma estar de bem com a morte, levando uma morte um tanto parecida com a vida.

O período Medieval se apresenta com um novo *ethos*, também transmitido para os ritos fúnebres. Antes de investigar estes ritos é importante lembrar que muitos deles no mundo Ocidental são cópias do mundo Oriental que ganhou novo significado com o cristianismo. Os túmulos de pedra, com frases que ressaltam o morto é uma tradição grega. As oferendas que eram ofertadas ao defunto eram de ritos pagãos que ganhou novo sentido com a celebração da Eucarística no cristianismo. Enfim, são ritos semelhantes, porém com visão diferente.

O cristianismo surge e acrescenta um elemento novo à morte, a possibilidade de ressurreição, assim como aconteceu com Cristo e isto é um choque para muitas culturas, que acabam por não aceitar. O cristão não teme a morte, uma vez que ela garante o encontro com Deus e o liberta deste mundo.

A forma como os ritos fúnebres são realizados, não deixa de revelar a posição social do defunto. O ritual das exéquias é igual tanto para os ricos, quanto para os pobres, porém os procedimentos: quantidades de missas, roupas, túmulos, eram bem maiores para quem tinha condição financeira. “A importância da cerimônia depende do nível do defunto” (BOYARD, 1996, p. 137). Quem era rico tinha a casa coberta de forros pretos, os catafalcos, que poderiam cobrir até o carro que deslocava da casa para a igreja e finalmente para o cemitério, que durante um período era dentro da própria igreja, o que era uma honra, tanto religiosa, pois ficaria perto dos restos mortais dos santos, quanto social, uma vez que a memória perpetuaria por causa dos grandes monumentos, com inscrições exaltando as qualidades do morto, ou seja, o morto nobre permanecia horado, também durante a morte.

Já para quem era pobre a realidade se diferenciava. Não tinha condições de pagar para ter missas e nem uma padre para encomendar o corpo, era um completo “abandono da alma” (ARIÈS, 1989, p. 82). Não dispunham, é claro, de tumbas de pedra ou em igrejas, o corpo era geralmente depositados nas chamadas, “vala dos pobres”. Segundo Ariès os pobres permaneciam anônimos na morte como fora durante toda a vida.

A sociedade vem sofrendo grandes transformações no decorrer da história e isto causa transformação do *ethos* e conseqüentemente atinge os ritos fúnebres. A morte, que antes era um acontecimento que evolvia todo um *cosmo*, agora não ultrapassa o âmbito familiar. O sentimento de saudade,

esperança ou medo se transforma em repugnância. O doente, que antes era assistido por seus familiares, hoje morre isolado em um hospital e em muitos casos só morre quando a decisão é feita por uma equipe hospitalar, uma vez que “o moribundo já havia perdido a consciência há muito tempo” (ARIÈS, 1989, p. 52). Hoje falam em serviços funerários, onde o serviço é completo, defunto lavado e maquiado, com direito a chá, biscoito, e até o lugar já é estabelecido pelas empresas.

O luto não existe, por que o sistema não permite ficar se lamentando por quem já se foi afinal, “a vida continua”. Segundo Ariès (1989, p. 64) “o morto perdeu o lugar eminente que o costume lhe reconheceu durante milênios”. E isto, segundo Jünger é por que os homens dos tempos atuais bastam a si mesmo, quando um morre os demais não é atingido “a morte do outro não mais é experimentada” (JÜNGEL, 1980, p. 26). Um vivo substitui o morto com facilidade.

Antigo, medieval, ou contemporâneos todos os ritos fúnebres se revelam um evento em que a condição social do morto se revela, nos ritos, que apesar de ser igual para todos, acabam sendo mais luxuosos para quem pode financeiramente. O serviço funerário geralmente são os melhores, o local de sepultamento, em geral é marcado por grandes arquiteturas, onde fica gravado a “gloria imortal do defunto” (ARIÈS, 1989, p. 82).

3 CONCLUSÃO

Por causa do medo da morte surgem os ritos funerários como expressão de religiosidade, por que a inexplicável morte só pode ser aceita através da lógica espiritual e esta lógica diferencia de civilização para civilização, conforme o *ethos*, o que faz que não sejam rituais estáticos, muda com o passar do tempo. A morte que já teve seu lugar essencial na sociedade é hoje posta em último plano, uma vez que a morte do outro só representa a substituição da mão de obra do sistema. Os ritos como uma visão de mundo da sociedade, também revela as características sociais do morto, sua importância social, que quanto maior for mais será pomposa e isto como forma de eternizar a memória do defunto.

REFERÊNCIAS

ARIÈS, Philippe. Sobre a história da morte no ocidente desde a Idade Média. Trad. Pedro Jordão. 2. ed. Teorema: Lisboa, 1989.

BOYARD, Jean-Pierre. Sentido oculto dos ritos mortuários: morrer é morrer? Trad. Benôni Lemos. São Paulo: Paulus, 1996.

CROATO, José Severino. As linguagens da experiência religiosa: uma introdução à fenomenologia da religião. 3. ed. São Paulo: Paulinas, 2010.

GEERTZ, Clifford. A interpretação das culturas. Rio de Janeiro. Livros Técnicos e Científicos. Rio de Janeiro, 1989.

JÜNGEL, Eberhard. Morte. Trad. Ilson Kayser. 2. ed. Sinodal; São Leopoldo. 1980.

Sacramentário. São Paulo: Paulus, 2003.

RITUAL DE PASSAGEM: A MORTE NO CATOLICISMO

Thiago Rodrigues Tavares*

RESUMO: O presente artigo busca relacionar as atitudes diante da morte dos católicos com as teorias sobre rituais de passagem, para tanto utilizaremos autores como – Turner, Gennep, DaMatta, Brandão, Oliveira e Azzi. Os rituais relacionados aos mortos adquirem significados expressivos onde a morte é vista como momento de transição. Observamos que a morte no catolicismo é concebida como uma passagem de um mundo para outro, havendo obrigações entre vivos e mortos, estes últimos estando num momento de liminaridade. O indivíduo deve se preparar para a morte, e após o seu acontecimento cabe aos vivos a preparação do ritual que proporcione a transição tranquila do morto, que em espírito deverá seguir em direção ao seu destino final, para uma outra vida. Nesse contexto, as cerimônias funerárias fazem parte de ritos de separação entre vivos e mortos e de incorporação destes últimos a seu destino no “Além”.

* Thiago Rodrigues Tavares (thiagor.tavares@yahoo.com.br) é graduado em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Juiz de Fora, atualmente é mestrando do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas.

PALAVRAS-CHAVE: Morte. Catolicismo. Ritual de passagem.

INTRODUÇÃO

Esta pesquisa tem como objetivo relacionar as atitudes dos católicos diante da morte – principalmente nas manifestações populares – com as teorias sobre rituais de passagem³⁵ – tendo como foco os momentos liminares.

As expressões populares do catolicismo apresentam uma relação íntima com a morte e as almas, estas são lembradas nas orações, promessas e até mesmo no culto aos santos³⁶. Segundo Brandão (1987), o imaginário católico popular estabelece relações de interferência entre vivos e mortos, sendo que esses últimos dependem mais do que interferem sobre os primeiros.

Nesse trabalho, buscaremos abordar as teorias sobre rituais de passagem e como elas se aplicam nos rituais da morte dos católicos. É importante ressaltar que a pesquisa está na fase inicial, e que em artigos futuros serão trabalhados com maior ênfase as questões que envolvam a morte e as expressões populares do catolicismo.

MORTE NO CATOLICISMO: PERÍODO LIMINAR

A morte no catolicismo é concebida como uma passagem de um mundo para outro, havendo obrigações entre vivos e mortos, estes últimos estando num momento de liminaridade. O indivíduo deve se preparar para a morte, e após o seu acontecimento cabe aos vivos a preparação do ritual de passagem que proporcione a transição tranquila do morto que em espírito deverá seguir em direção ao seu destino final, para uma outra vida. Desta forma, a posição social e o futuro do morto são incertas e causam dúvidas, pois:

o morto tem posição ambígua: ao mesmo tempo que está entre os vivos – iguala-se aos mortais em presença – está partindo para ser diferente dos que ficam (na qualidade de ancestral). O cadáver está em uma situação marginal, deslocado e excluído do padrão social; seu status é indefinível. Seu futuro também é ambíguo (lugares misteriosos), tanto “céu” quanto “inferno” são lugares que não existem concretamente. (DOUGLAS apud SURERUS, 1997, p. 23).

35 GENNEP(1978), TURNER(1974)

36 AZZI(1977), BRANDÃO(1987), DAMATTA(1987), OLIVEIRA(1997)

Para entender a posição social do morto e o seu estado liminar, é necessário compreender o que são momentos de liminaridade. O período de liminaridade (“antiestrutura”) faz parte dos rituais de crise de vida ou dramas sociais, são momentos de grande importância para o desenvolvimento social do indivíduo. O nascimento, a puberdade, a morte e cerimônias como o casamento e o batismo, são exemplos desses rituais que marcam a transição de uma fase da vida ou de um status social para outro. Os momentos de dramas sociais não dizem respeito somente ao indivíduo que ocupa o lugar central no ritual, mas também acarreta mudanças nas relações das pessoas que estão fortemente ligadas a ele por algum tipo de vínculo, seja ele sanguíneo, matrimonial ou político (TURNER, 2005).

Para compreender o ritual de passagem é obrigatória a leitura de Arnold Van Gennep (1978) e Victor Turner (1974). Para o primeiro, rituais de passagem seriam todos “os ritos que acompanham qualquer mudança de lugar, estado, posição social ou idade”. Tais rituais de “transição” apresentariam três fases: 1) separação ou ruptura – fase inicial, compreende o comportamento simbólico que se refere ao afastamento do indivíduo ou do grupo; 2) margem ou liminar – durante esse período o estado do indivíduo é ambíguo, um espaço de trânsito, ocorrendo a suspensão de papéis; 3) agregação ou reintegração – o indivíduo volta a estar na condição estável, com direitos e deveres definidos. Van Gennep foi referência para Turner, que desenvolveu um novo modelo de estudo dos rituais de passagem, composto por quatro fases: 1) separação ou ruptura – quebra de algum relacionamento considerado crucial por parte do grupo social; 2) crise e intensificação da crise –aponta para a fragmentação do grupo; 3) ação remediadora – consiste na tentativa de reconciliação ou ajustes entre os grupos envolvidos e 4) reintegração, desfecho – final, que pode ser trágico (levando à total divisão social), ou fortalecer a estrutura (SILVA, 2005, p. 37).

Dessa forma, segundo a teoria de Turner a sociedade está dividida em dois momentos: a estrutura (realidade cotidiana, modelo básico de sociedade) e a “antiestrutura” (momentos extraordinários). A estrutura institui a “antiestrutura”. A sociedade na tentativa de lidar com suas crises estabelece as “communitas”, período liminar, no qual as pessoas e até mesmo grupos

representam, simbolicamente, papéis que correspondem a uma posição invertida em relação ao status que habitualmente possuem, é o momento no qual se situam em *betwixt and between*³⁷. Segundo Silva (2005), posteriormente a “antiestrutura” tende a contribuir para a revitalização da própria estrutura social.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nesse contexto, as cerimônias funerárias fazem parte de ritos de separação entre vivos e mortos, e ritos de incorporação destes últimos a seu destino no “Além”. Os rituais funerários são mais elaborados e adquirem significados expressivos em sociedades onde a morte é vista como momento de transição, onde o morto é agregado ao mundo dos mortos:

as pessoas para quem não se observam os ritos funerários são condenadas a uma penosa existência, pois nunca podem entrar no mundo dos mortos ou se incorporar a sociedade lá estabelecida. Estes são os mais perigosos dos mortos. Eles desejam ser reincorporados ao mundo dos vivos, e, porque não podem sê-lo, se comportam em relação a eles como forasteiros hostis. Eles carecem dos meios de subsistência que os outros mortos encontram em seu próprio mundo e conseqüentemente devem obtê-los à custa dos vivos. Ademais, estes mortos sem lugar ou casa às vezes possuem um desejo intenso de vingança. (GENNEP apud REIS, 1991, p.89).

Nesse momento de liminaridade, devem haver preocupações tais como a cerimônias de purificação, sepultamento, garantia da união dos enfermos e missas pela alma (como as missas de 7º dia, de 30 dias e de 1 ano). Também é importante lembrarmos do dia de finados, dia instituído para visitar e rezar pelas almas dos mortos, sobretudo as almas do purgatório, sublinhando simultaneamente sua posição hierárquica mais baixa do que a das almas no céu, e a ativa “*communitas*” dos vivos, que pede aos santos para intercederem por aqueles que sofrem a aprovação liminar no purgatório (TURNER, 1974). O purgatório é o local para purificação das almas dos que morreram em estado de graça³⁸. Para dele escapar mais rapidamente, além do arrependimento na hora da morte, os mortos precisavam da ajuda dos vivos na forma de missas e

37 Termo utilizado por Victor Turner, podendo significar: “aquém e além de dos pontos fixos”, “entre dois mundos”, “entre e entrementes” e no coloquial “nem lá nem cá”.

38 A graça representaria um dom universal dado por Deus, para as pessoas satisfazerem suas necessidades espirituais ou materiais e também para tornassem filhos de Deus e “participantes da natureza divina, da vida eterna”.

promessas a santos (REIS, 1997).

Pelo exposto até aqui podemos destacar que a morte é uma preocupação para os católicos. O indivíduo em vida deve se preparar para morrer, e após o seu acontecimento o homem-morto passa a se encontrar num momento de liminaridade, sua transição para o seu destino final vai depender das suas atitudes em vida, dos rituais de passagem e das celebrações desempenhadas pelos vivos em sua memória.

Como sinalizado, a pesquisa da qual essa reflexão faz parte está no seu início e esperamos que posteriormente, com o seu desenvolvimento, possamos apresentar com maior número de dados as expressões populares em torno da morte.

REFERÊNCIAS

AZZI, Riolando. Catolicismo Popular e Autoridade Eclesiástica na Evolução Histórica do Brasil. In: *Religião e Sociedade* nº 1, Rio de Janeiro, ISER, 1977, p.125-149.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *O festim dos bruxos: estudos sobre a religião no Brasil*. São Paulo: Editora Ícone, 1987.

DAMATTA, Roberto. *A Morte nas sociedades relacionais: reflexões a partir do caso brasileiro*, In: *A casa & a rua: Espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1987.

OLIVEIRA, Pedro Ribeiro. Adeus à sociologia da Religião Popular. *Religião e Sociedade*, vol. 18, Rio de Janeiro. 1997, p. 43-62.

REIS, João José. *A morte é uma festa: ritos funerários e revolta popular no Brasil do século XX*. São Paulo: Cia. das Letras, 1991.

_____. *O cotidiano da morte no Brasil Oitocentista*. In: ALENCASTRO, Luiz Felipe de (org). *História da Vida privada no Brasil – vol. 1 – São Paulo: Cia. das Letras*, p. 96-141, 1997.

SILVA, Rubens Alves da. Entre “Artes” e “Ciências”: A noção de performance e drama no campo das Ciências Sociais. *Revista Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 11, nº. 24 (Jul-Dez 2005) p35-65.

SURERUS, Christiane Hargreaves. *Ritual Fúnebre: A presença da Ausência*. Dissertação (mestrado em Ciência da Religião), Universidade Federal de Juiz

de Fora, Juiz de Fora, 1997.

TURNER, Victor. O processo ritual. Petrópolis: Vozes, 1974.

_____. Floresta de Símbolos. Niterói: EdUFF, 2005.

VAN GENNEP, Arnold. Os ritos de passagem. Petrópolis: Vozes, 1978.

INFLUÊNCIA DA RELIGIOSIDADE NO MÉTODO MÃE CANGURU: UM ESTUDO DE CASO NO HOSPITAL REGIONAL DE GUANAMBI/BA

Eliane Bernardes Santos³⁹
Hélcia Taiane de Oliveira Santos⁴⁰
Sumária Cardoso Silva⁴¹

RESUMO: O método mãe canguru consiste em um modelo de assistência perinatal voltado para o cuidado humanizado com estratégias de intervenção que valorizam o contato pele a pele, entre a mãe e o recém-nascido prematuro. Durante o período de hospitalização, as mães buscam na fé e nas crenças religiosas um apoio espiritual para enfrentar a difícil experiência da condição fragilizada do filho prematuro. Este estudo tem como objetivo analisar as ações motivacionais da equipe de enfermagem no método mãe canguru do hospital Regional de Guanambi/BA, bem como perceber as estratégias de suporte religioso adotados pelas mães-cangurus no contexto da prematuridade. Como metodologia utilizou-se pesquisa qualitativa, com entrevista semiestruturada e a observação participante, realizada com duas enfermeiras e cinco mães cujos bebês utilizaram o método mãe canguru. O resultado obtido através das entrevistas revela que o enfermeiro realiza um trabalho multifuncional destacando-se principalmente nos cuidados prestados as mães, no apoio psicológico e no incentivo a amamentação. Durante a observação participante, pode-se observar que a fé e a religiosidade representam um papel importante para aquelas mães, no enfrentamento do bebê prematuro hospitalizado. Nesse sentido, considera-se que o apoio emocional dado pelos enfermeiros, bem como as crenças religiosas utilizadas pelas mães-cangurus

³⁹ Membro do Grupo de Pesquisa em religião, educação, cultura e saúde (GEPERCS). E-mail: liu_bernardes@hotmail.com

⁴⁰ Membro do Grupo de Pesquisa em religião, educação, cultura e saúde (GEPERCS). E-mail: helcia_thayane@hotmail.com

⁴¹ Graduanda em Enfermagem no Departamento de Educação, Campus XII, UNEB/Guanambi-Ba, Membro do Grupo de Pesquisa em religião, educação, cultura e saúde (GEPERCS). E-mail: sumaria2005@hotmail.com.

são relevantes, pois tendem a encorajá-las e minimizar seu sofrimento diante desse momento de fragilidade.

PALAVRAS-CHAVE: Mãe canguru, prematuridade, fé, suporte emocional e religiosidade.

INTRODUÇÃO

O método mãe canguru consiste em um modelo de assistência perinatal voltado para o cuidado humanizado com estratégias de intervenção que valorizam o contato pele a pele entre mãe e recém nascido prematuro. Diante da prematuridade do seu filho os sentimentos maternos envolvem principalmente negação e medo, no qual durante a hospitalização é notável o apelo à religião. Esta serve como fonte de esperança onde as mães buscam na fé e nas crenças religiosas um apoio espiritual para enfrentar a difícil experiência da condição fragilizada do filho prematuro.

A contribuição da equipe de enfermagem como atuação e suporte emocional é de grande relevância, visto que grande número de bebês nasce prematuro e muitos acabam falecendo. Nesse sentido, o estudo teve como objetivo analisar as ações motivacionais da equipe de enfermagem no método mãe canguru, bem como perceber as estratégias de suporte religioso adotados pelas mães-cangurus no contexto da prematuridade no Hospital Regional de Guanambi-Ba.

1 O MÉTODO MÃE CANGURU

Segundo Almeida (2007), o Método Mãe Canguru foi elaborado, em 1978 pelos neonatologistas Edgar Rey Sanabria e Hector Martinez Gomes, médicos do instituto Médico infantil de Bogotá, Colômbia visando à redução do índice de mortalidade neonatal e o excesso destes nas incubadoras. A proposta do método, de acordo o Ministério da Saúde (2002), é que da mesma forma que os cangurus, as mães de bebês prematuros irão carregar os seus filhos, quando esses se encontram, em condições clínicas que viabilizem uma situação estável. Nessa perspectiva, segundo o Ministério da Saúde (2002), o governo brasileiro adotou o método em 5 de julho do ano de 2000 através da portaria 693, nas unidades hospitalares do Sistema Único de Saúde.

Almeida (2007) ressalta que esse método tem como vantagens: aumentar o vínculo mãe – filho, estimular o aleitamento materno, melhorar o controle térmico, reduzir o índice de infecção hospitalar e possibilitar menos permanência no hospital.

2 RELIGIOSIDADE COMO AUXÍLIO NA SAÚDE

Na concepção de Parker, citado por Lemos (1996, p.60) a religiosidade como auxílio à saúde pode ser vista, na medida em que o homem se depara em situações que comprometem a integridade da vida utilizando de recursos advindos da religiosidade “[...] de ordem simbólico-ritual, um cosmo sagrado [...]” que fornecem sentidos para enfrentar o problema vivenciado.

Kubler-Ross (1994), diz que: nos momentos de crise é imprescindível que o paciente tenha a liberdade de manifestar sua religiosidade em meio aos fenômenos que o envolvam, podendo até mesmo aliviar os sintomas somáticos. No entanto Batista (2001), acrescenta ainda que a religiosidade se associa como forma de minimizar reações psicológicas em situações de crise. Diante do exposto, Faria et al (2005), constata que a religiosidade tem diversas implicações relacionadas à saúde e ao adoecer, principalmente no processo de enfrentamento, através de suporte emocional, na tentativa de lidar com a ameaça de um problema.

3 PROCESSOS METODOLÓGICOS E ANÁLISE DOS RESULTADOS

Trata-se de uma pesquisa com análise qualitativa sob o paradigma interpretativo e observação participante. A pesquisa foi realizada no mês de outubro de 2011 e as entrevistas semi-estruturadas foram realizadas com duas enfermeiras e cinco mães de neonatos, as quais se encontravam no alojamento mãe canguru do Hospital Regional de Guanambi-Ba. A idade varia entre 20 e 30 anos e quanto à religião três se consideravam católicas e duas evangélicas.

Visando a ética utilizaram-se nomes fictícios: Enfermeira - Cristiane e as mães cangurus foram discriminadas respectivamente como M1, M2, M3, M4 e

M5. A análise das entrevistas foi feita, em primeira instância, por meio da organização em temas: a atuação da equipe de enfermagem e as práticas motivacionais realizadas pela mesma e as estratégias de enfrentamento das mães frente à hospitalização dos bebês prematuros.

O acompanhamento oferecido às mães cangurus pela enfermagem é feito no sentido de acolhê-las. Segundo as enfermeiras, esse acolhimento ocorre inicialmente a partir do diálogo e dos esclarecimentos prestados quanto ao método. Dentre as práticas motivacionais citadas, o apoio psicológico às mães está entre as mais significativas uma vez que estas se encontram bastante fragilizadas. Através da observação pode-se perceber que as mães se sentem muito angustiadas, impacientes e um atendimento mais humanizado e às vezes uma conversa informal conforta a paciente deixando-as mais tranquilas, como é relatado:

... Procuo conversar com elas, mostrando que esse momento é temporário, passando carinho para que elas aumentem seu contato com o bebê, até porque as mães percebem as melhoras no desenvolvimento do seu filho (E - Cristiane).

Para Moura (2005), o nascimento de um filho prematuro causa um forte impacto nas mães capaz de gerar um sentimento de surpresa devido à antecipação materna e de sofrimento em geral pela frágil condição clínica do bebê ao nascer e ao fato da separação imposta à mãe e o filho. Nesse sentido, a atuação da equipe de enfermagem tem papel imprescindível, pois promove um maior conforto e envolvimento tanto a mãe quanto ao filho.

Quanto às estratégias de enfrentamento das mães diante da hospitalização do bebê prematuro, pode-se perceber que estas buscavam suporte nas leituras bíblia, terço, mensagens de reflexão, orações e principalmente na fé em Deus com a perspectiva de refletir na melhora e recuperação do bebê. “Observa-se que muitas pessoas atribuem a Deus a resolução de problemas de saúde que as acometem e recorrem frequentemente a Ele como recurso cognitivo, emocional ou comportamental para enfrentá-los (LEMOS, 2008, p.7)”

Na fala das mães, eram feitas referências constantes a Deus, como ser supremo, onde com seu poder e sabedoria minimizando o sofrimento e dando-lhes força para enfrentar a situação. Isso fica explícito na fala de algumas mães:

... *Tenho muita fé em Deus e meu filho vai se recuperar logo* (M1, católica).

... *Mas eu tenho fé em Deus que vou sair daqui com meu filho e vou ter meu filho comigo em casa* (M3, evangélica).

A partir das falas das mães percebe-se que a fé e as crenças religiosas podem interferir positivamente na saúde: “... *Diminuo minha angústia e desespero rezando meu terço, lendo mensagens bíblicas e transmitindo minha fé para as outras mães*” (M2, católica).

A utilização da religiosidade serve como amparo e esperança na sobrevivência do bebê sendo instrumento indispensável nos momentos de dor, angústia, em que todas as mães canguru recorrem à fé para se fortalecer e minimizar o sofrimento diante da condição de prematuridade do seu filho.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A pesquisa constatou que é cada vez mais forte a tendência dos profissionais de enfermagem de incentivar a interação mãe e filho principalmente através da amamentação; e dentro dos seus limites orientarem e oferecer suporte emocional à mãe e a família. Percebe-se que a prática religiosa atua como suporte nas situações enfrentadas pelas mães canguru e ao mesmo tempo possibilita o diálogo sobre a religiosidade no ambiente hospitalar. Entretanto essa prática, ainda muito distanciada dos contextos das ações em saúde, contribui na humanização do cuidado e atua estreitando o vínculo entre mãe e filho.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, C. M.; ALMEIDA, A.F.N.; FORTI, E.M.P. Efeitos do método mãe canguru nos sinais vitais de recém – nascidos pré-termo de baixo peso. Rev. bras. fisioter. V.11, n.1, p. 1-5, São Carlos, jan/fev.2007.

BATISTA, M.A. Presença do sagrado em um momento crítico: internação em uma unidade de terapia intensiva. Monografia apresentada ao Mestrado em Ciências da Religião, na Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2001.

BRASIL, Ministério da Saúde. Secretaria de políticas de saúde área da saúde da criança. Atenção humanizada do recém – nascido de baixo peso: método mãe canguru, manual do curso. Brasília (DF): MS;2002.

FARIA, Juliana Bernardes et al. Religiosidade e Enfrentamento em Contextos de Saúde e Doença: Revisão da Literatura. *Psicologia: Reflexão e Crítica*, 2005, 18 (3), pp. 381-389,

KÜBLER-ROSS, Elizabeth. *Sobre a Morte e o Morrer*. São Paulo: Martins Fontes, 6ed. 1994.

LEMOS, C.T. *Religião e Saúde:(re) significando as dores na vida cotidiana*. Goiânia, GO: Deescubra, 2008.

MOURA, S.M.S.R.; ARAUJO, M.F. Produção de sentidos sobre a maternidade: Uma experiência no programa mãe – canguru. *Psicol. Estud.* Vol 10 n° 1 Maringá jan/apr. 2005.

PARKER, C. *Religião Popular e modernização capitalista: outra lógica na América Latina*. Tradução Atílio Bruneta. Petrópolis: Vozes, 1996.

FILIPOS, O VERDADEIRO TESTEMUNHO DA VIDA CRISTÃ

Dino Magalhães Soares⁴²

RESUMO: Filipos era uma cidade situada ao norte da Grécia, que Filipe II da Macedônia, agregou ao seu reino (At 16,12), por volta do ano 360 a.C., dando-lhe o seu próprio nome. Em 160 a.C. ela é conquistada pelos romanos e a partir de 42 a.C. militares aposentados foram morar naquele local. Paulo chegou a Filipos entre os anos de 49 e 52 d.C. (At 15,36-18,23). Paulo escreveu da prisão (Fl 1,7.13.17). Ele estava preso e feliz por testemunhar a fé no Cristo crucificado e que ressuscitou e também porque os Filipenses faziam o mesmo. Por isto escrevia para agradecer, evangelizar e advertir a comunidade contra os pregadores judaizantes. Na Carta aos Filipenses são expressos afeto, amor, carinho, preocupações e fé: Alegria (Fl 1,3-4; 2,17; 4,1.10); testemunho (Fl 1,12-14); Jesus Cristo, morte e ressurreição (Fl 3,7-11.20-21); Hino cristológico (Fl 2,6-11), que apresenta Jesus como filho e Servo de Deus (Fl 2,6-7). O perigo dos judaizantes (Fl 3,1-7). Há mudança nas relações sociais dos cristãos. A comunidade diz, “Tudo posso Naquele me fortalece” (Fl 4,13).

PALAVRAS-CHAVE: Jesus Cristo; Evangelização; Servo; Pobre; Escravo; Cruz; Amor; Alegria; Comunidade.

⁴² Mestre / ABIB. E-mail: dinosoares@hotmail.com

INTRODUÇÃO

Filipos se chamava Canides (= cidades das fontes), era uma cidade situada ao norte da Grécia, que Filipe II da Macedônia, pai de Alexandre Magno, denominado de O Grande, agregou ao seu reino (At 16,12), dando-lhe o seu próprio nome. No começo sobrevivia graças às minas de ouro e prata. Era uma colônia romana onde a partir de 42 a.C., foram morar militares aposentados, depois que Otaviano venceu a batalha da Ásia. O local era estratégico porque ligava o Oriente ao Ocidente, pela estrada calçada chamada de via Egnatia. Passou a receber privilégio chamado de *Jus Italicum* (= direito italiano). Sua administração imitava a d Roma (Fl 1,13 e 4,22) (CEBI-GO, 2009, 15-16)

Paulo chegou a Filipos nos anos 49 ou 50, com Timóteo, Silvano e Lucas (At 16,1-40) (HARRINGTON, 1985, 533), durante sua segunda viagem missionária (At 18,23-21,16), realizada no período de 49-52 (BORTOLINI, 2008b, 12). Coexistem nesse local religiões mistericas vindas do oriente, o ocultismo, o ocultismo ao imperador romano obrigatório e todas as colônias romanas (CEBI, 2008, 96).

O que motivou Paulo a escrever essa carta foi agradecer o auxílio enviado pela comunidade de Filipos, anunciar a visita de Timóteo e explicar a razão da volta de Epafrodito, advertir a comunidade sobre a divisão interna causada pelo espírito de competição e egoísmo de alguns, preveni-los contra os pregadores judaizantes e também lembrar aos cristãos de Filipos que a autenticidade do Evangelho está na cruz de Cristo.

A COMUNIDADE FILIPENSE

Filipos é pequena, fica cerca de treze quilômetros do porto, uma pessoa pode atravessá-la a pé em dez minutos e é circundada por uma muralha de uns três quilômetros. Tem inscrições em latim por todo lado, mas os habitantes entendem o grego (CENTRO, 2009, 34).

Filipos foi a primeira cidade a ser evangelizada na Europa (At 16,16-24) (VASCONCELOS & SILVA, 2003, 327; BORTOLINI, 2008b, 14). Como os

judeus eram poucos, não possuíam sinagoga, mas apenas um lugar de oração, perto do rio. Lídia, mulher asiática, natural de Tiatira, comerciante de púrpura e crente em Deus, que Paulo batizou, fazia parte desse grupo (At 16,14-15). Um grupo de mulheres exerceu importante papel na comunidade (At 16,13). Nessa Igreja de Filipos distinguem-se duas mulheres, “Evódia e Síntique” (Fl 4,2-3) (RATZINGER, 2010a, 40), líderes e colaboradoras na luta lado a lado com os homens pelo Evangelho (FERREIRA & SILVA, 2009, 49; VASCONCELOS & SILVA, 2003, 312). A comunidade formada era predominantemente de origem pagã (At 16,11-40; 1Ts 2,2).

A comunidade estava muito unida a Paulo (Fl 4,15; 2Cor 11,8-9). Houve ajuda ao Apóstolo, mas ele insistia e perseverava no trabalho (1Cor 4,12; 9,15; 2Cor 11,7-9; 1Ts 2,9; 2Ts 3,7-9). Quando os filipenses souberam que Paulo fora preso, em Éfeso ou em Roma, organizaram uma coleta e pediram para Epafrodito entregar a Paulo. Epafrodito, porém, ficou doente e quando melhorou Paulo o reenviou a Filipos, com essa Carta (Fl 2,25-30).

A comunidade ocupa o coração de Paulo (Fl 1,7) e Deus mesmo é testemunha de seu bem-querer e sua ternura (Fl 1,8). Paulo além de doutrinar a comunidade, também se preocupa com as necessidades humanas como amizade, afeto, gratidão, auxílio mútuo, problemas pessoais, boa acolhida (Fl 2,19-30).

A CARTA

A Carta aos Filipenses, bem como as cartas aos Efésios, aos Colossenses e a Filemon são chamadas de “Epístolas do Cativeiro” (HARRINGTON, 1985, 532.535; BORTOLINI, 2008a, 82) (Fl 1,12-13; Ef 3,1; Ef 4,1; Ef 6,20; Cl 1,24; Fl 1). A Filipense, possivelmente, foi escrita em Roma (At 28,16.30-31). No entanto, poderia ter sido escrita em algum outro cativeiro (2Cor 11,23; ver 1Cor 15,32; 2Cor 1,8). “O pretório” (*Praetorium*), de Fl 1,13, não assegura que Paulo tenha escrito a Carta em Roma, pois esse termo também designava tenda ou residência dos governadores romanos (Mt 27,27 nota; Mc 15,16; Jo 18,28-31 nota). O mesmo se diga da “casa de César” (4,22). O cativeiro pode, pois, ter sido em Éfeso, onde passou dois anos (At 19,1.8-10). Se a carta foi escrita em Éfeso seria dos anos 56-57 (HARRINGTON,

1985, 535). Paulo afirma que suas prisões foram úteis para que ele pregasse o Evangelho (Fl 1,12-18) (FERREIRA & SILVA, 2009, 41; CENTRO, 2009, 44-58).

Há indícios que a carta não foi escrita de uma só vez (HARRINGTON, 1985, 533-34; BORTOLINI, 2008a, 82; CENTRO, 2009, 21). Isto porque se forem observados alguns aspectos como: bilhete A: a “saudação e gratidão pelas ofertas da comunidade para Paulo na prisão” (Fl 1,1-2 e 4,10-20); bilhete B: o “agradecimento aos Filipenses pela cooperação no Evangelho, do empenho na fé, do verdadeiro Evangelho e dos companheiros de luta e caminhada” (Fl 1,3 e 4,2-9) e bilhete C: “o caminho da salvação e a maturidade cristã” (Fl 3,2-4,21) (CEBI-GO, 2009, 21).

PLANO DO ESCRITO

O conteúdo é o seguinte (HARRINGTON, 1985, 536; CEBI, 2000, 97-98):

Desenvolvimento	Sequência de capítulos
Endereço	1,1s
Oração de ação de graças pela comunidade	1,3-11
1. Situação de Paulo	1,12-36
2. Exortação	1,27-2,18
3. Projeto e recomendações aos colaboradores	2,19-3,1
4. O caminho para a salvação	3,2-4,1
5. Paz na Igreja: conselhos e encorajamento	4,2-9
6. Agradecimento e revisão de vida	4,10-20
Saudação final e voto de benção	4,21-23

CHAVES DE LEITURA (CEBI, 2000, 98)

- Alegria: “Agradeço ao meu Deus todas as vezes que me lembro de vocês. 4 E sempre, em minhas orações, rezo por todos com alegria” (Fl 1,3-4; cf. 1,8; 2,17; 4,1.10)
- Opção radical por Jesus Cristo: “Mas essas coisas, que eram ganhos para mim, considere-as prejuízo por causa de Cristo. Mais que isso,

julgo que tudo é prejuízo diante deste bem supremo que é o conhecimento do Cristo Jesus, meu Senhor. Por causa dele, perdi tudo e considero tudo como lixo, a fim de ganhar Cristo e ser encontrado unido a ele...” (Fl 3,7-9).

- Perseverança na luta: “Em suma, vivei vossa cidadania de maneira digna do evangelho de Cristo. Assim, quando eu for visitar-vos ou, ausente, ouvir falar de vós, poderei certificar-me de que estais firmes num só espírito, lutando juntos, com uma só alma, pela fé do Evangelho, sem nenhum medo diante dos adversários. Para eles, isto é indício claro de condenação, para vós, porém, de salvação; e isto vem de Deus”. (Fl 1,27-28).
- Hino cristológico: “Ele, existindo em forma divina, não se apegou ao ser igual a Deus, mas despojou-se, assumindo a forma de escravo e tornando-se semelhante ao ser humano. E encontrado em aspecto humano, humilhou-se, fazendo-se obediente até a morte – e morte de cruz! Por isso, Deus o exaltou acima de tudo e lhe deu o Nome que está acima de todo nome, para que, em o Nome de Jesus, todo joelho se dobre no céu, na terra e abaixo da terra, e toda língua confesse: “Jesus Cristo é o Senhor”, para a glória de Deus Pai.(Fl 2,6-11). Jesus é apresentado como filho de Deus, como servo de Deus.

Possivelmente este hino seja pré-Paulo (ver bilhete B, mencionado acima), mas esse apóstolo preocupado com os escravos e a fé da comunidade coloca esse hino e o enriquece incluindo expressão tipicamente sua “e a morte na cruz” (v. 8) (CEBI-GO, 2009, 28-9).

Esse hino é formado de duas estrofes: Fl 2,6-8 – “Cristo ao humilhar-se, ele se torna o protagonista ativo da decisão Cristo se humilhou” e 2,9-11 – “Deus agraciou Jesus com um “nome”, o senhor: título específico de Deus!” (CEBI-GO, 2009, 29-30).

TEOLOGIA DA CARTA

Apesar de não ter um pensamento teológico organizado, é possível notar algumas doutrinas como a comunhão fraterna entre a comunidade e Paulo. Mesmo Paulo estando preso, nota-se nos acontecimentos dramáticos a

esperança para o anúncio do Evangelho autêntico (Fl 2,1-11), o verdadeiro Evangelho (STORNILO & BALANCIN, 1986, 195).

Informa que os filipenses deverão ser fiéis, se converterem a Cristo e exemplifica dando o próprio testemunho (Fl 3,2-11). Diz que “eu conheço Cristo, a força da sua Ressurreição e a comunhão com os seus sofrimentos, tornando-me semelhante a ele na sua morte, para ver se chego até a Ressurreição dentre os mortos” (3,10-11) (METERS, 2008, 55.61-2).

Para incentivar os cristãos, Paulo menciona um hino a Cristo, servo sofredor (Is 53), mas que Deus fez Senhor de toda a Criação (Fl 2,6-11). Uma característica fundamental dessa Carta é o tom de afeto e carinho que apresenta.

A ADVERTÊNCIA E O EVANGELHO

Dentre os testemunhos e ensinamentos desta carta, optou-se por fazer as seguintes reflexões:

O CAMINHO DA SALVAÇÃO (Fl 3,1-14)

Nessa perícopé Paulo desenvolve as seguintes questões:

- Advertência contra os intrusos e testemunho pessoal
- Adverte a comunidade contra os pregadores judaizantes
- Alerta que para os judaizantes, a salvação e a justiça dependem da circuncisão (carne) e da observância da Lei. Paulo diz que não tendo como “minha justiça que vem da Lei, mas com a justiça que vem pela fé em Cristo, a justiça que vem de Deus, com base na fé” (3,9). O amor solidário supera a prática religiosa ritualista e legalista (CENTRO, 2009, 90).
- Frisa que a salvação e a justiça são dons de Deus e dependem da fé em Jesus e de uma vida movida pelo Espírito. Que essa fé tem que levar o cristão a participar da morte e ressurreição de Jesus, que para tanto precisa se guiar pelo Espírito, para dar o testemunho que provoca até mesmo a morte.
- Nos vv. 13-14 há o estímulo do testemunho para nossa vida: Paulo diz que procura se evangelizar, aumentar minha fé em

Jesus Cristo e no Espírito Santo, para ser digno de ser merecedor da salvação.

A MATURIDADE CRISTÃ (FI 3,15-21)

- A maturidade é relacionada à perfeição, que propõe a cruz e a ressurreição como centro da vida.
- Paulo, apresentando seu próprio testemunho, diz-se que pode ser modelo para a comunidade.
- Paulo alerta novamente a comunidade sobre os “inimigos da cruz de Cristo”
- A vida cristã se orienta pelo testemunho, na esperança de um mundo novo.

A COMUNIDADE. PAULO ABORDA SOBRE OS PERIGOS AMEAÇAM A COMUNIDADE

- Previne a comunidade contra os pregadores judaizantes, que põem a salvação na circuncisão e na observância da lei (3,2-11);
- Falta de testemunho e esperança de um mundo novo.

INCENTIVOS DE PAULO PARA A COMUNIDADE ENFRENTAR OS PERIGOS

- A salvação e a justiça são dons de Deus e dependem da fé em Jesus e de uma vida movida pelo Espírito
- A fé leva o cristão a participar da morte e ressurreição de Jesus.

O VERDADEIRO EVANGELHO (FI 2,5-11)

- Paulo mostra qual é o Evangelho da cruz.
- Apresenta em Cristo o modelo da humildade.
- Jesus se apresentou entre os homens como simples homem.
- Jesus serviu até o fim, perdeu a honra ao morrer na cruz.
- Deus o ressuscitou e o colocou no posto mais elevado que possa existir.
- Deus colocou Jesus como Senhor do universo e da história.

- Os cristãos são convidados a fazer o mesmo, ou seja, abrir mão de privilégio, fama e se colocar a serviço dos outros.

Paulo mostra que a salvação só depende de Jesus Cristo.

É Jesus que, feito homem e morto numa cruz, recebeu do Pai o poder de dar aos homens a salvação.

Diz que todo aquele que não transmite isso pelo testemunho de vida e pela palavra será sempre falso transmissor do Evangelho.

CONCLUSÃO

A Carta aos Filipenses por si só é fortalecimento da fé e encorajamento para o agir alegremente e em comunidade para o crescimento pessoal e do próximo, inclusive por integrar a Sagrada Escritura.

A afetuosidade de Paulo para com os filipenses mostra a reciprocidade de confiança e trabalho conjunto. Os Filipenses entendem que todo trabalho é comunitário.

O testemunho pessoal de Paulo são palavras esclarecedoras e incentivadoras para os Filipenses, pois ele diz que foi alcançado, conquistado por Cristo Jesus. Diz que não se tornou perfeito, mas que persevera para continuar sendo merecedor da salvação.

Os Filipenses são Evangelizados na compreensão de que a vida da comunidade depende da compreensão, da obediência da Palavra de Deus, a exemplo de Cristo, e não da presença de dirigentes e líderes.

Os Filipenses, na Evangelização do amigo irmão Paulo Apóstolo, compreendem a necessidade de confessar que Jesus Cristo é o Senhor, para a glória de Deus Pai. Eles entendem que Jesus Cristo é verdadeiramente homem e verdadeiramente Deus.

A Carta aos Filipenses mostra que Deus se compromete com a vida de cada um dos pobres e oprimidos do mundo. Faz-nos reconhecer a nós mesmos e a necessária humildade, para pedir a Deus, para sermos amorosos e sempre respeitarmos os sentimentos e as situações de vida de nossos irmãos. Reconhecer que Deus é amor e reconhecer que Ele é o Deus único e responsável pelo sucesso e a salvação de cada um de nós.

A Carta aos Filipenses é testemunho, reconhecimento, evangelização, e tomada de decisão, é um agir, é um comprometimento contínuo, é engajamento comunitário, é manter-se sempre vigilante.

A Carta aos Filipenses é o dizer pessoal e comunitário “Tudo posso naquele que me fortalece” (Fl 4,13), para poder ser afirmado Filipos, o verdadeiro testemunho da vida cristã.

REFERÊNCIAS

BORTOLINI, José. Introdução a Paulo e suas cartas. São Paulo: Paulus, 2008a.

BORTOLINI, José. Conheça o apóstolo Paulo. São Paulo: Paulus, 2008b.

CEBI. Paulo e suas cartas. São Paulo: CEBI; Paulus, 2008. (Roteiros para Reflexão X)

CEBI-GO. O Evangelho encarnado: um anúncio aos pobres. Círculos Bíblicos sobre a Carta de Paulo aos Filipenses. São Leopoldo: CEBI, 2009. (Círculo Bíblico sobre a Carta de Paulo aos Filipenses).

CENTRO BÍBLICO VERBO. Alegrai-vos sempre no senhor: entendendo a carta aos Filipenses. São Paulo: Paulus, 2009.

FERREIRA, Joel Antônio; SILVA, Valmor da. Paulo missionário. Belo Horizonte: O Lutador, 2009.

HARRINGTON, Wilfrid J. Chave para a Bíblia: a revelação, a promessa a realização. São Paulo: Paulus, 2008.

MESTERS, Carlos. Paulo apóstolo: um trabalhador que anuncia o Evangelho. São Paulo: Paulus, 2008.

RATZINGER, Joseph. Paulo: os seus colaboradores e as suas comunidades. São Paulo: Paulus, 2010a.

RATZINGER, Joseph. Os apóstolos e os primeiros discípulos de Cristo. São Paulo: Planeta, 2010b.

STORNILOLO, Ivo; BALANCIN, Euclides Martins. Conheça a Bíblia. São Paulo: Paulus, 1996.

VASCONCELOS, Pedro L.; SILVA, Valmor da. Caminhos da Bíblia: uma história do povo de Deus. São Paulo: Paulus, 2003.

AS RELIGIÕES NO IMPÉRIO, O CULTO AO IMPERADOR E A INFLUÊNCIA DA IDEOLOGIA IMPERIAL

Joana D'arc de Souza⁴³

O Império Romano abrangia várias civilizações e populações, o que lhe dava fisionomia religiosa extremamente variada. Nas religiões do Império encontrava-se de tudo: do repugnante e do aberrante aos graus mais elevados do sublime. As religiões tradicionais vão perdendo vitalidade e cedendo lugar ao ceticismo, o desenvolvimento de uma religião cívica, o culto imperial, enfim, o aparecimento de nova religiosidade, que se manifestavam na atração pelas religiões orientais e na elaboração de uma filosofia sincretista. Religiões tradicionais agrupam sob este título a antiga religião agrária e a religião dos deuses protetores das cidades, ambas com muitos traços comuns. A religião agrária permaneceu viva durante muito tempo, até que alguns de seus elementos passaram para o cristianismo rural e alimentaram o folclore. Tratava-se de cultuar as forças misteriosas que asseguravam a fecundidade dos solos e dos rebanhos. As cidades gregas e latinas tinham cada uma, suas divindades próprias. Com as conquistas romanas, os deuses de Roma foram adotados mais ou menos por toda parte. Estabeleceram-se equivalências entre os deuses romanos e os deuses gregos, mas também entre os deuses romanos, os deuses gregos e o das outras civilizações como asiáticas, celtas etc. Conhecemos Júpiter-Zeus, Vênus-Afrodite, Diana-Ártemis, Neturno-

⁴³Possui graduação em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás, especialização em Educação - área de concentração: Docência Universitária e Formação de Professores - área do conhecimento: Teologia pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás, mestranda em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás. É professora convidada do Departamento de Filosofia e Teologia da Pontifícia Universidade Católica de Goiás na área de Teologia. É assessora do Centro de Estudos Bíblicos (CEBI) atua no campo da Literatura Sagrada Bíblica do Novo Testamento, bem como Apocalipse, literatura paulina e Escritos Joaninos. Professora do Programa de Cursos de extensão universitária Teologia Pastoral na área de Literatura Sagrada, Ética e Cidadania.

Posídon, Mercúrio-Hermes, Minerva-Atena etc (COMBY e LÉMONON, 1988, p. 8).

A propósito desses cultos estrangeiros introduzidos em Roma, convém repetir a seguinte observação: “todos esses cultos, em que o iniciado acreditava entrar em contato direto, pessoal com a divindade e pensava assegurar por meio dos ritos de iniciação e das cerimônias das quais ele participava, não somente sua prosperidade material, ainda mais, sua felicidade no além, eram seguramente mais atraentes para a multidão que a religião tradicional. Para a multidão e também para as almas ávidas de uma presença divina e para os espíritos cultos que encontravam oportunamente, além das grosserias do culto, o deus único que procuravam: pois cada uma dessas religiões dá um tal lugar ao deus que ela cultua que, praticamente, os outros não contam mais” (GIORDANI, 1997, p. 305).

Houve uma evolução da religião romana. Vamos lembrar a tentativa de Aureliano de dar ao Império uma unificação religiosa, ao escolher como divindade suprema o Sol invencível, Sol invictus. Mas, duas religiões, principalmente, ficaram à margem desse sincretismo: o judaísmo e o Cristianismo (GIORDANI, 1997, p. 306).

Muito embora se deva ressaltar, concepções como a semente, o trabalho dos campos, a floração, a guerra, o limite, a juventude, a saúde, a boa-fé, a harmonia, pertenciam às divindades mais antigas e mais reverenciadas dos romanos (MOMMSEN, 1971, p. 71).

É importante, neste contexto, entender que o Império romano passava por uma crise provocada pelo surto de nacionalismo e de vários tipos de religião nos povos subjugados. Eram religiões ou doutrinas que seguiam duas vertentes: gnósticas e místicas.

O seu avanço representava uma ameaça de desintegração para o Império. Para fazer frente a este perigo, a propaganda imperial soube usar a própria religiosidade popular como fator de unidade do imenso Império, atingia o povo na vida diária através de muitos canais. Os capítulos 13,17 do Apocalipse de João confirmam e completam este quadro. Eles mostram como a ideologia entrava na vida do povo através das grandes obras de impacto causando admiração (Ap 13,13-14); através do consumo de artigos de luxo para a classe dominante (Ap 18,11-13); através do controle econômico (Ap

13,16-17); através do culto obrigatório ao imperador (Ap 13,15); através da aliança do poder central com as lideranças locais, os reis da terra (Ap 17,12-13); através das armas e da perseguição (Ap 17,6).

Para saber como se dava estes acontecimentos, devemos considerar algumas informações.

- Ideologia

O conceito de ideologia é trabalhado por Houaiss, que liga a mesma, aos sistemas teóricos (políticos, morais e sociais).

Um sistema de idéias (crenças, tradições, princípios e mitos) independentes, sustentados por um grupo social de qualquer natureza ou dimensão, os quais refletem, racionalizam e defendem os próprios interesses e compromissos institucionais, sejam estes morais, religiosos, políticos ou econômico (Houaiss, 2009, p. 1043).

O culto Imperial – A noção de divindade dos reis era uma idéia antiga e comum no Oriente. Alexandre, o Grande, verificou que seus súditos orientais (e egípcios) o consideravam como um deus, e seus sucessores, tanto os selêucidas quanto os ptolomeus, complacientemente, assumiram títulos divinos.

A prática tinha mais dificuldade de encontrar um lugar em Roma, mas foi, finalmente, usada como um valioso fator político. O culto comum do imperador serviu como principio unificador, um ponto de contato para vários povos do Império e Roma, um tanto cinicamente, tinha plena consciência disso e explorou seu valor político. Contudo, havia um grupo de religioso que não podia e não daria prova de reconhecimento à divindade do imperador. O imperador romano era “Salvador” e “Senhor”, títulos divinos. Aos olhos dos cristãos, a exigência era uma blasfêmia: Jesus Cristo era o único Salvador e Senhor. Na Ásia Menor, mais do que em qualquer outra parte, sua atitude singular era manifesta. As autoridades romanas não podiam ignorar sua recusa em participar do culto do imperador, e os cristãos não podiam honrar o imperador como deus. O choque era inevitável. O apocalipse testemunha os ferinos julgamentos daqueles que “retêm firmamente o Nome” que concederiam o título de “Senhor” somente a Jesus Cristo (HARRINGTON, 1985, p. 170-71).

Durante todo o comentário acima, citamos que o culto do soberano era tradição oriental muito antiga. Na Antiguidade, não somente os reis, mas

também os chefes vitoriosos, os libertadores dos povos e os "salvadores da cidade" passavam por super-homens. Para que eles recebessem culto eram necessárias algumas condições políticas e não só a admiração e o reconhecimento do povo. Pelo culto, a comunidade (uma cidade, um povo) reconhecia e queria perpetuar a sua subordinação àquele que honrava e, do lado dele, queria comprometê-lo a perpetuar a sua proteção. No caso do Império Romano, constata-se que a maioria das vezes o culto não era imposto décima, mas que vinha de baixo. Augusto, em particular, enquanto vivo, foi objeto de uma multidão de cultos e homenagens religiosas, que ele habilmente sempre encorajou, porque consolidavam o Império e o novo regime. Participar do culto de Roma e de Augusto era gesto de lealdade política. Várias passagens do Novo Testamento se erguem contra as pretensões dos soberanos de se fazerem honrar como deuses: Mt 22,21; At 12,23; Ap 2,12-17; 13,11-18; 17,14 (COMBY e LEMÓNON, 1988, p. 17).

Como sumo pontífice e membro de todos os colégios sacerdotais, o imperador estava impregnado de uma atmosfera de respeito religioso.

- Vida financeira e Econômica

Como em outros povos da Antiguidade, a agricultura e a criação desempenharam papel fundamental na vida econômica dos romanos. A situação geográfica de Roma na península e a posição desta na bacia mediterrânea são fatos que devem se levados em consideração quando consideramos o desenvolvimento do comércio. A superabundância de mão-de-obra, em certas fases da história de Roma, exerce influência na indústria e tem reflexos profundos na vida social. A conquista militar do vasto Império e a exploração sistemática dos países conquistados dão um tom especial à atividade econômica. A diversidade de regiões e de raças integradas no domínio de Roma emprestou às transações comerciais uma policromia que transparece na infinidade de produtos que cruzam as estradas do Império e as rotas marítimas (GIORDANI, 1997, p. 124).

Nesta perspectiva, a agricultura era, sem dúvidas, a ocupação principal e a mais seguida pelos romanos; outros ramos de indústria tinham, contudo, ali, um certo destaque. Havia desde o tempo imemorial, oito corporações de

operários. Eram os tocadores de flauta, os ourives, os fabricantes de cobre, os carpinteiros, os pisoeiros, os tintureiros, os oleiros, os sapateiros. Esta lista esgotaria em abundância a classe dos industriais trabalhando para um patrão e para a venda, nesses tempos antigos, em que o assar do pão e a arte particular da medicina não eram conhecidos e em que o vestuário era tecido com a lã pelas mulheres em suas próprias casas (MOMMSER, 1971, p. 78-79).

A duração das festas populares tinha aumentado a tal ponto, que só as sete festas ordinárias, a romana, a plebéia, a da mãe dos deuses, de Ceres, de Apolo, de Flora e da Vitória, duravam juntas sessenta e dois dias: ao que é mister acrescentar os combates de gladiadores e muitas outras diversões extraordinárias. O dever de fornecer trigo a baixo preço, inevitavelmente necessário para um proletariado que vivia ao dia a dia, era cumprido com extrema leviandade, e as flutuações no preço do trigo panificável eram verdadeiramente fabulosas. Enfim, o povo tinha sempre, diante de si, a carestia e muitas vezes, a fome completa (MOMMSER, 1971, p. 312).

Porém, há outras realidades. Do ponto de vista econômico, junto ao templo de Artemísia havia um serviço parecido com o de nossos bancos: a guarda de fortunas sob a proteção divina (favorecido por uma administração eficiente com cobrança de tributos, taxas e impostos). Éfeso era, por conseguinte, centro comercial e de negócios, não só devido à sua posição geográfica (costeira), mas também por sua importância religiosa. Todo ano havia festivais em Éfeso para a grande deusa Artemísia, com desfiles e jogos, o que constituía uma grande fonte de renda (ARENS e MATEUS, 2004, p. 76).

Além disso, Mesters e Orofino (2003c, p. 43) nos trás mais informações sob a economia. O culto aos ídolos nesses templos empregava muita gente: agricultores para tomar conta das fazendas dos templos e criar os animais para os sacrifícios; comerciantes para a compra e venda destes animais; curtime da pele dos animais sacrificados e, conseqüentemente, fabricação de pergaminho para livros; fabricação das vestes sagradas, do incenso e dos outros utensílios necessários para as celebrações e procissões; provedores de lenha; carregadores de água; fabricação de estátuas para vender aos peregrinos; acomodação para os milhares de peregrinos nas inúmeras festas ao longo do ano; preparação das festas; organização dos jogos olímpicos a cada quatro anos em honra dos deuses; associações de trabalhadores, cada qual com sua

divindade protetora e com suas refeições sagradas. Quem se aventurava a ser contra o culto dos ídolos corria o perigo de perder o emprego e de ser hostilizado por parentes e amigos, cuja segurança econômica dependia deste sistema do culto aos ídolos (At 19,23-40).

- Cultura e Lazer

O culto imperial não era celebrado só em templos, mas em todos os centros cívicos importantes: na praça central, nos teatros e nos estúdios, onde havia o altar do incenso para poder render-lhe culto diante das autoridades, na sala do conselho, que podia ter um altar, como acontece em Bérnago, Éfeso e Mileto, onde oficiais ofereciam sacrifícios aos ídolos. O culto era feito em público, mas também em grupos comunitários. Vemos que os cultos estavam em função do poder (ARENS e MATEUS, 2004, p. 75).

Outro fato que deve ser destacado é o contato cada vez mais direto com a cultura grega, Roma elevou sua vida intelectual, engrandecendo e animando seu panteão sem enfraquecer o sentimento religioso. Desenvolvia-se a produção intelectual e a reflexão filosófica entre os romanos.

Um movimento geral levou Roma a ter uma literatura e uma arte capazes de assemelhar-se às dos gregos. A poesia se desenvolve servindo à religião dos ancestrais e exaltando o orgulho cívico.

As rígidas regras de conduta da moral patriarcal foram afrouxadas pela adoção de novos hábitos e costumes que levavam à busca do prazer, do luxo, do ouro e da ostentação. O novo gênero de vida, unido ao monopólio da nova cultura e da fortuna pela elite romana, aumentou o fosso entre as classes sociais.

No entanto, à medida que os deuses romanos eram assimilados aos gregos, novos cultos orgiásticos e o misticismo oriental difundiam-se, principalmente, pelos setores sociais menos favorecidos que, cada vez mais, se distanciavam dos deuses e do sentimento religioso tradicional. Isto significou uma tendência a satisfazer o prazer pessoal em detrimento do prazer social.

Portanto, as transformações sócio-econômicas, a falência das instituições republicanas diante das exigências imperiais e a difusão de novas idéias e costumes procedentes do contato com o mundo helenístico, geraram

um contexto histórico propício para a dominação de um único chefe (MENDES, 1988, p. 70-73).

- A Religião e Política

Como vemos, na perspectiva do culto ao imperador esclarece-se o contexto religioso-político do Apocalipse. O culto ao imperador era uma espécie de religião do Estado, e a fidelidade política expressava-se pela participação nele. A teologia profética do Apocalipse constituirá uma vigorosa condenação absolutista do império, que usurpava a soberania só a Deus correspondente. Neste conflito entre soberanias, o cristão deve ter uma posição bem clara (ARENS e MATEUS, 2004, p. 77).

Mesters e Orofino (2003c, p. 43), nos informam ainda que, a religião era composta de seu *pan-theon*, templos, estátuas, práticas de magia, procissões, festas, sua mitologia e o culto aos heróis. Na Ásia Menor chegou-se a eleger um alto funcionário para promover as festas anuais e os jogos pelo aniversário do imperador. Devemos lembrar-nos de que Religião, política e economia eram inseparavelmente interligadas.

Uma palavra bastante usada no Apocalipse relacionada com o mundo político é “trono”, que nele aparece nada mais nada menos do que 47 vezes. É ao e mesmo tempo uma das mais significativas no Apocalipse. Do mesmo campo semântico são: reinar (7 vezes); rei (20 vezes); reino (9 vezes); coroa (8 vezes), muito frequentemente relacionada com o ouro/dourado (26), chifre(s), que denota(m) poderes: súditos (9 vezes); poder(io) 912vezes); adorar a Deus/ao Cordeiro (12 vezes), contrastando com adorar a besta (8 vezes), com expressão de submissão e reconhecimento de sua soberania.

O título de senhor, *Kyrios*, é usada para Deus 16 vezes e para Jesus Cristo 4 vezes. Esse título merece atenção redobrada por ser de Caráter político; aplicava-se regularmente às autoridades, entre outras ao imperador. Para os orientais, *Kyrios* denotava autoridade soberania terrenas. Para os cristãos, o único *Kyrios*, no sentido de soberano, é Deus e seu Cristo (STRABELI, 1992, p. 318).

O Império conferiu ao imperador poderes legislativos e judiciários. Por isso, ele passou a intervir nas relações, nomear funcionários, cunhar moedas,

dirigir os negócios da política externa e designar senadores. O regime por ele instaurado repousava na concentração do poder nas mãos de um só homem (GIORDANI, 1997, p. 103- 4).

- As forças Armadas

O imperador detinha o comando das forças armadas, plenos poderes nas províncias imperiais e direito de supervisionar as províncias senatoriais.

O exército romano constituiu, por excelência, o instrumento da conquista deste império, da garantia dessas instituições, da manutenção da soberania e da *pax romana* dentro das fronteiras de tão extenso domínio. Os romanos foram aperfeiçoando seu exército e seu armamento à medida que as sucessivas e frequentes campanhas lhes ministravam lições de estratégia e de tática (GIORDANI, 1997, p.113-117).

Constata-se, que a essência da autoridade na vida política consistiu na noção de que alguns indivíduos, por sua conduta moral e ação pública e militar, demonstraram possuir autoridade superior aos demais para o exercício do poder (MENDES, 1988, p. 31).

A mudança mais essencial introduzida no sistema militar foi a instituição de um chefe militar permanente na pessoa do imperador, que dominava uma governante não militar e incapaz sob todos os aspectos e reunia em suas mãos o controle do exército, transformou esse controle, em vez de uma direção em grande parte nominal, num comando real e supremo (MOMMSER, 1971, p. 309).

REFERÊNCIAS

ARENS, E; MATEUS. M.D. *O Apocalipse – A Força da Esperança*. São Paulo: Loyola, 2004. (Estudo Leitura e comentário).

COMBY, Jean; LÉMONON, J. Pierre. *Vida e religiões no Império Romano no tempo das primeiras comunidades cristãs*. Tradução de Benôni Lemos. São Paulo: Paulinas, 1988.

GIORDANI, Mário Curtis. *História de Roma*. 12^a. ed. Petrópolis: Vozes, 1997.

HARRINGTON, W. John. *Chave para a Bíblia: a revelação, a promessa, a realização*. Tradução de José Xavier, Alexandre Macintyre. São Paulo: Paulinas, 1985.

HOUAISS, Antônio; VILLAR, M. Sales. *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009, p. 1043.

MENDES, N. Musco. *Roma Republicana*. São Paulo: Ática, 1988. (Série Princípios).

MESTERS, Carlos. *Os Profetas e a Saúde do Povo*. São Leopoldo: CEBI, 2008a. (Série A Palavra na Vida, n. 43).

MOMMSEN, Theodor. *História de Roma*. Tradução de Antônio Olinto. Rio de Janeiro: Ed. Opera Mundi, 1971.

STRABELI, Mauro. *O Apocalipse: explicação e atualização*. São Paulo: AM Edições, 1992.

PRIORIDADES DE VALORES DOS ADOLESCENTES, CONSIDERANDO SEXO E RELIGIÃO

Iranilson Correia de Lima⁴⁴

RESUMO: Valores pessoais são definidos como metas que transcendem ações e situações específicas e que servem como princípios que guiam a vida do indivíduo. O objetivo principal deste estudo foi investigar as diferenças nas prioridades axiológicas de valores de adolescentes, estudantes do ensino médio, considerando as variáveis sexo e religião. Os dados foram coletados com 806 estudantes do 1º ano do Ensino Médio de escolas confessionais das seguintes cidades brasileiras: Rio de Janeiro, Brasília, Belém, Belo Horizonte e Vila Velha. O sexo feminino apresentou médias significativamente superiores

⁴⁴ Mestre em Psicologia. Universidade Católica de Brasília - UCB. E-mail: iranilson@marista.edu.br

em Hedonismo e Autodeterminação, Universalismo/Benevolência e Estimulação. Diferente do sexo masculino que teve médias significativamente maiores nos tipos motivacionais Poder/Realização e Segurança. Os tipos motivacionais Conformidade, Tradição e Segurança apresentaram médias significativamente maiores no grupo que afirmava possuir religião.

PALAVRAS-CHAVE: Valores humanos. Adolescência. Religião.

O contexto social em que vivemos, tem suscitado uma pergunta bastante pertinente: estariam os valores humanos em crise? Constantemente nos deparamos com denúncias de 'falta de valores' na sociedade contemporânea ou de sua ausência, principalmente quando se refere à etapa do desenvolvimento denominada adolescência. Com base nesta perspectiva, é preciso aceitar que vivemos um profundo processo de transformações sociais e históricas que se compatibilizam com mudanças nos valores e acompanham os novos desenvolvimentos tecnológicos, eletrônicos, políticos, econômicos e culturais.

Reforça ainda a ideia de crise de valores humanos, principalmente entre os adolescentes, o fato de na realidade atual se conviver com a forte presença da violência, da irresponsabilidade, da corrupção, do *bullying*, da intolerância, da ganância, do descuido com a vida e tantos outros problemas que permeiam o contexto social. São aspectos que podem ser responsáveis por gerar dúvidas sobre quais valores defender e também pelo surgimento de novos comportamentos e posturas frente a tudo aquilo que atinja ou ponha em descrédito os valores da pessoa humana (LA TAILLE et al., 2009).

O sistema de valores de uma pessoa é definido como uma disposição hierárquica, uma classificação ordenada de valores ao longo de um contínuo de importância (SCHWARTZ, 1992; 1996). A priorização dos valores, denominada prioridades axiológicas, pressupõe uma relação dinâmica entre o indivíduo e o mundo físico e social, ou seja, o sujeito não é um mero observador e sim um participante que se envolve e toma partido frente à realidade em que vive. Neste sentido, valores implicam necessariamente numa preferência, numa nítida distinção entre o que é importante e o que é secundário, entre o que tem valor e o que não tem (TAMAYO et al., 1998).

Numa perspectiva de teoria transcultural sobre valores pessoais, Schwartz e Bilsky definem valores como “(a) princípios ou crenças, (b) sobre comportamentos ou estados de existência, (c) que transcendem situações específicas, (d) que guiam a seleção ou avaliação de comportamentos ou eventos e (e) que são ordenados por sua importância” (SCHWARTZ; BILSKY, 1987, p. 551).

Uma premissa importante que tem se destacado na teoria de valores é que esses são utilizados pelas pessoas para avaliar ações ou indivíduos, isto é, valores não são qualidades dos objetos. Com base nisso, Schwartz (1992) apresenta uma teoria dos valores básicos, que propõe 10 tipos motivacionais com uma dinâmica de conflito e congruência reconhecida por indivíduos de distintas culturas.

Prioridades axiológicas, portanto, é a diferença entre pessoas ou grupos conforme a importância relativa dada a cada tipo motivacional. Conforme a teoria de valores, proposta por Schwartz (SCHWARTZ, 1992; 2005; SCHWARTZ; BARDI, 2001), as prioridades axiológicas representam unidades motivacionais pessoais, que orientam escolhas, metas, decisões, comportamentos e ações. A estrutura das prioridades axiológicas deve ser visualizada como um *continuum* de tipos motivacionais que apresentam sobreposições em suas fronteiras.

Considerando a relevância e as inúmeras indagações propostas pelo tema, objetivou-se, neste trabalho, identificar as prioridades axiológicas de adolescentes, estudantes do Ensino Médio, bem como as diferenças nas prioridades axiológicas entre adolescentes de ambos os sexos e de diferentes religiões.

Participaram deste estudo 806 estudantes do 1º ano do Ensino Médio, de cinco colégios de uma rede de ensino privado e de confessionalidade católica. Foram selecionados os cinco maiores colégios dessa rede no país, de um total de 20 colégios. A escolha dos colégios se deu pelas diferentes localizações geográficas e o contingente do número de alunos no 1º ano do Ensino Médio.

Dos participantes 51% eram do sexo feminino, 65% eram católicos, 91% afirmaram possuir religião. A idade média foi de 15 anos, entre 14 a 18, (±

0,64). Quanto ao local, 173 participantes eram do Distrito Federal, 296 de Minas Gerais, 144 do Pará, 110 do Espírito Santo e 83 eram do Rio de Janeiro.

Foi utilizado o instrumento denominado *Portrait Values Questionnaire* – PVQ desenvolvido por Schwartz (1999) e validado no Brasil por Tamayo e Porto (2009), denominado de Questionário de Perfis de Valores – QPV. Além disto, foram incluídos itens para caracterização sociodemográfica dos participantes: sexo, idade, cidade onde nasceu, religião e o grau de importância dado à religião.

Quanto às diferenças entre as médias de adolescentes do sexo feminino e masculino observou-se que as adolescentes apresentaram médias significativamente superiores em Hedonismo e Autodeterminação, Universalismo e Benevolência e Estimulação. Já os adolescentes tiveram médias significativamente maiores nos tipos motivacionais: Poder/Realização e Segurança.

Assim, para elas os tipos motivacionais de valores relacionados a prazer, gratificação sensual para si mesmo, bem como independência de pensamento, ação e opção são mais importantes que para eles. Por outro lado, os adolescentes dão maior importância a tipos motivacionais que demonstrem *status* social, prestígio, sucesso pessoal e principalmente estabilidade dos relacionamentos e de si mesmo.

Os tipos motivacionais Conformidade, Tradição e Segurança apresentaram médias significativamente maiores no grupo que afirmava possuir religião. O tipo motivacional Estimulação apresentou média significativamente maior para os que afirmaram não possuir religião. Os tipos motivacionais Hedonismo e Autodeterminação, Universalismo e Benevolência e Poder e Realização não demonstraram diferenciar-se em relação ao fato do adolescente possuir religião.

Na relação entre valores e religião os jovens que afirmam possuir religião apresentaram valores ligados à dimensão Conservação, cujas características principais são aceitação dos ideais e costumes da cultura e da sociedade. Denota uma possibilidade de que o jovem quando está associado a um grupo de referência que valoriza o espiritual e o religioso, muito provavelmente se deixará conduzir em seu processo pessoal pelo que vivencia

nesse grupo. No entanto, isto exige estudos futuros, que incluam outros contextos que não sejam diretamente vinculados a uma definição religiosa.

O presente estudo procurou integrar três aspectos importantes: os valores humanos, o contexto da pós-modernidade e a formação das novas gerações sob a ótica da religião. Basicamente, o trabalho procurou trilhar um percurso que compreendesse o sistema de valores dos adolescentes, cujo perfil e características são bem específicos, pois são participantes de uma classe social média e alta, envolvidos em uma cultura com características pós-modernas, influenciados por uma perspectiva de ensino tradicional de escolas confessionais que apresentam em seu percurso educativo priorização de valores relacionados com a coletividade, o bem-estar comum e a manutenção de ideais e costumes já existentes.

Por fim, a pesquisa favoreceu no entendimento da premissa de que educar com valores passa necessariamente pelo contexto social e cultural, pois da mesma maneira que as gerações que os antecederam, cada jovem tem seu modo original de assimilar ou não os valores e contravalores presentes nos comportamentos, rituais e crenças da realidade contemporânea. No processo educacional e na realidade dos adolescentes e jovens há sempre uma beleza a ser desvendada e um potencial a ser gerado.

Notoriamente, alguns desafios são postos e que servirão de continuidade para outros estudos. O primeiro desafio é a necessidade de ampliação da amostra, incluindo outros estudantes de realidades escolares não confessionais, com perfil socioeconômico e contexto social bem distinto dos participantes atuais. Outro aspecto fundamental será o de novos estudos sobre prioridades axiológicas, envolvendo adolescentes, porém incluindo variáveis de comportamento a fim de verificar até que ponto determinados valores priorizados podem anteceder comportamentos específicos.

REFERÊNCIAS

LA TAILLE, Y. et al. *Crise de valores ou valores em crise?* Porto Alegre: Artmed, 2009. 198 p.

SCHWARTZ, S. H.; BILSKY, W. Toward a Universal Psychological Structure of Human Values. *Journal of Personality and Social Psychology*, Washington, v. 53, n. 3, p. 550 – 562, 1987.

SCHWARTZ, S. H.; BARDI, A. Value hierarchies across cultures: Taking a similarities perspective. *Journal of Personality and Social Psychology*, Washington, v. 32, n. 3, p. 268–290, 2001.

SCHWARTZ, S. H. Universals in the content and structure of values: Theoretical advances and empirical tests in 20 countries. *Advances in Experimental Social Psychology*. Orlando: Academic, v. 25, p. 1-65, 1992.

_____. Value priorities and behavior: Applying a theory of integrated value systems. In: SELIGMAN, C.; OLSON, J. M. *et al.* (Org.). *Psychology of Values: The Ontario Symposium*. New Jersey: Lawrence Erlbaum Associate, v. 8, p. 1-26, 1996.

_____. A theory of cultural values and some implications for work. *Applied Psychology: An International Review*, v. 48, n. 1, p. 23-47, 1999.

_____. Validade e aplicabilidade da teoria de valores. In: TAMAYO, A.; PORTO, J. B. (Org.). *Valores e comportamento nas organizações*. Petrópolis: Vozes, 2005. p. 56-95.

TAMAYO, A. et al. Diferenças nas prioridades axiológicas de músicos e advogados. *Psicologia: Reflexão e crítica*, Porto Alegre, v. 11, n. 2, p. 1-9, 1998.

TAMAYO, A.; PORTO, J. B. Validação do questionário de Perfis de Valores (QVP) no Brasil. *Psicologia Teoria e Pesquisa*, Brasília, v. 25, n. 3, p. 369-376, 2009.

RELIGIOSIDADE MASCULINA: UM SUPORTE PARA CURA DE DOENÇAS EM IDOSOS DA CIDADE DE GUANAMBI

Joice Mara Amorim Messias⁴⁵

⁴⁵Graduanda em Enfermagem pela Universidade do Estado da Bahia, Pesquisadora do Grupo de Estudos e Pesquisa em Educação, Religião, Cultura e Saúde- GEPERCS. E-mail: joiceamorim.enfermagem@hotmail.com.

RESUMO: Este estudo tem como objetivo analisar a contribuição das crenças religiosas dos homens no tratamento de doenças na terceira idade, uma vez que muitos desses têm recorrido aos rituais religiosos na obtenção da cura. Utilizou-se como metodologia a pesquisa de campo empírico quanti- qualitativa e estudo descritivo. Teve como cenário o Bairro Santo Antônio, localizado na cidade de Guanambi, no sudoeste baiano. Os dados foram coletados por meio de entrevista semi- estruturada, aplicadas aos idosos com idade entre 60 e 89 anos. Conclui-se que, grande parte dos entrevistados, utilizam a crença objetivando a cura, bem como o uso de chás e orações para o mesmo fim, fazendo uso da medicina complementar e da religiosidade antes de ir aos serviços de saúde.

PALAVRAS-CHAVE: Religiosidade. Masculina. Cura. Doenças. Terceira idade.

INTRODUÇÃO

A ocorrência de doença na maioria das vezes faz parte do ciclo de envelhecer, porém não significa relação direta de dependência, nem expressa-se como consequência normal do envelhecimento. Por conta de uma carga cultural dominante, parte da população busca respostas para suas enfermidades, ou mesmo transcendência por meio de um vínculo com algo que foge ao palpável, voltando assim para o surreal, divino, em busca de soluções e respostas para seus agravos à saúde que é encontrada na religião, ou na fé a uma “divindade”. Então, a religiosidade desperta-se como resposta e justificativa à acontecimentos naturais que ultrapassa o humano.

O objetivo desse estudo é apresentar algumas das preocupações contemporâneas em torno da religiosidade e saúde, além de compreender a relação e a importância da mesma como instrumento para cura de doenças de idosos do sexo masculino residentes ao Bairro Santo Antônio localizado na cidade de Guanambi no estado da Bahia.

RELIGIOSIDADE NA TERCEIRA IDADE

A fim de suprimir práticas e estilos de vida limitados, os idosos buscam na religiosidade um aspecto protetor que serve como enfrentamento às dificuldades, bem como mudança no modo de ver o problema. Para se entender tal relação Lemos (2008, p.13) apresenta que “o cosmos postulado pela religião transcende o ser humano e ao mesmo tempo o inclui”. A religião possibilita ao indivíduo manter-se integrado à sociedade à medida que este se sente vivendo valores que são comuns aos outros membros da sociedade; possibilita ainda aos seres humanos encontrar sentido para os limites por eles enfrentados coletivamente. Conforme estudos de Breitbart (2003, p. 41) a fé é descrita “como uma crença numa força transcendente superior, não vinculada necessariamente a participação nos rituais de uma religião organizada específica”.

Segundo a Organização Mundial de Saúde, a definição de saúde ultrapassa a ausência de doenças, pois saúde “é o completo bem estar físico, mental e social”. Assim, para se ter harmonia nesses três aspectos, o espiritual legitima-se como essencial para a manutenção ou restabelecimento da vida saudável. Assim, nos momentos, de desespero, angustias e incertezas, o ser humano busca na fé uma forma de tentar reorganizar seu interior, solucionar ou manter controle de sua vida.

RELIGIOSIDADE MASCULINA NA TERCEIRA IDADE

Mesmo numa sociedade em que o papel do homem está direcionado ao ser forte, que trabalha e é responsável por ser o chefe da família, percebemos mudança nesse padrão relacionado à necessidade de suporte aos agravos da vida humana principalmente na questão de saúde, que transcende o humano, assim, a religião tornou-se fator importante na representação social. Em algumas situações observa-se influência feminina na busca pela divindade, pois acompanhados pelas mulheres, esses homens vão à busca da religião.

“Sexualidade e experiência religiosa são domínios que modelam a subjetividade dos sujeitos, conduzindo a distintas formas de percepção e de vivências do mundo e das relações sociais”. (NATIVIDADE, 2005, p. 248). A análise das questões relacionadas a gênero passou a ter seu olhar direcionado a partir das diferenças das obrigações e dos atributos dos indivíduos na

sociedade em uma interação em que há pessoas pertencentes a conjuntos distintos que se despontam, sentem e atuam conforme o sexo numa construção cultural da forma de comportar-se e agir na sociedade. Ao explicitar a diferença de gênero, Rocha (2008, p. 106) afirma que “é possível identificar nas entrelinhas a clareza da construção social dos papéis desempenhados por mulheres e homens na configuração e vivência de uma religião”. Assim, as vivências relacionadas à sexualidade e religiosa fornecem, em diferentes situações da vida, sistemas culturais que norteiam a história dos sujeitos.

APRESENTAÇÃO E ANÁLISE DO UNIVERSO DA PESQUISA

O estudo trata-se de uma pesquisa quanti- qualitativa do tipo descritiva, que de acordo com Mendonça (2009, p.13) desenvolve-se, principalmente, nas ciências sociais e humanas em que o fato é observado, registrado, analisado e interpretado, mas não é manipulado pelo pesquisador. Realizada do mês de março a agosto de 2012, tendo como cenário o Bairro Santo Antônio na cidade de Guanambi-BA, pesquisa realizada com um grupo de idosos do sexo masculino, sem distinção de raça ou grupo social. Os participantes foram selecionados de forma aleatória, assim, o instrumento para coleta das informações foi composto por um questionário semi- estruturado contendo 13 (treze) perguntas subjetivas, abrangendo dados pessoais, questões familiares, sociais, acesso aos serviços de saúde e religiosidade. As perguntas foram respondidas de forma livre, sem interferências nas respostas, tendo garantia o sigilo das respostas e a identidade dos entrevistados. Essa produção foi realizada em três etapas: levantamento bibliográfico por meio de artigos e livros relacionados à saúde do idoso, religiosidade masculina e busca pelos serviços de saúde; aplicação do questionário e a última etapa compreendeu a produção do artigo. Após coleta, os dados foram processados e interpretados.

Em relação ao número de filhos, 5 idosos tem de 1 (um) à 5 (cinco) filhos, representando 50%; 4 (quatro) dos entrevistados tem de 6 (seis) à 10 (dez) filhos, o que representa 40%; e apenas 1 (um) idoso tem acima de 11 (onze) filhos. Na categoria ocupação/profissão, 9 (nove) idosos são aposentados (90%); e 1 idoso (10%) desempenha atividade autônoma.

No que diz respeito à religiosidade oficial, 9 (90%) tem uma religião, sendo eles: 7 católicos (70%), 2 evangélicos (20%); e apenas 1 idoso (10%) afirmou não ter religião. Percebe-se assim que eles veem religião como um grupo/organização religiosa e não a simples fé comum da sociedade à uma divindade. Na categoria família, todos (100%) afirmaram que os familiares seguem a mesma religião que eles. De acordo com Paiva (2007, p.102) “o sagrado é algo inerente ao ser humano, e isso os fazem buscar na religião uma eficácia singular na restauração da saúde, garantida pela fé em alguma divindade”.

Observa-se que “estar doente remete automaticamente à busca da cura do corpo e do espírito, tendo como uma das fontes terapêuticas, desta cura, a oração e, conseqüentemente, a religião” (TERRIN, 1998, p. 58). Assim, 90% dos entrevistados já buscaram a cura de doenças utilizando a fé, por meio de promessas, orações ou rezas e obtiveram resposta positiva com tal ação; os demais (10%) nunca fizeram nenhum pedido de cura/promessa. No que diz respeito ao primeiro contato com a busca da cura/tratamento, 80% quando estão doentes primeiro faz uso de chás e orações: *“primeiro oro e peço à Deus para ser curada, se eu for ao médico, eu peço a Deus para dar sabedoria a ele, pra ele me dar o remédio certo”*. Assim a busca do serviço médico sempre ficou em último plano, conforme a afirmação da grande maioria dos entrevistados: *“minha esposa gosta de procurar o médico, eu não... primeiro rezo, tomo meu chazinho, remédios caseiros... Só vou mesmo no médico na hora “H”*; 20% buscam primeiramente o serviço médico de saúde. “Um olhar um pouco mais curioso pode observar também que a concepção de saúde esta intimamente relacionada com uma concepção religiosa do corpo e da vida” (LEMOS, 2008, p.53)

REFLEXÕES FINAIS

Percebe-se que a religião e a fé no sagrado exercem uma parte estratégica na ação humana, em fim, na sociedade. Através da pesquisa realizada pode-se constatar mudança no padrão antigo, antes basicamente realizado por mulheres, de busca e suporte na solução de problemas e dificuldades que acometem a saúde do ser humano, que transcende o humano,

assim, a religião tornou-se fator importante na representação social. Algumas situações há forte influencia feminina na busca pela divindade, que acompanhada pelas mulheres, esses homens vão em busca da religião. Essa representação da masculinidade envolve a compreensão de temas como cultura, sociedade, temporalidade, identidades, diferenças, tabus e religião. A religião exerce uma força singular no projeto desta construção. Neste estudo ficou constatada que qualquer observação, por mais empírica que seja, consegue prontamente perceber que a busca da saúde e, em contrapartida, a fuga da doença é uma tarefa permanente da humanidade, e o instrumento utilizado para tal fim é a transcendência por meio da religiosidade.

REFERÊNCIAS

ANDRADE, D.C.D. Uma breve reflexão sobre a importância do resgate da função terapêutica religiosa através das praticas de cura. **Revista Eletrônica Inter-Legere**. Número 2 – julho a dezembro de 2007

BREITBART, W. Deus e a ciência: você pode acreditar nos dois? **Revista Essencial** 2005, ago-set: 13-15.

LEMOS, C.T. *Religião e Saúde: (Re) Significando as dores na vida cotidiana*. Rio de Janeiro. Editora Descubra. 2008.

MADURO, Otto. **Religião e luta de classes**. Tradução: Clarêncio Neotti e Ephraim Ferreira Alves. Petropolis: Vozes, 1983. 2ªed.

MENDONÇA, G. M. **Manual de Normalização para Apresentação de Trabalhos Acadêmicos**. Salvador. UNIFACS. 2009

NATIVIDADE, Marcelo. **Sexualidade, família e ethos religioso**. Organizadores: Marla Luiza Heilborn...[et al]. Rio de Janeiro. Guanabara. 2005.

ROCHA, Maria José Pereira. *Gênero e religião sob a ótica da redescrição*. **Rev. abordagem gestalt**. Goiânia, 2008

TERRIN, Aldo Natale. **O sagrado off limits**: a experiência religiosa e suas expressões. São Paulo: Loyola, 1998.

**NEM TRANSMISSORA DE “PANEMA” OU “IMPURA” – MULHER!
REPRESENTAÇÕES DE GÊNERO E O CICLO BIOLÓGICO REPRODUTOR
FEMININO NA CULTURA AMAZÔNICA E NA BÍBLIA**

Rosinda da Silva Miranda⁴⁶

RESUMO: Trabalho que tem como objetivo trabalhar a saúde feminina e o seu ciclo reprodutor – menarca, menstruação, gravidez, parto, puerpério, climatério e menopausa. Utilizando as relações à Levítico 12 e 15 e suas normatizações de “impureza” relacionada diferenciação dos sexos, masculino e feminino. E a “panema”- expressão amazônica usada para designar falta de sorte – onde a mulher torna-se, perigosa por estar “impura”, quando se encontra em alguma fase do seu ciclo biológico reprodutor. Essa cultura relacionada à diferenciação biológica, ou melhor, fisiológica, é naturalizada e se torna determinante para a diferenciação social entre homens e mulheres e o modo como eles ordenam e percebem a sociedade em que vivem.

PALAVRAS- CHAVE: Gênero. Saúde. Panema. Levítico.

INTRODUÇÃO

A Partir do debate de gênero verifica-se que a diferença biológica entre os sexos masculino e feminino, reforça a desigualdade de direitos e de oportunidades entre homens e mulheres. Observa-se também que a religião tem um importante papel da sacralização das desigualdades entre os sexos, devido ser uma estrutura estruturante da sociedade, conforme Bourdieu (2009). Então, o interesse em relacionar o ciclo reprodutor feminino às questões da cultura amazônica e da Bíblia é uma tentativa de relatar as fortes tensões de gênero que foram desenvolvidas no interior das sociedades a partir da compreensão da saúde feminina, ou seja, a visão construída historicamente sobre a fisiologia e sexualidade do corpo das mulheres, características estas que serviram de subterfúgio para que as mesmas fossem relacionadas ao espaço privado, sendo alijadas dos espaços públicos, bem como, do convívio social em determinadas ocasiões.

Pois, em determinados momentos se as mulheres se encontram em alguma fase do ciclo reprodutor elas podem ser responsabilizadas de forma

⁴⁶ Mestranda em Ciências da religião pela Universidade do Estado do Pará (UEPA)- Na linha de pesquisa: movimentos e instituições religiosas no contexto Amazônico. Artigo apresentado ao VI Congresso Internacional em Ciências da Religião realizado pela PUC-Goiás.

mágica por algumas coisas que acontecem na vida das pessoas. É o caso da mulher transmissora de “panema” em algumas regiões da Amazônia e na Bíblia no livro de Levítico cap.12. 1-7 e 15.19-30, as fases do ciclo reprodutor caracteriza a fase “impura” da mulher.

Portanto, a saúde feminina e os tabus que foram construídos a partir dela revelam fortes questões de gênero quanto ao papel biológico e social que constroem às relações entre homens e mulheres, principalmente em se tratando da reprodução e a atuação nos espaços públicos e privados. Isso representa, portanto o poder simbólico do masculino sobre o feminino, reforçando a desigualdade entre os sexos e a religião como reforço dessa desigualdade.

GÊNERO, “PANEMA” E LEVÍTICO

O conceito de gênero se torna importante para compreender a relação entre masculino e feminino, mas também para entender melhor o domínio simbólico do masculino sobre o feminino, que segundo Saffiotte (2004, p.45):

uma gramática sexual regulando não apenas relações homem-mulher, mas também relações homem-homem e relações mulher-mulher (SAFFIOTI, 1992,1997b; SAFFIOTTE e ALMEIDA, 1995) etc. Cada feminista enfatiza determinado aspecto do gênero, havendo um campo, ainda que limitado, de consenso: o gênero é a construção social do masculino e do feminino.

Contudo, verifica-se que há uma diferenciação biológica entre a saúde do homem e da mulher: A saúde dos homens passa a ser comprometida quando o mesmo está acometido de alguma enfermidade, por exposição a algum vetor transmissor de patologias, no caso, vírus, bactérias e outros, ou por envolvimento em algo que venha a trazer danos a sua saúde, mas a sua participação com relação à saúde reprodutiva não interfere no seu papel social, principalmente em se tratando do mundo do trabalho e quanto aos tabus construídos a partir dessas questões; No entanto a saúde feminina tem maior exposição em relação à saúde/doença, pois é no corpo da mulher que acontece da fecundação ao nascimento de uma nova vida. Portanto, a mulher tem um corpo que está relacionado diretamente com as questões de saúde, embora em muitos casos ela não esteja necessariamente com uma patologia,

mas precisa estar sob constante cuidado para não a ficar doente, isso acontece desde a menarca⁴⁷, passando pela menstruação, gravidez, parto, puerpério⁴⁸, amamentação, climatério⁴⁹ e menopausa⁵⁰. Levando em consideração todas as transformações que ocorrem no corpo e na mente das mulheres durante cada fase, por estarem ligadas ao ciclo reprodutor, que por sua vez, está ligada às questões sexuais, foram e ainda são consideradas tabus em determinados segmentos da sociedade.

Essas questões citadas anteriormente foram e são importantes para determinar o papel da mulher na sociedade, sobretudo com relação à divisão sexual do trabalho e seus aspectos que envolvem saúde e doença. Pois, dependendo da sociedade na qual as mulheres estão inseridas os aspectos biológicos podem ser determinantes para responsabilizar, incluir e excluir as mulheres de determinadas situações.

Na Amazônia a mulher menstruada ou em qualquer outra fase do seu ciclo reprodutor, se torna perigosa e pode transmitir “panema”, aos homens que estão em sua volta, deixando-os sem sorte na caça e pesca. O conceito de “Panema” segundo Galvão:

É a crença na *panema* ou *panemice*, uma força mágica, não materializada, que à maneira do mana dos polinésios é capaz de infectar criaturas humanas animais ou objetos. *Panema* é, porém um mana negativo. Não empresta força ou poder extraordinário; ao contrário, incapacita o objeto de sua ação. O conceito de *panema* passou ao linguajar popular da Amazônia com o significado de má sorte, desgraça, infelicidade. [...] uma incapacidade de ação, cujas as causas podem ser reconhecidas, evitadas e para as quais existem processos apropriados. (GALVÃO, 1979, p.81)

A transmissão da “Panema” se dá de várias formas, porém a mais perigosa segundo Galvão (1976, p.82): “O ato de uma mulher grávida alimentar-se de caça ou pescado; mulheres menstruadas que tocam um dos objetos de que serve o caboclo para a caça ou a pesca”. A “panema” na

⁴⁷ Menarca- primeira menstruação feminina.

⁴⁸ Puerpério- Nome dado à fase pós-parto em que a mulher experimenta modificações físicas e psíquicas.

⁴⁹ Climatério- Passagem da fase reprodutiva para não reprodutiva, ajustando a mulher a meios hormonal e emocional diferentes.

⁵⁰ Menopausa- consiste na interrupção permanente da menstruação, após ocorrer 12 meses de amenorreia (ausência de menstruação)

Amazônia mostra o quanto às mulheres historicamente ficaram marcadas devido as suas especificidades biológicas, Conforme:

A mulher sempre aparece marcada por sua especificidade biológica, como a uma categoria limite e, por isso, sujeita a critérios diferentes de apreciação e julgamentos daqueles usados para o homem. Ela é então classificada como perigosa, sujeita à poluição, marcada por tabus. (MAUÉS, 1993, p. 104)

Levítico 12.1-7, leis acerca da “impureza” da mulher durante o parto e puerpério:

[...] se uma mulher conceber e der à luz a um menino, ficará impura durante sete dias, como por ocasião da impureza das regras. [...]. Se der à luz uma menina, ficará impura durante duas semanas, como durante suas regras, e ficará mais sessenta e seis dias purificando-se do seu sangue. Quando tiver cumprido o período da sua purificação, quer seja por um menino, quer seja por uma menina, levará ao sacerdote, à entrada da tenda da reunião, um cordeiro de um ano para holocausto e um pombinho ou uma rola em sacrifício pelo pecado. O sacerdote os oferecerá diante de lahweh, realizará por ela o rito de expiação e ela ficará purificada do seu fluxo de sangue.

Levítico 17.19-30, leis acerca da “impureza” da mulher durante a menstruação:

19- Quando uma mulher tiver fluxo de sangue e que for fluxo de sangue do seu corpo, permanecerá durante sete dias na impureza das suas regras. Quem a tocar ficará impuro até à tarde. 20- Toda cama sobre a qual se deitar com o seu fluxo ficará impura; todo móvel sobre o qual se assentar ficará impuro. 21- Todo aquele que tocar o leito dela deverá levar suas vestes, banhar-se em água e ficará impuro até à tarde. 22- Todo aquele que tocar um móvel, qualquer que seja, onde ela se tiver assentado, deverá lavar suas vestes, banhar-se em água, e ficará impuro até à tarde. 23- Se algum objeto se encontrar sobre o leito ou sobre o móvel no qual ela está assentada, aquele que tocar ficará impuro até à tarde. 24- Se algum homem coabitar com ela, a impureza das suas regras o atingirá. Ficarà impuro durante sete dias. Todo leito sobre o qual ele se deitar ficará impuro. 25- Quando uma mulher tiver um fluxo de sangue por diversos dias, fora do tempo das suas regras, ou se suas regras se prolongarem, estará durante toda a duração do fluxo, no mesmo estado de impureza em que esteve durante as suas regras. 26- Assim será para todo leito sobre o qual ela se deitar, durante todo o tempo do seu fluxo, como o foi para o leito em que se deitou quando das suas regras. 27- Quem os tocar ficará impuro, deverá lavar suas vestes, [...]. 28- Quando estiver curada do seu fluxo, contará sete dias, e então estará pura. 29- [...]. 30- o sacerdote oferecerá um deles em sacrifício pelo pecado, e o outro como holocausto. Assim fará o sacerdote sobre ela, diante de lahweh, o rito de expiação do seu fluxo, que a tornou impura.

Tanto a “panema” amazônica quando os textos os capítulos 12.1-7 e 15.19-30 do levítico mostram como o ciclo reprodutivo das mulheres está relacionado às questões que podem trazer transtornos a vida de outrem, pois a “panema” é transmitida da mulher para o homem, assim como, a “impureza”

que é transmitida pela mulher durante o parto e puerpério ou durante o seu ciclo menstrual.

Portanto há um entendimento nas duas sociedades de que a saúde feminina é algo que pode trazer contaminação, mas isso se explica a partir de uma construção social pautada em um modelo patriarcal, onde as normas são formadas para legitimar o poder dos homens sobre as mulheres e observa-se que, esses paradigmas sempre aparecem de acordo com os preceitos divinos, ou seja, esses mandamentos ratificam o poder do masculino em detrimento do feminino e partem de um conjunto de ideias que discriminam a mulher a partir do seu ciclo reprodutor.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao elaborar este trabalho verificou-se que a visão simbólica sobre o ciclo reprodutor feminino, legitimou a dominação do sexo masculino sobre o feminino e que a desconstrução desse paradigma se tornou doloroso às mulheres, portanto é imprescindível, lembrar dentro dos parâmetros de saúde e doença que, a natureza biológica das mulheres não significa “impureza” ou transmissão de “panema”, mas a forma de como se resolve a reprodução da espécie humana.

REFERÊNCIAS

A BÍBLIA DE JERUSALÉM – Editora Paulus, 2000.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. 7ª ed. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2004.

GALVÃO, Eduardo. **Santos e visagens: Um estudo da vida religiosa delatá,Baixo Amazonas**. São Paulo. Companhia editorial Nacional, 1976.

MAUÉS, Maria Angélica Mota, **“Trabalhadeiras” e “Camarados”:**Relações **degênero,simbolismoe ritualização numa comunidade amazônica**. Belém, Editora universitária UFPA, 1993.

SAFFIOTI, Heleieth Iara Bongiovani. **Gênero, patriarcado, violência**. São Paulo, Editora Fundação Perseu Abramo, 2004.

GÊNERO E O PASTORADO FEMININO: PROPOSTAS E PRÁTICAS NA CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE

José Nunes dos Santos Júnior⁵¹
Sueli Ribeiro Mota Souza⁵²

RESUMO: Este artigo é resultado de uma pesquisa de caráter sócio antropológico, desenvolvida no município de Simões Filho na Bahia com igrejas pentecostais de liderança feminina. O resultado desta pesquisa revela, portanto essas transformações que vem acontecendo no cenário religioso de orientação pentecostal. Assim sendo, o artigo procura discutir a categoria gênero, enquanto uma experiência socialmente construída, para compreender em que medida essas práticas e propostas adotadas como rituais nestas igrejas ajudam na construção da identidade da mulher enquanto pastora.

PALAVRAS-CHAVE: Gênero, pentecostalismo, pastorado feminino

INTRODUÇÃO

“Como em todas as congregações dos santos, permaneçam as mulheres em silêncio nas igrejas, pois não lhes é permitido falar; antes permaneçam em submissão, como diz a lei”.

(Carta do Apóstolo Paulo aos Primeiros Coríntios - 14.34)

Pensar para além das relações de desigualdade entre os sexos, constituída pela subordinação do feminino ao masculino, requer a compreensão do movimento histórico e cultural que acompanha, desde a antiguidade, a estruturação da sociedade patriarcal.

⁵¹Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Educação e Contemporaneidade da Universidade Estadual da Bahia/ UnEB. E-mail: jnunesjr@gmail.com

⁵² Doutora em Ciências Sociais pela Universidade Federal da Bahia (2007), Bahia - Brasil. É professora do Departamento de Educação e do Programa de Pós-Graduação em Educação e Contemporaneidade (Campus I) da Universidade do Estado da Bahia. E-mail: ssouza@uneb@br

Neste sentido, gênero aparece como um critério de todas as relações sociais e simbólicas que perpassa o ordenamento da hierarquia social e subjaz à relação dos indivíduos entre si, uma vez que, no início do milênio, as imagens vinculadas ao feminino, seja através das artes ou da linguagem, foram responsáveis pela inculcação dos preconceitos em relação à mulher, passando pela associação ao ornamento, ao cosmético, até ao seu lugar no lar, na família e no casamento.

A construção do modelo de mulher simbolizado no amor de mãe, pautado na abnegação sem reciprocidade, segundo Rago (1996)⁵³, acontece porque parte do pressuposto de que a mulher em si não é nada, e sua realização está no esquecer-se, implicando, portanto na desvalorização de si mesma. Logo a realização da mulher encontra-se através do êxito com os filhos e o marido, contribuindo, portanto para a “perpetuação e para o aumento do capital simbólico detido pelos homens” (BOURDIEU, 1995, p.10)⁵⁴. Por vezes tais desigualdades são de caráter econômico, ideológico, e em certos casos torna-se difícil perceber as causas, já que:

Nossa cultura nos ensinou, por exemplo, que a maternidade (como função biológica) é que distingue as mulheres dos homens. Por mais que a gente até possa optar por não ser mãe, desvincular nossa identidade de “mulher” deste corpo biológico é muito difícil. (GROSSO, 1996, p.256)⁵⁵.

Nesse sentido a mulher sempre foi vista como aquela em que o dever era cuidar dos filhos e submeter-se inteiramente ao marido. Contudo, essa relação nunca se deu de forma tão harmoniosa, pois nesta caminhada de ser mãe, mulher, esposa e pastora desenvolve-se uma identidade que precisa ser mais bem analisada, uma vez que esta nova identidade tira a mulher da condição de submissa e a coloca como sujeito da sua própria história.

A NOVA IDENTIDADE FEMININA: DE SUBMISSA AO PASTORADO

⁵³RAGO, Margareth. Adeus ao feminismo? Feminismo e (Pós) Modernidade no Brasil. Campinas: Cadernos AEL, 1996.

⁵⁴BOURDIEU, Pierre. A dominação masculina. In Educação & Realidade. Porto Alegre, v.20, n.2, jul/dez, 1995.

⁵⁵GROSSO, Miriam P. O masculino e o feminino na educação. In GROSSO, M.P. e BORDIN, J. (orgs.). Paixão de Aprender. Petrópolis: Vozes, 1996.

A organização de novas igrejas com lideranças femininas faz com que este momento torne-se importante para elas, pois abre-se a possibilidade de construir uma nova identidade para as mesmas.

Através da fundação de pequenas igrejas pentecostais, mulheres até então submissas a uma hierarquia marcadamente masculina passam a viver sua experiência pentecostal de outra maneira. Nestas igrejas criadas por mulheres faz com que as mesmas ocupem o papel de destaque, exercendo plenamente a função de comando frente a um séquito majoritariamente feminina.

Nas novas igrejas pentecostais autônomas organizadas por mulheres, o poder para a tomada de todas as decisões concentra-se nas mãos das líderes.

Esse é um aspecto importante a ser considerado, uma vez que este fenômeno se tornou uma condição indispensável para viabilização do pastorado feminino. Dentro do processo de ocupação do cargo mais relevante dentro da igreja, a identidade feminina no meio pentecostal ganha novas nuances, contrastando com a tradicional imagem de mulher absolutamente submissa à autoridade religiosa representada pela figura masculina.

As posições de destaque ocupadas pelas novas líderes, fica ainda mais evidente quando observa-se as funções exercidas por seus esposos. Sendo que, muitos destes são membros e outros acabam por ocupar cargos na vice-presidência da igreja, como no caso do esposo da pastora Aidil:

Quando o ministério (igreja) foi aberto em Góes Calmon, que ele (marido) falou que não ia, eu me lembrei da revelação, aí disse: você lembra que Deus falou que tinha algo na minha vida que eu ia entender, que se você não me ajudasse que ia morrer, naquela hora ele pegou a gravatinha vestiu e até hoje esta do meu lado, ajudando, apoiando, porque ele entendeu que realmente Deus estava no negocio.(AIDIL, 2011)

Portanto, o ponto marcante ou relevante nestas novas igrejas lideradas por mulheres é a ênfase dado ao poder religioso feminino. Pode-se dizer que a constituição destas novas igrejas pentecostais comandada por mulheres altera significativamente a identidade feminina no âmbito pentecostal. A transformação de mulheres submissas em líderes absolutas rompe com o estereótipo sustentado por um amplo conjunto de igrejas evangélicas, nas quais as mulheres não podem ir além do comando de escolas bíblicas e círculo de oração. Reunindo, portanto, um considerável séquito em torno do carisma

que possuem, estas mulheres que em sua maioria são autoproclamadas bispas e pastoras revelam que mesmo sem justificação bíblica evidente para o pastorado feminino, é possível a re-configuração da identidade feminina pentecostal do ponto de vista do exercício do pastorado, como é possível ver na fala da pastora Ana:

Eu sou missionária e sou pastora. Não fui consagrada por homem eu fui consagrada por Deus. Eu cresci ouvindo a revelação de Deus. Eu sou conhecida por Jesus. Não importa se sou mulher, não importa, a autoridade de Deus ta na minha vida, ele me entregou o cajado. (ANA, 2011).

PASTORA E MULHER: CONSTRUÇÃO QUE ENVOLVE O CORPO

Um das questões que estão sempre em jogo na construção da identidade destas mulheres pastoras de orientação pentecostal é a sua relação com o corpo. Para o filósofo Merleau-Ponty, a compreensão primeira do mundo é realizada pela motricidade do corpo, enquanto intencionalidade original, que não necessita de representações, visto que originalmente a consciência não é um “eu penso que”, terreno do idealismo, do campo teórico, da representação, mas um “eu posso” no mundo prático perceptivo, um agir corporal com poder de significações existenciais.

As experiências do movimento são modos peculiares de nos relacionarmos aos objetos, através das quais se exprime uma função única, o movimento da existência. De acordo com Ponty,

A experiência motora de nosso corpo não é um caso particular de conhecimento; ela nos fornece uma maneira de ter acesso ao mundo e ao objeto, uma praktognosia, que deve ser reconhecida como original ou originária. Meu corpo tem seu mundo ou compreende seu mundo, sem precisar passar por representações, sem subordinar-se a uma função simbólica ou objetivante. (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 195)⁵⁶.

A experiência motora do corpo, antes de ser do campo de conhecimento, é comunicação com o mundo, da presença de um mundo, do modo como as coisas constituem-se para nós.

⁵⁶MERLEAU-PONTY, Maurice. Fenomenologia da percepção. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

JOELHOS E COTOVELO: HABITAR DO ESPÍRITO SANTO

No universo do pastorado feminino de orientação pentecostal essa comunicação com o corpo é muito presente, umas das marcas visíveis são os joelhos e cotovelos destas pastoras. E quando indagada por terem os cotovelos e joelhos marcados elas respondem, são madrugadas de oração.

Elas são valorizadas por serem mulheres de oração em sua comunidade. Para os fieis, a oração forte é muito mais que palavras: envolve postura corporal de humildade e abertura ao sagrado. Certas marcas persistem como sinais objetivos dessa postura: “você conhece um cristão pelos joelhos e nos cotovelos”.

A oração do fiel deve exprimir uma vontade de ser tocado pelo Espírito. Sem uma intenção genuína de santificação, pouco se alcança quando se trata de agradar a Deus. O Espírito não vem se o vaso (fiel) não estiver limpo, puro. Tampouco vem se o pensamento estiver voltado para as tentações e preocupações mundanas. (RABELO, p. 24).

Quando se dobram os joelhos para orar é preciso se libertar-se de tudo que é do mundo, inclusive, ou principalmente, da vergonha de se ver a mercê do poder divino – rindo, chorando, gritando, pulando. A experiência de ser habitado pelo Espírito Santo é descrita através de uma serie de imagens corporais inter-relacionadas. Enquanto a possessão demoníaca usualmente envolve o tombar do corpo que se contorce no chão, em posição horizontal de subjugação aos poderes de baixo, o corpo preenchido pelo Espírito Santo em geral movimenta-se, erguido, em um espaço vertical, em direção ao alto, pulando, e/ou girando rapidamente (RABELO, 2004, p. 25)⁵⁷.

O corpo mediatiza a construção e produz uma determinada identidade, que neste caso em específico das pastoras pentecostais, esta voltada à simplicidade, a uma vida de sacrifício, de abnegação, de oração, que envolve o cotidiano da vida destas mulheres, por isso é tão comumente ouvir-se de pessoas que se refere a estas pastoras como “mulheres de Deus”.

⁵⁷ RABELO, Miriam Cristina M. Rodando no Santo e Queimando no Espírito: possessão e dinâmica de lugar no candomblé e pentecostalismo. In: Reunião Anual da Associação Brasileira e Antropologia. 2004.

Segundo Rabelo no pentecostalismo o Espírito Santo é esse poder uno que se singulariza e desdobra nos corpos para reconstituí-los enquanto sua habitação.

O corpo, que ao ser preenchido pelo Espírito, é tomado por movimentos livres [...] aponta para um poder que quebra as regras deste mundo, e que pode desafiá-la sem medo. Expressa neste sentido o ideal pentecostal de ruptura com o mundano. Entretanto é um corpo que se purifica e disciplina para transformar-se em uma casa que o Espírito possa habitar, expressando a busca pentecostal de reconstrução ativa e ordenada do mundo vivido (RABELO, 2004, p. 27)⁵⁸.

CONCLUSÃO

Este trabalho é resultado de uma parte da pesquisa de mestrado, onde as falas êmicas nortearam a discussão acerca da construção de identidade destas pastoras. Uma vez que as mesmas eram membros da igreja, e após o “chamado do Senhor”, largando tudo, inclusive rompendo com o discurso paulino tornaram-se pastora, como podemos ver na fala da pastora Célia da Igreja pentecostal Jesus é a Resposta:

Foi Ele (Deus) que me chamou, [...] eu creio que Deus olhou pra mim, e me agraciou com isso (ministério pastoral), porque sempre que eu congregava já tomava conta, mesmo independente de ser pastora, obreira, missionária, eu já cuidava das almas, eu sei que Deus olhou para mim e ai só fiz tomar coragem [...] como Ele disse que era comigo ai tomei posse, tomei coragem, então não olhei pra trás (CÉLIA, 2011).

Essa nova identidade passa também pelo âmbito do lar, pois as mesmas são antes, mãe, esposa, mulher, e todas essas instancias propiciam para que esta identidade seja construída. Além do mais, estas pastoras tornam-se protagonistas em suas igrejas, por serem portadoras da mensagem de Deus tanto na fala como no corpo, logo os joelhos e cotovelos são as marcas que as tornam mediadoras do sagrado:

Eu ia cinco horas da tarde de joelhos até sete da noite, era joelho no chão e cabeça baixa orando. E quem é que estar usando a mulher pra revelar o profundo e oculto. Deus esta procurando o meu corpo ou o corpo de outras mulheres pra ele usar, santificado. (ANA, 2011).

⁵⁸RABELO, Miriam Cristina M. Rodando no Santo e Queimando no Espírito: possessão e dinâmica de lugar no candomblé e pentecostalismo. In: Reunião Anual da Associação Brasileira e Antropologia. 2004.

Essas práticas rituais fazem parte desta construção identitária da pastora pentecostal.

Não existe neste trabalho a pretensão de esgotar assunto, uma vez que isso seria impossível, mas a intenção é mostrar como algumas práticas rituais neste universo pentecostal favorecem na construção da identidade destas pastoras.

SANTIDADE, SEXUALIDADE E LEGITIMIDADE RELIGIOSA: O CASO DE “SANTA DICA” EM GOIÁS

Robson Rodrigues Gomes Filho⁵⁹

RESUMO: No caso específico de “santa Dica”, líder do mais importante movimento de caráter messiânico-milenarista do estado de Goiás, para que suas ações fossem consideradas (pelos seus seguidores) *santidade*, e não *bruxaria* (como o foi para aqueles que a combateram), estas deveriam “estar voltadas para o bem individual e coletivo” (Valchez, 1987). Sendo assim realizadas, a taumaturgia de Dica encontrou um terreno bastante fértil no catolicismo popular de Goiás, uma vez que além de desprendida do controle sacerdotal/institucional católico, suas ações taumatúrgicas se tornaram “ações de santidade”. Por outro lado, a mesma questão da “santidade” que propomos refletir nos auxilia a encontrar possíveis respostas a uma curiosa pergunta que não raramente inquieta um leitor atento aos fatos que se referem ao movimento em questão: como em uma sociedade expressamente androcêntrica, cujo papel feminino se limitava somente a subserviência a seu marido, uma “mulher” pôde ocupar um lugar de tamanho destaque político, social e religioso, como o foi no caso de Dica? Ao que nos parece, a questão da “santidade” – em contraponto com a “sexualidade” – nos aponta possíveis respostas. Desse modo, é pretensão do presente trabalho analisar a contraposição das categorias “santidade” e “sexualidade” no âmbito religioso, a partir do movimento de “santa Dica” em Goiás, tendo como ponto de partida teórico-metodológico o conceito weberiano de “carisma”.

PALAVRAS-CHAVE: santidade, sexualidade, carisma, “santa Dica”.

⁵⁹ Mestre em História pela Universidade Federal de Ouro Preto e professor efetivo da Universidade Estadual de Goiás – UnU-Morrinhos. Email: robson.educacao@yahoo.com.br

Santa Dica fez milagres, curou gente, curou mais que o padrinho Padre Cícero do Juazeiro. Metralhadoras, carabinas do Governo... Nem uma bala acertou em “santa Dica”. Santa Dica era mais forte que o governo, era mesmo que nem santa de verdade.

(Jorge de Lima. Santa Dica. *Poesias completas*. Rio de Janeiro: Aguilar/Brasília, 1974.)

As palavras do poeta a respeito de “santa Dica” representam uma das características mais marcantes do movimento messiânico em questão: a crença na “santidade” de Dica. Atualmente é corrente entre os moradores de Lagolândia (local onde o movimento messiânico ocorreu) a recusa de se chamar Dica de “santa”, bem como uma negação de que durante o movimento ela assim o era denominada ou mesmo considerada. Esse mesmo ponto de vista é defendido pela historiadora Waldetes Aparecida Rezende: “por parte dos moradores, nunca foi pedida sua canonização, nem a denominam de Santa” (Rezende, 2009: 19). Todavia, as fontes consultadas nos indicam o contrário: não só os seguidores, testemunhas e autoridades dão fé de que Dica era considerada “santa”, como seus próprios opositores – como o jornal *Santuário da Trindade* e *O Democrata* – assim, ironicamente, a denominavam. O que nos parece evidente, neste caso, é uma mudança processual na concepção dos seguidores acerca da “santidade” da taumaturga, especialmente a partir de 1926, portanto após a invasão policial no reduto, motivada, dentre outras coisas, pelas próprias mudanças religiosas de Dica, verificadas após seu exílio no Rio de Janeiro e, conseqüente, seu contato com a Federação Espírita do Brasil.

A crença na suposta santidade de Dica foi, destarte, *um dos* fatores determinantes para o sucesso do movimento, uma vez que foi a partir da fé nos poderes taumatúrgicos da “santa”, dentre outros importantes fatores, que a legitimidade religiosa de Dica passou de uma simples “curandeira”, à “profetisa” e “santa”.

A princípio Dica fora somente curandeira, diagnosticando males e lhes aplicando os remédios adequados. [...] Vê-se assim que Santa

Dica seguiu as etapas prevista na prática social do sertão: para se tornar uma especialista no controle mágico das atividades humanas foi curandeira, milagreira, profetisa e santa. (Vasconcellos, 1991: 80)

A questão da santidade, no caso do nosso objeto de pesquisa, se torna, portanto, uma peça importante para compreendermos o sucesso da liderança de Dica e de seu movimento messiânico, uma vez que é *também* a partir da “santidade de Dica” que suas atividades religiosas foram aceitas como legítimas por seus seguidores. Caso não se legitimasse, o que se tornou santidade se tornaria bruxaria, como ocorreu para seus opositores.

Dica era, destarte, uma espécie de pontífice entre os dois mundos, uma vez que era através dela que os “anjos”⁶⁰ falavam diretamente com seus seguidores, e vice-versa. Mais que isso, a santidade de Dica esteve pautada não somente na sua capacidade religiosa de conferenciar com “anjos” ou realizar curas. Antes disso, um “santo popular” aos moldes de Dica necessitaria agir diretamente nas necessidades cotidianas de seus fieis, pois, conforme afirma Vauchez (1987: 290),

[...] a santidade não se confunde com o extraordinário ou o maravilhoso, mesmo se estes elementos lhe estão quase constantemente associados. O que caracteriza o santo é que – depois de ter adquirido o domínio da natureza em si e à sua volta – ele põe o seu poder ao serviço dos homens.

No caso específico de “santa Dica”, essa condição de voltar suas capacidades taumátúrgicas para as necessidades diretas de seus seguidores se tornou ainda mais fundamental pelo fato de que, por si só, Dica não possuía legitimidade sobre suas ações religiosas. Como afirmamos anteriormente, para que suas ações fossem consideradas (pelos seus seguidores) santidade, e não bruxaria, estas deveriam estar voltadas para o bem individual e coletivo. Sendo assim realizadas, a taumaturgia de Dica encontrou um terreno bastante fértil no catolicismo popular em Goiás, uma vez que além de desprendida do controle sacerdotal/institucional católico, suas ações taumátúrgicas se tornaram “ações de santidade”.

⁶⁰ Segundo consta nas fontes, Dica supostamente teria contato principalmente com um anjo de nome José Sueste (chamado por ela também de Anjo-Rei de Valia), descrito como sendo seu primo, filho de Jacinto Cipriano Gomes, que teria morrido ainda quando criança. Além dele, outra criança de nome Maria Quitéria, também sua prima falecida, e um soldado de Catalão (José Gregório), seriam também anjos que auxiliavam Dica em suas atividades religiosas.

Por outro lado, a mesma questão da “santidade” que expomos acima nos auxilia a encontrar possíveis respostas a uma curiosa pergunta que não raramente inquieta um leitor atento aos fatos que vimos apresentando: como em uma sociedade expressamente androcêntrica, cujo papel feminino se limitava somente a subserviência a seu marido, uma “mulher” pôde ocupar um lugar de tamanho destaque político, social e religioso? Ao que nos parece, a questão da santidade – como dissemos – nos aponta uma possível resposta.

Em um trecho de sua obra literária sobre “santa Dica”, Antônio José de Moura descreve a beleza da taumaturga nas seguintes palavras:

Riso limpo de fortes dentes tratados a fumo e cinza, da inefável doçura daquela moça irradiava-se contudo estranha energia, inexplicável mistério. Do contrário, a esbeltez de seu porte endoidaria irremediavelmente os homens, *para a quase totalidade dos quais é pecado desejá-la como fêmea, impossível, por santa, derrubá-la no caminho da fonte*. Daí o suplício dos insofridos, ainda que só em pensamento acuados entre o abrasamento da carne e os interditos da fé. Pois eis uma coisa que alguns não alcançaram compreender direito: se feita apenas para servi-Lo, por que Deus não a despiu de tão sumarentos apelos, de tão sublimes encantos? (Moura, 1989: 20. *Grifos nossos*).

As palavras do literato nos indicam o fato de haver nos olhares sobre Dica diferentes imagens de sua pessoa: embora Dica fosse indubitavelmente *mulher*, ela era antes de tudo uma *santa*. Isto significa que não é paradoxal a subserviência de centenas de homens a uma mulher como Dica, em uma sociedade como a goiana da década de 1920, pois não eram a uma simples *mulher* que serviam, mas a uma *santa*. Vista como santa, Dica não seria mais simplesmente mulher, sendo, portanto, legítimo transpor os papéis socialmente impostos a ela.

Esta assertiva se torna ainda mais clara quando analisamos outro dos motivos de descrença de alguns de seus seguidores mais frequentemente apontados no Processo Criminal: seu suposto envolvimento sexual. Segundo o testemunho de Herculano Flores,

[...] a propósito da honestidade de Dica, ele depoente tem suas razões para por em dúvida, porquanto a viu, algumas vezes, sentada ao colo do seu camarada José Franco, a quem beijava, chupava beijos e língua; Que depois deste fato, apreciou outros como Manuel José de Torres, vulgo Cacheado, e Dica [indecifrado], os quais deixaram ele depoente bem descrente da lisura do procedimento de Dica, entre eles o de morar Dica juntamente com Cacheado, desprezando a casa de seus pais, e ter sido vista dormindo abraçada com Cacheado e isto presenciado por mais de doze pessoas; Que

esse e outros fatos reveladores da decadência das conferências de Dica afastaram as pessoas mais ladinas daquele convívio na “Lagoa”, como aconteceu com ele, depoente [...] (Herculano Flores. Testemunha. In: Processo 651, 1925: 38v-39f)⁶¹

A causa da descrença de Herculano Flores em Dica verte sobre sua honestidade sexual. Afinal, como uma “santa de verdade” teria relações sexuais com um homem? Como indicou o literato, não seria “pecado desejá-la como fêmea”?

Em entrevista ao historiador Lauro de Vasconcellos, em 1980, Isaura R. de Castro (que viveu no período do movimento, todavia sem dele participar), afirma:

Depois [Dica] arranhou um... um amante, né? Já fiquei descrente, que se ela fosse “santa Dica”, ela num ia arranjar amante, né? [...] Ela teve uns três amante, né? Eu falei: – Ela num pode ser santa, uai! Ser santa desse jeito?! E nada disse ês... o povo... era tão fanático, que num ligava, né? Num ligava, porque ela conversava com ês, decerto falava argu’a coisa... Eu sei eu num ligava... Eu, num... Achava aquilo feio. (Vasconcellos, 1991:180)

O depoimento acima nos chama a atenção para duas questões fundamentais: 1) mais uma vez *santidade* e *sexualidade* são colocadas como inteiramente antagônicas, uma vez que, quando sexualizada, Dica deixa de ser *santa* e volta a ser *mulher*, perdendo – aparentemente – a razão de ser seguida⁶²; 2) contraditoriamente, a entrevistada nos lembra um fato intrigante: mesmo que todos soubessem de seus supostos envolvimento sexuais, ainda assim muitos a seguiam, segundo a entrevistada, porque “num ligava, porque ela conversava com ês, decerto falava argu’a coisa...”. Se a fidelidade à Dica, como afirmamos, estava diretamente ligada a sua “santidade”, por que quando esta foi posta em xeque o movimento não se dissipou? A resposta dessa pergunta está no fato de que, embora a questão da santidade – conforme ressaltamos – seja *uma* importante peça para a legitimação do movimento, o seguimento de Dica não está ligado, contudo, somente ao fato de esta ser uma

⁶¹Este suposto envolvimento de Dica com Manuel José de Torres (Cacheado) será apresentado e analisado oportunamente na seção 3 do presente capítulo.

⁶²Segundo Vauchez (1987: 290): “abstendo-se de relações sexuais e vivendo na maior miséria, o santo foge aos vínculos familiares e à propriedade e apresenta-se como um homem totalmente livre”. No que se refere à relação “miséria vs. propriedade” citada por Vauchez para definir a ação do santo, este também foi tema de condenação e descrença das ações de Dica, conforme exemplificamos no depoimento de Isaac Ribeiro da Costa: “que a denunciada auferia lucros de suas sessões, dada à melhora na condição revelada no modo de se vestir [-----] bem assim seu pai Benedito Cipriano Gomes, que mantendo uma pequena lavoura, agora se apresenta bem” (Isaac Ribeiro da Costa. Testemunha. In: Processo 651, 1925: 95v-96f).

“santa”, mas, sobretudo, de ser uma *líder carismática*. Destarte, ao que nos parece, ainda que a santidade de Dica fosse aparentemente “deslegitimada” por seu suposto envolvimento sexual, a crença em seus poderes taumatúrgicos, ou mesmo na sua própria santidade, transcendia a esfera do conjunto de valores morais tradicionalmente aceitos na sociedade da época, sendo sua liderança carismática, portanto, pautada, dentre outras formas de dominação religiosa, na criação de novos códigos de conduta moral, destarte, de uma nova “ética religiosa”.

Neste sentido, as esferas da *liderança/dominação carismática* e da *santidade* relacionam-se de maneira direta em nosso objeto de pesquisa, pois se por um lado a crença na legitimidade da ação religiosa é condição fundamental para que haja a dominação carismática, por outro o próprio Weber assume que “nem de longe ocorre que toda obediência a uma dominação esteja orientada primordialmente (ou, pelo menos, sempre) por essa crença” (Weber, 2009: 140). Isso significa que a liderança de Dica em seu movimento messiânico pode ter sido orientada tanto pela crença em sua “santidade”, sendo a santidade *um dos* fatores de legitimação de sua ação religiosa, quanto por outros elementos de dominação religiosa, que, embora se utilizem também da crença na legitimidade, não estão necessariamente sujeitos a ela.

REFERÊNCIAS

MOURA, Antônio José de. **Sete Léguas de Paraíso**. São Paulo: Global, 1989.

PROCESSO 651, maço 9. Cartório de Crime de Pirenópolis (GO). 1925.

REZENDE, Waldettes Aparecida. **Santa Dica: História e Encantamentos**. Lagolândia: Ativa, 2009.

VASCONCELLOS, Lauro de. **Santa Dica: Encantamento do Mundo ou Coisa do Povo**. Goiânia: CEGRAF/UFG, 1991.

VAUCHEZ, André. “Santidade”. In: **Enciclopedia Einaudi**. Lisboa: Casa da Moeda/Imprensa Nacional, v.12: Mythos/Logos, 1987.

A PARTICIPAÇÃO DA FAMÍLIA NA ROMARIA DO BOM JESUS DA LAPA: NO CONTEXTO DAS TRANSFORMAÇÕES SOCIAIS.

Sandra Célia Coelho G.S.S.de Oliveira⁶³

RESUMO: Esta pesquisa versa sobre a participação da família na Romaria do Bom Jesus da Lapa: no contexto das transformações sociais, buscando perceber como as mesmas ocorrem a partir da convivência da tradição com a modernidade, tendo como objetivo compreender como a família se faz presente na Romaria do Bom Jesus da Lapa e como se dá a convivência da tradição com a modernidade. Pretendemos enfatizar a participação da família na Romaria do Bom Jesus da Lapa a partir da perspectiva das relações de gênero, o papel da mulher (mãe, esposa e romeira) entendido aqui, como um construto social que se ressignifica, ao longo do tempo, na medida em que as relações sociais vão se estabelecendo e se transformando. Como aporte metodológico, utilizamos a pesquisa bibliográfica e de campo, tendo como instrumento de coleta de dados, a entrevista e a observação participante. Como resultado parcial deste estudo destacamos, que na romaria do Bom Jesus da família se faz presente, no contexto das transformações sociais através da interação da tradição com a modernidade. Não temos a pretensão de apresentar resultados sistematizados e sim instigar a investigação, como também fomentar novos estudos.

PALAVRAS-CHAVE: família, Romaria, convivência, tradição e modernidade

INTRODUÇÃO

Portanto, enfatizamos o interesse em continuar discutindo a temática sobre a Romaria do Bom Jesus da Lapa(objeto de pesquisa no mestrado) fazendo um recorte sobre a presença e a participação da família na Romaria do Bom Jesus da Lapa:no contexto da transformação social evidenciando a

⁶³Doutoranda em Ciências da Religião (PUC-GO), Mestra em Ciências da Religião (PUC/GO), especialista em Sociologia (UFMG), Bacharel e Licenciada em Ciências Sociais (UNIVALE), professora assistente (UNEB), Departamento de Educação, Campus XII, Guanambi-Ba, Líder do Grupo de Pesquisa em religião, educação, cultura e saúde (GEPERCS) . E-mail: sandraccgs@hotmail.com

convivência da tradição com a modernidade, pois durante a pesquisa citada acima, pudemos observar vários aspectos inerentes à participação da família e o papel da mulher (esposa, mãe e romeira) nessa manifestação religiosa e sua convivência com a tradição e a modernidade, no contexto das transformações sociais.

O cenário ilustrado é a cidade de Bom Jesus da Lapa, que se situa na região do Médio São Francisco, no Oeste da Bahia, à aproximadamente 750 quilômetros da capital baiana. A Festa do Bom Jesus da Lapa é uma das grandes manifestações religiosas do Brasil, sendo classificada entre as cinco maiores romarias. As novenas começam no dia 28 de julho e têm seu ápice no dia 6 de agosto, consagrado ao padroeiro (Bom Jesus da Lapa). A festa completa 321 anos de realização, reafirmada e ressignificada cada vez mais pela fé do povo, enfim a Lapa é considerada com a ‘capital baiana da fé’.

Para desenvolvermos esta temática pontuaremos nossa análise a partir de dois eixos: os conceitos determinantes: romaria, família, tradição, modernidade sociais e o outro que versa sobre a família na romaria do Bom Jesus da Lapa a convivência da tradição e da modernidade no contexto das transformações sociais.

CONCEITOS DETERMINANTES: ROMARIA, FAMÍLIA, TRADIÇÃO, MODERNIDADE E TRANSFORMAÇÕES SOCIAIS

A romaria se constitui como movimento religioso desde os primórdios, sendo uma das principais características do catolicismo popular. A mesma é um caminhar muitas vezes penoso, doloroso até, em condições voluntariamente precárias, por isso demorado, mas cheio de encantos. Ou seja, é uma manifestação religiosa complexa e popular, ao encontro e à presença do santo, tendo como seu ápice a chegada a um santuário (SANCHIS, 2006). O conceito de família acatado nessa reflexão é o de GIDDENS (2010, p. 175), que se refere ao modelo da família nuclear constituído por “dois adultos vivendo juntos num mesmo agregado com seus filhos biológicos ou adotados”. Nas sociedades ocidentais em sua grande maioria, a família nuclear está inserida, compreendendo uma longa rede de parentesco, como é o caso das famílias brasileiras.

De acordo com Giddens (1991, p. 44), “a tradição não só resiste a mudanças como pertence a um contexto no qual há, separados, poucos marcadores temporais e espaciais, em cujos termos as mudanças podem ter alguma forma significativa”. Por uma questão de afinidade metodológica, adotaremos o termo modernidade líquida, cunhado por Bauman (1999, p. 28), que a vê como: “o mito etiológico da civilização moderna, como o triunfo da razão sobre as paixões [...] crença de que esse triunfo foi passo inequivocamente progressista no desenvolvimento da moralidade pública”. No entanto as considerações mencionadas sobre as transformações sociais, são enfocadas considerando as modificações ocorridas na sociedade na medida em que o homem vive e convive com os diversos grupos sociais no decorrer de sua vida.

A FAMÍLIA NA ROMARIA DO BOM JESUS DA LAPA: A CONVIVÊNCIA DA TRADIÇÃO COM A MODERNIDADE NO CONTEXTO DAS TRANSFORMAÇÕES SOCIAIS

Ao longo dos anos, o que se vem percebendo são alterações e mudanças no cenário mundial, o mesmo vem sendo alterado e reconstituído através do advento da globalização, que atingiu e ressignificou as instituições sociais, dentre elas podemos citar a família. As mesmas sofreram alterações profundas no seu processo de reconfiguração, pois estamos saindo do modelo patriarcal monogâmico e passando a vivenciar em um contexto social permeado pelas famílias recompostas, como afirma Giddens (2010, p.174).⁶⁴

O resultado do censo 2010, realizado pelo IBGE, divulgou e apresentou alteração do perfil das famílias brasileiras, pois, ao lado do tradicional modelo da família nuclear monogâmica ainda existente com expressividade, aparecem também com bastante preeminência outros tipos de uniões informais, sendo esses aspectos características da modernidade líquida. Na concepção de Àries (1981, p.143), “a família conjugal moderna seria, portanto, a consequência de uma evolução que, no final da Idade Média, teria enfraquecido a linhagem e as

⁶⁴ “Em resumo, o mundo familiar é hoje muito diferente do que o era há cinquenta anos. Apesar das instituições do casamento e da família ainda existirem e serem importantes em nossas vidas, o seu caráter mudou radicalmente (GIDDENS, 2010, p.174).”

tendências à indivisão”. Este tipo de família que permeia o universo religioso, a exemplo da romaria do Bom Jesus da Lapa, “a família aparece então como um escudo protetor que preserva a moral e a honra da mulher (ALVES, 2005, p. 228)”.

As mulheres fazem do espaço da romaria uma extensão do espaço do lar, onde a família se faz presente, reafirmando aspectos inerentes aos construtos culturais sobre as relações de gêneros: É no espaço da família que as relações de poder se legitimam, como relações de gênero. O gênero possui uma função legitimadora, funcionando de maneira diferenciada, “pois é um meio de decodificar o sentido e compreender as relações complexas entre as diversas formas de interação humana” (LEMOS, 2005, p. 97).

Na sua grande maioria, diante de tantos papéis que ela ocupa, o ato de cuidar da família, no que concerne a questão da concepção religiosa e doméstica é atributo social necessariamente da mulher/mãe/esposa. Muitas delas são violentadas, de maneira persuasiva aludida a dominação masculina, exercitada pelos esposos, a este tipo de dominação Bourdieu (2010, p. 50-51), chama de ‘dominação simbólica’⁶⁵, exercida pelo mundo masculino, através da força simbólica, como “forma de poder que se exerce sobre os corpos, diretamente, e como que por magia, sem qualquer coesão física.”

Portanto a romaria é uma congregação de indivíduos o que por si só já remete ao coletivo, ao comunitário e ao familiar. O lugar que a mulher ocupa na família e os papéis que desempenha são divididos de acordo com as concepções biológicas e construtos culturais de gênero, pois às mulheres romeiras cabe fazer todo o trabalho do lar, cuidar dos filhos, manterem as tradições e os hábitos religiosos no espaço da romaria e para além dele.

CONCLUSÃO

Para concluir, o que se pode perceber é que há uma hierarquização social dos sexos na família, sendo a religião um dos fatores responsáveis por essa configuração. Observa-se que os romeiros e suas famílias influenciam de

⁶⁵“O efeito da dominação simbólica (seja ela de etnia, de gênero, de cultura e de língua etc.) se exerce não na lógica pura das consciências cognoscentes, mas através de percepção, de avaliação e de ação que são constitutivos dos habitus e que fundamentam, aquém das decisões da consciência e dos controles da vontade, uma relação de conhecimento profundamente obscura e ela mesma” (BOURDIEU, 2010, p.50-51)

forma direta o cotidiano e a dinâmica da romaria, projetando-a especialmente a partir daquele santuário. As questões apresentadas e relatadas neste estudo foram resultado de observações realizadas, durante a pesquisa, para a elaboração da dissertação do mestrado⁶⁶. Ressaltamos que, através da análise do resultado, das observações feitas para o estudo foi confirmada a presença da família na romaria do Bom Jesus da Lapa, existindo uma convivência da tradição com a modernidade no contexto das transformações sociais.

REFERÊNCIAS

ALVES, Andréia Moraes. Família, sexualidade e velhice feminina. IN: HEILBORN, Maria Luiza (org). *Sexualidade, família e ethos religioso*. Rio de Janeiro: Garamond, 2005

ARIÈS, Philippe. *História social da criança e da família*. Rio de Janeiro: LTC, 1981.

BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade e ambivalência*. Tradução Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1999.

BOURDIEU, Pierre. . *O poder simbólico*. Tradução de Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 1989.

_____. *A dominação masculina*. Tradução Maria Helena Kunhner. 9ª Ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.

GIDDENS, A. *Sociologia*. Tradução de: Alexandra Figueredo, Ana Patrícia Duarte Baltazar, Catarina Lorga da Silva, Patrícia Matos e Vasco Gil. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

_____. *As consequências da modernidade*. Tradução: Raul Filker. São Paulo: EDUSP, 1991.

LE MOS, Carolina Teles. *Religião, gênero e sexualidade: O lugar da mulher na família camponesa*. Goiânia. Editora da UCG. 2005.

⁶⁶OLIVEIRA, Sandra Célia Coelho G. S. S. de: *Romarias: um espaço de interação entre a tradição e a modernidade*, 2011. Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Programa de Pós - Graduação *Stricto Sensu* em Ciência da Religião, Goiânia - Go.

SANCHIS, Pierre. *Peregrinação e romaria; Um lugar do turismo religioso*. Revista Ciências sociais e religião ano 8, n.8, p. 85 - 97, outubro de 2006. Porto Alegre.

STEIL, Carlos Alberto. *O sertão das romarias: um estudo antropológico sobre o santuário de Bom Jesus da Lapa - Bahia*. Petrópolis - RJ: Vozes, 1996.

O IDRIS CORÂNICO E HERMES TRISMEGISTOS: AS RAÍZES DO HERMETISMO ÁRABE E SUA INFLUÊNCIA NO OCIDENTE

David Pessoa de Lira*

RESUMO: Quando o Califa Abássida al Ma'mun, em 830 E.C., em uma missão contra os bizantinos, deparou-se com pessoas estranhamente paramentadas na cidade de Harran, perto de Bagdad, duas culturas religiosas se influenciaram mutuamente. Ele queria saber quem eram aquelas pessoas, se eram cristãs, judias ou pagãs ou se possuíam alguma Escritura Sagrada. Como elas não lhe deram uma resposta satisfatória, ele apresentou duas alternativas para que elas não fossem dizimadas como pagãs inféis: ou se converter ao Islã ou deveriam se apresentar como seguidoras de uma das religiões descritas no Koran. Logo os habitantes de Harran se identificaram com os Sabeus, buscando se afirmar como Povo do Livro, ou pelo menos, descrito no "Livro". Sendo indenticados como seguidores do Sabeísmo, poderiam ser protegidos como Povo do Livro. Ademais, Hermes Trismegistos foi afirmado como profeta dos Sabeus e uma coletânea de Livros Herméticos foi elevada à Sagrada Escritura. Hermes, sempre associado com Enoque, foi identificado como o próprio Idris do Koran. São suscitadas, a partir daí, as influências mútuas entre o Islã e o Hermetismo: de um lado, o Hermetismo abriu novas possibilidades do Islã se propagar; de outro, o Islã interpretava e moldava o Hermetismo a partir de sua cultura religiosa, produzindo uma rica obra literária de cunho hermético, influenciando, posteriormente, o Ocidente. Esse artigo pretende descrever algumas pistas que elucidam o percurso das influências intercambiáveis do Islamismo e do Hermetismo, culminando em Textos Herméticos Árabes, que

* Bacharel e Mestre em Teologia pelas Faculdades EST. Doutorando em Teologia – área: Bíblia/ Novo Testamento, pelas Faculdades EST, sob a orientação do Prof. Flávio Schmitt, com período sanduíche na Pontifícia Universidade Católica de Goiás, sob a orientação do Prof. Dr. Haroldo Reimer. Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). Título da pesquisa do Doutorado: 'Ο Κρατήρ (Kratēr): Uma Análise do Corpus Hermeticum IV.3-6a. Contato: lyrides@hotmail.com.

não se encontram diretamente relacionados aos escritos gregos do Hermetismo, cujas influências se fazem sentir no Ocidente.

PALAVRAS-CHAVE: Hermetismo Árabe; Islamismo; Sabeísmo; Escritos Herméticos Árabes; Idris; Hermes Trismegistos.

INTRODUÇÃO

É-nos sabido que os Textos Herméticos foram produzidos em um contexto egípcio helenizado, no início da época imperial romana, principalmente entre séculos I a III da Era Comum (FILORAMO, 2002, p. 669; MAHÉ, 2005, p. 3944; REALE, 2008, p. 375-376; REALE; ANTISERI, 2003, p. 350). No entanto, é possível encontrar, já no séc. III a.E.C, alguns escritos herméticos de caráter mais mágico-astrológico (FILORAMO, 2002, p. 669; MAHÉ, 2005, p. 3938-3939; GONZÁLEZ BLANCO, 1973, p. 358). O que mais chama a atenção é o fato de que a produção textual desses escritos pode, sim, estar situada largamente entre o séc. I e IV da Era Comum, ainda encontrando sua reprodução no séc. V E.C. (DODD, 1970, p. 11; SCOTT, 1985, p. 96-97).

Não é fácil mensurar a extensão ou contar a quantidade de livros que formavam a Literatura Hermética na Antiguidade. O que se pode afirmar é que a quantidade de Textos Herméticos é maior do que aquela que existe hoje em dia. Apenas se conhece uma pequena parcela dessa imensa literatura antiga (DODD, 1970, p. 11; WILLOUGHBY, 1929, p. 197; MAHÉ, 2005, v. 6, p. 3939). Assim, é possível que João Estobeu, no séc. V E.C., tivesse acesso a essa literatura em toda sua inteireza, copiando alguns textos que deram origem aos *Excerpta Hermetica* de Estobeu (SCOTT, 1985, p. 96-97).

Nesse intervalo temporal, o Hermetismo foi conservado pelos habitantes da cidade de Harran, tendo sido divulgadores de seus escritos e das crenças aos árabes de religião Islâmica, os quais transmitiram consideravelmente essa tradição não só no seu ambiente religioso, mas também na Europa por conta da expansão muçulmana. Assim, o Hermetismo conseguiu ser propagado e ao mesmo tempo fora moldado pela fé islâmica (de cultura árabe) (VAN BLADEL, 2009, p. 64ss., 121ss.).

1. A RESISTÊNCIA ATRAVÉS DA CONSCIÊNCIA DO CONHECIMENTO

Com sua institucionalização e novo status religioso oficial, a Cristandade expeliu ou baniu as outras religiões para fora do seu domínio. Dentro do seu domínio, as outras religiões foram exterminadas em nome da fé, além das perseguições etc. Isso pressupõe que não havia espaço para as práticas não-cristãs dentro dos limites internos no qual a Cristandade incidia.

Não se sabe ao certo se o Hermetismo teve contato direto com o Cristianismo e suas influências. O que se sabe é que os autores herméticos são contemporâneos e estão situados no contexto de ascensão e propagação da fé cristã, e possivelmente sofreram as consequências dessa expansão. Scott diz que os herméticos podem ter empregado os termos ἄσεβεῖς [asebeis] e ἄθεοι [atheoi] para descrever grupos de pessoas, incluindo também os cristãos, considerados detratores, impiedosos e ateus. São justamente esses que invadirão o Egito e destruirão impiedosamente sua religião. No Tratado Hermético *Asclepius* 24-26, há uma possível alusão à expansão e hegemonia da Cristandade: descrevendo a profecia da invasão do Egito por outros povos, como citas, hindus ou povos bárbaros vizinhos, implicando na destruição da religião egípcia (SCOTT, 1985, p. 13). Assim, à medida que a massa impiedosa da Cristandade vai crescendo, o Hermetismo cria uma **Resistência através Consciência do Conhecimento:**

διὰ τοῦ τοιοῦ ἐγγνώσει ὄντες οὐ τε τοῖς πολλοῖς ἀρέσκουσιν,
οὔτε οἱ πολλοὶ αὐτοῖς· μεμνημένοι δὲ δοκοῦσι, καὶ ἐλὼτα ὀφλισκάνουσι,
μισούμενοί τε καὶ καταφρονούμενοι καὶ τὰ χαππου καὶ φονεούμενοι [. . .] ὁ
μέντοι θεοσεβῆς πάντα ὑποστήσει αἰσθόμενος τῆς γνώσεως· πάντα γὰρ τῶν
οἰούτων, κἀν τοῖς ἄλλοις τὰ κακὰ,
ἀγαθὰ ἐστὶ καὶ ἐπιβουλεύμενος πάντα ἀναφέρει εἰς τὴν γνῶσιν,
καὶ τὰ κακὰ μόνος ἀγαθοποιεῖ (Corp. Herm. IX.4).⁶⁷

Embora os textos do *Corp. Herm.* XI e *Asclepius* 24-26 pressuponham um embate diante de uma nova onda de religiosidade emergente que está se institucionalizando (daí se deduz que seja a Cristandade), nos Escritos Herméticos, não há nenhuma citação ou referência explícita à Cristandade. A não referência à Cristandade pode ser, de duas uma: a) 'cristão' era um nome indigno para ser pronunciado; b) 'cristão' era um nome que não tinha qualquer

⁶⁷ Por isso, os que estão no conhecimento nem podem agradar à massa nem a massa a eles. E acham que eles estão loucos, e são submetidos à condenação como objeto de riso, sendo odiados e desdenhados, e quiçá também assassinados [. . .] Não obstante, o devoto, tendo consciência do conhecimento, suportará todas as coisas; pois todas as coisas para ele, mesmo as más para os outros, são boas; mesmo sendo hostilizado, dirige todas as coisas ao conhecimento, e somente ele faz boas as coisas más (tradução própria).

relevância para os autores herméticos, sendo, portanto, desnecessário citar (SCOTT, 1985, p. 13).

2. AGOSTINHO DE HIPONA SE CONTRAPÕE A HERMES TRISMEGISTOS

Fato interessante é que a ascensão da Cristandade no palco das religiões do Mediterrâneo, no século IV, sua hegemonia e seu exclusivismo coincide com o decréscimo desse tipo de literatura. Alguns fatores contribuem para essa coincidência: a) no século IV E.C., a Cristandade se institucionaliza e se torna a religião oficial do Império Romano; b) os elementos que representavam o 'paganismo' são suprimidos, como os jogos; c) Agostinho de Hipona atua justamente entre os séc. IV e V E.C.; d) em 413, Agostinho escreveu *De Civitate Dei* (PESSANHA; SANTOS; PINA, 2004, p. 25-26).

De qualquer forma, foi coincidentemente quando Agostinho de Hipona escreveu seu *De Civitate Dei*, no qual, ataca Hermes Trismegistos, as estátuas, os *daimones* e a magia, que o Hermetismo e a Literatura Hermética desapareceram do ambiente em que a Cristandade⁶⁸ se torna hegemônica e exclusivista. Agostinho acreditava em Hermes Trismegistos e o citava como personagem não-fictícia⁶⁹. E é com essa compreensão que Agostinho se contrapõe ao Hermetismo, afirmando que a passagem, em *Asclepius* 23-24, é uma prática mágica de invocação aos *daimones* e de idolatria (por meio da adoração a estátuas), sendo, assim, uma doutrina enganosa e falsa. Ademais, Agostinho interpretava que a destruição da religião egípcia estava associada ao domínio da Cristandade sobre as práticas idólatras (*De Civ. Dei*, VII, 23-24; YATES, 1991, p.9-11).

Em suma, do séc. VI ao XI, pouco ou quase nada se falava acerca da Literatura Hermética na Europa até o Reavivamento Intelectual em Constantinopla (SCOTT, 1985, p. 96-97).⁷⁰

3. HERMES É RECEBIDO COMO O PROFETA IDRIS DO KORAN

⁶⁸ Principalmente com a ascensão da Igreja Romana ou Latina.

⁶⁹ Para Agostinho, Hermes Trismegistos era uma personagem Histórica.

⁷⁰ É necessário chamar a atenção ao fato de que Santo Agostinho tem mais influência na Igreja Latina do que na Igreja Grega e Oriental. Sua crítica e contraposição ao Hermetismo nada pode influir na aproximação e recepção de Escritos Herméticos por parte dos ortodoxos orientais.

No período entre o século VI a XI, a autoridade de Hermes Trismegistos (*sic* os autores e os Escritos Herméticos) como conhecedor da religião diminuiu consideravelmente na Europa dominada pela Cristandade. Enquanto isso, na cidade de Harran⁷¹, formava-se o principal centro de resistência à Cristandade. Isso pode ser explicado facilmente porque *Harran* era uma importante cidade ao norte da Mesopotâmia⁷², situada em uma estrada que levava da Babilônia ao Ocidente, economicamente e fortemente independente, não dependendo de nenhuma cidade dentro do Império (SCOTT, 1985, p. 97; VAN BLADEL, 2009, p. 64). No decurso do séc. IV E.C., enquanto as cidades no entorno se curvavam à Cristandade, os habitantes de *Harran* recusavam ceder à nova religião de Roma, adorando seus deuses como de costume. Essa é uma das razões porque era chamada de ἑλληνωνπόλις⁷³ (SCOTT, 1985, p. 97; VAN BLADEL, 2009, p. 64ss.). Não obstante sua resistência, os habitantes de Harran foram perseguidos pelos cristãos até o séc. VII E.C. (VAN BLADEL, 2009, p. 65).

Os cristãos deixaram de perseguir os habitantes de Harran quando a região passou a ser controlado pelos árabes, tendo eles negociado seu status de religião com os califas. É relatado que o Califa Abássida al Ma'mun negociou a situação religiosa daquele povo. O status religioso dos habitantes de Harran só poderia ser válido no momento em que se confirmasse a declaração explícita de que sua religião estava em conformidade com uma daquelas relatadas no Koran. Para se proteger contra uma possível guerra santa (contra os pagãos da cidade), os habitantes de Harran se assumiram como seguidores do Sabeísmo, sendo identificados como Povo do Livro (sobre os sabeus e sabeísmo, cf. VAN BLADEL, 2009, p. 64ss.; CYROUS, 2009, 799-801).

Mas ao se assumirem como Sabeus, eles defenderam Hermes Trismegistos como profeta dos Sabeus e os Livros Herméticos foram elevados à Sagrada Escritura. Hermes, sempre associado com Enoque, foi identificado como o próprio Idris do Koran (cf. *Koran* 19.57 e 21.85; VAN BLADEL, 2009, p. 95, 121, 125-126, 129-130, 155-158, 164, 166ss.; SCOTT, 1985, p. 101). Não

⁷¹ No período de dominação romana, costumavam chamar *Harrān* (em árabe) de Κάραϊ [karrai] or *Carrhæ*.

⁷² *Harrān* se situa, hoje, entre Turquia e Síria (adentrando mais o atual território turco).

⁷³ [*hellenōn polis*] – cidade dos pagãos, cidade dos gentios.

se sabe em que medida essa tradição influenciou o Islamismo, mas pode-se dizer que sua recepção incutiu elementos de uma tradição que modelou aquilo que se pode chamar de Hermetismo Árabe em maior ou menor grau (VAN BLADEL, 2009, p. 12ss.). Os Sabeus de Harran contribuíram com um dos elementos mais expressivos da Cultura Ocidental através do Islamismo: a propagação e conservação da Resistência através da Consciência do Conhecimento do Hermetismo.

Faz-se necessário chamar a atenção aos veículos de propagação. Harran era relativamente próxima de Constantinopla, cidade onde, em 1050, houve o reavivamento intelectual do Hermetismo através do monge ortodoxo oriental Miguel Psellos. É sabido que Psellos teve acesso aos Escritos Herméticos e isso só foi possível por causa da conservação de textos numa cidade onde havia uma resistência efetiva contra a cultura da Cristandade. Ademais, nenhum texto poderia ser traduzido da língua grega para o árabe sem que antes estivesse disponível (ao tradutor) algum manuscrito contendo aquele texto (VAN BLADEL, 2009, p. 10). Isso colaborou para que alguns Textos Herméticos fossem preservados em grego, inclusive aquela coleção que chegou às mãos de Psellos, a qual serviu de base para a tradução do *Corpus Hermeticum* por Marsílio Ficino em 1471 (FAIVRE, 2005. v. 6, p. 3945, 3947; SCOTT, 1985, nota 2, p. 31, 33; DODD, 1954, p. xiii).

CONCLUSÃO

As consequências e implicações para isso advêm do fato de que as sementes espalhadas pelas conquistas islâmicas no Ocidente carregaram o germe que preparava o caminho da redescoberta do Hermetismo na Renascença. Mas antes mesmo de culminar na Renascença, o encontro entre os Sabeus de Harran e os Mulçumanos deu origem a um Hermetismo Árabe autóctone, que influenciou os movimentos místicos no Islamismo, sem citar sua influência nas ciências, conservando os manuscritos e textos, o que ajudou a divulgar os modelos herméticos na própria Renascença. A essa altura tanto a Europa influenciada pela Igreja Católica Romana quanto o Oriente influenciado pelas Igrejas Orientais já tinham experimentado da cultura árabe mulçumana.

REFERÊNCIAS

- CYROUS, Sam. Sabeanism. *In*: LEEMING, L.; MADDEN, K.; MARLAN, S. (Eds.). *The Encyclopedia of Psychology and Religion*. Heidelberg: Springer-Verlag, 2009. p. 799-801.
- DODD, C.H. (Charles Harold). *The Bible and the Greeks*. 2. impression. London: Hodder and Stoughton, 1954 (1935). xi-xv, 264p.
- DODD, C.H. (Charles Harold). *The Interpretation of the Fourth Gospel*. Reprinted Paperback Edition. Cambridge: Cambridge University Press, 1970 (1968). 478p.
- FAIVRE, Antoine. Hermetism. *In* JONES, Lindsay (ed.). *Encyclopedia of Religion*. 2. ed. Detroit, MI: Thomson/ Gale, Macmillan Reference USA, 2005. v. 6.
- FILORAMO, G. Hermetismo. *In*: DI BERARDINO, Angelo (Org.). *Dicionário patrístico e de antigüidades cristãs*. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Paulus, 2002.
- GONZÁLEZ BLANCO, Antonino. Misticismo y Escatología en el *Corpus Hermeticum*, *Cuaderno de Filología Clásica*, n.5, p. 313-360, 1973.
- MAHÉ, Jean-Pierre. Hermes Trismegistos. *In* JONES, Lindsay (Ed.). *Encyclopedia of Religion*. 2. ed. Detroit, MI: Thomson/ Gale, Macmillan Reference USA, 2005. v. 6.
- PESSANHA, José Américo Motta; SANTOS, J. Oliveira; PINA, Ambrósio. *Santo Agostinho: Vida e obra - Confissões*. Tradução de J. Oliveira Santos e Ambrósio Pina. de Santo Agostinho por José Américo Motta Pessanha. São Paulo: Nova Cultural, 2004. 416p.
- REALE, Giovanni. *História da Filosofia Grega e Romana*. ed. rev. e corr. São Paulo: Loyola, 2009. 8 v. 608 p.
- REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da Filosofia: Filosofia Pagã Antiga*. São Paulo: Paulus, 2003. v.1, 385p. (História da filosofia).
- SCOTT, Walter (Ed.). *Hermetica: the ancient Greek and Latin writings which contain religious or philosophical teachings ascribed to Hermes Trismegistus*. Boston: Shambala Publications, 1985. v. 1.
- VAN BLADEL, Kevin. *The Arabic Hermes: From Pagan Sage to Prophet of Science*. Oxford; New York: Oxford University Press. 278p. (Oxford studies in late antiquity).
- WILLOUGHBY, Harold R. *Pagan regeneration: A Study of Mystery Initiations in the Greco-Roman World*. Chicago: The University of Chicago Press, 1929.

YATES, Frances A. *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*. London: Routledge and Kegan Paul, 1964. 466p.

O USO DE ESCRITOS SAGRADOS COMO LEGITIMIZADOR DAS AÇÕES: CONSIDERAÇÕES SOBRE ALGUMAS LEITURAS FUNDAMENTALISTAS NO ISLÃ

Patrícia Simone do Prado⁷⁴

RESUMO: Intolerância, fanatismo, violência. Estas parecem ser palavras que surgem no imaginário quando se pensa na leitura e aplicação de textos Sagrados a partir de uma leitura fundamentalista. Mas o que seria o fundamentalismo e qual sua relação com ações de resistência e terrorismo? O texto Sagrado de uma determinada religião conclama a uma “guerra santa” ou estariam alguns grupos utilizando deste tipo de leitura para legitimar suas ações? Para se compreender estas e outras indagações que perpassam pela religião e sua interação no âmbito social é preciso pensar que tanto os Escritos Sagrados quanto a própria religião são manifestações culturais que revelam em seu escopo a identidade histórica de um povo. Sobre este aspecto, o Corão Livro Sagrado do Islã refletirá o pensamento de um povo dentro de um espaço temporal específico: o povo de língua árabe que vivia no Oriente Médio nos anos 610 a 623 d.C. A crença na sacralidade do texto, outro aspecto importante nesta compreensão, o colocará em um lugar especial onde sua observação, prática e validade terão o peso da mensagem revelada por Deus, por isso universal. E dentro desta prerrogativa a leitura de determinados textos aliados à necessidade de respostas políticas e sociais concretas podem levar a ações variadas e ambíguas. E assim, neste contexto, o presente trabalho tem como objetivo verificar como a interpretação de um Escrito Sagrado, a partir de leituras fundamentalistas, pode ser utilizada em ações que transitam entre a busca de justiça pela resistência à aplicação do juízo pelo terror.

PALAVRAS-CHAVE: Corão. Leitura Fundamentalista. Resistência. Terrorismo.

⁷⁴ Mestranda em Ciências da Religião. Bolsista CAPES/PUC-MG. E-mail: ppsprado@hotmail.com

INTRODUÇÃO

O que torna um texto Sagrado? O que há de sobrenatural, em um texto, que o eleva diante da razão humana e o coloca em um status de sacralidade e confiança a ponto de toda uma vida ser dirigida segundo seus preceitos? Estaria no tema da transcendência a origem desta posição diferenciada? Se o for, e as outras literaturas que também tratam desta temática não seriam “Sagradas”?

Normatizador da vida religiosa e social, os Escritos Sagrados carregam em seu escopo não somente a história do que transcende, mas também uma história que consegue ser imanente. Tendo como base a fé, o crente vê no código linguístico a manifestação da mensagem revelada pelo Sagrado e, portanto a ideia de reinterpretá-lo pode ser um ato de profanação.

E pensando sobre esta força que se encontra no Escrito Sagrado sobre o agir humano, o trabalho que se segue tem como objetivo verificar até que ponto a leitura do tipo fundamentalista sobre um destes Escritos, no caso o Corão, pode influenciar e legitimar ações como a da busca pela justiça através da resistência até a proclamação do juízo através do terrorismo.

1 – O CORÃO E SUA SACRALIDADE PARA O ISLÃ

No ano 610 d.C. os povos da península arábica receberam uma mensagem que mudaria para sempre a história não somente dos povos daquela região mas de toda a humanidade. Revelado a Muhammad⁷⁵ O Corão é considerado a última mensagem de Deus aos povos e como mensagem de Deus, Sagrado.

Tudo nele é sagrado, não apenas o conteúdo, mas também a forma. Não é apenas a mensagem nele contida que é sagrada, mas tudo o que a ele se refere tem um caráter sagrado: a caligrafia das palavras escritas, os sons da recitação do texto, a própria presença física do

⁷⁵Considerado pelos muçulmanos como o Selo da profecia Muhammad Bin Abdullah Bin Abdul Motalib Bin Hachim Bin Abd Manaf Bin Kussay ou Maomé (em português) nasceu em 570 d.C. em Meca e foi o profeta da religião do Islã além de líder político da comunidade que surgiu a partir de suas pregações. A revelação do Corão, em língua árabe a Muhammad se deu em um espaço de 23 anos (de 610 d.C. a 623 d. C., ano em que o Profeta faleceu) e em lugares como Meca e Medina. As revelações eram transmitidas a Muhammad através do Anjo Gabriel que só revelou, em princípio, a sua família. Somente após o ano de 612, quando o Profeta recebe a ordem de Deus para anunciar, é que as mensagens se tornam públicas.

livro. No islamismo, acredita-se que o *Corão* seja inimitável [...], infalível e inalterável (ISKANDAR, 2007, p.105-106).

Escrito em língua árabe, é composto por 114 suratas (capítulos) e se apresenta como síntese totalizadora dos livros Sagrados das duas religiões monoteístas – Judaísmo e Cristianismo. Como os demais escritos Sagrados, revela o traço do universalismo.

Para o crente o Corão é um milagre, uma dádiva do próprio Deus (Allah) aos homens; é o Livro Divino que “se os humanos e os jinns se juntassem para fazer vir algo igual a este Alcorão, não fariam vir nada igual a ele, ainda que uns deles fossem coadjuutores dos outros.” (A viagem noturna, XVII:88).

Diante deste milagre que chega aos homens surge a questão: como deve ser lido um texto como este? Se a mensagem é eterna e inalterável faz-se necessário uma contextualização do texto? Interpretar não o adulteraria?

2- O FUNDAMENTALISMO COMO UM TIPO DE LEITURA DO TEXTO SAGRADO

A leitura e compreensão de um texto não é uma das tarefas mais simples, pois ao aproximar-se deste, o leitor está diante não apenas de fatos ou junção de signos linguísticos que compõe uma história, mas diante de uma teia feita de cultura, conhecimento, crença, intencionalidade. Sendo assim, a compreensão e apreensão do significado de um texto devem passar pelo domínio das regras linguísticas e de todos estes elementos que perpassam pelo texto.

No caso dos textos Sagrados a questão torna-se mais complexa, pois os destinatários são distintos e nem todos possuem o domínio das técnicas que podem ajudar na compreensão, além disso, “[...] na caracterização de um texto sagrado, que é a base da formulação de uma religião, o fundamental aspecto que interessa focar é a dimensão de inalterabilidade que o informa; isto é, enquanto sagrado, os textos não podem ser alterados.” (PINTO, 2002, p.95).

A interpretação é uma tentativa de compreensão da mensagem, compreensão esta que se dá a partir da construção intelectual de cada leitor, logo pensar em interpretação para um texto de cunho sagrado é correr de encontro ao risco da manipulação, a partir de uma ideologia específica, pois “as

interpretações por si só não determinam o significado.” (WITTGESTEIN, 1979, p.112).

Então qual seria a solução? Contextualizar o texto a fim de que sua mensagem seja entendida e aplicável ao tempo presente ou seria a leitura literal, segundo a compreensão dos primeiros que a receberam a forma sacra e correta de se aproximar do texto Divino?

As correntes se dividem assim como se dividem as ações decorrentes das interpretações do texto Sagrado. Os que propõem uma leitura fundamentalista⁷⁶ do texto acreditam que esta os levaria de encontro aos fundamentos da fé, a verdade correta, a vontade genuína de Deus.

O Alcorão, que ajudou a “Convocação ao Islã” está em nossas mãos. As resoluções tomadas pelo Profeta – e sua nobre conduta, também estão em nossas mãos como estiveram nas mãos da primeira geração que foi única na história. [...] Esta geração saciou-se unicamente da fonte alcorânica, e teve, na história, uma importância excepcional. O que fez durar tão pouco? As fontes misturam-se! E o manancial ao qual se dirigiram as gerações seguintes verteu a filosofia grega e sua retórica; as lendas dos persas e sua imaginação; os relatos do judaísmo, a teologia do cristianismo e outros restos de diversas civilizações e culturas. Tudo isso foi misturado com a interpretação do Sagrado Alcorão, com a Retórica e a Jurisprudência. [...] Está fora de dúvida que a profanação da primeira fonte foi um fator dominante da diferença entre a primeira geração e as que lhe sucederam. (QUTB, s/d,p.18-21).

Dentro desta perspectiva, ações que vão do asceticismo ao extremismo surgem a partir de um determinado tipo de leitura que zela pela inalterabilidade do texto, o que para estes significa a sua não interpretação. E olhando para tais ações pergunta-se: não seria a leitura fundamentalista em si uma interpretação? Se não, como compreender que um texto Sagrado, como por exemplo, o Corão, incitaria o ódio e a morte? Estariam os fundamentalistas fazendo a leitura correta da mensagem Sagrada?

3 - O uso dos Escritos Sagrados como legitimizador de ações

⁷⁶O termo *fundamentalista* nasceu no ocidente, especificamente nos EUA, no universo protestante no final do século XIX e começo do século XX como um movimento de reação à Teologia liberal que desejava entrar em diálogo com a modernidade. Este fenômeno caracteriza-se por um retorno as origens em protesto à modernização e à secularização. Nessa ação podem ser radicais e intolerantes com aqueles que propõem uma leitura contextualizada da tradição.

Uma das grandes marcas do Islã é sua não separação da vida religiosa com a vida política. A observância da fé, neste caso, será o reflexo de uma vida contemplativa e prática que se articula entre os ditames do Livro e a vivência da comunidade.

[...] o Sagrado Alcorão e as tradições do Profeta do Islam contêm mais lições, decretos e mandamentos sobre as regras do governo e da política do que eles em outros assuntos. Até mesmo muitos mandamentos islâmicos referentes à veneração e adoração ao Senhor inserem de fato, aspectos políticos, cuja negligência é catastrófica (KHOMEINI, 1991, p.13).

Neste contexto, a maneira como o Escrito Sagrado será lido e interpretado terá consequências diretas na vida individual e social, e pensando sobre esta questão, a análise de dois exemplos de ações, a resistência e o terrorismo, demonstram como as distintas interpretações podem ser conflitantes.

A resistência⁷⁷ como um movimento que busca a justiça e libertação da dominação do outro é compreendida como legítima, pois “[...] *a quem vos agredir, agredi-o, de igual modo, como vos agrediu. E temeí a Allah e sabeí que Allah é com os piedosos.*” (Sura da Vaca II: 194b).

Se a resistência é legitimada pelo texto Sagrado, o terrorismo⁷⁸, como um tipo de opressão é condenado não somente por este Escrito, mas por grande parte dos seguidores da religião do Islã, o que leva a inferência de que, muitos atos condenados pela religião, mas praticados por alguns ditos fiéis, são na verdade atos que se utilizam do discurso religioso para legitimar uma prática que está mais ligada a uma ideologia e interesses políticos que propriamente a justiça e a fé.

Neste caso, surge a questão: estaria então no tipo de leitura que se faz sobre o texto Sagrado o fio que conduz as reações de intolerância e barbárie? A leitura fundamentalista pode gerar distorções e profanações sobre a mensagem Sagrada?

⁷⁷Nas palavras de Visacro (2009, p. 223.) resistência pode ser entendida como[...] conflito armado conduzido por nacionais contra uma força de ocupação estrangeira. Tem por objetivo restabelecer as garantias de sobrevivência da população, a integridade territorial, a unidade política, a soberania e/ou a independência, total ou parcialmente comprometida pela intervenção externa”.

⁷⁸Em resumo, terrorismo pode ser compreendido “como qualquer forma sub-reptícia de intimidação psicológica.” (VISACRO, 2009, p.282).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Um texto Sagrado possui uma escrita fixa, inalterável, mas as leituras deste, por mais que estejam baseadas em um tipo, ainda assim são leituras flutuantes, o que significa que a ênfase na análise não deve recair sobre o texto, mas sim nas leituras que se tornam instáveis.

Logo, um texto, ainda que considerado Sagrado, intencionalmente ou não, pode se utilizando nas mais diversas ações e apologias revelando que a sacralidade do texto encontra-se entre o limiar da mensagem revelada e transcendente e o chão da vida que requer respostas para o agora.

Diante desta prerrogativa é possível pensar que a leitura fundamentalista ressalta o valor da mensagem sacra, no sentido de sua não inalterabilidade e ao mesmo tempo trafega pela busca de respostas, dentro do texto, para este tempo revelando uma constante tensão entre a ideia literal e a interpretação.

Tais considerações sobre as características de um texto considerado Sagrado e sobre um determinado tipo de leitura levam a inferir que, a questão chave para qualquer discussão sobre este tipo de texto e sua aplicabilidade deve recair sobre quem faz e porque faz. Tais perguntas são necessárias para a busca de compreensão de tantas ações que se fazem em nome de Deus e da religião.

REFERÊNCIAS

- ISKANDAR, Jamil Ibrahim. O Corão, o Livro Divino dos muçulmanos. In: PEREIRA, Rosalie Helena de Souza (Org.) **O Islã clássico**: itinerários de uma cultura. São Paulo: Perspectiva, 2007. p. 97-129.
- KHOMEINI, Imam Ayatollah al-Uzma Ruhollah al-Musaui. **Testamento político e religioso do líder da revolução islâmica e fundador da república islâmica do Irã**. Brasília: Embaixada da República Islâmica do Irã, 1991.
- O NOBRE ALCORÃO**. Trad. Dr. Helmi Nasr. Medina, Arábia Saudita: Fundação Rei Fahd Abdul Aziz, [s.d].
- QUTB, Sayyid. **Normas no caminho do Islã**. Trad. Samir El Hayer. [S.l]: Federação Internacional Islâmica das Organizações Estudantis, [19--].
- VISCACRO, Alessandro. **Guerra irregular**:terrorismo, guerrilha e movimentos de resistência ao longo da história.São Paulo: Contexto, 2009.

WITTGESTEIN, Ludwig. **Investigações Teológicas**. Trad. José Carlos Bruni. 2.ed.São Paulo: Abril,1979.

A PRIMAVERA DE UM DESPERTAR ISLÂMICO: UM OLHAR SOBRE AS RECENTES TRANSFORMAÇÕES SOCIAIS E POLÍTICAS SOB A ÓTICA DO REVIVALISMO XIITA

Adnan Abdallah El Sayed⁷⁹

RESUMO: Muitos consideram a religião apenas relevante para o campo espiritual, o lado místico da vida, a transcendentalidade da criatura para seu Criador, sem enxergá-la inserida nas esferas política e social enquanto princípio na luta por um mundo mais justo. Não teria a religião qualquer posicionamento relacionado às questões concretas da sociedade, em especial à busca de uma justiça terrena? Qual tem sido sua importância histórica nas transformações sociais, econômicas e políticas? E qual a influência desempenhada pelo revivalismo xiita, tendo na Revolução Iraniana de 1979 seu auge, no âmbito da religião enquanto transformadora? As ideias revolucionárias de Khomeini que trouxeram uma nova perspectiva de luta por justiça e de um novo sistema político - o Despertar Islâmico e a República Islâmica, respectivamente - mudaram, desde 1979, a configuração geopolítica do Oriente Médio e se fazem cada vez mais presentes nos debates acadêmicos e noticiários internacionais, principalmente com advento da Primavera Árabe. Torna-se, portanto, intrigante descobrir se o florescer da Primavera seria consequência de um Despertar Islâmico. A fim de verificar a influência do Despertar Islâmico neste efervescente social e político, o presente trabalho tem por objetivo apresentar a visão islâmica da escola xiita, baseada no Corão e na *Sunna*, que tem se colocado como vanguarda e proclamadora nas transformações contemporâneas, através de suas lutas históricas em defesa de um ideal de justiça para o mundo e a humanidade.

PALAVRAS-CHAVE: Islã. Escola Xiita. Justiça. Despertar Islâmico. Primavera Árabe.

INTRODUÇÃO

A segunda metade do século XX colheu os frutos podres da Segunda Guerra Mundial, dentre eles a divisão do mundo em meio à Guerra Fria que

⁷⁹ Mestrando em Economia do Desenvolvimento pela UFRGS. E-mail: adnan13_8@hotmail.com

impunha a disputa ideológica, política, econômica e militar entre os EUA e a URSS. Os países tinham duas únicas opções, levantar a bandeira do comunismo ou se render às forças mercantis do capitalismo.

Em meio a este contexto de dualidade global, surge a liderança religiosa no Irã de Ruhollah Khomeini, que propunha uma transformação social e política através da ação do homem, mas baseada não no capitalismo e nem no socialismo, e sim nos princípios islâmicos. Esta seria a forma de libertação do ser humano em todos os âmbitos de sua vida, desde o espiritual até o material, desde o social até o individual, desde o político até o econômico, etc. Este pensamento trouxe ao mundo “[...] uma das maiores revoluções da história, que só se compara com a francesa, a russa ou a chinesa” (DEMANT, 2004, p. 231).

Khomeini defendia um papel ativo da religião nas transformações políticas, argumentando que “quem as separa não entendeu o significado da religião e tampouco entende o papel da política” (TV, 2007). A aceitação destas ideias frente ao fracasso do movimento nacionalista e à crescente repressão da ditadura monárquica instaurada, fizeram lograr a Revolução Islâmica em 1979. Pretende-se neste trabalho apresentar uma leitura das atuais transformações no Oriente Médio, a Primavera Árabe, sob o prisma da continuidade do Despertar Islâmico de 1979.

1- O REVIVALISMO ISLÂMICO E A JUSTIÇA NA PERSPECTIVA XIITA

Na construção do Despertar Islâmico, a espiritualidade baseada no Corão⁸⁰ está conexas à prática social, ou seja, a “espiritualidade se encontra [...] de uma forma global e completa: uma espiritualidade com política, gnosés e atividades sociais; submetimento a Deus Glorificado e luta” (KHAMENEI, 2008, p.25). A libertação é entendida dentro de uma filosofia, um sistema e modo de vida em que a espiritualidade e a materialidade não são antagônicas, as questões da fé e da prática andam juntas e o exercer do social e do político é um dever na busca por um mundo mais justo, onde a boa conduta enquanto servo de Deus é tanto o caminho para a justiça terrena quanto a salvação na

⁸⁰Livro sagrado revelado por Deus ao profeta Mohammad (que a Paz esteja sobre ele) através do anjo Gabriel.

vida eterna. O Islã dá ênfase ao “equilíbrio entre a adoração e as necessidades da vida, e entre as necessidades morais e éticas e as necessidades corporais, e entre o respeito ao indivíduo e a ênfase sobre o bem-estar social” (ROBINSON apud COGGIOLA, 2011, p. 12-13).

Historicamente no Islã, os xiitas⁸¹ levaram a cabo a luta por justiça em diversos movimentos e levantes, caracterizando-os como ideologicamente ativos na busca incessante por um mundo mais equitativo. Por este motivo, o ressurgimento em grande força deste pensamento revolucionário com o advento da Revolução Iraniana de 1979 foi considerado por muitos como o revivalismo xiita. Porém este efervescer nada mais é que um revivalismo islâmico, já que o xiismo é originário natural do Islã, cujos fundamentos que respaldam a luta contra a arrogância, o egoísmo, a opressão e a injustiça estão baseados no Corão e na *Sunna*⁸².

A fim de se fazer compreender este ideal de justiça foram criados na década de 1960, por iniciativa de Khomeini⁸³, novos cursos e disciplinas de filosofia, jurisprudência e lógica nas universidades e escolas islâmicas. Na leitura islâmica da sociedade, esta pode ser dividida entre: os arrogantes (*mustakbirin*), que possuem autoridade total sobre os assuntos da sociedade; e os destituídos⁸⁴ (*mustad'afin*), que estão fora da decisão sobre os assuntos da sociedade, estão subordinados e dominados. (KHAMENEI, 2006).

Uma das formas de se entender a construção dos movimentos teológico-sociais é através do exemplo dos profetas, pois a missão profética está relacionada à transformação da estrutura social a partir da conscientização das pessoas, suprimindo suas carências materiais, espirituais e de conhecimento através da transmissão da verdade e da prática e conduta exemplares. O sentido de transformação social é em si um dos significados revolucionários desta missão.

⁸¹ A palavra xiita significa partidários e se remete aos seguidores de Ali (que a Paz esteja sobre ele), o qual foi educado e apontado pelo Profeta Mohammad (que a Paz e a Benção estejam sobre ele) como seu sucessor na liderança da Nação Islâmica. Os xiitas consideram Imam Ali a fonte confiável e inesgotável da *Sunna*.

⁸² São os ditos e feitos do Profeta Mohammad (que a Paz esteja sobre ele), que complementa o Corão.

⁸³ Khomeini foi um dos melhores mestres em filosofia de sua época.

⁸⁴ Os destituídos, por sua vez, podem ser divididos entre os necessitados e os não necessitados.

Assim, a libertação do povo no Egito pode ser assimilada como a própria história de libertação de qualquer povo em qualquer época, pois o profeta Moisés (que a Paz esteja com ele), citado no Corão e na Bíblia, foi um exemplo de conduta transformadora ao convocar o povo “ao Monoteísmo com suas dimensões social, política, econômica e revolucionária” (KHAMENEI, 2006, p. 62) contra a lógica de dominação. Desta forma, “após a revolução de Moisés e a destituição do Faraó, foram os próprios crentes e as massas que se tornaram governantes e estabeleceram um governo verdadeiro.” (KHAMENEI, 2006, p.102).

2- A PRIMAVERA ÁRABE VISTA COMO UM DESPERTAR ISLÂMICO

Desde o início de 2011, o mundo islâmico tem testemunhado levantes populares e situações similares ao que ocorreu no Irã em 1979. Esta onda de indignação que tomou as ruas e praças no Oriente Médio, a chamada Primavera Árabe, já derrubou do poder os ditadores apoiados pelo ocidente Zeine Ben Ali na Tunísia, Hosni Mubarak no Egito e Moamar Kadafi na Líbia, e outros tantos países passam por cenas semelhantes de protestos.

O atual líder supremo do Irã, Ayatollah⁸⁵Khamenei, considerou as recentes revoltas nos países árabes como “despertaes islâmicos” com “orientações e objetivos islâmicos”. O presidente do Irã, Mahmoud Ahmadinejad, declarou que os levantes no Egito e na Tunísia foram inspirados pela desafiante oposição do Irã frente às potências ocidentais, desde a revolta popular contra o Xá do Irã em 1979 (MOLAVI, 2011). Contudo, o que de fato a atual Primavera Árabe tem a ver com o despertar islâmico que triunfou na Revolução Iraniana há mais de 30 anos?

“A revolução iraniana teve um grande impacto na dinâmica do islã político” (PINTO, 2010, p.158-159), inclusive demonstrando aos povos que podem guiar sua própria história e transformar sua realidade. Em seu testamento político, o líder da Revolução Islâmica parecia prever os futuros levantes no Oriente Médio:

[...] digo-lhes hoje que é muito melhor que sejamos erradicados da face da Terra com dignidade pelas mãos criminosas dos EUA ou da URSS a viver confortavelmente sob a bandeira do Exército Vermelho

⁸⁵Ayatollah é um título dado a especialistas do Islã que alcançam elevado nível nas áreas do conhecimento.

ou das tropas ocidentais. [...] Devemos nos conscientizar que se uma nação quiser, ela pode sobreviver sem qualquer dependência e que as potências mundiais não podem impor nada sobre uma nação contra sua vontade. [...] Além disso, hoje, as nações oprimidas despertam e logo sua consciência despertada resultará em levantes, insurreições, movimentos e revoluções. [...] As mentes capacitadas de nosso país tornaram-se ativas e estão trabalhando para conseguir a auto-suficiência. Tudo aquilo que só especialistas traiçoeiros do Oriente ou do Ocidente diziam ser impossível de se alcançar é notadamente alcançado pelas mãos e pelos cérebros da nação (KHOMEINI apud KHAZRAJI, 2005, p. 146).

Os 33 anos de avanços da República Islâmica no que se refere aos resultados democráticos-políticos, nas áreas de defesa militar, educação, segurança social, desenvolvimento econômico industrial e científico-tecnológico (incluindo progressos de alta relevância na área nuclear e da nanotecnologia) constituem imenso contraste com a realidade dos países vizinhos que vivem numa situação de extrema miséria sob regimes ditatoriais. A Arábia Saudita, o Kuwait, o Qatar e os Emirados Árabes “continuam subservientes ao Ocidente na formulação de suas políticas públicas, sociais, culturais, militares e educacionais [...] e até no âmbito econômico estes países não podem formular suas políticas para beneficiar sua própria gente” (BANGASH, 2012).

Neste sentido, Bangash (2012) argumenta que para uma verdadeira independência é preciso uma revolução que acabe com a imposta ordem colonialista e o Irã tem demonstrado como se é feito. Explica, ainda, que por mais de 30 anos os “especialistas” ocidentais têm previsto o colapso do sistema islâmico, mas o que eles falham é na percepção de que uma revolução islâmica transforma e é transformada pela sociedade, sendo incapaz de ser vencida por sanções e boicotes. Como eloquentemente nos revela o Nobre Corão: *Deus não altera a condição de um povo até que este mude sua atitude*⁸⁶.

Na visão do Dr. Velayaty (2011), a nação islâmica e o Oriente Médio “estão passando por um estágio crucial do Despertar Islâmico”. Ele considera que este despertar é a continuação da Revolução Islâmica que se colocou como pioneira mundial desta luta pela dignidade humana. Destaca ainda que estas transformações mostraram a verdadeira missão dos jovens e mulheres no Islã, os quais participaram em grande número e cujos efeitos se realizaram

⁸⁶ Surata 13; Versículo 11.

no mais alto nível. Na opinião de Siddiqui (2011), “o despertar no Oriente Médio foi definitivamente inspirado na Revolução Islâmica do Irã”. Afirma ainda que a Revolução Iraniana “mudou a opinião internacional a respeito do papel da religião”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As massas revolucionárias têm categoricamente rejeitado a velha ordem opressiva presidida pelos ditadores pró Ocidente. O fracasso da arrogância imposta é o surgimento de um novo mundo islâmico livre da opressão, tirania e exploração que ao seu tempo será inspiração para outros povos no mundo.

REFERÊNCIAS

- BANGASH, Zafar. **Are majority Muslim countries truly independent?** Disponível em <<http://www.islamic-awakening.ir/?a=content.id&id=7251>> Acesso 5 Set. de 2012.
- COGGIOLA, Osvaldo. **Islã histórico e islamismo político**. Porto Alegre: Pradense, 2011.
- DEMANT, Peter. **O mundo muçulmano**. São Paulo: Contexto, 2004.
- KHAMENEI, Ali Al-Hussaini Al. **Lições do nahjul balaghah**. São Paulo: Centro Islâmico no Brasil, 2006.
- KHAMENEI, Ali Al-Hussaini Al. Discurso do líder da Revolução Islâmica do Irã quarta reunião geral da assembleia mundial dos Ahlul Bait (a.s), **AZ-ZAQALEIN**, Chile, nº 33 2008, p.25.
- KHAZRAJI, Taleb Hussein. **O líder da Revolução Islâmica Al-Imam Al-Khomeini (K.S.)**. São Paulo: Centro Islâmico no Brasil, 2005.
- MOLAVI, Afshin. **Invoking the Arab Spring, Iran rewrites its own history**. 2011. Disponível em <<http://www.thenational.ae/thenationalconversation/comment/invoking-the-arab-spring-iran-rewrites-its-own-history>> Acesso em 5, Setembro de 2012.
- PINTO, Paulo Gabriel Hilu da Rocha. **Islã: religião e civilização: uma abordagem antropológica**. Aparecida, SP: Editora Santuário, 2010.
- SIDDIQUI, Irfan. **Uprising reflects aspirations of Ummah against imperialism**. Disponível em <<http://www.islamic-awakening.ir/?a=content.id&id=8257>> 5 Set 2012.
- SURATA AR-RA'D. In: CORÃO. Trad. Samir El Hayek.
- TV, Al Manar. **Imam Ruhollah Khomeini**. Qom – Iran: Fundación Cultural Oriente, 2007. 2 vídeo-disco (450 min). DivX,; son, color.

VELAYATY, Dr. **Iran: Islamic awakening forum final statement issued.** Disponível em <<http://www.islamic-awakening.ir/?a=content.id&id=2628>> Acesso 5 Set. de 2012.

A FESTA DO DIVINO NA COMUNIDADE DE FAZENDA CAMPOS: PERMANÊNCIAS E TRANSFORMAÇÕES DAS TRADIÇÕES

Jackeline Silva Cardoso⁸⁷

RESUMO: Esta pesquisa apresenta reflexões sobre a festa do Divino na comunidade da Fazenda Campos em Bom Jesus da Lapa – Ba. Esta festividade é uma das manifestações culturais existentes nesta cidade e representa a fé e a religiosidade do povo. Na Fazenda Campos a festa do Divino originou-se a partir da devoção de um grupo familiar, devoção esta passada de geração a geração e que data-se de 1873. Tal festa nesta comunidade e para esta família constitui em um dos elementos históricos que retratam as crenças, costumes e tradições de um determinado grupo, uma vez que as famílias que ali convivem comungam da devoção ao Divino Espírito Santo. Esta festa e devoção levantam questionamentos e reflexões interessantes sobre a importância das tradições e crenças como elementos construtivos da identidade cultural de um grupo. Os objetivos deste artigo foram: conhecer a festa do Divino Espírito Santo na comunidade da Fazenda Campos, e compreender quais as permanências e mudanças ocorridas. Na coleta de dados utilizou-se da técnica de Grupos Focais. A pesquisa encontra-se em andamento, portanto serão apresentados os resultados parciais.

PALAVRAS – CHAVE: Festa do Divino - devoção - permanências – transformações

INTRODUÇÃO

*“Vinde Espírito Santo,
enchei os corações de vossos fiéis
e acendei neles o fogo do vosso amor,
enviai o vosso Espírito Santo e tudo será criado*

⁸⁷ Graduanda do Curso de Licenciatura em Pedagogia Docência e Gestão de Processos Educativos pela Universidade do Estado da Bahia / DEDC XII. Pesquisadora do Grupo de Estudos e Pesquisa em Educação, Religião, Cultura e Saúde – GEPERCS. Contato: jack5gbi@hotmail.com. Orientada pela Prof^a. Ms. Sandra Célia C. G. da S. S. de Oliveira - Doutoranda em Ciências da Religião (PUC-GO), Mestra em Ciências da Religião (PUC/GO), professora assistente (UNEB), DEDC XII. Líder do Grupo Estudos e Pesquisa em Educação, Religião, Cultura e Saúde (GEPERCS) . Contato: sandraccgs@hotmail.com .

A cidade de Bom Jesus da Lapa⁸⁹ é marcada pela forte influência do turismo religioso. A Gruta do Senhor Bom Jesus atrai todos os anos milhares de romeiros e fiéis que vão agradecer ao Senhor Bom Jesus as bençãos recebidas, além de conhecer a grandiosa e imponente igreja construída pelas “mãos de Deus”, termo este utilizado pelos próprios fiéis. Existe na cidade de Bom Jesus da Lapa, outra festa que estrutura-se como uma forte evidência da fé e da religiosidade do povo lapense. A festa do Divino Espírito Santo tem conquistado um espaço significativo nas comemorações religiosas desta cidade. Conforme informações obtidas tal festa data-se de 1912, sendo em 2012 comemorado o centenário da Festa do Divino Espírito Santo em Bom Jesus da Lapa.

O objeto deste estudo é a festa do Divino comemorada pela família da Senhora Neta desde o ano de 1873, na comunidade da fazenda Campos, localizada no Bairro Lagoa Grande na referida cidade. Foram objetivos da pesquisa: Conhecer a festa do Divino Espírito Santo na comunidade da Fazenda Campos, e compreender quais as permanências e mudanças ocorridas. Utilizaram-se os teóricos: Laraia (2009), Vannucchi (2002), Cordeiro (2007), Zimmermann e Martins (2008), Japiassú e Marcondes (2001), Carvalho (2008), para discutir as temáticas apresentadas na análise deste estudo.

1. A CULTURA

Os grupos sociais possuem características e especificidades que determinam o seu perfil social, político, moral e cultural. Estas especificidades definem também as tradições e concepções de uma comunidade, as quais são passíveis de modificação no decorrer do desenvolvimento da sociedade.

A cultura é uma evidência do estilo de vida vivenciado por um grupo social, uma vez que ela também caracteriza um povo. Talvez esse seja um dos

⁸⁸ Oração ao Divino Espírito Santo

⁸⁹ A cidade de Bom Jesus da Lapa situa-se no alto sertão baiano aproximadamente a 791km da capital Salvador/ Ba, com clima quente e seco, temperatura em torno dos 33°. Localiza-se a margem de um dos maiores rios brasileiros o Rio São Francisco. Uma das principais características da cidade é o turismo religioso sendo esta uma das principais atividades que movem a economia local.

motivos que tornam a sua definição algo tal complexo. Visto que até o momento não existe uma conceituação exata para ela. Quanto a esta questão Laraia (2009, p 63) evidencia que: “A discussão ainda não terminou [...] e provavelmente nunca terminará, pois uma compreensão exata do conceito de cultura significa a compreensão da própria natureza humana, tema perene da incansável reflexão humana”. Estas investigações têm levado a diversas reflexões a cerca do comportamento, dos costumes, das tradições, princípios e concepções do homem. Apesar de toda a complexidade em se conceituar cultura percebe-se que a mesma faz-se necessária no processo de formação do sujeito.

1.1 A CULTURA POPULAR

Na sociedade brasileira a cultura popular constitui em uma das fortes evidencias históricas, políticas e sociais do povo brasileiro. Sendo uma das manifestações que retratam costumes, valores, tradições e crenças vivenciadas por determinada população. Sobre tal cultura Vanunucchi (2002, p. 95) descreve “à cultura produzida pelo povo e não para o povo”, ou seja, cultura construída na particularidade, nos embates das vivencias de um determinado grupo/ comunidade/sociedade.

2. CAMINHOS METODOLÓGICOS

A Festa do Divino Espírito Santo conforme evidenciado por Cordeiro (2002) e por Carvalho (2008) surgiu em Portugal no século XIII com a Rainha Izabel, posteriormente por volta de 1765 foi trazida para o Brasil e se difundiu para as diversas regiões brasileiras, constituindo-se em uma das fortes evidencias do catolicismo popular. Esta festa é realizada em homenagem ao Divino Espírito Santo, terceira pessoa da Santíssima Trindade, são símbolos do Espírito Santo a Pomba, pois conforme descrito nas Sagradas Escrituras esta pousou sobre Jesus quando estava sendo batizado por João Batista e as línguas de fogo descidas sobre os apóstolos no dia de pentecostes.

A festa do Divino é um espaço de formação, de construção da identidade e da consciência crítica do grupo, um espaço de afirmação das

crenças, costumes e valores. Segundo Cordeiro (2007, p. 30 - 31) “a festa do Divino é uma oportunidade aproveitada pelas camadas sociais menos favorecidas para manifestar por um lado, as marcas vivas de sua personalidade religiosa coletiva e por outro lado as suas necessidades e reivindicações”, ou seja, ela exerce certa força sobre a sociedade local.

A presente pesquisa foi realizada na comunidade da fazenda Campos a qual está localizada nas proximidades do bairro lagoa grande na cidade de Bom Jesus da Lapa – Ba. Utilizou-se por instrumento para a coleta de dados a técnica do grupo focal, com 07 pessoas integrantes da comunidade e pertencentes à família. Esta técnica foi um dos instrumentos de pesquisa mais apropriados para qualificar as informações, pois segundo Zimmermann; Martins (2008, p. 12117) “integra, discute, avalia o tema proposto, sendo flexível e dinâmico”. Posteriormente foi realizada a transcrição e análise das informações coletadas.

ANÁLISE E DISCUSSÃO DOS RESULTADOS: AS PERMANÊNCIAS E MUDANÇAS

Conforme observações realizadas no mês de Junho do ano de 2012, no período das comemorações ao Divino Espírito Santo, foi possível perceber que esta festividade exerce sobre a comunidade da fazenda campos significativa influência. Fato este observado no envolvimento das pessoas residentes na comunidade e também de pessoas provenientes de bairros adjacentes no desenvolvimento das atividades. Confirma-se o que é afirmado por Cordeiro (2007, p. 48) “a festa do Divino desperta [...] a união social e a cooperação”, esta festividade possibilita o interação da comunidade.

Não existe até o momento dados e documentos sobre quando e como se originou a devoção e festa do Divino na família da senhora neta, a mesma nos afirma que:” *Desde quando eu entendijá foi com a festa, a minha avó já festejando rezando a ladainha, soltado foguete , fazendo biscoitinho e beiju pra dar o povo [...] , matava bode, matava galinha pra dar o povo que vinha pra reza ai ela morreu me entregou, eu to fazendo do jeito que eu posso. (NETA 2012)*”. Percebe-se que mesmo com inexistência das origens da festa do Divino a fé e a devoção ainda permanecem. Confirmando o que está descrito nas Sagradas Escrituras

“Ensina a criança no caminho em que deve andar e quando for velho jamais se esquecerá dele” (Provérbios 22: 6), isto é independente do tempo a fé no Divino ainda permanece.

O depoimento evidencia que esta devoção e festividade constituem em uma tradição passada de geração a geração e cultivada pelo grupo familiar, exercendo sobre estes significativa influência. Descrevendo o que é conceituado por Japiassú e Marcondes (2001, p.185) “tradição: continuidade, permanência de uma doutrina, visão de mundo, ou conjunto de costumes e valores de uma sociedade, grupo social ou escola de pensamento, que se mantêm vivos pela transmissão sucessiva através de seus membros”

Embasando-se nos dados coletados foi possível perceber a influência exercida pelo Divino na vida do grupo familiar quando questionado sobre a importância do Dele para a sua vida e para a vida da comunidade, houve por parte de alguns depoentes grande emoção a senhora Lídia descreve que *“a influencia do Divino é muito grande na família da gente.O Divino cê vê que é o Pai o Filho e tem o espírito Santo, que é o Divino (Lidia 2012)”*. É possível perceber nesta declaração a significância do Divino para as suas vidas.

No decorrer da pesquisa foi possível analisar nos depoimentos dos entrevistados que algumas alterações proporcionadas pelo tempo influenciaram significativamente na realização e visão sobre a Festa do Divino. As principais mudanças descritas pelo grupo foram: a folia que acabou se perdendo com o passar dos tempos *“antigamente tinha a folia que era cantada, mas hoje em dia não tem quem canta [...] (Neta 2012)”*. Outra mudança ocorrida foi à saída com a bandeira, pois segundo os entrevistados poucas pessoas tem disponibilidade em estar desenvolvendo esta atividade *“antes saia com a bandeira com um mês com 15 dias. Agora “ta” saindo com oito dias porque não tem ninguém pra sair com a bandeira [...] porque todo mundo trabalha(Neta 2012)”*. A partir destas afirmações é perceptível as mudanças ocorridas na sociedade influenciaram no estilo de vida da comunidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A Festa do Divino na fazenda Campos com o passar do tempo recebeu com a modernidade, mudanças significativas para esta comunidade seja

através da inserção de novos valores, costumes, crenças e tradições, seja na ruptura de destes, as quais contribuem para a caracterização histórica e construção da identidade local. Portanto o presente estudo confirmou que na comunidade da fazenda campos há algumas permanências das tradições da Festa do Divino como também houveram modificações significativas no desenvolvimento desta festividade devido as transformações ocorridas naquela comunidade.

REFERÊNCIAS

CARVALHO, Maria Michol Pinho de. **Divino Espírito (Re)ligando Portugal/Brasil no Imaginário Religioso Popular**. In: VI Congresso Português de Sociologia Mundo Sociais: saberes e práticas. 188. Universidade Nova Lisboa/ Faculdade de Ciências Humanas, 2008. Disponível em <http://www.aps.pt/vicongresso/pdfs/188.pdf> . Acesso em 10 ago. 2012.

CORDEIRO, Délia Santo Sé Magalhães (org). **Memórias de Délia Santo Sé**. Bom Jesus da Lapa – Ba: Alvorada, 2007.

JAPIASSÚ, Hilton; MARCONDES, Danilo. **Dicionário de Filosofia**. 3 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

LARAIA, Roque de Barros. **Cultura: um conceito antropológico**. 24 ed. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2009.

VANNUCCHI, Aldo. **Cultura Brasileira: o que é e como se faz**. 3 ed. São Paulo: Loyola, 2002.

ZIMMERMANN, Marlene Harger; MARTINS, Pura Lúcia Oliver. **Grupo Focal na Pesquisa Qualitativa: relato de experiência**. Disponível em : http://www.pucpr.br/eventos/educere/educere2008/anais/pdf/211_86.pdf Acesso em 10 ago. 2012.

**NOSSA SENHORA SANT'ANA, AVÓ DE CRISTO, INTERCEDEI POR
NÓS!**

RESUMO: As diversas maneiras de vivenciar a fé são imagens construídas e formas de expressão do cotidiano que dizem muito da vida social do lugar, percebido como dinâmico e cheio de significados. Buscar-se-á neste trabalho fundamentado na hagiologia de Sant'Ana expor alguns aspectos da religiosidade desenvolvida no povoado da Capela do Rio do Peixe, em Pirenópolis, Goiás, durante a festa em homenagem à Sant'Ana, atentando para a intimidade demonstrada na relação com a santa padroeira.

PALAVRAS-CHAVE: Santa Ana – Festa – Capela do Rio do Peixe – Pirenópolis – Lugar

A devoção ao santo homenageado apóia-se no clamor pela intercessão junto a Deus. Assim se estruturam os rituais à Sant'Ana na Capela do Rio do Peixe, lugarejo surgido da mineração do ouro no século XVIII e que, acredita-se, desde tempos mineratórios festeja a santa padroeira. O povoado pertencente ao município goiano de Pirenópolis, antiga Meia Ponte.

Na época, em que a busca da riqueza do vil metal era preponderante, o culto à santa apenas repetia o que acontecia em outros arraiais mineradores, era a padroeira do lugar e a protetora daquelas minas. A mineração teve sua importância diminuída, ficaram, pois, as grandes fazendas produtoras de alimentos e de criação de gado *vacum* e um patrimônio esvaziado de pessoas, poucas casas, alguns ranchos de palha e muitas histórias dos tempos idos. A pequena capela edificada para a santa servia para reunir fazendeiros da região e moradores do povoado.

Sob a tutela da religião católica, surgem os cultos, as festividades, os milagres e a devoção. A ambientação da santa, no lugar, sacraliza o espaço e confere legitimidade para os conflitos acontecidos nos primeiros anos da mineração do ouro no Rio do Peixe. A proteção divina representada por Sant'Ana, um mito feminino em meio ao espaço masculino da mineração, cria uma afinidade entre a santa e os devotos ali residentes, desenvolvendo, no lugar, identidades fundadas numa profunda religiosidade.

⁹⁰ Doutora em Geografia pelo Instituto de Estudos Sócio Ambientais da Universidade Federal de Goiás (IESA-UFG). Professora temporária na Universidade Estadual de Goiás – Unidade Universitária de Pirenópolis (UEG-UnU/Pirenópolis). Integrante do Grupo de Pesquisa em Turismo e Gastronomia “Canela d’Ema” e pesquisadora de manifestações culturais. E-mail: terezacarolinelobo@gmail.com

Damatta, ao escrever sobre a “brasilidade” faz referência ao espaço “do outro mundo” onde é possível conversar com Deus e seus intercessores, os santos, a Virgem Maria, Jesus Cristo e com todas as entidades que habitam este espaço nebuloso. Assim descreve este tipo de relacionamento:

em vez de discursar, rezamos; em vez de ordenar, pedimos; em vez de simplesmente falar, como fazemos habitualmente, conjugamos a forma da mensagem com seu conteúdo, suplicamos; em vez de comprar, sacrificamos (fazemos oferendas, despachos e promessas) sem pensar em economia e muito menos em lucro. O modo de comunicação com o além e seus habitantes, assim, é formalizado e suplicante. Feito de preces, rezas, oferendas e discursos onde se acentuam a cândida sinceridade, a honesta súplica, a nobre humildade e, naturalmente, a formidável promessa de renunciar ao mundo, com suas pompas e honras (DAMATTA, 2004, p. 58).

Buscar-se-á neste trabalho fundamentado na hagiologia de Sant’Ana expor alguns aspectos da religiosidade desenvolvida no povoado da Capela do Rio do Peixe durante a festa em homenagem à Sant’Ana, atentando para a intimidade demonstrada na relação com a santa padroeira.

O MITO DE ORIGEM E A DEVOÇÃO

É certo que, desde tempos imemoriais, as relíquias e o culto às imagens pintadas ou entalhadas constituem um dos suportes mais firmes da religiosidade. Índia, Egito, Grécia e Roma, entre outros exemplos culturais importantes, contribuíram para desenvolver o gosto popular por figuras que pudessem absorver a ânsia de espiritualidade demandada pelo humano e o impulso para o sagrado, que quase invariavelmente antecede os credos estabelecidos (ROBLES, 2006, p. 298).

A história da chegada da santa ao povoado é uma alegoria que procura construir um passado que existiu, mas do qual pouco se sabe. O mito de origem, contado pela tradição oral, demonstra o acolhimento de uma comitiva de bandeirantes que passava pelo lugar e o furto da santa transportada por eles, desse modo, o mito fundador surge sob a égide de uma santa roubada, dando início à tradição festiva. Uma vez roubada, a santa ambienta-se no local, e passa a proteger e a render graças aos que a roubaram em detrimento dos que foram ludibriados. A imagem de Sant’Ana foi embora do povoado da mesma forma que chegou, por intermédio de um outro roubo acontecido em

abril de 1982 quando ladrões invadiram a capela durante à noite e, sem testemunhas, levaram a imagem.

Mesmo sem a presença física da santa, a romaria e os festejos prosseguiram, numa demonstração de que o lócus da festa é maior que os objetos que o constituem, a presença da imagem dá-se em outra dimensão, o que, para os devotos, foi suficiente para manterem vivo o sentimento de fé e o envolvimento com o lugar.

Nos nove dias de festa, os ritos dentro da capela são formados por rezas de terços, missas, novenas e ladainhas. Estas consistem em listar um rol de títulos ostentados por Maria, os quais se estendem para Sant'Ana que, dentre outros, é mãe, rainha, estrela da manhã, porta do céu, saúde dos enfermos, refúgio dos pecadores, etc. O ritual é encerrado, em todas as noite de novenas, com o cântico do hino a Sant'Ana, em que são destacadas qualidades de mãe virtuosa, amparo para os pecadores e proteção dos aflitos.

Na maioria das vezes Sant'Ana é confundida com Maria, sua filha, ao ser chamada de Senhora das Graças e da Misericórdia. Nos sermões e em conversas com “católicos praticantes”, havia sempre a insistência no uso de Santa Ana em detrimento de Nossa Senhora Sant'Ana pronunciado pelos devotos mais antigos, os quais alegavam que “Nossa Senhora” pertence a Maria e não a Ana, sua mãe. Mas, na linguagem comum, o nome comumente utilizado é Nossa Senhora Sant'Ana.

O culto à Sant'Ana na Capela do Rio do Peixe - festejo pouco estudado exceção feita para as pesquisas de Custódio (2005) e Lôbo (2011) -, carrega em seus rituais a experiência com o sagrado. Por isso, é para os devotos e partícipes um lugar íntimo, um lar, um mundo pequeno e familiar, no entanto, infinitamente complexo, criado ao estruturar os rituais que dão forma à festa. Vale ressaltar que é também um mundo contraditório ao aliar as virtudes características da santa – avó dedicada, mãe virtuosa, intercessora dos aflitos - às transgressões características de uma festa popular. Para Durkheim, a festa é um estado de “excesso” e “efervescência”, inerente a qualquer festividade, em que o homem “é transportado fora de si, de suas ocupações e preocupações ordinárias” (1989, p. 456). É nesse terreno conflituoso que mistura fé e devoção e fuga da realidade cotidiana que a tradição de culto à Sant'Ana perpetua.

A RELIGIOSIDADE

A necessidade de comunhão com Deus, fundada numa construção simbólica, como são os rituais da festa popular, dirigem-nos a um entendimento, senão vários, da vida social e cultural do local onde o culto sucede. A Capela do Rio do Peixe, no contexto de formação histórica e social, dedica um orago principal para Sant'Ana que, juntamente com Nossa Senhora da Conceição e São Sebastião, forma o trio homenageado. São Joaquim está presente, mas é pouco lembrado e festejado, pois, depois da Festa de Sant'Ana, as outras duas festas mais comemoradas são a de Nossa Senhora da Conceição, em dezembro, e a de São Sebastião, em janeiro.

Para Jung, “o símbolo é um termo, um nome ou mesmo uma imagem que nos pode ser familiar na vida diária, embora possua conotações especiais além de seu significado evidente e convencional” (2001, p.20). Ao se fazer presente, vivenciando e experienciando seus rituais, os partícipes constroem imagens familiares pertencentes ao ciclo cotidiano da vida que são características e que singularizam a festa como lugar.

“A mais pálida das existências está repleta de símbolos, o homem mais ‘realista’ vive de imagens” (ELIADE, 2002, p. 12). Todavia, cada pessoa tem suas imagens e sua forma própria de vivenciar sua religiosidade, por isso, atentamos neste trabalho, aportando em Relph (1980), para as “intenções”, as formas de envolvimento e as representações com a festa, buscando nas imagens da festa, dentre elas Sant'Ana, os símbolos e os mitos que a constroem e a organizam, pois eles revelam

certos aspectos da realidade — os mais profundos — que desafiam qualquer outro meio de conhecimento. As imagens, os símbolos e os mitos não são criações irresponsáveis da psique; elas respondem a uma necessidade e preenchem uma função: revelar as mais secretas modalidades do ser. Por isso, seu estudo nos permite melhor conhecer o homem, “o homem simplesmente”, aquele que ainda não se compôs com as condições da história. Cada ser histórico traz em si uma grande parte da humanidade anterior à História (ELIADE, 2002, p. 8-9).

A devoção à Sant'Ana é uma forma expressiva por via de que pessoas e grupos de pessoas articulam visões e maneiras de ser-no-mundo, sendo que, por meio dela, os valores e experiências são externados. Há a

“intencionalidade”, conceito trabalhado por Husserl, segundo o qual “todos os estados conscientes referem-se a um conteúdo, embora este conteúdo possa ou não existir, ser abstrato ou particular” (STOKES, 2012, P. 294). As diversas maneiras de vivenciar a fé são imagens construídas e formas de expressão do cotidiano que dizem muito da vida social do lugar, percebido como dinâmico e cheio de significados.

Desse modo, a Festa de Sant’Ana na Capela do Rio do Peixe é um lugar sagrado e, como tal, tanto o lócus, a imagem estável do lugar, quanto seus símbolos, significados e o envolvimento pessoal são elementos definidores responsáveis pelo fluxo de romeiros durante o mês de julho. Como destino desses deslocamentos de peregrinos/romeiros, a Festa da Capela torna-se um centro de práticas religiosas tendo como intercessora principal a avó de Jesus, Nossa Senhora Sant’Ana.

REFERÊNCIAS

- CUSTÓDIO, Willian Gomes. **Morando na terra da Santa: festa, território e representações sociais de Capela de Sant’Ana do Rio do Peixe**. Goiânia: UCG, Departamento de Filosofia e Teologia, 2005, 225p. (Dissertação de mestrado).
- DAMATTA, Roberto. **O que é o Brasil**. Rio de Janeiro, Rocco, 2004. 74p.
- DURKHEIM, Émile. **Formas Elementares da Vida Religiosa**. (Trad. Joaquim Pereira Neto). São Paulo, Edições Paulinas, 1989. 536p.
- ELIADE, Mircea. **Tratados de história das religiões**. 2ª ed. Trad. Fernando Tomaz e Natália Nunes. São Paulo, Martins Fontes, 2002. 479p.
- JUNG, Carl G. **O homem e seus símbolos**. (Trad. Maria Lúcia Pinho). Rio de Janeiro, ed. Nova Fronteira, 2001. 316 p.
- LÔBO, Tereza Caroline. **Capela do Rio do Peixe em Pirenópolis/Goiás: Lugar de Festa**.Goiânia, IESA/UFG. 2011. (Tese de Doutorado)
- RELPH, Edward. **Place and Placelessness**. London, Pion, 1980. 161p.
- ROBLES, Martha. **Mulheres, mitos e deusas: o feminino através dos tempos**. (Trad. William Iagos, Débora Dutra Vieira. São Paulo, Aleph, 2006. 443p.
- STOKES, Philip. **Os 100 pensadores essenciais da filosofia: dos pré-socráticos aos novos cientistas**. Tradução Denise Cabral de Oliveira. Rio de Janeiro: Difel, 2012. 432p.

O TRANSE ENTRE SENHORES E CABOCLOS

Thaís de Lima Lins⁹¹

RESUMO: Este artigo tem por objetivo analisar a performance corporal da experiência extática nos rituais do Tambor de Mina, manifestação religiosa de origem africana presente no norte do Brasil, sobretudo no Maranhão e no Pará. O momento do transe é a ocasião em que as entidades se manifestam nos médiuns, e estabelecem consultas aos fiéis ou dançam ritualmente. Pretendo realizar descrição densa dos rituais do Tambor de Mina realizando pesquisa de campo no Terreiro de Mina Nagô Nossa Senhora da Batalha, situado no bairro do Guamá, Belém/PA. Estabelecerei a distinção existente do transe de Senhores (nobres gentis nagôs, voduns e orixás) e Caboclos (turco, juremeiro, codoense, bandeirantes), a partir da noção de técnicas corporais, de Marcel Mauss e dos conceitos de transe em Ioan Lewis e performance de Victor Turner.

PALAVRAS-CHAVE: Religião Africana, Tambor de Mina, Mito, Performance, Técnica Corporal.

INTRODUÇÃO

O Tambor de Mina é uma religião de origem afro-religiosa, foi introduzida no Maranhão com a chegada dos escravos vindos do Daomé e Nigéria, respectivamente o povo jeje e nagô. Estas duas culturas africanas se destacaram por suas casas de culto, abertas no Maranhão, são elas: A Casa das Minas (tradição jeje) e a Casa de Nagô (tradição nagô, como o nome já remete). A Mina no Pará é oriunda do Maranhão, veio em meio à atração dos mineiros pela economia gomífera, desde então o Tambor de Mina está inserido cenário religioso afro-paraense, na atualidade muitas casas de culto são encontradas na cidade, na maioria dos bairros de Belém. O lócus¹ de pesquisa

⁹¹ Discente do 3º ano do Curso de Licenciatura Plena em Ciências da Religião pela Universidade do Estado do Pará (UEPA).

é o Terreiro de Mina Nagô Nossa Senhora da Batalha (TMNNSB), fundado em 27 de Setembro de 1958 por José Ferreira (conhecido como Pai Zezinho).

A casa revela-se como uma das memórias da Mina no Pará, dentre tantas outras que preservam suas tradições ricas até hoje, muitas vezes dando prioridade pela essência de sua raiz africana (nagô ou jejê) ou cada vez mais agregando sincretismo religioso, neste ano de 20112 a casa completa 54 anos de existência e está em sua terceira dirigência, há quase um ano sob a direção de Mãe Telma de Yemanjá, com a força dos patronos⁹² Yemanjá e Oxóssi.

TÉCNICAS CORPORAIS

A noção de técnica corporal é uma teoria defendida a partir de um estudo etnográfico antropológico, constituinte do ramo da Antropologia do corpo. Mauss relata a descrição minuciosa e singela das técnicas do corpo, conforme sua definição:

Entendo por essa expressão as maneiras pelas quais os homens, de sociedade a sociedade, de forma tradicional, sabem servir-se de seu corpo. (MAUSS, 2003, p.401)

As técnicas corporais constituem um elemento assiduamente presente no universo dos rituais da Mina, a experiência do transe é, pois uma forma de utilização do corpo voluntariamente para a entidade estabelecer contato entre o plano do visível e o invisível, a educação pela qual os movimentos se dão são as técnicas corporais servir-se do corpo é imprescindível no âmbito religioso, o corpo é passagem, vínculo para a invasão do orí⁹³ de um médium para atingir incorporação e manifestá-la num transe, por meio deste evidenciando as técnicas do corpo.

TRANSE

⁹² Patronos: São as entidades que regem o funcionamento do Terreiro de Mina Nagô Nossa Senhora da Batalha.

⁹³ Em algumas religiões africanas é nome dado a cabeça do indivíduo. É considerada uma parte sagrada do corpo, logo possui caráter de sacralidade. Também denominada croa.

O transe é antes de tudo a ausência de movimento voluntário, está classificado em duas formas: transe total (quando o indivíduo não lembra) e transe parcial (quando o sujeito lembra parcialmente o que ocorreu consigo)⁹⁴,

De acordo com LEWIS, o conceito de transe:

Estado de dissociação, caracterizado pela falta de movimento voluntário, e, frequentemente, por automatismo de ato e pensamento, representados pelos estados hipnótico e mediúnico. Assim entendido, transe pode compreender dissociação mental completa ou apenas parcial e é, frequentemente, acompanhado de visões excitantes ou “alucinações””. (LEWIS, 1971, p.41)

O transe nas religiões de matriz africana é tipicamente conhecido pela ocasião em que os iniciados que são os que possuem mediunidade incorporativa⁹⁵ são tomados pelas entidades, na Mina Nagô esta entidade pode ser um Senhor (nobre gentil nagô, orixá ou vodun) ou Caboclo (bandeirante, codoense, juremeiro, turco, etc.), o momento do transe é, pois, a ocorrência da “queda dos santos”, o corpo do médium é tomado tornando-se “cavalo do santo”,

Segundo Bastide: “O núcleo das religiões afro-brasileiras é, pois, esta entrada dos orixás no organismo, na cabeça, nos músculos; é a “queda dos santos” [...] Este termo não é peculiar às religiões afro-brasileiras; é encontrado em quase todas as seitas de negros da América, na Guiana, nas Antilhas e, ultrapassando a América, no próprio continente africano [...] Os negros em transe místico tornam-se os cavalos dos deuses”. (BASTIDE, p.293)

As variações de distinção entre as duas categorias existem, este é o propósito deste trabalho. Primeiramente há uma hierarquia entre estas categorias, o Tambor de Mina possui seu panteão, é constituído por senhores e caboclos, senhores possuem uma “elegância diferenciada”⁹⁶, possuem status superior.

Representam o primeiro lugar de hierarquia do panteão, haja vista, que representam a nobreza européia, são reis, rainhas, príncipes, princesas e nobres, quando em guma⁹⁷ dificilmente falam com os fiéis. Os caboclos são

⁹⁴ Definição coletada numa aula da disciplina Antropologia da Religião do Curso de Licenciatura Plena em Ciências da Religião.

⁹⁵ É faculdade de entrar em transe, quem possui é chamado médium de incorporação.

⁹⁶ Faz parte das impressões do olhar da pesquisadora. Pela visualização dos rituais e etnografias feitas em todos eles. A pesquisa iniciou em março deste ano.

⁹⁷ É sinônimo de terreiro.

entidades denominadas “encantados”⁹⁸, representam a posição hierárquica inferior no panteão, são considerados uma mistura de duas forças, o branco e o negro, são entidades muito próximas do ser humano quando em guma brincam, fumam, bebem, possui características semelhantes as humanas, estabelecem consultas aos fiéis, o transe desta categoria é bem relacionado a sua origem, seja ela.

PERFORMANCE

Turner (1987) vai discutir a performance corporal, considerando a natureza do desempenho, um dado corpo de um médium vai manifestar a performance em seus gestos, movimentos na ocorrência do transe, é necessário a minuciosa análise dos dados sobre este desempenho. O autor menciona a importância de não limitação exclusiva ao método etnográfico, há outros passaportes para o estudo da performance, do desempenho na pós-modernidade, é um fato se analisar que grande parte dos antropólogos só recorrem a este meio, talvez pelo fato da etnografia ter sido “institucionalizada” como marca da antropologia, Turner escreve:

“Se o desempenho parece então ser um objeto legítimo de estudo para pós-moderna antropologia, parece apropriado que nós devemos examinar a literatura sobre os tipos de desempenho. Nós não precisamos nos limitar à literatura etnográfica”. (TURNER, p. 12)

CONCLUSÃO

Os estudos sobre o transe no Tambor de Mina admitem muitas perspectivas de análise por meio dos rituais, a etnografia é um método antropológico estimulante e próprio para este trabalho. No entanto, determinadas análises na contemporaneidade a respeito da temática já admitem e carecem de um método ainda não inventado. No entanto, o pesquisador deve sempre estar tentando construir caminhos para a busca de respostas e soluções para melhor conhecer e abordar sua linha de investigação.

⁹⁸ São entidades que não passaram pela experiência da morte, foram para o plano da encantaria. Habitam o fundo dos rios e as matas.

Não há análise do fenômeno do transe sem uma breve leitura sobre a noção de técnicas corporais como um conceito geral para identificar a relevância da utilização do corpo numa religião cuja ponte de vínculo com o sagrado é propriamente dito o corpo.

Sobretudo, é indissociável o estudo da manifestação extática nos rituais da Mina sem compreender a perspectiva da performance em Turner, pois, antes mesmo da manifestação religiosa a análise do desempenho já deve estar sendo feita na teoria

Compreender o panteão rico do Tambor de Mina, antes de mais nada é se dispor a problematizar a questão da formação de um conjunto de divindades em um único panteão, um panteão que agrega negros e brancos, entidades superiores e inferiores, é abarcar e saber desenvolver a compreensão que emerge desta manifestação religiosa denominada Tambor de Mina e procurar analisar delicadamente a querela de entendimentos do transe de senhores e caboclos.

REFERÊNCIAS

FERRETI, Mundicarmo. *Desceu na Guma: O Caboclo no Tambor de Mina*. São Luís – A Casa de Fanthi- Ashanti. São Luís: SIOGE, 1993.

LUCCA, Taíssa Tavernard de. *Tem Branco na Guma: a Nobreza Europeia Montou Corte na Encantaria Mineira*. (Tese de Doutorado). Belém: UFPA, 2010.

LEWIS, Ioan. *Êxtase Religioso*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1971.

MAUSS, Marcell. As técnicas do corpo. In: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003. pp.399-422.

TURNER, Vitor. *The Anthropology of Performace*. PAJ Publications: New York, 1987.

BASTIDE, Roger. Cavalos dos Santos. In: *Estudos Afro-Brasileiros* São Paulo. Ed. Perspectiva, 1973.

VERGOLINO, Anaíza. *O Tambor das Flores*. (Dissertação de Mestrado). Campinas: UNICAMP, 1976.

_____. “Os Cultos Afro no Pará”. In: FONTES, Edilza Joana (org.). *Contando a História do Pará: Diálogos entre a História e a Antropologia*. Belém: E. Motion, 2003.

OS DONS E ARTES DE CURAR COM AS PLANTAS: HERANÇA E APRENDIZADO DE UMA CURANDEIRA EM COLARES/PA

Dayana Dar C da Silva e Silva⁹⁹

RESUMO: O registro da memória é uma das formas de conhecer, valorizar, conservar e perpetuar os múltiplos saberes, a cultura e a religiosidade local que as populações tradicionais da Amazônia possuem. O município de Colares é uma ilha com herança indígena colonizada pelos jesuítas, situada no Estado do Pará, conhecida na década 70 quando a mídia local passou a emitir notícias acerca do aparecimento de OVNIs e extraterrestres que receberam o nome de “chupa-chupa” pelos moradores. Atualmente, pajés ou curandeiros (as) e benzedeiros (as) estão envelhecendo e suas práticas não estão sendo repassadas. O presente artigo pretende fazer uma breve análise da história de vida de uma curandeira em face às práticas e usos religiosos das plantas usadas na proteção e cura de doenças naturais e espirituais.

PALAVRAS-CHAVE: Religiosidade. Memória. Ilha de Colares. Curandeira

INTRODUÇÃO

Esta pesquisa é oriunda de um estudo no município de Colares, no Estado do Pará, sobre as plantas poderosas na Amazônia, plantas que possuem o poder de proteger, afastar e curar os males do corpo e da alma,

⁹⁹ Graduanda em Licenciatura Plena em Ciências da Religião pela Universidade do Estado do Pará. Endereço eletrônico: darc.dayana@yahoo.com.br

essas plantas são usadas, por exemplo, como atrativo para o amor, negócios e até mesmo protegem e guardam os lares dos indivíduos.

Dando ênfase aos saberes produzidos em Colares, procuro com este artigo fazer uma breve análise da história de vida de dona Marina, morador da Ilha mística, mostrando os pontos mais significativos de sua vida, as práticas e usos religiosos com plantas usadas na proteção e cura de doenças naturais e espirituais.

A ILHA MÍSTICA: COLARES- PA

O município de Colares, no Estado do Pará, é uma ilha que faz parte da Mesorregião do Nordeste Paraense e da Microrregião do Salgado, fica a 100 km de distância da capital, Belém.

Os aspectos históricos de Colares estão estreitamente vinculados ao processo de colonização da cidade de Vigia.

Segundo Maués (1995), por volta de 1953, os jesuítas se estabeleceram em Belém e em seguida, numa aldeia de tupinambás, na ilha do Sol, dando origem a atua cidade de Colares. No relato dos moradores mais antigos do município o nome da ilha “Colares” deve-se aos grandes colares que os índios Tupinambás usavam no pescoço.

Colares é uma ilha de grandes belezas naturais:igarapés, rios, praias, manguezais e floresta com grandes árvores. A praia do Humaitá apresenta uma bela *Samaúmeira*¹⁰⁰ centenária. A praia do Machadinho tem uma ponta de pedra no formato de um machado, grande variedade de árvores frutíferas e plantas que formam uma rica farmácia natural.

Entre as manifestações religiosas o catolicismo é a religião predominante, mas encontramos outras crenças religiosas como: o Santo Daime, Assembleia de Deus, Igreja do Evangelho Quadrangular, Adventista do Sétimo Dia, Testemunha de Jeová, Espíritas, adeptos das religiões afro-brasileiras e pajelança.

A ilha de Colares, envolvida pelo misticismo, ganhou a mídia nacional em 1970, ocasião em foi noticiado o aparecimento de OVNIS e seres

¹⁰⁰A samaúmeira é símbolo sagrado na mitologia Maia. Na Amazônia é chamada pelos caboclos de “árvore da vida” ou “escada do céu”.

extraterrestres (“chupa-chupa”, segundo os moradores). A Força Aérea Brasileira (FAB) realizou uma operação para verificar a ocorrência desses estranhos fenômenos, a fim de observar e registrar as manifestações relatadas pelos habitantes, essa operação ficou conhecida como “Operação Prato”.

Os antigos moradores dizem que o medo era grande, sobretudo, à noite: faziam fogueiras nas ruas, batiam latas e soltavam fogos de artifícios na tentativa de espantar a luz que aparecia no céu e passa rapidamente entre as árvores. Tais fenômenos místicos trouxeram mudanças à vida do município, entre as quais: turísticas, econômicas e religioso-culturais (perspectiva místico-religiosa)¹⁰¹.

DONA MARINA: VIDA E PAPÉIS EM POLISSEMIA

Dona Marina, nome de batismo posto por seu padrinho, é famosa na ilha de Colares pelo seu vasto conhecimento acerca dos remédios, por ser parteira e fazer vários tipos de trabalhos (passe, cartas, mesa branca e benzeção). A princípio, teve conhecimento de sua fama por meio dos moradores da cidade que afirmavam ser dona Marina a mais antiga, famosa e melhor benzedeira da ilha.

Marina¹⁰², uma senhora de 81 anos, simpática, de pele parda, robusta, cabelos ondulados, curtos e grisalhos, reside na Rua São João, em uma casa em construção. Ao redor da casa há várias plantas medicinais que se misturam com plantas ornamentais. Em seu quintal há outra grande variedade de plantas medicinais.

Segundo seu relato, Deus lhe deu o dom, pois sua mãe tinha o mesmo, mas resolveu “afastar”. Assim, “herdou”, o dom recusado por sua mãe. Desde moça ela sentia coisas estranhas, algo que não a deixava dormir. As coisas se

¹⁰¹Existem relatos também de que, nesse período, o posto médico de Colares realizou atendimentos a diversas pessoas vítimas de queimaduras cujos responsáveis, segundo a população, eram as estranhas luzes vindas do céu. Tais manifestações mobilizaram a Aeronáutica, a imprensa de Belém e de outras partes do Brasil, impressionou médicos e pesquisadores de diversos lugares.

¹⁰² Dona Marina teve dois irmãos e duas irmãs, hoje apenas a irmã mais velha de 91 anos encontra-se viva. É viúva há dez anos, teve onze filhos, sedo que sete estão vivos, três mulheres e quatro homens.

agravaram depois de casada, com o nascimento da sua segunda filha, começou a ouvir vozes e ter a sensação de que iria morrer.

Foi neste período que, levada para ser preparada para tomar posse dos seus dons, foi iniciada primeiramente por um “experiente muito bom”. No entanto, quem finalizou os trabalhos foi um “índio perigoso” que possuía muitos poderes. Dona Marina relatou que fez uma dieta, teve que tomar banhos de ervas e ficar isolada no quarto. Quis rejeitar o que estava acontecendo, porém como estava fazendo o tratamento, teve que aceitar. Após ser preparada, dona Marina começou a fazer partos:

[...] depois comecei a fazer parto, de parto eu tinha um horror. Ixi, mamãe que fazia parto, Deus me livre de uma coisa dessa. Uma mulher não podia ter filho lá no interior, vieram me buscar. “Quem, eu? Eu não vou dá conta, não vou dá conta de nada. Ah, vão embora pela divina amor de Deus. Tá, bora mamãe lá”. Fomos embora pra lá, chegamo lá, à moça tava ruim, aí fui endireitei, aí eu digo “mas pode pegar o filho da mulher que eu não vou pegar”, endireitei rápido. Deus o livre... (Entrevista, maio de 2012).

Dona Marina acredita ter herdado esse dom de sua mãe (parteira famosa em Colares). Segundo ela, com a ajuda de Deus salvou muitas mulheres na hora do parto.

Chama atenção o intenso sincretismo ou hibridismo religioso: D. Marina diz-se católica, devota de Nossa Senhora da Conceição, além de fazer parte do Apostolado Coração de Jesus (grupo de senhoras que se reúnem na igreja para rezarem na primeira sexta-feira de cada mês), trabalha com entidades afro-brasileiras (chama-os de “guias”): rei Sebastião (seu “chefe de cabeça”), José Tupinambá, cabocla Marina e outros. Acredita nas concepções provenientes do espiritismo: reencarnação, espíritos de luz e espíritos perturbadores.

Seus guias tem um papel fundamental nas curas. Através deles faz os remédios: dizem como prepará-los (ervas e maneiras), protegem, ajudam financeiramente trazendo clientes em momentos de necessidade:

Eles me ajudam, fazem me dizer as coisas, me protegem, às vezes eu tô até aperreada vem uma pessoa já me traz um dinheiro, aí vai quebrando um galho me ajudam bastante. Às vezes eu não to esperando nem um negócio de repente eles chegam fazem um agrado pra mim. [...] eu nunca fiquei sem nada porque eles sempre me dão aquela força. (Entrevista, agosto de 2012).

Em seu depoimento, conta que seus “guias” castigavam quem falasse mal dela, relatou os conflitos entre o seu marido e a cabocla Mariana.

Meus guias eram brabos [...]. Uma vez disque (sic) baixou um caboclo em mim e ele pediu um cigarro, aí ele ficou aborrecido. Ah! Quando ele veio trazer, ela ficou muito aborrecida, dona Mariana que baixou, ela não gostava dele, ela disse que ele ia pagar pra ela, ela é “porca” de língua, disse uma mina de coisa pra ele, disse que ele ia pagar pra ela, e ele também não se rebaixava pra ela. Ele foi caçar, quando ele chegou lá viu um negócio que pegava no pé dele, foi que ele rebolou (caiu rolando), não sei como ele não morreu, não se atirou... caiu de cabeça, quase ele morre, chegou aqui com o pescoço recolido. E ela disse pra mim: “ah, já me vinguei do teu marido”. Ela vinha me dizer, eu queria conversar e ela saia achando graça, não falava só dizia aquilo. (Entrevista, agosto de 2012).

Atualmente, não atende em um lugar específico, embora possuísse um congá, onde ficavam imagens de santo, velas, incensos e flores. Afirma que depois que sua casa estiver pronta remontará esse congá. Porém, relatou que está sendo tratada, pois com idade avançada, não deseja mais incorporar os guias. Relata também que é preciso fazer trabalhos para os seus “guias”, pois ao não cumprir as obrigações acontecem as “peias” (castigos): “às vezes eu caio, me bato, tudo assim me acontece”, diz dona Marina.

De acordo com Maués (1990), as doenças de origem naturais são atribuídas a fatores causados por bactérias, micróbios, alimentação, etc., (gripe, alergia e sarampo) Alves; Rabelo (1998). As doenças espirituais provem de agentes humanos e não-humanos que agem por maldade, inveja e raiva Monteiro (1985). Assim, da natureza, dona Marina usa plantas disponíveis no próprio quintal para tratar de doenças naturais (*casca-preciosa* para dor, *pariri* para anemia, entre outros). Para as doenças espirituais, são utilizados, sobretudo, os banhos contra feitiço, mau-olhado e *panema*¹⁰³, esses são os mais os banhos mais feitos por dona Marina para combater os males.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

¹⁰³ A *panema* ou *panemice*, força mágica, não materializada, que à maneira do *mana* dos polinésios é capaz de infectar criaturas humanas, animais ou objetos. [...] O conceito de *panema* passou ao linguajar popular da Amazônia como significado de “má sorte”, “desgraça”, “infelicidade”. Incapacidade, talvez seja a melhor interpretação [...] uma incapacidade de ação, cujas causas podem ser reconhecidas, evitadas e para as quais existem processos apropriados. (GALVÃO, 1955, p. 81).

A memória conserva certas informações, lembranças e testemunhos é o instrumento, na qual as histórias e experiências apreendidas no cotidiano são eternizadas, garantindo conservar o passado para servir o presente e o futuro (SCHUTZ, 1979.).

As manipulações dos elementos da natureza caracterizam a religiosidade popular e o modo de vida das populações amazônicas, sendo dessa forma, o “solo cultural” de Dona Marina, detentora de múltiplos saberes.

Vivamente expressa em seu quintal, observa-se uma diversidade enorme para o tratamento de todos os males (naturais e espirituais). A vida, a ilha e o ambiente se tornam um tecido vivo de hibridismo religioso.

REFERÊNCIAS

ALVES, Paulo C.; RABELO, Mirian C. (orgs.) *Antropologia da saúde*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1998.

GALVÃO, Eduardo. *Santos e Visagens: um estudo da vida religiosa de Itá, Baixo Amazonas*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1955.

MAUÉS, Raymundo H. *A ilha encantada: Medicina e xamanismo numa comunidade de pescadores*. Belém: UFPA, 1990.

_____. *Padres, pajés, santos e festas: Catolicismo popular e controle eclesiástico. Um estudo antropológico numa área do interior da Amazônia*. Belém: Cejup, 1995.

MONTEIRO, Paula. *Da doença à desordem*. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

SCHUTZ, Alfred. *Fenomenologia e relações sociais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1979.

**UM POEMA DE PEDRA. INTERFACE ENTRE O LÍTICO E A CULTURA
BÍBLICO-CATÓLICA NO CONTEXTO DO SANTUÁRIO DO BOM JESUS DA
LAPA, NA BAHIA**

RESUMO: Um dos elementos específicos do sertanejo Santuário do Bom Jesus da Lapa, Ba, ao qual, há mais de 320 anos peregrinam anualmente milhares de romeiros vindos de todo o Brasil, é o seu extraordinário aspecto lítico. Por outro lado, num dos seus estudos antropológicos sobre este santuário, Carlos Alberto Steil chama a atenção para a existência de uma cultura bíblico-católica, que caracteriza a romaria e o romeiro do Bom Jesus. Levando em consideração estas duas realidades que compõem o contexto do fenômeno migratório a este tricentenário santuário baiano, pretendemos nesta comunicação analisar as relações entre o caráter lítico do Santuário e a cultura bíblico-católica presente na peregrinação a este lugar Sagrado, e a esta *igreja feita de pedra e luz, encravada nas entranhas da pedreira*.

PALAVRAS-CHAVE: Religiosidade, romaria, cultura bíblico-católica, Santuário do Bom Jesus da Lapa.

INTRODUÇÃO

Em seu estudo antropológico sobre o Santuário de Bom Jesus da Lapa: *O sertão das romarias*, Steil aborda diversas questões. Entre elas, o aspecto relativo à cultura bíblico-católica presente entre os romeiros do Bom Jesus. Levando em consideração o que foi dito sobre ela, nesta comunicação detemo-nos sobre a questão da presença do saber bíblico relacionado com o aspecto lítico presente em alguns poemas relativos ao Santuário da Lapa.

Para tanto, em primeiro tópico apresentaremos o aspecto lítico do Santuário, descrito em alguns versos poéticos, que permitem perceber a sua beleza ímpar. No segundo momento pretendemos olhar a romaria de Bom Jesus da Lapa como um movimento de fé, cujos fundamentos estão enraizados na tradição bíblico-católica do povo romeiro. Por fim, apresentaremos alguns versos poéticos, que apontam para a existência da interface entre o elemento lítico e a tradição bíblico-católica existente entre os romeiros do Bom Jesus.

1. O ASPECTO LÍTICO DO SANTUÁRIO DO BOM JESUS DA LAPA EM ALGUNS TEXTOS DA LITERATURA POPULAR: POEMAS, CÂNTICOS E BENDITOS.

¹⁰⁴ Doutorando PUC/SP. E-mail: kdworak@hotmail.com

O tricentenário Santuário do Bom Jesus da Lapa, Ba, fundado por um ermitão Francisco de Mendonça Mar, entre os anos 1691 a 1695, e situado na margem direita do Médio Rio São Francisco, é um dos mais de 266 santuários católicos oficialmente reconhecidos no Brasil.¹⁰⁵ Ele ocupa também um dos lugares de destaque entre os principais santuários do mundo. A este lugar sagrado, a *esta igreja da Lapa feita de pedra e luz*, como ele é ensoado pelos peregrinos nos versos de um dos benditos¹⁰⁶ mais populares cantados pelos romeiros no Santuário, dirigem-se, anualmente massas de fiéis e turistas vindos de quase todos os estados do Brasil.

O que faz, porém, este santuário ser diferente, no meio de outros santuários católicos no Brasil, é a sua formação lítica impar. Um dos poemas que descrevem as *Maravilhas do Santuário da Lapa*, expressa esta realidade, exclamando:

O nosso Brasil é rico
Em belezas naturais;
Porém, como esta LAPA
Nunca vi outras iguais.
Opino que a natureza
Produzindo esta beleza
Cansou, não trabalhou mais(KOCIK, 1987, 7).

Assim, a beleza natural do Morro e peculiaridade desta *joia original* do sertão baiano (KOCIK, 1987, 18), parece ser um dos fatores importantes, mas não principal, que motivam os romeiros a fazerem suas peregrinações ao Santuário do Bom Jesus. Uma romeira e poetiza assim descreve esta realidade:

Ali, naquela cidade
Tem muita coisa bonita,
Tem coisa muito importante
Para conquistar o turista.
Mas é por causa do Morro
Que eles fazem visita(KOCIK, 1987, 63).

¹⁰⁵CERIS, 2012.

¹⁰⁶Sobre os benditos no Santuário de Bom Jesus da Lapa, cf. FROZONI, 2012.

Deste modo, o Morro da Lapa, entoado nos versos como um *rico e brilhante esboço da obra do Onipotente, e uma beleza impoluta*(KOCIK, 1987, 21; 54),por mais importante que possa parecer, é apenas a santa casa do Bom Jesus, pois, é ele o padroeiro do lugar(KOCIK, 1987, 59; 68; 13).Diante dele:

O contrito devoto
Venturoso em seu voto
Vai de joelhos rezar (KOCIK, 1987, 13).

Neste santuário o romeiro reza, porque ele enxerga além das aparências líricas. Ele vê nesta manifestaçãoa presença do Sagrado, que é maior que a obra da natureza em si:

Deus não se mostra em corpo,
Mas lemos o nome escrito
À página azul do infinito;
A brisa, o mar, o trovão
Nos falam ao coração
Seu Nome santo e bendito (KOCIK, 1987, 43).

2. A CULTURA BÍBLICO-CATÓLICA NO CONTEXTO DA ROMARIA À LAPA DO BOM JESUS.

A romaria à Lapa do Bom Jesus, faz parte da grande tradição das peregrinações cristãs, na base das quais está a fé fundada e alimentada pela Palavra de Deus. Steil, estimado por alguns textos de Otávio Velho e de Pierre Sanchis,sobre a *cultura bíblico-católica* no contexto do catolicismo brasileiro, analisou a romaria ao Bom Jesus da Lapa como um meio pelo qual os romeiros entram em contato com o núcleo da sua cultura e se apropriam de novos valores e reinventam a tradição (STEIL, 1996, 15).

De fato, há uma apreensão da Bíblia no contexto da romaria.

Os romeiros constroem suas estórias, através de um trabalho de *bricolagem* que associa a narrativa bíblica com as referências geográficas, históricas, estéticas e culturais do seu meio [...] As estórias surgem no contexto do santuário como um evento, uma ação sacramental, com *força performativa*,elas mesmas fundadores do espaço sagrado. (STEIL, 1996, 151).

Este espaço sagrado, de grande densidade significativa, ocupa um lugar importante na dinâmica da peregrinação à Lapa do Bom Jesus, vista por STEIL também como o *movimento em direção à natureza*. A natureza, tornou-se constitutiva da mística que deu origem ao santuário (1996, 212-213).

É neste contexto lítico da Gruta e do Morro, que o romeiro faz sua experiência do divino, que pode ser entendida, como um encontro entre um ser e alguém que é fortemente sentido e experimentado como próximo e bom, e que dá sentido e satisfação à vida e trona-se razão mais fundamental de sua crença (DWORAK, 2011, 886).

3. ANALOGIAS BÍBLICAS DO LÍTICO NOS POEMAS, CÂNTICOS E BENDITOS ESCOLHIDOS.

Faz parte da *cultura bíblico-católica* do peregrino do Bom Jesus o elemento lítico do Santuário. Por isso, a menção desta *igreja encravada nas entranhas da pedreira* (KOCIK, 1987, 23), encontra-se presente em diversas analogias bíblicas inseridas nos poemas, cânticos e benditos recitados e cantados pelos peregrinos. Citaremos aqui apenas algumas.

Assim, o Morro da Lapa com frequência é comparado com o Gólgota, onde foi fincado o Santo cruzeiro. Ele é o lugar de *“dolorosa memória que ao cristão relembra a história da ‘Tragédia do Calvário’”* (KOCIK, 1996, 61; cf. Lc 23,22-46). A imagem do Calvário aparece também, no contexto da descrição da vocação e da inspiração do Monge: *“Busca o Calvário na Gruta”* (KOCIK, 1996, 80).

Além da diversidade de aspectos da paixão, presentes na literatura popular em torno da romaria, ocorrem com bastante frequência as imagens bíblicas de paraíso. Assim, o Morro é visto como *“um lindo horto”, “um jardim de infância”, e o “Monte de felicidade”* (KOCIK, 1996, 16; 61;62; cf. Gn 2,8). A fragilidade da vegetação que cresce no Morro leva a reconhecer Deus, que cuida da vida dos romeiros: *“até naquela plantinha supre da vida a carência, mesmo no meio tão precário; também dará o necessário para a nossa subsistência”* (KOCIK, 1996, 9; cf. Mt 6,26.35).

O Morro visto de longe parece com *“a barca da Antiga Aliança construída por Noé”* (KOCIK, 1996, 7; Gn 6,14-16). Ele é considerado também o *“lugar do divino agrado”, “altar de Deus no templo do firmamento” e “o trono”* onde Deus deve *“ser adorado”* (KOCIK, 1996, 20; cf. Gn 8, 20; 22, 9; Sl 26,8; Sl 78,69).

As pedras calcárias, gastas pela ação do tempo, com suas “formas mais pitorescas que se pode imaginar” (SEGURA, 1937, 46), “*parecem almas penadas em formas petrificadas que ao céu imploram perdão*” (KOCIK, 1996, 18; cf. Gn 19,26).

CONCLUSÃO

O santuário na sua formação lítica é visto pelo romeiro como a manifestação do poder divino. Ele é de fato um *poema de pedra* (cf. Êx 24,12). Este poder divino se revela através da natureza, mas, a sua manifestação maior é a presença do Bom Jesus no santuário. Nele mostra-se visível a bondade do Bom Jesus. Por isso, ele é invocada como o “*padrinho dos santos romeiros, protetor dos desvalidos, amparo dos brasileiros, advogado dos pobres, salvador do mundo inteiro*” (KOCIK, 1996, 132).

A existência destas, e de tantas outras, analogias bíblicas ligadas ao aspecto lítico do Santuário do Bom Jesus da Lapa não só confirma a existência da cultura bíblico-católica entre os peregrinos da Lapa, mas ao mesmo tempo convida a aprofundar o seu papel no contexto mais amplo das experiências religiosas vivenciadas nos limiares desta *igreja encravada nas entranhas da pedreira*.

REFERÊNCIAS

DWORAK, Krzysztof. Meu Bom Jesus eu estou lhe escrevendo. Em busca de alguns traços de espiritualidade do romeiro a partir das cartas dirigidas ao Senhor Bom Jesus da Lapa. In: *Anais do 24º Congresso Internacional da Sociedade de Teologia e Ciências da Religião- SOTER*, Belo Horizonte, 2011, p. 879-892.

FROZONI, 2012. Giuliana. *Vamos todos para a Lapa visitar o Bom Jesus. O itinerário da romaria a partir dos benditos cantados pelos romeiros do Bom Jesus da Lapa, Ba*. Dissertação de mestrado em Ciências da Religião. São Paulo: PUC-SP, 2012.

KOCIK, Lucas. *Bom Jesus da Lapa V. Maravilhas do Santuário do Bom Jesus da Lapa*. Bom Jesus da Lapa: Gráfica Bom Jesus, 1987.

SEGURA, Turíbio Villanova. *Bom Jesus da Lapa*. Resenha histórica. São Paulo: Ave Maria, 1937.

STEIL, Carlos Alberto. *O sertão das romarias. Um estudo antropológico sobre o Santuário de Bom Jesus da Lapa – Bahia*. Petrópolis:

OS QUATRO EVANGELISTAS DA CATEDRAL DE BRASÍLIA: UMA ANÁLISE INTERPRETATIVA POR MEIO DA ICONOGRAFIA

Josias Alves da Costa¹⁰⁷

RESUMO: O tema é parte da reflexão das questões arquetípicas que se materializam por meio das imagens, dos mitos e dos símbolos, o foco é na imagem esculpida. O objeto de pesquisa são os quatro evangelistas que foram erguidos na frente da catedral de Brasília, como forma de manutenção da memória e das tradições. Da memória, porque suas figuras relembram a história da fé cristã, e das tradições, pois postadas na frente da igreja central de Brasília contribuem para a manutenção da religiosidade. A ferramenta de análise é a iconografia como instrumento de interpretação. Para uma melhor compreensão do tema, é importante responder a algumas perguntas: Quem determinou e encomendou as imagens dos evangelistas? Qual a relação destes com a instituição igreja? Que significado pode ser atribuído à posição destes evangelistas na frente da Catedral de Brasília, extraído da tradição religiosa? Qual a representação simbólica de suas mãos e vestimentas?

PALAVRAS-CHAVE: Escultura; imagens; símbolos; religião; igreja, evangelistas.

INTRODUÇÃO

As figuras esculpidas na frente da Catedral representam a imagem de quatro seguidores de Jesus: Mateus, Marcos, Lucas e João. Estes escreveram algumas notas a seu respeito, seus feitos e seus ensinamentos declaradamente reconhecidos pela igreja e pelos defensores da religião cristã.

¹⁰⁷ Especialista em Docência do Ensino Superior e Mestrando em Ciência da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás – PUC/GO.

Nas traduções da Bíblia, por João Ferreira de Almeida, das edições revista e atualizada seus escritos seguem essa sequência.

Dentre estes evangelistas, dois se tornaram apóstolos, Mateus e João, e dois foram companheiros dos apóstolos e seguidores de Jesus, Marcos e Lucas. Os quatro escreveram seus textos entre às décadas de 50 e 70 D.C., após o processo de condenação e crucificação de Jesus narrado por todos eles como forma de estender nas memórias os feitos e os atos de seu mestre.

Ao se estudar as esculturas erguidas à frente da catedral de Brasília, é necessário usar os meios disponíveis de avaliação e interpretação por se tratar de esculturas com pouca informação documentada disponível. Em situações como esta uma das ferramentas própria é a iconografia que permite fazer uma análise detalhada da imagem esculpida. Esta é uma ferramenta usada na interpretação das esculturas. Estuda os temas proposto nas imagens, avaliando cada significado, ou seja, seu sentido é o de avaliar e interpretar toda e qualquer imagem dando-lhe um significado próprio baseado em informações históricas. Em uma definição melhor: é a escrita dos estudos da imagem (REBOUÇAS, 2010, p. 1).

O uso da iconografia tem a finalidade de atribuir valores interpretativos, sejam eles históricos, filosóficos ou teológicos; pois as imagens estão levantadas em posições que refletem suas histórias e seus significados.

A CATEDRAL E A CONSTRUÇÃO DAS IMAGENS

A Catedral de Brasília, inaugurada no dia 31 de maio de 1970 conforme o registro do guia de visitas (MACIEL, 2012, p. 2), foi inicialmente projetada para ser construída junto aos edifícios dos poderes, entre o Palácio do Planalto e o Supremo Tribunal Federal.

Após muita reflexão chegou-se à conclusão de que o melhor seria colocar na entrada da administração dos poderes, no início da Esplanada dos Ministérios, pois o templo, símbolo da religião, não era um quarto poder, mas era a abençoadora dos poderes. Dali, seus fiéis poderiam rogar pelas bênçãos dos céus para os trabalhadores da administração pública. Fatos estes constatados pela pesquisadora Odete Pessoa Maciel e relatados pelo padre George de Albuquerque Tajra, pároco da catedral.

As imagens foram encomendadas por Oscar Niemeyer ao artista plástico e escultor brasileiro Alfredo Ceschiatti (1918-1989), sendo quatro esculturas de bronze com aproximadamente três metros de altura, posicionadas à esquerda e à direita na frente do templo.

A curiosidade é o porquê as imagens foram esculpidas à frente da igreja. Uma resposta possível seria a de demonstrar que toda a sua ideia de proteção e benção estariam baseadas nos escritos deles, ou seja, as boas novas de salvação conforme preceituava os seguidores de Jesus dos primeiros séculos. Há também o pensamento que perpassa pela cabeça de visitantes da cidade, onde aquela região é uma área apoiada pela religião. Qualquer um que ficar parado à frente da igreja pode observar os passantes fazendo, ao avançar na frente do santuário em direção à esplanada de trabalho, o sinal da cruz pedindo a proteção dos céus para aquela jornada, ou reunião, ou decisão ou até mesmo pelo simples fato de ter aprendido que todas as vezes que passasse na frente do sagrado a reverência é uma atitude obrigatória.

Figuras similares como estas sempre foram comuns na história da humanidade e, também, podem ser encontradas em templos de religiões antigas como, por exemplo, as do templo egípcio de Abu-Simbel, de Set I, do rei Unas, do faraó Miguelinos (KERN e PIMENTEL, 2009, p. 58). No caso das imagens egípcias, na maioria das vezes representavam os faraós e os deuses do país, tinham a finalidade de imprimir na mente de quem as via a sensação de que aqueles homens representados na imagem eram eternos e seus ensinamentos se perpetuavam durante toda a sua jornada no pós-vida. Grandeza e majestade era o objetivo.

Os escultores egípcios representavam os faraós e os deuses em posição serena, quase sempre de frente, sem demonstrar nenhuma emoção. Pretendiam com isso traduzir, na pedra, uma ilusão de imortalidade. Com esse objetivo ainda, exageravam frequentemente as proporções do corpo humano, dando às figuras representadas uma impressão de força e de majestade.

(MARTINS e IMBROISI, 2011, p. 1)

As imagens esculpidas informam a seus visitantes e transeuntes ligados à religião uma história. É de comum conhecimento que os evangelistas citados foram relacionados no cristianismo como seguidores de Jesus, relata Eusébio de Cesárea (2002, p. 69) em seu livro “Administração Eclesiástica”.

Eles foram testemunhas ou viveram perto de testemunhas dos atos e dos feitos de Jesus, por isso terem condição de relatar sua história no sentido de perpetuar no imaginário popular a vida de Jesus. Com esse objetivo, os três, Mateus, Marcos e Lucas, escreveram seus evangelhos sob o mesmo ponto de vista, com o mesmo olhar, assim chamados de sinóticos (KÜMMEL, 1982, p. 35).

As esculturas parecem imprimir a mesma ideia, os evangelistas sinóticos estão numa posição lateral um do outro, postos lado a lado, invocando o fato de seus evangelhos terem sido escritos uniformemente, mesma matriz, senão histórica pelo menos teológica.

O evangelista João, esculpido à frente do templo, está em posição paralela aos demais e não junto. A possibilidade é de que o escultor queria mostrar que esse evangelista escreveu de maneira diferente seu relato a respeito de Jesus e da sua comunidade, daí a necessidade de fazer um juramento sobre a veracidade de seus escritos. Ao olhar para escultura, a impressão é de que o evangelista está fazendo este juramento com a mão direita erguida na direção dos demais. Este gesto é comum em juramentos, pactos e promessas como visto em poses de presidentes de Estados, de ordenação de juízes, padres, dentre outros, e, como juramento, invoca algo sagrado.

Os fatos se confirmam na introdução dos evangelhos, elaborado por Kümmel (1982, p. 41). Para ele os sinóticos mantem relação entre si na questão literária. O progresso dos atos de Jesus é apresentado por eles de maneira parecida. João, no entanto, teria usado outra matriz religiosa. Seu evangelho apresenta-se de forma diferente dos demais. Assim, tudo o que ele estava contando e escrevendo, por mais que fosse diferente de seus colegas, seria verídico.

CONCLUSÃO

Há muito simbolismo manifesto nas figuras esculpidas à frente do templo principal de Brasília. As possibilidades de aprendizado religioso estão em quase todos os detalhes das imagens.

Mateus, por exemplo, com o pergaminho aberto sobre o peito, nos possibilita compreender que sua tarefa era de catequizar os seguidores de Jesus, contando e recontando sua história e apresentando-o como uma figura messiânica.

Marcos, na sequência, com suas vestimentas simples e seu pergaminho aberto na lateral invoca a ideia desértica de ensino. Para este povo o ensino deveria ser feito em todos os momentos, não havia tempo a perder, qualquer que fosse a oportunidade que surgisse, mesmo que fosse sentado à beira do caminho ou na jornada, a lição deveria ser passada.

Lucas, por fim, está com sua mão direita posta sobre seu peito, este também é um gesto simbólico e representativo de vida. Sua mão estaria nesta posição, sobre seu coração, porque ele era médico e o coração, até nos dias de hoje, significa o pulsar da vida.

Certamente, este texto não esgota as possibilidades de aprendizado destas esculturas, a iconografia oferece a oportunidade de interpretações variadas, especialmente quando as imagens estudadas trazem um longo histórico de entendimentos variados. É consenso dos historiadores da capital federal a conclusão da falta de documentos contando os detalhes das edificações da cidade, dentre eles estão às esculturas. Como não foi possível uma conversa pessoal, nem uma leitura de textos escritos pelo escultor das imagens, fica, então, esta exposição interpretativa baseada em alguns textos e testemunho históricos.

REFERÊNCIAS

CESARÉIA, Eusébio. *Administração Eclesiástica*. Tradução: Wolfgang Fischer. São Paulo: Novo Século, 2002.

KERN, Iara; PIMENTEL, Ernani. *Brasília Secreta: enigma do antigo Egito*. 2.ed. Brasília: Vestcom, 2009.

KÜMMEL, Werner George. *Introdução ao novo testamento*. Tradução: Isabel Fontes Leal Ferreira e João Paixão Neto. São Paulo: Paulus, 1982.

MARTINS, Simone R.; IMBROISI, Margaret H. *Arte egípcia*. 2011. Disponível em: <<http://www.historiadaarte.com.br/linha/egito.html>> Acessado em: 08 set. 2012.

REBOUÇAS, Fernando. *Iconografia*. Revista eletrônica Infoescola – navegando e aprendendo. 2009. Disponível em: <<http://www.infoescola.com/artes/iconografia/>>. Acessado em: 25 maio 2012.

TERCEIRA FACE DO PENTECOSTALISMO NO BRASIL

Samuel Pereira Valério¹⁰⁸

RESUMO: Este artigo tem por propósito relatar um pouco sobre a pesquisa que temos feito na PUC-SP, no Programa de Ciências da Religião, sob a orientação do Dr. EdinSuedAbumanssur¹⁰⁹. Nosso tema busca mostrar a inserção da Igreja Batista Filadélfia em Guarani, no Rio Grande do Sul em 1912. Trata-se de uma igreja pentecostal, e temos colocado tal igreja como uma terceira porta de entrada do pentecostalismo no Brasil, haja vista que ela é contemporânea das igrejas fundadoras deste movimento em nosso território, a Congregação Cristã no Brasil (1910) e a Assembleia de Deus (1911). “Terceira face do Pentecostalismo no Brasil” representa e justifica o nome atribuído a pesquisa ainda em andamento. O Pentecostalismo é um dos maiores fenômenos religiosos do século XX. Sua expansão em território brasileiro foi muito grande, hoje 60% das igrejas evangélicas brasileiras são pentecostais, segundo IBGE¹¹⁰.

PALAVRAS CHAVES: Pentecostalismo, Movimento Pentecostal, Igreja.

IMIGRAÇÃO AOS ESTADOS UNIDOS

Durante o período de 1880-1893 cerca de 7,3 milhões de pessoas imigraram principalmente como resultado da crise agrícola na Europa. Esta foi a última das "ondas de imigração antigas", dominada por grupos como os

¹⁰⁸ Mestrando em Ciências da Religião (PUC/SP). Bolsista da Capes. samuelpv@ig.com.br

¹⁰⁹ Doutor em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Brasil (2001) Professor Doutor Associado da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Brasil. Pesquisador no tema de Protestantismo e Pentecostalismo e coordenador do GEPP (Grupo de Estudos de Protestantismo e Pentecostalismo PUC-SP) e Religião e Violência.

¹¹⁰ http://www.ibge.gov.br/home/presidencia/noticias/noticia_visualiza.php?id_noticia=2170&id_pagina=1 (em 03/09/12, as 12:20)

irlandeses, Ingleses, escoceses, alemães e escandinavos. Por esta altura a fronteira tinha empurrado mais para o oeste para os Estados Planícies do Colorado, Nebraska, Kansas, e Dakota, que o refúgio para inúmeras terra famintos imigrantes, afirma Ljungmark¹¹¹ (Ljungmark, 1969. p. 6-7).

AS CAUSAS DA IMIGRAÇÃO

Fome, novas perspectivas de futuro, interesse europeu nos ideais iluministas da república americana precoce, falta de emprego e as condições de vida escassas, são citados por Ljungmark¹¹²(Ljungmark, 1979. p. 8 e 9) como os principais motivos da fuga dos europeus para os Estados Unidos. Dentre os imigrantes que deixam a Suécia e vão para os Estados Unidos queremos destacar John Ongman.

JOHN ONGMAN

A vida e ministério de John Ongman (1845-1931) coincidem com muitas mudanças sociais na Suécia. Em meio a estas mudanças, surgem as igrejas evangélicas livres, separadas da Igreja Luterana, igreja oficial do Estado. Ongman foi marcado pelo movimento batista em três fases distintas: criação e juventude em Jämtland, norte da Suécia; pouco mais de 20 anos nos Estados Unidos e; os 40 anos em Örebro. (Kappaun¹¹³, 2012. p. 16).

O PENTECOSTALISMO DO INÍCIO DO SÉCULO XX

Os pentecostais modernos e sua história tem como ponto de partida a escola bíblica de Charles F. Parham. Os eventos que tornaram Parham conhecido se deram no primeiro dia do ano de 1901, quando ele era diretor fundador do BethelBibleCollege, na cidade de Topeka, no Kansas, uma organização onde se misturavam a prática da cura divina, assistência espiritual e material a pessoas pobres com o treinamento para jovens que desejavam

¹¹¹Ljungmark, Lars. *Swedish Exodus*. Translated by Kermit B. Westerberg. Carbondale, Illinois: Southern Illinois University Press, 1979. p. 6, 7. (tradução Samuel Pereira Valério)

¹¹²Ljungmark, Lars. *Swedish Exodus*. Translated by Kermit B. Westerberg. Carbondale, Illinois: Southern Illinois University Press, 1979. p. 8 e 9. (tradução Samuel Pereira Valério)

¹¹³Kappaun, Marciano (org.). *Da Suécia ao Brasil – uma história missionária*. Campinas: Editora Batista Independente, 2012. p. 16.

ingressar nas atividades missionárias. Parham divulgava as suas idéias por meio de um jornal, cujo nome era aplicado ao seu movimento: *The Apostolic Faith*. Por meio dessa e de outras publicações, ele defendia a necessidade das pessoas se submeterem a uma “terceira bênção” em sua carreira de fé, embora a tradição metodista falasse em apenas duas bênções: “conversão” e “santificação” (Campos¹¹⁴, 2005. p. 108). O movimento pentecostal recebeu grande influência de movimentos anteriores, que já buscavam a “plenitude” do Espírito Santo, como o movimento *Holiness*¹¹⁵, nos Estados Unidos, movimento do final do século XIX. Ainda recebe influência da Conferência de Keswick, movimento inglês de 1875, que já tratava de assuntos relativos a uma busca por uma experiência espiritual mais profunda, e que por sua vez, já recebia influência da teologia wesleyana (de John Wesley), que pregava a piedade como maior virtude cristã.

Posteriormente, Willian Seymour, um afro americano que fora aluno de Parham, e que por questões raciais, assistia as aulas do corredor da escola bíblica em Topeka. Seymour liderou em Azusa Street 312, o que é considerado por muitos, o maior avivamento pentecostal do século XX. As experiências da Rua Azusa sofrem fortes influências dos movimentos citados anteriormente, mas seu grande diferencial era a miscigenação racial, negros e brancos juntos, buscando um único propósito, “louvor a Deus e o Batismo no Espírito Santo”.

RELAÇÃO ENTRE JOHN ONGMAN, ANDERSJOHNSON E AZUZA STREET, E O PENTECOSTALISMO NA SUÉCIA NO INÍCIO DO SÉCULO XX

O sueco que já tinha sido envolvido e vivido os acontecimentos em Azusa Street em 1906 foi Gustaf Anders Johansson de Skovde, nos EUA é chamado de Andrew G Johnson. Em novembro, ele veio para a Suécia em Skövde. Ele organizou reuniões de oração nos lares e mais tarde na Igreja Batista Elim. Não foi bem aceito. Para Johnson, e para o avivamento

¹¹⁴Campos, Leonildo S. *As origens norte americanas do pentecostalismo brasileiro*. REVISTA USP, São Paulo, n.67, p. 100-115, setembro/novembro 2005. p. 108.

¹¹⁵Movimento Holiness precede o Movimento Pentecostal americano. Surge dentro da Igreja Metodista e se espalha por todo território americano. Promoviam grandes acampamentos, entre outras coisas. O centro da mensagem era a “vida piedosa” como maior virtude cristã. “Segunda bênção” e a “santificação plena”, são termos usados para dizer que a conversão precisava ser continua na vida do fiel. Synan, Vinson. *O século do Espírito Santo: 100 anos de avivamento pentecostal e carismático*. São Paulo. Ed. Vida, 2009. p. 18.

Pentecostal emergente, foi algo completamente diferente em Örebro comparado a Skövde. Embora Johnson tivesse ido sozinho, desconhecido e tinha encontrado desconfiança e resistência de vários líderes em Skövde, a situação em Örebro era o oposto. Aqui teve sanção oficial do mais alto nível. John Ongman não era apenas um pregador talentoso, ele também era um "líder-nato"¹¹⁶. Assim, a visita de Johnson foi bem preparada. Mesmo antes de ele chegar, as expectativas eram altas. Agora, os visitantes teriam a oportunidade de conhecer um dos personagens principais do ressurgimento da BonnieBrae ea Rua Azusa, em Los Angeles - um avivamento que tinham lido sobre, e que agora foi um dos principais tópicos da conversa entre os batistas de Örebro. Ongman conhece, avalia e apoia o movimento.

ORIGENS DO PENTECOSTALISMO BRASILEIRO

O início do Pentecostalismo no Brasil é marcado pela chegada de Luigi Francescon, um italiano que ao chegar ao Brasil em 1910, funda a primeira igreja Pentecostal no país, a Congregação Cristã no Brasil em São Paulo. Em 1911 chegam ao Brasil os suecos Gunnar Virgren e Daniel Berg, e implantam em Belém – Pa a Assembleia de Deus. Todos os três imigrantes vieram dos Estados Unidos do que hoje conhecemos como “Movimento Pentecostal de Azusa Street”, citado acima.

TERCEIRA FACE DO PENTECOSTALISMO NO BRASIL

Paul Freston (Freston¹¹⁷, 1994. p. 70-71) afirma que houve três ondas do pentecostalismo no Brasil, a primeira em na década de 1910 com a chegada da Congregação Cristã no Brasil (1910) e com a Assembleia de Deus (1911) e estas duas dominam o “campo pentecostal” durante 40 anos. A segunda onda chega na década de 1950-60 , na qual o campo pentecostal se fragmenta, a relação com a sociedade se dinamiza e três grupos grandes (em meio a dezenas de menores) surgem: a Igreja do Evangelho Quadrangular (1951), O

¹¹⁶Westin, Gunnar. *Den kristna friförsamlingen i Norden: Frikyrklighetens uppkomst och utveckling*. Stockholm: Westerbergs, 2:a uppl. 1958. p.171

¹¹⁷Freston, Paul. *Breve história do Pentecostalismo Brasileiro*. In: Antoniazzi, Alberto. *Nem anjos nem demônios*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994. p. 70-71.

Brasil para Cristo (1955) e Igreja Deus é Amor (1962). O contexto desta pulverização é paulista. A terceira onda começa no final dos anos de 1970 e ganha força nos anos de 1980. Sua representante máxima é a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD, 1977), e um grupo expressivo é a Igreja Internacional da Graça de Deus (1980).

Contemporaneamente, em 1912 chega ao Brasil o sueco Erik Johnsson, vindo de Örebro, Suécia. A Suécia era um país devastado pela pobreza e miséria. Mas, já no início do século XX veio sobre a Suécia o avivamento Pentecostal. O missionário Erik Johnsson veio enviado pela Missão de Örebro, uma missão sueca da Igreja Batista Filadélfia de Örebro, que tinha como seu pastor John Ongman, que viveu durante vinte anos nos Estados Unidos e teve contato direto com o movimento *Holiness*, mas que retorna a Suécia antes da “explosão pentecostal”, mas traz consigo as marcas do movimento *Holiness*. Ongman desejava que os cristãos batistas suecos experimentassem a mesma experiência que teve na América, o que ocorreu posteriormente.

Com a chegada do missionário Johnsson ao Brasil maio de 1912, e com sua chegada em Guarani – RS em 12 de setembro do mesmo ano, e a realização do primeiro culto no dia 15 de setembro, implanta-se naquela cidade o trabalho missionário batista entre os colonos suecos. (Ekristron¹¹⁸, 2008. p. 45-48). Partimos do pressuposto que havendo ele chegado em 1912, a Igreja Batista Filadélfia faz parte da primeira onda pentecostal no Brasil.

Talvez por falta de conhecimento, não se sabe ao certo, Freston não cita a Igreja Batista Filadélfia. É bem verdade que se trata de uma igreja com uma expressão bem menor, e, portanto, é compreensível a ausência na lista de Freston. O fato é que a instalação desta igreja no sul do Brasil não pode ser ignorada, mas nos abre mais o leque de alternativas que ainda restam dentro do fascinante estudo sobre o Pentecostalismo brasileiro.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

¹¹⁸Ekström, Leif. *Estudo sobre a história dos Batistas Independentes*. Campinas: Editora Batista Independente, 2008. p. 45-48.

Temos buscado mostrar em nossa pesquisa que a chegada do Pentecostalismo ainda consta alguns fatos desconhecidos pela academia. Um desses fatos é a chegada desta, até então, desconhecida igreja. Temos feito a tradução de trechos de livros, cartas e atas em sueco, realizado por Silas Pereira Valério¹¹⁹, que tem nos ajudado muito para termos um olhar via Suécia-Brasil, e que mostram a influencia do Movimento Pentecostal que emerge desta igreja. O estudo sobre o pentecostalismo está muito longe de ser esgotado. Continuemos então...

REFERÊNCIAS

- ANTONIAZZI, Alberto. *Nem anjos nem demônios*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.
- CAMPOS, Leonildo S. *As origens norte americanas do pentecostalismo brasileiro*. REVISTA USP, São Paulo, n.67, p. 100-115, setembro/novembro 2005.
- EKRSTRÖM, Leif. *Estudo sobre a história dos Batistas Independentes*. Campinas: Editora Batista Independente, 2008.
- KAPPAUN, Marciano (org.). *Da Suécia ao Brasil – uma história missionária*. Campinas: Editora Batista Independente, 2012.
- LJUNGMARK, Lars. *Swedish Exodus*. Translated by Kermit B. Westerberg. Carbondale, Illinois: Southern Illinois University Press, 1979.
- SYNAN, Vinson. *O século do Espírito Santo: 100 anos de avivamento pentecostal e carismático*. São Paulo. Ed. Vida, 2009.
- WESTIN, Gunnar. *Den kristna friförsamlingen i Norden: Frikyrklighetens uppkomst och utveckling*. Stockholm: Westerbergs, 2:a uppl. 1958.

¹¹⁹Mestre em Missiologia (MA in Missional Leadership University of Wales, 2011).

MEMÓRIA E TRADIÇÃO DO CANDOMBLÉ KETO EM BELÉM DO PARÁ: UM ESTUDO DE CASO DO TERREIRO ILÊ ÌYÁ OMI AXÉ OFÁ KARÊ.¹²⁰

Wanderlan Gonçalves do Amaral¹²¹

RESUMO: Este trabalho pretende discutir o Candomblé ketu praticado em Belém do Pará. Não é de hoje que os estudiosos das religiões afro-brasileiras têm se preocupado em compreender as formas de ritual existentes na capital paraense, procurando mapear a pluralidade litúrgica e definir a tradição local (FIGUEIREDO, 1968, LEACKOCS, 1972, VERGOLINO, 1976, LUCA, 2010), no entanto, esses estudos enfocaram principalmente a Pajelança e o Tambor de Mina. O Candomblé chega a Belém na década de 1950 com Pai Astianax, que foi à Salvador para ser “feito no santo”, mas é durante os anos de 1970 que o Culto aos Orixás começa a estruturar-se em Belém. Por ser a mais recente das matrizes de culto estabelecida nesta cidade, o candomblé ainda é um campo de pesquisa pouco explorado (CAMPELO, 2001; PERDIGÃO, 2011). Desafiado por essa lacuna vou a campo, com o objetivo de discutir as práticas litúrgicas do candomblé *Ilê Ìyá Omi Axé Ofá Karê*. Pretendo também estabelecer uma comparação entre este terreiro e a *casa mater* baiana a qual o mesmo está ligado por linha de ancestralidade: o Terreiro do *Gantóis*.

PALAVRAS CHAVE: Àsé, Gantóis, Candomblé, Keto, Transformações.

INTRODUÇÃO

O *Ilê Ìyá Omi Àsé Ofá Karê*¹(Casa da Mãe das Águas e da Força das Armas de *Òsòòsìe Òsun*) foi fundado no dia 17 de Julho de 1985. Sua descendência está na árvore genealógica da comunidade de terreiro do *Gantóis*, dirigida durante 64 anos por Maria Escolástica da Conceição Nazaré (Mãe Menininha). O *Ilê Ìyá Omi Àxé Iyámase*, terreiro do *Gantóis*, foi fundado por Maria Júlia da Conceição Nazaré em 1849, dissidente do candomblé do

¹²⁰O presente texto é o início de minhas pesquisas sobre o candomblé ketu em Belém do Pará.

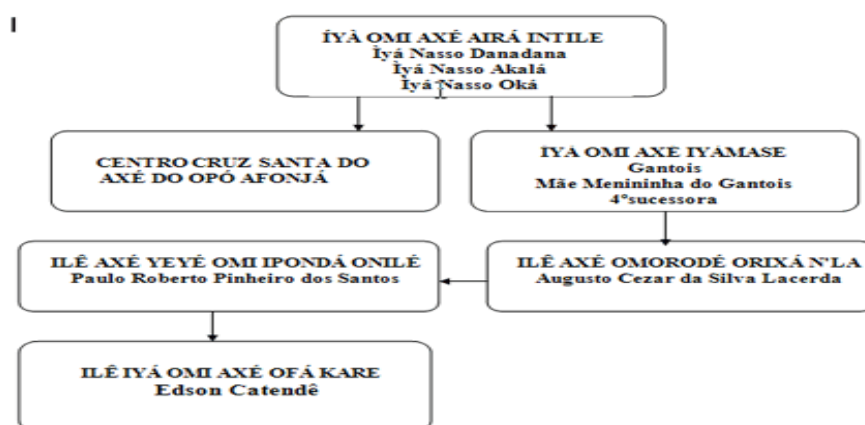
¹²¹Graduando em Ciências da Religião pela Universidade do Estado do Pará, bolsista do PIBIC/CNPQ. E-mail: vocwando.bsb@ig.com.br

Engenho Velho (Casa Branca). *Gantóis* era o nome do primeiro proprietário (um francês) das terras onde o terreiro foi construído.

É com Nina Rodrigues que este *terreiro* ganha visibilidade, pois foi nele que este pesquisador concentrou boa parte de suas observações e reflexões a cerca do que ele se propunha a estudar “o problema do negro”. Apesar do caráter etnocêntrico dos trabalhos deste pesquisador, suas obras não deixam de ser literatura obrigatória para quem estuda a religiosidade afro-brasileira, pois visto que seus informantes pertenciam ao candomblé mais tradicional de sua época, o candomblé do *Gantóis*, Bastidi, 2001, p.22. Nas gerações de pesquisadores que o precederam, o referido terreiro junto com a *Casa Branca* e o *Ilé Àsé Opô Afonjá* tornaram-se pontos de convergência nos estudos africanistas no Brasil.

Outra figura muito importante que definitivamente marcou a história desta casa de culto aos *òrisàs* foi sua quarta sacerdotisa suprema Mãe Menininha, que liderou o *Gantóis* durante 64 anos. Sua sucessora hoje é Mãe Carmem de Oxalá, sua filha caçula, pois neste candomblé a tradição sucessória é matrilinear. O antropólogo Júlio Braga acentua que “historicamente, o *Gantóis* é um candomblé familiar de tradição hereditária cosanguínea, em que os regentes são sempre do sexo feminino”.

1. GENEALOGIA DA CASA ESTUDADA:



- **1ºQuadro:** Casa Branca do Engenho velho, primeiro *terreiro* da nação *ketu* fundado no Brasil por três africanas em Salvador no século XIX.
- **2ºQuadro a direita:** primeira dissidência da Casa Branca, o *Ilé Iyá Omi Àsé Iyámasé* foi fundado em 1848 por Maria Júlia da Conceição Nazaré.

- **3º Quadro a esquerda:** segunda dissidência da Casa Branca, o *Ilé Àsé Opô Afonjá* foi fundado em 1911 por Mãe Aninha de Sàngó² em São Gonçalo do Retiro na cidade de Salvador.
- **4º Quadro a direita:** *Terreiro* fundado pelo *Babalorixá*³ Augusto Cesar Lacerda, filho no santo de Mãe Menininha do *Gantóis*.
- **5º Quadro:** *Terreiro* fundado pelo *Babalorixá* Paulinho de Òsóòsì⁴ *rombono*⁵ da casa do *Babalorixá* Augusto Cesar Lacerda.
- **6º Quadro:** *Terreiro* pesquisado, fundado pelo *Babalorixá* Edson da Silva Barbosa, *rombono* da casa do *Bàbálorixá* Paulinho de Òsóòsì

2. FUNDAÇÃO

Pai Paulinho de Òsóòsì, juntamente com o Pai Sergio de Ògún e o *Axogum*⁶ Adalto de Sàngó plantaram os primeiros *fundamentos*⁷ deste *Ilé*⁸, entre maio, junho e julho de 1985. O *àsé* da casa regido por Òsun Karé⁹, e a *Colmeira*¹⁰ regida por Òsóòsì foram consagradas em 17 de Julho de 1985.

A construção do Templo que começou em março de 1985 foi concluída em 17 de julho de 1987. Entre março de 1988 e 1989 são confirmados outros sacerdotes, e em maio 1994 são iniciados os primeiros filhos de santo da casa. Na primeira iniciação feita em uma casa de *candomblé* reza a tradição que o filho (a) de santo a ser iniciado seja “feito” por seu avô ou avó de santo, pois é durante esse momento que o pai ou a mãe de santo receberá de seu iniciador os ensinamentos necessários para se realizar o referido ritual.

Os membros deste *candomblé* constituíram-se formando uma grande comunidade que transita pelas várias camadas da sociedade paraense. São professores (as) universitários, funcionários públicos, militares, artistas locais, trabalhadores assalariados e autônomos, artistas plásticos com cargos no governo, advogados que estão nas secretarias municipais de administração, cantores locais, doutores e doutoras na área das ciências humanas e exatas, militantes do movimento negro, educadores e educadoras que coordenam e trabalham em coordenadorias da Secretaria de Estado de Educação do Pará.

É interessante frisar diante desse quadro socioeconômico, que estas categorias sociais transitam efetivamente pela hierarquia da casa. Observamos também que os principais cargos hierárquicos estão dispostos entre os baianos fundadores, ou não, da casa, são eles o *Babalorixá*¹¹, o *Bàbá* e *Ìyá Kekeré*¹² e

o *Bàbá Egbé*¹³, estes gozam de maior *status* e consecutivamente respeito entre a comunidade.

De uma certa forma, é sempre pelas mãos dos baianos que se fundamentam as principais liturgias, ficando bastante intrínseca a importância que a Bahia tem quanto a legitimidade da religião dos *òrisás*.

A atividade ritual engendra uma série de outras atividades: música, dança, canto e recitação, arte e artesanato, cozinha etc., que integram o sistema de valores, a *gestalt* e a cosmovisão africana do terreiro (Juana Elbein.1986, p.38).

É a memória reconstruindo a história do início do candomblé através da qual as pessoas construíram uma identidade mítica que legitima sua crença e pertença a comunidade religiosa de um *terreiro*. Portanto, ser baiano neste contexto é ser o detentor da mais antiga tradição herdada dos mais velhos, guardiões da memória coletiva africana. Carvalho, 1987.

É resgatar através da memória coletiva dos candomblés baianos uma identidade negra que os legitima como descendentes de um povo régio trazido como escravo para o Brasil. E a isso nos chama a atenção Michael Pollak.

Se podemos dizer que, em todos os níveis, a memória é um fenômeno construído social e individualmente, quando se trata da memória herdada, podemos também dizer que há uma ligação fenomenológica muito estreita entre memória e o sentimento de identidade (POLLAK, 1992).

3. RELIGIOSIDADE NEGRA

Torna-se importante discutir a partir daqui a questão da negritude das lideranças do *terreiro* estudado, pois olhar para Salvador é também reconhecer o candomblé como uma religiosidade negra, lembrando que lá estão as três casas mais tradicionais do candomblé *ketu* no Brasil.

Esses terreiros são bem conhecidos na cidade de Salvador – Bahia centro da religião tradicional negro-africana no Brasil, cidade que mereceu a alcunha de Roma Negra... Do terreiro mais antigo que se conhece – onde se instalou o primeiro culto público de *Sàngó* – situado na Barroquinha e, depois, transferido para o Engenho Velho onde existe até hoje, o *Ilé Ìyá-Nássó*, derivaram o *Ilé Òsòòsi* nas terras

conhecidas com o nome de *Gantóis* e enfim o *Àsé Òpó Àfònjá*, em São Gonçalo do Retiro (Juana Elbein. 1986, p.14).

Podemos também refletir sobre este assunto compreendendo que Salvador remete para os candomblecistas suas origens, seu passado e sua identidade e sobre isso nos fala Michael Pollak;

A referência ao passado serve para manter coesão dos grupos e das instituições que compõem uma sociedade, para definir seu lugar respectivo, sua complementaridade, mas também as oposições irreduzíveis (POLLAK, 1992).

Através da religião as lideranças do *Ofá Karé* exercem socialmente um papel preponderante dentro do movimento negro local e nacional. O *Bàbá Egbé*¹⁴ do *Òfá Karé*, Prof^o. Hamilton Sá Barreto coordena na Secretária de Educação do Estado do Pará, a Coordenadoria de Educação para a Promoção e Igualdade Racial – COPPIR. Desenvolvendo importante trabalho político e social na promoção dos direitos humanos, e garantindo a aplicação da lei 10.639/2003 nas escolas da rede estadual de ensino, promovendo mesas redondas, seminários, simpósios etc, em âmbito municipal e estadual com alunos e professores. O *Afoxé Ita Lemi Sinavuru*, e o grupo *Bambarê*, grupos musical e cênico que pertencem ao *terreiro* estudado, colaboram com as ações da COPPIR nas escolas.

Outro instrumento de participação social deste *terreiro* é a AFAIA – Associação dos Filhos e Amigos do *Ilé Ìyá Omi Àsé Òfá Karé* –. Fundada em 17 de julho de 1987, surge junto com o referido candomblé com o objetivo de fortalecer a resistência afro-religiosa, desenvolvendo ações como projetos, oficinas de dança, música e teatro, voltadas para a arte, cultura e cidadania. Esta ligada ao movimento negro em Belém, e na esfera nacional com a Fundação Palmares através de parcerias em projetos.

REFERÊNCIAS

BASTIDE, R. O candomblé da Bahia. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

BASTIDE, R. As religiões africanas no Brasil. São Paulo: Pioneira, 1985.

LAKATOS, Eva Maria; MARCONI, Marina de Andrade. Metodologia Científica. 2 ed. São Paulo: Atlas S.A, 1991.

LEACOCK, S. & LEACOCK, R. *Spiritists of deep*. A study of an afro-brasilian cult. 1972. New York, The American Museum of Natural History. Doubleday Natural History Press.

LUCA, T.T. 1999. Devaneios da memória. A história dos cultos afro-brasileiros em Belém do Pará na versão do povo-de-santo. Monografia de Conclusão do Curso de História. Belém, UFPA.

MICHAEL Pollak. Memória, Esquecimento, Silêncio; Estudos Históricos - 1989/3

MICHAEL Pollak. Memória e Identidade Social; Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, 1992, p. 200-212.

PERDIGÃO, Patrícia Moreira. O candomblé em cima do muro: reafricanização ou ressignificação? / Patrícia Moreira Perdigão. Belém, 2011.

LUCA, T.T. Revisitando o tambor das flores. 2002. Dissertação (Mestrado em Antropologia) PPGA, Recife, 2003.

SANTOS, Joana E. Os Nàgó e a Morte. 7ª ed. Petrópolis: Vozes, 1986. Universidade Federal do Pará.

_____. Relatório de Pesquisa II: Candomblés de Belém – O povo-de-santo reconta a sua história. 2001. Belém, Departamento de Antropologia, Universidade Federal do Pará.

VERGOLINO e Silva, A. O tambor das flores. Dissertação (Mestrado em Antropologia), PPGAS, Campinas, 1976.

A MEMÓRIA E A NARRATIVA: HISTÓRIAS DAS ORIGENS ENTRE ASSEMBLEIANOS E CARISMÁTICOS

Detian Machado de Almeida ¹²²
Rafaela Melo Magalhães ¹²³

122 Mestranda do programa Educação e Contemporaneidade PPGeduc UNEB (2012)
Fonoaudióloga Uneb (2010). Endereço eletrônico detian@gmail.com

RESUMO: A presente pesquisa tem por finalidade refletir sobre o surgimento no Brasil da Assembleia de Deus e das comunidades de Renovação Carismática Católica. Para tanto se toma como fonte para a pesquisa a literatura especializada e memórias e narrativas apresentadas por membros das duas comunidades religiosas – Assembleia de Deus e Carismáticas. Tem como perspectiva refletir sobre a contribuição da memória e narrativa como elemento importante na construção das experiências religiosas. Para tanto, aponta os conhecimentos acumulados na literatura especializada para tratar a construção histórica dessas comunidades e se constrói uma base comparativa entre as várias formas de apresentação do surgimento dos referidos grupos religiosos. Dessa forma, foi delineado um trabalho de campo, com abordagem qualitativa com aplicação de um roteiro de entrevista aberta. Foram aplicadas entrevistas para trinta membros assembleianos e trinta de grupos carismáticos. As respostas foram comparadas com dados da literatura. De acordo com os dados colhidos, parte significativa dos entrevistados(as) demonstram não possuir suficiente informação sobre a origem das suas denominações se comparado às informações da literatura especializada, apresentando suas próprias narrativas e memórias; aparecendo com destaque os assembleianos onde o nascimento da Assembleia de Deus é obra do próprio Espírito Santo.

PALAVRAS-CHAVE: memória, religiosidade, Assembleia de Deus, Renovação Carismática Católica.

INTRODUÇÃO

O estudo sobre religiosidades possibilita várias inquietações, o processo de conversão, os ritos e as tradições apresentam uma gama de significados simbólicos que podem ser descritos para uma melhor compreensão desse fenômeno religioso. As leituras e debates ocorridos no mestrado em Educação e Contemporaneidade, da UNEB, mas especificamente as temáticas da linha de pesquisa: Processos Civilizatórios: Educação, Memória e Pluralidade Cultural, a qual estamos inseridas, nos inquietam a refletir sobre a memória e seus desdobramentos com a construção, fortalecimento e significação de religiosidades.

123 Mestranda do Programa em Educação e Contemporaneidade da UNEB (2012). Licenciatura em Ciências Sociais pela UFBA (2008). Endereço eletrônico mmagalhaesrafa@gmail.com

124 Professora do Departamento de Educação e do Programa de Pós-Graduação em Educação e Contemporaneidade (Campus I) da Universidade do Estado da Bahia- UNEB. Tem desenvolvido pesquisas no campo das Ciências Sociais e Educação, com ênfase nos temas Educação e Religião. Endereço eletrônico sumota@oi.com.br

Neste sentido, esse artigo tem por finalidade a compreensão de como a memória relaciona-se com as vivências religiosas. Analisando o conhecimento dos fieis sobre a origem dos seus grupos religiosos, adotaremos como referência os grupos religiosos Assembleia de Deus e Renovação Carismática Católica.

Vale salientar que, apesar dos inúmeros estudos sobre a religião no Brasil, pouco se tem produzido sobre o processo histórico de formação dessas comunidades. Assim, essa investigação, embora preliminar, pode contribuir com dados relevantes para a formulação de teoria e conhecimentos sobre as religiosidades na sua dimensão histórica.

O diálogo com a literatura especializada que trata da origem no Brasil da Assembleia de Deus e da Renovação Carismática Católica será inicialmente realizado, para apresentarmos as formulações e conhecimentos dos fiéis sobre essa historia, demonstrando e analisando os contrapontos e similaridades entre os discursos acadêmicos e pessoais dos membros das referidas comunidades.

DELINEAMENTO METODOLÓGICO

O estudo caracteriza-se como uma pesquisa de campo, com abordagem qualitativa e comparativa. Os dados fornecidos pelos participantes foram colhidos a partir da aplicação de um questionário, composta por quatro perguntas abertas relacionadas ao tempo na comunidade religiosa, conhecimento sobre a origem de sua respectiva religiosidade e como o conhecimento desta interfere na fé.

Foram pesquisadas trinta pessoas frequentadoras de grupos carismáticos e trinta pessoas frequentadoras da Assembleia de Deus. Foi escolhido o número mínimo de trinta pessoas porque, segundo Garkell (2004), em uma pesquisa qualitativa, entre 15 e 25 entrevistas se tem uma quantidade que confere confiabilidade, ao mesmo tempo em que não há uma demasiada quantidade de informações que dificulte a posterior análise.

O contato dos membros deu-se de maneira aleatória. Inicialmente, as pesquisadoras aplicaram os questionários com carismáticos e assembleianos que frequentavam as mesmas regiões das pesquisadoras. De acordo com Goffman (2002), estas regiões, segundo o autor, são os espaços onde cada

pessoa (ator) frequente e exerce sua aparência (a forma como as pessoas se apresentam para os demais-o público). O motivo dessa escolha foi a aproximação que facilita a aplicação dos questionários. Os dados e informações colhidas foram comparados com o levantamento teórico sobre a origem da Assembleia de Deus e da Renovação Carismática Católica.

LITERATURA E HISTÓRIA

A inserção do protestantismo no Brasil embora derivados de um projeto de missões, não obteve muita repercussão na mudança estrutural da religião no país. Segundo a historiadora Elizete da Silva (2010), o impacto da presença protestante no Brasil só ocorre a partir da segunda metade do século XIX, com a chegada das missões protestantes oriundas dos EUA.

O contexto da inserção do pentecostalismo no Brasil acontece num momento de mudanças sociais, políticas e econômicas. Segundo a literatura especializada, as primeiras denominações pentecostais estão na transição entre os sécs XIX e XX. Freston (1994) nos aponta questão relevante quanto ao estudo da história dos pentecostais, à medida que tomam como origem a descida do Espírito Santo no dia de Pentecostes, não havendo ideia de desenvolvimento, pois tudo remonta a essa origem e a esse acontecimento original. *“Os pentecostais rejeitam as interpretações das “ciências do homem” lançadas sobre suas instituições, dificultando o acesso a fontes e arquivos”* (FRESTON, 1994: 68-69).

Sobre a origem da igreja evangélica Assembleia de Deus, as informações mais facilmente encontradas remetem que essa instituição foi fundada no Brasil por dois missionários suecos, Daniel Högberg e Gunnar Adolf Vingren, pertencentes à Igreja Batista, que foram expulsos dessa denominação, fundando a “Missão da Fé Apostólica” que viria a se chamar em 1914, de Igreja Evangélica Assembleia de Deus (OLIVEIRA, 1997).

No Brasil, a origem da Renovação Carismática Católica (RCC) é centrada na figura do Padre Haroldo Joseph Rahm, oriundo dos EUA, que reunia grupo de orações, na cidade de Campinas, São Paulo em 1971. (SOUSA, 2004, CARRANZA, 2000, RAHM, 1971 apud DÁVILA e MARIBEL, 1998). Outros padres, também oriundos dos Estados Unidos, trouxeram a RCC

para os estados de Goiânia e Mato Grosso, no ano de 1973. Inicia-se assim os grupos de oração, onde eram lidos livros a respeito do dom do Espírito Santo e orava-se em línguas. (CHAGAS, 1976).

Além dos grupos de oração, cursos e congressos foram realizados no Brasil. Tem-se o registro do Treinamento de Lideranças Cristãs (TLC) propiciado pelo padre Haroldo Rahm, com o intuito de iniciar os jovens na purificação da vida. (RAHM, 1971, apud DÁVILA; MARIBEL, 1998). Em 1974, foi realizado o Congresso Nacional de Renovação Carismática (CHAGAS, 1976). Por fim, a partir dos líderes instituídos no TLC, houve uma expansão da RCC, através da juventude, para o restante do Brasil (RENOVAÇÃO CARISMÁTICA CATÓLICA, s/d).

ANALISANDO OS DADOS: MEMÓRIA E HISTÓRIA

Por tratar-se de uma pesquisa qualitativa, a intenção é a compreensão das questões mais significativas. Percebe-se que os carismáticos, de maneira geral, apresentaram menor detalhamento quanto à origem da sua denominação religiosa. Referendavam suas memórias nas experiências vividas pelos membros fundadores ao falar em línguas. O que nos remete a pensar sobre memória coletiva:

“Esta memória coletiva tem assim uma importante função de contribuir para o sentimento de pertinência a um grupo de passado comum, que compartilha memórias. Ela garante o sentimento de identidade do indivíduo calculado numa memória compartilhada.” (KESSEL, 2007, p.3)

Embora os assembleianos re-escrevam historicamente sua origem com maior detalhamento, é forte nos discursos a presença do Espírito Santo como “grande responsável” pela fundação da Igreja, conservando uma unidade entre todos os membros que se identificam pela presença do espírito. Assim, a origem das comunidades religiosas passa a fazer parte da memória coletiva. Esta experiência do passado passa, portanto, a ser compartilhada pelos membros das comunidades, como se estes tivessem vivido a origem destas.

Logo, a memória reforça as práticas e experiências religiosas, sobretudo no que concerne à origem das religiões, a medida que ela unifica a todos como pertencentes de um mesmo “nascimento” que é compartilhada e fortalecida pelas histórias orais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Relações da origem que evocam o Espírito Santo foram percebidas nas duas denominações. Os membros assembleianos e carismáticos colocam o Espírito Santo como uma força que de fato existiu na origem dos mesmos. Ainda assim, foi notório que os membros da Assembleia de Deus detalham mais a origem quando comparados com o grupo carismático.

Apesar de a origem da RCC estar relacionada com ambientes e práticas acadêmicas, como universidades, leitura de livros sobre o batismo do Espírito Santo, realização de cursos e congressos, o grupo carismático não apresentou maior conhecimento na origem do mesmo. Ocorreu justamente o oposto. Logo, o conhecimento do mesmo não está ligado à racionalidade cartesiana. Ela pode estar ligada com questões emocionais de como este conhecimento contribui para a manutenção da fé. Outra questão observada é a importância da memória coletiva na constituição do “self”¹²⁵ religioso dos membros que responderam ao questionário. A memória coletiva sobre a origem das religiões aparece, portanto, relacionada com a identidade religiosa.

REFERÊNCIAS

- BAUER, M. W. e GASKELL, G. **Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som**. 3 ed. Petrópolis: Vozes, 2004.
- CARRANZA, B. **Renovação Carismática Católica**: origens, mudanças e tendências. Aparecida: Editora Santuário, 2000.
- CHAGAS, C., **A descoberta do Espírito e suas implicações para uma transformação eclesial** – um estudo sobre a Renovação Carismática. Tese de Mestrado, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, RJ, 1976
- CONDE, Emílio. **História das Assembleias de Deus no Brasil**. 4º edição. Rio de Janeiro: CPAD, 2005
- DAVILA, C; MARIBEL. B. Tese (dissertação). **Renovação Carismática Católica: origem, mudança e tendências**. Campinas: 1998.

125 Aqui o termo “self” é utilizado como “singularidade individual frente a contextos socioculturais” (MOTA, 2012, p.5)

FRESTON, Paul Charles. **Breve História do Pentecostalismo Brasileiro**, 1994. In: ANTONIAZZI, Alberto. Nem anjos nem demônios: uma interpretação sociológica do pentecostalismo. Rio de Janeiro: Vozes, 1994

GOFFMAN, E. **A representação do eu na vida cotidiana**. Tradução Maria Célia Santos Raposo. 10. ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

KESSEL, Z. **Memória e memória coletiva**. 2007. Disponível em: <http://portalmultirio.rio.rj.gov.br/sec21/chave_artigo.asp?cod_artigo=1027> Acesso em : 07 set 2012.

OLIVEIRA, Joanyr. **As Assembléias de Deus no Brasil**: sumário histórico ilustrado. Rio de Janeiro, CPAD, 1997.

RENOVAÇÃO CARISMÁTICA CATÓLICA. **A espiritualidade da RCC**. São José dos Campos: Fundec, s/d.

SOUSA, R. **Instituição e Carisma**: relações de poder na RCC. Aparecida: Editora Santuário, 2004.

SOUZA, S.R.M. **Fenomenologia e Educação**. Salvador: Eduneb, 2012.

DEVOÇÃO A NOSSA SENHORA DA CONCEIÇÃO EM LAGOLÂNDIA/GO

João Guilherme da Trindade Curado¹²⁶

RESUMO: A devoção a Nossa Senhora da Conceição era veemente em Portugal e intensificou-se quando ela foi oficialmente reconhecida como padroeira das terras lusitanas (1646). No Brasil, o culto a Imaculada fez-se mais presente no período da mineração. Em Pirenópolis, então Meia Ponte, ela figurava em vários altares, com destaque para as capelas de propriedades rurais destinadas também à extração de ouro. Originário do bispado do Porto, o Capitão Antônio Pires Farinha estabeleceu-se na propriedade denominada Santo Antônio do Rio do Peixe, por estar situada às margens daquele manancial, onde mandou erigir a capela em que se celebravam várias rezas, inclusive a destinada a Imaculada Conceição. Com seu falecimento, em 1816, seus descendentes continuaram a tradição devocional e, com a divisão das terras por quatro gerações, foi criado, nas imediações da antiga fazenda, o

¹²⁶ Doutor em Geografia pelo IESA/UFG. Professor temporário da Universidade Estadual de Goiás – Unidade Universitária de Pirenópolis. Integrante do Grupo de Pesquisa Saberes e Sabores Goianos. E-mail: joaojgguilherme@gmail.com

povoado de Nossa Senhora da Conceição, atual distrito de Lagolândia, local em que se realizam todos os anos, no início do mês de dezembro, inúmeras celebrações festivas em devoção a Imaculada Conceição.

PALAVRAS-CHAVE: Tradição; Devoção; Festas; Paisagem; Lagolândia.

*O dia vem rompendo
É hora de oração
Lembraí dos vossos devotos,
Senhora da Conceição
(Hino a N. S^a da Conceição)*

A gênese documental sobre a devoção a Nossa Senhora da Imaculada Conceição, na região do Rio do Peixe, remonta à construção da capela na Fazenda Santo Antônio do Rio do Peixe (JAYME, JAIME, 2002), pertencente ao Capitão Antônio Pires Farinha, cuja descendência chegou a Bento Cipriano Gomes, que casou com Isabel Borges (JAYME, 1973), habitantes dos momentos iniciais do povoado denominado Lagoa em função de que, em parte do terreno às margens do Rio do Peixe, formam-se naturalmente lagoas e por ser “local escolhido pelos tropeiros que transportavam gado para passarem a noite” (REZENDE, 2011, p. 104).

O agrupamento de pessoas ocorria, inicialmente, por ocasião das comemorações destinadas a Imaculada Conceição, porque a maioria dos proprietários de terras vizinhas provinha da divisão do latifúndio que constituía a fazenda Santo Antônio do Rio do Peixe, em cuja capela já se devotava a referida santa.

A paisagem local, nas primeiras décadas do século XX — quando surgiu o aglomerado —, era composta por uma capelinha coberta com palha que abrigava a imagem que era trazida sempre no mês de dezembro para ser comemorada com a comunidade de parentes e amigos moradores das proximidades. De acordo com Vasconcellos, tratava-se de um “condomínio pertencente a vinte famílias” (1991, p. 81).

A importância local mostrou-se tamanha que “foi criado o distrito de N. S^a da Conceição pela lei nº 111, de 17 de janeiro de 1930” (JAYME, 1971, p. 468), que foi suprido e restabelecido por inúmeras decisões legislativas até que a questão passasse pela emancipação de Pirenópolis nos anos de 1963 a 1967 quando voltou à categoria de distrito pirenopolino.

Essa trajetória político-administrativa envolvendo Lagolândia aconteceu por causa da atuação de uma ilustre moradora, uma das netas de Dona Isabel, a menina Benedita Cipriano Gomes (Dica) que foi com a avó morar e acabou por chamar a atenção não só da população local, mas de grande parte do Brasil, por desenvolver na localidade o que foi considerado como último movimento messiânico brasileiro (VASCONCELLOS, 1991; BRITO, 1992).

Com o passar do tempo, as lagoas secaram devido a outras dinâmicas impostas pelas águas do Rio do Peixe e a imagem de Nossa Senhora da Conceição foi roubada. Nesse entremeio, outras festividades de devoção foram implantadas em Lagolândia, distrito que possui há tempos um significativo e intenso calendário festivo (CURADO, 2011).

Atualmente, a maior festa de Lagolândia não é a da padroeira, a Imaculada Conceição. Por várias razões, a grande alteração na paisagem local sucede por ocasião da Festa do Divino Pai Eterno, a qual acontece no segundo domingo de julho e para a qual afluí o maior número de pessoas. Nela, há maior esmero na decoração, a banda local recebe reforço de músicos de outras cidades, o sino é mais utilizado, bem como se empregam mais fogos de artifício, dentre outros elementos que caracterizam as paisagens festivas e também aludem à líder maior (CURADO; MAIA, 2011).

FESTA DA IMACULADA CONCEIÇÃO EM LAGOLÂNDIA

Em Lagolândia, os preparativos para a Festa de Nossa Senhora da Imaculada Conceição começam ainda no dia 8 de dezembro do ano anterior, quando é realizado o sorteio para a nova Rainha, que então inicia os preparativos para o ano seguinte, os quais se intensificam a partir do final de outubro e durante o mês de novembro.

Na programação divulgada pelo cartaz, estão as rezas do terço, seguidas de leilões, que acontecem todas as noites na igreja, previamente ornamentada em amarelo, rosa e azul, pois cada festa destaca suas cores predominantes. Por isso, a cada festa, a paisagem de Lagolândia colore-se, mesmo que timidamente, das cores do santo homenageado, o que demonstra a fé, às vezes, inconsciente.

Existe em Lagolândia, desde a época de Dica, a Associação Feminina da Imaculada Conceição, em que se congrega a maioria das mulheres do distrito, mobilizando-se em diversas atividades, inclusive na manutenção do calendário festivo local.

As “noveneiras” da Imaculada Conceição são quase todas as integrantes da associação e algumas outras mulheres da comunidade. Segundo se conta, as tarefas das noveneiras são: cuidar para que a igreja esteja limpa na hora do terço, estar presente no dia em que o nome constar no cartaz para abrilhantar a festa e encaminhar prendas para o leilão, além de arrematar prendas em alguns dos dias da festa e colaborar no que forem solicitadas para o bom andamento da festividade da padroeira.

A organização, responsabilidade da rainha, tem o auxílio de várias mulheres da comunidade pertencentes à Associação Feminina, às quais cabem cargos de mordomos ou responsáveis pela bandeira, mastro, fogueira, velas, andor, decoração da igreja, leilões e coordenação. Sobre as alterações dessa festa, tivemos o seguinte relato:

a parte que mudou foi porque era no sorteio, era a comunidade que colocava os nomes que eram sorteados. Agora não! A responsabilidade é das associadas. São as associadas que são responsáveis pela festa, e desde que tenha alguém que queira fazer, ela pede o lugar da rainha e ajuda a fazer a festa (CAMARGO, 2010).

O ápice da festa abarca dois dias: a noite da véspera e o dia da santa, quando as manifestações interferem não somente na igreja, mas, sobretudo, na paisagem, pois há o levantamento do mastro e a queima da fogueira durante a noite, após a realização do último leilão, geralmente o mais concorrido da festa, no qual se apresentam as melhores prendas e os valores são os mais altos. Na manhã seguinte, o cortejo transcorre as ruas, acompanhado pela banda de música.

A missa da Imaculada Conceição ocorre na manhã do dia 8 de dezembro e é a única celebração que geralmente dispõe da participação de um padre. Nos outros dias, as celebrações são conduzidas pelos ministros da eucaristia devido à ausência do religioso.

Contudo, enquanto a celebração acontece na igreja, do outro lado do distrito, no Salão (antiga casa em que Dica morava), uma farta comida é preparada para ser distribuída a todos os presentes, pois a Imaculada

Conceição é relacionada à fertilidade e a Oxum (BASTIDE, 1975) e reconhecida pelos seus dons culinários, de acordo com Berkenbrock (1997).

A comida a ser distribuída, na maior parte das vezes, é obtida pela contribuição de membros da comunidade, os quais estabelecem a sociabilidade principalmente ao redor de fartas mesas, de modo que, ao término da refeição, as vasilhas permaneçam ainda com comida suficiente para que alguns dos convidados levem um pouco para casa, um hábito que percebemos ser recorrente não só durante a festa da Imaculada Conceição, mas também em outros momentos devocionais em que se põe a mesa em Lagolândia.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os rituais, compreendidos segundo Gluckman (1962) e Kertzer (1988), compõem o que Hobsbawm e Ranger (1997) denominam como invenção das tradições, o que se aplica à festividade de Nossa Senhora da Imaculada Conceição em Lagolândia, na qual a devoção é renovada a cada ano, mesmo quando a festa recebe novos elementos ou transforma as paisagens cotidianas e comuns à própria comemoração — pelo menos é o que tem acontecido desde o início do século passado nas proximidades do Rio do Peixe.

REFERÊNCIAS

BASTIDE, Roger. **Brasil: terras de contrastes**. 6. ed. Tradução de Maria Isaura de Queiroz. São Paulo: Difel, 1975. 282p.

BERKENBROCK, Volney J. **A experiência dos orixás: um estudo sobre a experiência religiosa no Candomblé**. 2. ed. Petrópolis/RJ: Vozes, 1997.

BRITO, Eleonora Zicari Costa de. **A construção de uma marginalidade através do discurso e da imagem: Santa Dica e a Corte dos Anjos - Goiás (1923 a 1925)**. Brasília: UnB, 1992. 364f. (Mestrado em História).

CAMARGO, Janete Félix de. Entrevista concedida ao autor. Lagolândia, 2010 (MP3).

CURADO, João Guilherme da Trindade. **Lagolândia – paisagens de festa e de fé: uma comunidade percebida pelas festividades**. Goiânia: IESA/UFG, 2011. 308f. (Doutorado em Geografia).

CURADO, João Guilherme da Trindade; MAIA, Carlos Eduardo Santos. Marcas da 'Santa Dica' nas paisagens de festas em Lagolândia, GO. In: **Revista Textos Escolhidos de Cultura e Arte Popular**. Rio de Janeiro: UERJ. V. 8, n.1, maio/2011. pp. 67-77.

GLUCKMAN, Max. Les rites de passage In: **Essays on the ritual of social relations**. Manchester: University Press, 1962. pp. 1-52.

HOBBSAWM, Eric; RANGER, Terence (Orgs.) **A invenção das tradições**. 2. ed. Tradução de Celina Cardim Cavalcante. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997. 316p.

JAYME, Jarbas. **Esboço Histórico de Pirenópolis**. Goiânia: UFG, 1971. (Dois volumes).

_____. **Famílias Pirenopolinas**. Goiânia: UFG, 1973. (Cinco volumes).

JAYME, Jarbas; JAIME, José Sisenando. **Casas de Pirenópolis**. Goiânia: UCG, 2002. (Dois volumes).

KERTZER, David. **Ritual, politics and Power**. London/New Haven: Yale University Press, 1988. pp. 1-14.

VASCONCELLOS, Lauro de. **Santa Dica**: encantamento do mundo ou coisa do povo. Goiânia: Ed. UFG, 1991. 211p.

REZENDE, Waldetes Aparecida. **Santa Dica**: história e encantamentos. 2. ed. Goiânia: Kelps, 2011. 188p.

A IGREJA MUNDIAL DO PODER DE DEUS E A MODERNIDADE

Aron Édson Nogueira Giffoni Barbosa¹²⁷

RESUMO: O presente artigo traz algumas observações acerca da Igreja Mundial do Poder de Deus e a modernidade. A partir de anotações feitas em diários de campo, observações pessoais e conversas, apresentarei a tríade que norteia as igrejas neopentecostais, e juntamente com ela, práticas próprias da instituição mencionada acima. O intuito disso é exemplificar, com observações e prévias conclusões etnográficas, as traquinagens da modernidade implícitas no discurso e prática desta instituição. Ainda, a própria

¹²⁷ Mestrando em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora.

modernidade cria, indiretamente, um trânsito de fiéis entre as igrejas neopentecostais, ou seja, os diversos bens religiosos, junto com a oferta de serviços, causam nas pessoas a vontade infrene de se buscar a eficácia.

PALAVRAS-CHAVE: Igreja Mundial do Poder de Deus; modernidade; trânsito religioso.

INTRODUÇÃO

Na sociedade moderna, de uma forma geral, nos deparamos com o crescente surgimento de novas religiões. A Igreja Mundial do Poder de Deus (IMPD) surge da cissiparidade com a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), resultado de um possível conflito entre Valdemiro Santiago (fundador da IMPD) e Edir Macedo (fundador da IURD). A IMPD foi fundada na cidade de Sorocaba-SP em 9 de março de 1998 pelo então pastor Valdemiro Santiago, e sua sede principal – o Grande Templo dos Milagres – localiza-se em São Paulo-SP (Bitun, 2007). O Apóstolo Valdemiro Santiago – como é conhecido em seu meio – atuou por 18 anos na IURD, e por motivos de desentendimento com as lideranças se desligou da mesma em 1997. Tempos depois fundou a IMPD, trazendo consigo grande parte da cúpula da IURD, e hoje possui cerca de 1400 templos em todo o país, inclusive na África e em Portugal. A IMPD tem como principal destaque a cura de doenças por meio do poder de Deus. Programas de TV e de rádio, jornal e livros enfatizam os testemunhos dos fiéis que foram curados após receberem a oração de Valdemiro Santiago ou dos demais bispos e pastores.

A TRÍADE

O exorcismo (libertação) – primeiro elemento da tríade - tem uma importância fundamental no neopentecostalismo. Ele é o responsável pela libertação das pessoas dos causadores de males e também é a chave para que as portas da prosperidade sejam abertas. Ou seja, se as pessoas têm doenças, estão desempregadas, desmotivadas, têm dependência química, é porque elas possivelmente estão possuídas pelo demônio. Todos os males biológicos, psicológicos, sociais, entre outros, são causados pelas forças do mal, por aqueles que adoram o demônio e não têm uma vida regrada nos

ensinamentos de Deus e da Igreja. Essa idéia vem acompanhando a evolução do pentecostalismo ao longo dos anos. O demônio existe, é causador do mal, qualquer pessoa esta sujeita às suas ações, e se a pessoa não consegue nada próspero na sua vida, é por causa dele. O demônio está agindo na vida das pessoas.

O ritual de libertação (ou exorcismo) na IMPD pode ser individual ou coletivo. Os pastores iam conversando ao pé do ouvido com essas pessoas, e colocavam a mão na cabeça do fiel e começavam a orar, com um tom cada vez mais imponente e cada vez mais alto, como se estivessem em uma briga física. Algumas pessoas desmaiavam, outras apenas levantavam, como se nada tivesse acontecido. As igrejas neopentecostais dão uma identidade ao diabo, retirando-o da subjetividade do universo pentecostal e colocando-o em um plano objetivo. Assim, o diabo se faz presente não só na pessoa, como também no ambiente, e todos podem vê-lo, pois o possuído deixa de agir por conta própria e passa a ser controlado pelo diabo. Não é a pessoa quem age, suas palavras e seus atos são do próprio diabo. De certa forma, podemos dizer que o Diabo é peça chave para a existência do neopentecostalismo. Uma vez que a sua proposta é o combate sistêmico ao Diabo e seus demônios, ele próprio não existiria sem a presença dos demônios na vida das pessoas.

O crente que quer receber a cura divina – segundo elemento da tríade - precisa se submeter a um ritual de libertação, que é o exorcismo descrito acima. A partir desta libertação, o crente está pronto pra que Deus opere nele um milagre. Alguns pontos devem ser observados mais a fundo pra podermos entender melhor o sistema sob o qual a cura está inserida no universo neopentecostal, e de forma particular na IMPD.

De acordo com Csordas (2008), a cura pode ser dividida em três aspectos principais: o procedimento; o processo e a conclusão. Portanto, o procedimento do ritual de cura na IMPD envolve a ação sacra dos pastores (ou demais partícipes hierarquizados da igreja), que invocam a ação divina para que os demônios que residem em cada crente que esta ali pra ser curado possam ser expulsos; para isso, utilizam de orações e dizeres próprios de rituais de exorcismo, e também utilizam-se do toque com as mãos na cabeça das pessoas, simulando um gesto que se caracteriza pela retirada de alguma coisa da cabeça dos crentes; a partir daí algumas pessoas alteram o seu

estado de consciência, o que caracteriza que o demônio está se manifestando nela; algumas pessoas desmaiam, outras gritam e conversam de modo agressivo com os pastores.

O segundo aspecto do ritual de cura é o processo. Entendemos esta característica como sendo o estado do crente, seja ele físico ou psicológico, durante o ritual. O que ocorre, na verdade, é um misto de emoções, que vão de um simples lacrimejar de olhos até os gritos mais desesperados de dor e sofrimento. Quando o ritual de exorcismo acaba, podemos perceber nas pessoas um semblante calmo, tranqüilo, totalmente diferente das manifestações agitadas que acabaram de acontecer ali. Pareceu-me como um transe coletivo, que se encerrou ao comando do pastor, quando convidou todos os presentes a soltarem um grito bem alto, caracterizando, de fato, que a ordem era para que o demônio saísse das pessoas mesmo. Os gritos diziam: *Sai... Sai... Sai.*

O terceiro aspecto, que é a conclusão, é para nós o mais importante. Este aspecto diz respeito à disposição final dos participantes em relação ao seu nível declarado de satisfação com a cura, ou seja, é o momento em que o crente se manifesta em relação ao seu objetivo em estar ali, vai declarar (ou não) se recebeu a cura de Deus, se alguma dor ou doença que ele sentia foi sanada a partir da intervenção divina. Quando acaba o ritual de exorcismo, o pastor convida as pessoas que quiserem a dar o seu testemunho de fé, que nada mais é do que o discurso dos crentes que receberam o milagre. Várias pessoas se voluntariam, sendo que algumas delas receberam a cura naquela hora, e outras receberam em outros momentos, como em orações em rádio e televisão. Nessa hora as pessoas se manifestam em relação a dor que estavam sentindo e que não sentem mais, àquela doença que se extinguiu sem explicações médicas, o emprego que não aparecia e que agora foi conseguido, enfim, muitas outras necessidades que os crentes buscavam através de Deus e que, quando conseguem, atribuem à ação divina.

O que nos interessa aqui não são explicações comprovadas cientificamente acerca dos milagres. O que importa para nós é a eficácia simbólica da cura, e o que ele representa para o crente. De acordo com Lévi-Strauss (1975),

A cura consistiria, pois, em tornar pensável uma situação dada inicialmente em termos afetivos, e aceitáveis para o espírito das dores que o corpo se recusa a tolerar. Que a mitologia do xamã não corresponda a uma realidade objetiva, não tem importância: a doente acredita nela, e ela é membro de uma sociedade que acredita. Os espíritos protetores e os espíritos malfazejos, os monstros sobrenaturais e os animais mágicos, fazem parte de um sistema coerente que fundamenta a concepção indígena do universo. A doente os aceita, ou, mais exatamente, ela não os põe jamais em dúvida. O que ela não aceita são dores incoerentes e arbitrarias, que constituem um elemento estranho a seu sistema, mas que, por apelo ao mito, o xamã vai reintegrar num conjunto onde todos os elementos se apóiam mutuamente.

Dessa forma, podemos dizer que a cura acontece, a partir do emaranhado de significados que são colocados na vida do crente, e para tal, ele deve acreditar no ritual, na possessão por demônios e no exorcismo deles, como forma de libertação, de limpeza do organismo para que aconteça a ação de Deus.

O último tópico da tríade – que é a prosperidade - deve ser visto como um ato conclusivo. Ou seja, o crente busca a cura, busca uma melhora porque quer que sua vida seja próspera. A teologia da prosperidade é propagada de forma intensa no universo neopentecostal. Contudo, ela sofre variações de acordo com a instituição. Não trataremos dessa questão neste texto.

CONCLUSÃO

Juntando estes três aspectos, podemos dizer que eles estão intrinsecamente ligados. O crente quer a cura de Deus; para isso, ele deve primeiro, se libertar daquilo que o prende, e assim se submeter ao exorcismo; após ter sido liberto, Deus opera nele um milagre, seja ele a cura de alguma doença, ou outra benesse que ele almeje. Dessa forma, Deus ajuda o crente, pra que ele possa ter uma vida próspera, como mandam as escrituras. Na verdade, as pessoas estão em busca do que lhes é conveniente e eficaz. Nesses casos, as pessoas buscam soluções divinas para os seus problemas, e encontraram essa solução na IMPD. A cura divina, ou a solução divina para os problemas faz com que as pessoas transitem mesmo de uma igreja para outra, até encontrarem o que de fato almejam. De certa forma, o pentecostalismo resgata a idéia de cura divina, pois, a Igreja Católica tratou de delegar a cura

apenas aos santos canonizados pelo Vaticano. No pentecostalismo, não é necessário ser santo para “praticar” milagres.

As igrejas neopentecostais que trabalham a propaganda do milagre possuem certas características. De certa forma, podemos falar de um certo caráter empresarial na oferta de bens religiosos. Por exemplo, a IMPD possui encontros específicos para quem passa por diversos problemas: segunda-feira do crescimento financeiro, terça-feira do milagre urgente, quarta-feira do novo nascimento, quinta-feira da família, sexta-feira clamor do socorro, sábado clamor das portas abertas e domingo da aliança com Deus. Dessa forma, as igrejas atraem um determinado tipo de “público” que busca solução para seus problemas. O crescimento financeiro está atrelado à Teologia da Prosperidade; o milagre urgente para quem quer ser curado de alguma doença¹²⁸; o novo nascimento é um dia dedicado para aqueles que desejam ser convertidos; o dia dedicado à família; o clamor do socorro serve para quem quer se libertar de algum mal – geralmente atribui-se a esses males como feitiços provocados por umbandistas e/ou candomblecistas; o clamor das portas abertas serve para que “as portas se abram”, ou seja, oportunidades para quem não a tem; e por fim a aliança com Deus, que expõe um culto voltado para assuntos gerais.

O trânsito religioso é caracterizado, então, por esse fluxo de fiéis que transitam entre as igrejas, sempre buscando novos bens religiosos que são oferecidos pelas igrejas. E esse fluxo é ditado pela eficácia simbólica que cada bem carrega. A IMPD faz uma propaganda clara do milagre. O seu próprio slogan retrata que a Mão de Deus atua mais ali do que em qualquer outro lugar. Junto com o milagre, a igreja oferece também óleos sagrados e objetos abençoados, e estes objetos também são dotados de eficácia simbólica, trazendo ao fiel mais segurança e confiança. Esses objetos e óleos são oferecidos com a premissa de que eles protegerão o fiel durante o seu dia a dia.

Podemos também estabelecer conclusões que afirmem o papel da religião na sociedade pós-moderna. De acordo com Hervieu-Leger (2008), existe um paradoxo religioso nas sociedades seculares. O que seria esse paradoxo? A modernidade, ao mesmo tempo em que seculariza a religião,

¹²⁸ As pessoas atribuem a ações divinas também a contratação em algum emprego, casamentos, formaturas, etc.

deixando-a completamente sem prestígio e sem status para controlar as coisas mundanas – como era feito nos séculos anteriores – cria determinadas vias de acesso para que essa mesma religião que fora secularizada antes recrie novas formas de religiosidade. O próprio título do texto dessa autora retrata a questão: a religião despedaçada. Isto significa que a religião, de certa forma, esfarela-se em tradições, e passa a configurar novas tradições. E o avanço das igrejas neopentecostais pode ser atrelado a isso.

As práticas religiosas se misturam e permitem que os freqüentadores façam essa mistura também. Há pessoas que vão em uma missa e depois vão para uma sessão espírita ou para algum terreiro. A este ponto cabem algumas considerações: i) a busca pela eficácia dos bens religiosos faz com que exista este trânsito, e este, por sua vez, pode ser fixo ou não, possibilitando ao fiel que continue trafegando à procura de respostas positivas ou que ele se fixe em alguma igreja; a visão de religião das pessoas está bem alterada também, pois é inaceitável para a Igreja Católica, por exemplo, que um fiel freqüente mais de uma religião, uma vez que a própria Igreja Católica prega que ela é a única e verdadeira Igreja de Jesus Cristo, contudo, os fiéis não tem essa visão e continuam buscando resultados.

Em suma, os efeitos da pós-modernidade (ou da globalização) atuam na expansão do neopentecostalismo, A IMPD é produtora de bens religiosos diversos, uma espécie de empresa, que tem sua clientela própria. E o trânsito religioso vai fluindo a partir desta perspectiva, onde os fiéis transitam por todas aquelas religiosidades que lhes convém. A razão disto para a ciência, em especial para a antropologia, é a busca por uma eficácia simbólica, e certamente a razão disto para o fiel é a fé, *a priori*, é a busca por Deus, um Deus que sabe de tudo e que tudo resolve.

REFERÊNCIAS

BARBOSA, Aron Édson N. G. Aspectos do neopentecostalismo na Igreja Mundial do Poder de Deus. Monografia (Bacharelado em Ciências Sociais – Antropologia), ICH, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2011.

BITUN, Ricardo. Campo religioso neopentecostal: Igreja Mundial do Poder de Deus e o trânsito religioso. [S. l.] Revista Pandora Brasil, n. 25, 2010.

BITUN, Ricardo. Igreja Mundial do Poder de Deus: rupturas e continuidades no campo religioso neopentecostal. Tese (Doutorado) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2007.

CAMPOS, Leonildo Silveira. Teatro, templo e mercado: organização e marketing de um empreendimento neopentecostal. Petrópolis: Vozes, 1997.

CSORDAS, Thomas J. Corpo/Significado/Cura. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2008.

FILHO, José Bittencourt. Remédio Amargo. In: ANTONIAZZI, Alberto et al. Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.

GEERTZ, Clifford. A interpretação das culturas. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

GEERTZ, Clifford. O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa. Petrópolis: Vozes, 1997.

HERVIEU-LÉGER, Daniele; A religião despedaçada: reflexões prévias sobre a modernidade religiosa. In: O peregrino e o convertido. A religião em movimento. Petrópolis: Vozes, p.31-56, 2008.

LEVI-STRAUSS, Claude. A eficácia simbólica. In: Antropologia Estrutural. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.

MARIANO, Ricardo. Laicidade à brasileira: católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública. Civitas, Porto Alegre, v. 11, n. 2, p. 238-258, 2011.

**FETICHISMO UNIVERSAL: UMA LEITURA DA PRÁTICA DO “SACRIFÍCIO”
DA IGREJA UNIVERSAL DO REINO DE DEUS À LUZ DO CONCEITO DE
FETICHISMO DA MERCADORIA EM KARL MARX**

Samuel Marques Campos¹²⁹

¹²⁹ Bacharel em Ciência da Computação pela Universidade Federal do Pará (UFPA). Tem especialização (livre) em Teologia Bíblica e mestrado (livre) em Teologia (2010) pelo Seminário Teológico Batista Equatorial (STBE/FATEBE). Atualmente é mestrando em Ciências da Religião pela Universidade do Estado do Pará (UEPA). E-mail: samcampos81@gmail.com.

RESUMO: Este artigo pretende fazer uma leitura da prática do “sacrifício” da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) à luz do conceito do fetichismo da mercadoria de Karl Marx. Essa teoria marxiana defende que o sistema capitalista fetichiza a mercadoria ocultando a força de trabalho envolvida em sua produção e coisificando o ser humano. Nessa trilha teórica, trabalhar-se-á a IURD como um movimento neopentecostal que ao enfatizar as ofertas do “sacrifício”, fazem-nas ganhar vida própria com poder de obtenção de bens materiais ocultando a eclesiologia iurdiana de funcionamento similar às empresas multinacionais do sistema capitalista neoliberal da sociedade de consumo.

PALAVRAS-CHAVE: fetichismo da mercadoria, sociedade de consumo, Igreja Universal do Reino de Deus, teologia da prosperidade, sacrifício.

1 INTRODUÇÃO

Este artigo se propõe a fazer uma leitura de uma das práticas centrais nas atividades da IURD: o sacrifício. Pretende-se ler essa prática à luz do conceito do fetichismo da mercadoria de Karl Marx, que defende que o sistema capitalista fetichiza a mercadoria ocultando a força de trabalho envolvida em sua produção e reificando o ser humano.

A IURD é a principal igreja representante do movimento neopentecostal brasileiro. As ofertas do “sacrifício” são apresentadas como mercadoria com vida própria, tendo poder de barganha com a divindade para obtenção de bens materiais. Tal prática colabora para ocultar sua eclesiologia de funcionamento similar às empresas multinacionais do sistema capitalista neoliberal da sociedade de consumo.

2 FETICHISMO DA MERCADORIA NA LEITURA DE MARX

A mercadoria é de suma importância no sistema capitalista. Apesar de parecer ser uma coisa óbvia em si mesmo, Karl Marx (1994, p. 81) diz que a

A mercadoria é misteriosa [...] por encobrir as características sociais do [...] trabalho dos homens, apresentando-as como características materiais e propriedades sociais inerentes aos produtos do trabalho [...] Através dessa dissimulação, os produtos do trabalho se tornam mercadorias.

Nessa leitura, o sistema capitalista dá vida à mercadoria para esconder o trabalho social humano que está diretamente envolvido na sua produção. Os

objetos construídos, para terem trânsito social, devem ser convertidos em mercadorias através de valores atribuídos. Estes valores são atribuídos “[...] *sob a aparência material das mercadorias*, seus trabalhos particulares, convertidos em trabalho humano homogêneo” (MARX, 1994, p. 88, grifos nossos), sem levar em conta a diversidade de trabalhos envolvidos na produção.

O valor colocado nas mercadorias é, para Marx (1994, p. 83-84), uma espécie de hieróglifo social, é a “forma acabada do mundo das mercadorias, a forma dinheiro, que realmente dissimula o caráter social dos trabalhos privados”. São estabelecidos valores e não se sabe ao certo quais os critérios pelos quais tais valores são atribuídos à mercadoria. Por isso, “a conversão dos objetos úteis em valores é, como a linguagem, um produto social dos homens”. Para Pires (1999, p. 143), no capitalismo a “relação para determinar o número de horas que vale um objeto é uma relação homem-mercadoria-homem, uma relação sancionada pelo mercado, com base em padrões tecnológicos prevaletentes. Portanto, uma relação fetichizada”. Essa atribuição de valores às mercadorias foi estabelecida como produto do próprio sistema capitalista, tornando-se tão normal e corriqueiro que não se tem a consciência do trabalho humano envolvido que está por trás da mercadoria.

Ao analisar a transformação dinheiro-mercadoria-dinheiro, Pires (1999, p. 144) resume como funciona essa metamorfose da mercadoria e dinheiro:

o dinheiro apresenta-se enquanto substrato para a metamorfose da mercadoria (dinheiro converte-se em mercadoria e mercadoria se converte em dinheiro no processo de circulação). Nesse processo contínuo, baseado na divisão do trabalho, cada produto individual precisa ser transformado em dinheiro para se tornar mercadoria. Assim, fica ainda mais difícil resgatar o trabalho humano como verdadeira fonte do valor, sendo o seu vestígio [...] completamente obscurecido pelo véu do dinheiro, que é a materialização social uniforme do trabalho indistinto.

3 IURD E O “SACRIFÍCIO” COMO MERCADORIA FETICHIZADA

No contexto iurdiano o exercício prático da fé é chamado de “sacrifício”. Na visão da IURD, as ofertas em dinheiro correspondem a esse sacrifício. Não é mais necessário derramar sangue de animais, pois a “oferta é o instrumento pelo qual o ser humano se aproxima de Deus” (MACEDO, 1999, p. 37),

cumprindo o papel que o sacrifício de animais cumpria outrora. Atualmente, “o dinheiro [...] é o sangue da Igreja” (MACEDO, 2001, p. 71) e corresponde a essa consagração do fiel a Deus.

Marx (1994, p. 83) atentou que no capitalismo “o que, na prática, interessa aos que trocam os produtos é saber quanto de outras mercadorias podem receber pela sua, em que proporções, portanto, os produtos se trocam”. De forma similar o sacrifício é apresentado como uma troca. O fiel é estimulado a sacrificar na Fogueira Santa e convidado “[...] a usar a fé e cobrar de Deus Suas promessas” (FOGUEIRA SANTA, 2012).¹³⁰

A oferta do sacrifício é o objeto fetichizado que tem o poder de fazer as pessoas prosperarem. Porém, ela esconde que a lógica do mercado adentrou na esfera da fé. Os fieis são consumidores que sacrificam para obter retorno da divindade, pois “o sacrifício realmente garante o sucesso” (PANCEIRO, 2002, p. 64).

Trabalhando a forma como o conceito do sacrifício tem laços estreitos com a lógica do mercado capitalista, Juvêncio Silva (2000, p. 133) assim reflete:

A ideia de sacrifício relaciona-se também com o mercado, na medida em que este, para que possa perpetuar-se, exige o sacrifício por parte das pessoas. [...] No discurso econômico falar-se em arrocho salarial, corte nos gastos públicos, sempre atingindo áreas vitais como saúde, educação e segurança. Desta forma, os interesses do mercado se sobrepõem aos interesses do homem [e] da sociedade [...] [afirmando] a lógica da exclusão.

A razão pela qual o capitalismo neoliberal produz profundas desigualdades sociais, é que na sua lógica, o crescimento e a estabilidade econômicos tem relação direta com a diminuição de salários, redução de direitos trabalhistas etc. A regulação mercadológica sempre exige sacrifícios. Para Hinkelammert (1995, p. 33) o discurso capitalista ocidental afirma que são necessários “[...] sacrifícios que asseguram que finalmente não haverá mais

¹³⁰ A Fogueira Santa de Israel é uma campanha da IURD realizada duas vezes ao ano inspirada no relato bíblico de Gênesis 22. O registro informa que Deus pede a Abraão que sacrifique seu único filho, Isaque, para Deus. Apesar de parecer absurda, a ordem é acatada. No momento em que levanta o cutelo para sacrificá-lo, um anjo aparece, o impede de completar o ato e afirma que Deus está satisfeito com a sua obediência. Assim, o fiel é estimulado a sacrificar através de ofertas, seguindo o exemplo do personagem bíblico Abraão (FOGUEIRA SANTA, 2012).

sacrifícios”. Os sacrifícios feitos devem ser vistos e apresentados como necessários para a troca por algo melhor: o progresso.

Mas como o “sacrifício” assume a forma fetichizada nos arraiais iurdianos? Para Campos (2005, p. 113) a IURD “é um tipo de religião que mais se adapta a um contexto de globalização e internacionalização da cultura e da economia”. Ela facilmente assimilou a lógica capitalista em suas práticas e adaptou-se às necessidades dos consumidores religiosos.

[...] [a IURD] se propaga numa sociedade pluralista cujo campo religioso concorrencial e turbulento facilita o surgimento de entidades ágeis, sintonizadas com as necessidades e desejos de um público devidamente segmentado, formando assim seu próprio mercado, empregando para isso estratégias de marketing e de propaganda, que tomam corpo em uma retórica e teologia adaptáveis aos interesses de uma sociedade capitalista em processo de globalização (CAMPOS, 1999, p. 357).

A IURD tem uma estrutura organizacional eclesiástica semelhante à de empresas. Os bispos e pastores são tratados como executivos. “Para Macedo [...] o bom pastor é aquele que propicia os melhores resultados numéricos e financeiros à igreja” (MARIANO, 2004, p. 128). Há, para os pastores, a “[...] fixação de metas de produtividade [...] num eficiente e agressivo mecanismo de arrecadação de recursos” (MARIANO, 2003, p. 121). E para conseguir levantamento de fundos, vários métodos e uma elevada e diferenciada quantidade de serviços mágico-religiosos são empregados para se continuar investindo no próprio negócio e aumentar as fileiras de clientes na busca de fidelização e expansão. Um dos produtos é o “sacrifício”.

CONCLUSÃO

Na constatação de Pierucci (2012) “a lógica da esfera econômica colonizou a lógica da esfera religiosa”. Desta forma, a IURD se contextualizou na atual época marcada pela pluralidade de valores, flexibilizando crenças, sincretizando práticas de outros concorrentes, a fim de variar as opções do cardápio, sobreviver e crescer no mercado religioso. A sua crença a respeito do “sacrifício” assume características de objeto fetichizado no mercado religioso plural brasileiro.

O “sacrifício” é uma mercadoria fetichizada que aparenta ter vida própria, pois é apresentado como tendo poder inerente de liberar as bênçãos divinas e, ao mesmo tempo, oculta o funcionamento empresarial da IURD no mercado religioso, pois, para o fiel, o sacrifício é simplesmente uma forma de relação com a divindade.

REFERÊNCIAS

CAMPOS, Leonildo Silveira. A Igreja Universal do Reino de Deus, um empreendimento religioso atual e seus modos de expansão (Brasil, África e Europa). *Lusotopie*, Bordeaux, França, p. 355-367, 1999.

_____. As origens norte-americanas do pentecostalismo brasileiro. *Revista USP*. São Paulo, n. 67, p. 110-115, set./nov. 2005.

FOGUEIRA SANTA. *Arca Universal*. Disponível em: <<http://www.arcauniversal.com/iurd/fogueirasanta/2012/julho/sobre-a-fogueira.html>>. Acesso em: 16 ago. 2012

HINKELAMMERT, Franz J. *Sacrifícios humanos e sociedade ocidental: Lúcifer e a Besta*. São Paulo: Paulus, 1995. (Coleção “Temas de Atualidade”).

MACEDO, Edir. *Doutrinas da Igreja Universal do Reino de Deus*. Rio de Janeiro: Universal Produções, 1999. v. 2.

_____. *Nos Passos de Jesus*. Rio de Janeiro: Universal Produções, 2001.

MARIANO, Ricardo. Efeitos da secularização do Estado, do pluralismo e do mercado religiosos sobre as igrejas pentecostais. *Civitas*. Revista de Ciências Sociais da PUC-RS. Porto Alegre, v. 3, nº. 1, p. 111-125, jun. 2003.

_____. Expansão pentecostal no Brasil: o caso da Igreja Universal. *Revista Estudos Avançados*, São Paulo, v.18, p.121-137, 2004.

MARX, Karl. O fetichismo da mercadoria: seu segredo. In: _____. *O Capital: crítica da economia política: Livro 1 – O processo de produção do capital*. 14 ed. Tradução: Reginaldo Sant’Anna. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1994. v. 1. cap. 1, p. 79-93.

PANCEIRO, Romualdo. *Segredos do Altar*. Rio de Janeiro: Universal Produções, 2002.

PIERUCCI, Antônio Flávio. O fiel é Deus: notas sobre o mercado religioso. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 17 jun. 2012. Ilustríssima. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/ilustrissima/49211-o-fiel-e-deus.shtml>>. Acesso em: 21 jun. 2012.

PIRES, Valdemir. Fetichismo na Teoria Marxista: um comentário. *Impulso*, Piracicaba, p. 139-146, janeiro 1999.

SILVA, Juvêncio Borges. O sacrifício. In: _____. *A Igreja Universal: misticismo e mercado*. 2000. 240 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia). Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 2000. p. 130-145.

O DOCE DE COSME E DAMIÃO: E ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE INTOLERÂNCIA RELIGIOSA*

Júlio César Tavares Dias**

“na minha boca, era doce como mel; porém, quando comi, o meu estômago ficou amargo”
Apocalipse 10.10

RESUMO: O doce de Cosme e Damião é distribuído entre o dia 27 de setembro (Dia de Cosme e Damião) e 12 de outubro (dia das crianças). Cosme e Damião foram nas religiões afrobrasileiras sincretizados com os *erês* (espíritos de crianças). Esses doces são ofertados como promessas, no catolicismo popular, ou foram oferenda aos Orixás (entidades dos cultos afro). Nossa comunicação discute, a partir do conceito de fato social total e de magia de Marcel Mauss, a prática de dar o doce e suas origens e a atitude dos evangélicos, principalmente pentecostais, de recusá-lo, como também, a reconfiguração dessa prática que faz a Igreja Universal do Reino de Deus ao distribuir *doces consagrados*, temendo que as crianças fiquem endemoniadas ao comer os doces oferecidos nessa época.

PALAVRAS-CHAVE: sincretismo, pluralismo religioso exclusivista, campo religioso brasileiro, Marcel Mauss.

* Este trabalho destinou-se primeiramente à disciplina Antropologia Social da Religião, ministrada pela professora Dra. Zuleica Dantas no mestrado de Ciências da Religião da Universidade Católica de Pernambuco – UNICAP.

** Mestrando em Ciências da Religião da Universidade Católica de Pernambuco – UNICAP.

CANDY OF COSME AND DAMIAN: AND LITTLE DEAL OF CONSIDERATION ABOUT RELIGIOUS INTOLERANCE

ABSTRACT: The Cosm and Damian candy is distributed during 27 of September (Cosm and Damian' day) to 12 of October (Children's day). These saints were syncretized with *eres* (children' spirits) in the afro-Brazilian religions. These candies are presented like vow, in the popular Catholicism, or they were oblation to *Orixas* (afroreligious divinities). Our paper discuss the practice of giving and receiving the candy and its origins, based upon the notion of total social fact and magic from Marcel Mauss, and also the attitude of refuse of evangelicals, principally Pentecostals, and still the reconfiguration made by the Universal Church of Kingdom God when it gives *blessed* candies, because it fears the children be possessed by evil spirits when they eat candies offered in this time.

KEY WORDS: syncretism, religious exclusivist pluralism, Brazilian religious camp, Marcel Mauss.

PRIMEIRAS PALAVRAS

Neste nosso trabalho buscamos discutir o costume de distribuir o doce de Cosme e Damião, muito popular no Brasil, em todos os seus estados, mas principalmente na Baixada Fluminense. Como se vive no Brasil uma situação de pluralismo religioso exclusivista, esse ato que parece ser simples, distribuir um doce, pode gerar conflitos e embaraços, impossibilitando, por vezes, que se efetive a dinâmica dar-receber-distribuir, como nos ensinou Marcel Mauss no seu Ensaio Sobre a Dádiva (MAUSS, 2003). O fato é que ao receber “sabemos que nos comprometemos” (MAUSS, 2003, p. 122), e há aqueles que não querem se comprometer e por isso quebram/ferem uma relação social.

O que acontece, como veremos, é que o princípio de sociabilidade entra num embate com a fidelidade religiosa dos evangélicos que vivem uma forma de ascetismo intramundano, isto é, como muitos deles dizem, “estão no mundo, mas não são do mundo”. Esse ascetismo se manifesta na recusa de muitos deles de participar de festas como Carnaval ou São João, ou qualquer uma em que haja cigarro ou bebida, em guardar a virgindade até o casamento, no não consumo de drogas sejam elas lícitas ou não. No caso do Doce de Cosme e Damião entra em jogo um outro fator: a forma como os evangélicos

se relacionam com outras religiões, no caso, o Catolicismo e as religiões afrobrasileiras.

Os evangélicos têm sempre se posicionado contra a prática de Cosme e Damião. Porém, no dia 10 de junho de 2009, no site do Púlpito Cristão (www.pulpitocristao.com) foi divulgado um texto intitulado *Cosme e Damião Em Igreja Evangélica?* mostrando surpresa e indignação para com a prática da Igreja Universal do Reino de Deus¹³¹ de distribuir balas consagradas/abençoadas. Prática claramente sincrética como outras dessa igreja, cujo sincretismo tem-lhe gerado a má consideração das igrejas evangélicas¹³². Abaixo procedemos a análise dessa prática.

DAR DOCE DE CRIANÇA

Entre o dia 27 de setembro, que é o Dia de Cosme e Damião, e 12 de outubro, dia das crianças, algumas pessoas têm o hábito de distribuir doces com as crianças como pagamento de promessas feitas aos *santos*. Cosme e Damião são santos católicos que foram médicos e por isso são tidos como protetores das crianças. Esses santos foram sincretizados com os erês e por isso as festas dos erês são celebradas em setembro.

Nas religiões afrobrasileiras, os erês são espíritos de crianças. Cosme e Damião foram sincretizados com os Ibeji (os gêmeos) no Candomblé. Ibeji significa gêmeos, sendo o orixá Ibeji, o único permanentemente duplo. Divindades duplas, gêmeas ou não, aparecem na cultura e na literatura de muitos povos da Antigüidade: Castor e Polux entre os gregos, Osíris e Seth no Egito, Rômulo e Remo em Roma, Vishnu e Lakshmi, na Índia (cf. ARAÚJO, 2010, p. 1).

A devoção a Cosme e Damião é antiga no Brasil. Já em 1530 foi construída a primeira igreja em sua homenagem na cidade de Igarçu, Pernambuco. Devoção trazida pelos portugueses e que se espalhou pelo litoral

¹³¹ Doravante IURD.

¹³² A Igreja Presbiteriana do Brasil, inclusive, divulgou nota, em 20/07/2010, em que considerava a Igreja Universal do Reino de Deus, do Bispo Edir Macedo, e a Igreja Mundial do Poder de Deus, do Apóstolo Valdemiro Santiago, como seitas, e afirmava a necessidade de rebatizar seus novos membros que fossem provenientes de alguma delas. Ver a notícia em <http://adventista.forumbrasil.net/nosso-blog-f15/igreja-presbiteriana-considera-iurd-e-impd-como-seitas-t872.html>

e depois se interiorizou com o garimpo. Os negros eram a grande “máquina” produtiva do garimpo, e reduzidos a “coisa” tinham, como forma de resistência cultural, que “sincretizar” seus orixás com os santos católicos que lhe foram impostos. Sincretismo esse que perdurou até os dias de hoje e que faz parte da religiosidade popular do povo brasileiro.

Há, segundo Edlaine Gomes (2009, p. 174), diferentes formas de dar/receber o doce:

Na primeira forma descrita, mais identificada nos anos 1970 e 80, várias pessoas se posicionam nos portões das casas e distribuem saquinhos de papel com diversos tipos de doces (...) A maneira de “pegar doce” é sair de casa com sacolas e andar pela vizinhança com colegas ou algum adulto. A segunda maneira é ir a um Centro de Umbanda ou a casa de algum integrante dessa religião. (...) O terceiro modo é receber os doces em casa. (...) Uma outra maneira de “dar doce” surgiu com o tempo e vem ganhando espaço. O ofertante vai para a rua e expõe sua disposição de “dar doces” e espera aqueles que são receptivos se aproximarem.

‘Dar doce’ pode ser uma forma de conseguir e manter prestígio (PICCOLLO, 2006, p. 106 apud GOMES, 2009, p. 173), mas, considerando “A forte tendência exclusivista, impulsionada pela adesão religiosa às igrejas evangélicas, especialmente as pentecostais” (GOMES, 2009, p. 185), pode ser uma situação tensa e embaraçosa. Vejamos esse relato de Edlaine Gomes (2009, p. 169):

Estava em minha casa quando tocou a campainha. Era uma vizinha que sempre encontro no corredor do prédio onde moro – mas confesso nem saber seu nome – segurando um saquinho de doces de São Cosme e Damião. Numa rápida conversa e com certo constrangimento, a senhora perguntou se me incomodava que ela oferecesse doces para minha filha, pois sabia “que tem pessoas que não gostam desse tipo de coisa.

Entre as pessoas que não gostam disso, estão os evangélicos, principalmente pentecostais e neopentecostais. O bispo Macedo (apud GOMES, 2009, p. 179), líder maior da IURD, por exemplo, observa:

de todas as leis e mandamentos durante a Antiga Aliança com respeito aos sacrifícios, restou apenas a proibição de comer coisas que são sacrificadas aos santos, aos espíritos, aos deuses, como, por exemplo, as comidas oferecidas nos dias de *Cosme e Damião*, de Santo Antônio, de festas espíritas etc.

Ao fazer isso, porém, a IURD atualiza uma proibição já freqüente nas igrejas evangélicas. O presbítero Daniel Dutra (DUTRA, 2010, p. 3),

respondendo a pergunta *Pode o Cristão Comer Doce de Cosme e Damião?*, orienta os novos convertidos da igreja Assembleia de Deus de forma semelhante:

As balas e doces oferecidas a estes santos são ofertas sacrificadas aos ídolos. Ou seja, o doce oferecido nas ruas faz parte de um compromisso do ofertante, feito normalmente num centro espírita, para “receber alguma dádiva” ou agradecer uma suposta benção concedida por estes “santos”. (...) Já ouvimos testemunhos de pessoas que no momento da oferta, o ofertante pede que suas enfermidades sejam passadas para os doces. Veja o risco que corre os que comem esses doces !!!

Pensemos então, qual deveria ser a atitude de Edlaine Gomes se ela fosse evangélica? “Não aceitar e não comer, nesse contexto caracteriza uma postura religiosa exclusivista característica do campo evangélico” (GOMES, 2009, p. 171). Nós entendemos, porém, que os evangélicos podem responder de diferentes formas.

Ao serem interpelados se aceitam ou não o doce podem: simplesmente recusar, como *coisa do inimigo*; aceitar por cortesia e não comer já que é uma comida *trabalhada*; aceitar por cortesia e comer, baseado ou no pensamento de que *o ídolo de si mesmo nada é no mundo* (1 Co 8.4), assim rejeitam a crença na magia, ou de que *maior é Deus*, por isso o mal contido no alimento não pode causar-lhes nada, ou comem-no após orar repreendendo todo mal que possa estar ali.

Pela atitude dos evangélicos fica claro que para eles o doce possui um mana negativo que: ou deve ser evitado; ou é inoperante, inofensivo e sem poder para eles devido a sua adesão religiosa (“*maior é o que está em nós do que o que está no mundo*”) ou mesmo por não representar mesmo poder mágico nenhum; ou torna-se inoperante por um contra-feitiço – a oração.

O DOCE É AMARGO? - QUAL É O PROBLEMA COM O DOCE?

O tema na verdade é antigo no Cristianismo. O apóstolo Paulo discute na primeira carta¹³³ que escreveu a igreja de Corinto (cap. 8-10) as implicações de comer carne sacrificada a ídolos. Esta era uma questão bem complexa, uma vez que os cristãos do mundo greco-romano sempre corriam o risco de comer carne sacrificada aos outros deuses. O sacrifício de animais e consumo de suas carnes fazia parte dos rituais religiosos pagãos da época. Mas a questão é mesmo anterior ao Cristianismo.

Os judeus têm várias restrições alimentares, entre elas a de comer coisas sacrificadas a deuses estranhos. A Torá afirma: “para que não faças aliança com os moradores da terra; não suceda que, em se prostituindo eles com os deuses e lhes sacrificando, alguém te convide, e comas dos seus sacrifícios” (Ex 34.15). Daniel, o profeta, por exemplo, com seus três companheiros recusara-se a comer das iguarias do rei Nabucodonosor e beber de seu vinho, *para não se contaminar com eles* (Dn 1.8).

Para William Barclay a raiz do problema que Paulo discute é que boa parte do mundo antigo cria que os demônios estavam sempre procurando uma brecha para entrar¹³⁴ no homem e destruir suas vidas (LOPES, 2001, p. 215). É esse o pensamento expresso pela IURD. Para eles os demônios podem alojasse na comida como em qualquer objeto. É por isso que em muitas de suas reuniões eles distribuem ‘óleo consagrado’, é para que a pessoa ao passar o óleo sobre o objeto o demônio seja desinstalado dali.

De fato, membros da IURD temem que as crianças fiquem endemoninhadas por comer o doce, então para evitar isso a IURD distribui balas abençoadas. Trata-se, portanto, de um contra-feitiço. Não é que a bala abençoada tenha um poder mágico em si, mas é um *ponto de contato* (cf. GOMES, 2009, p. 178), ou seja, é uma espécie de porta para ativação da fé.

Para Marcel Mauss, a magia é “por definição, objeto de crença” (MAUSS, 2003, p. 126). Mauss, falando em crença, referia-se à “adesão do homem inteiro a uma idéia e, por conseguinte, estado de sentimento e ato de

¹³³ Nesta carta Paulo responde perguntas dessa comunidade sobre questões práticas do cristianismo.

¹³⁴ Provavelmente, entre cristãos, essa crença relacionava-se a crença de que o espírito do homem entrou-lhe no corpo pelas suas narinas, conforme o mito bíblico da criação, ou seja, os cristãos podiam crer mesmo numa abertura por onde o espírito entrava!

vontade, ao mesmo tempo que o fenômeno de ideação” (MAUSS, 2003, p. 132-133). A diferença entre magia e religião está na relação que cada uma estabelece com o mundo:

Desta forma, a magia não estabelece a relação com o mundo sobrenatural no sentido da adoração e veneração, mas, sim, *visando à coação e ao controle desses poderes para a realização das vontades do executor da prática* (LEITE, 2010, p. 19, grifo nosso).

Para Mauss, a magia possui uma lógica de funcionamento, ele denominou essa lógica de “leis da magia”, a saber: a lei contigüidade, da similaridade e de contraste. No caso, o contra-feitiço operado pela IURD, obedece à lei da similaridade: o semelhante é usado para expelir o semelhante. Uma das características da magia é a acumulação (quanto mais, melhor!): junta-se elementos de tradições diferentes e torna-se deste modo o feitiço mais poderoso.

A IURD segue o critério da acumulação trazendo para seus rituais um elemento que tanto faz parte do catolicismo popular como dos cultos afro. Mas o faz com um sentido negativo: demoniza essas tradições e se coloca como detentora exclusiva de uma tecnologia capaz de resolver os males provenientes dessas religiões. Assim, a magia aparece como elemento central dessa igreja, pois como a mecânica e medicina, a magia é também uma arte que manipula os elementos naturais com objetivos bem pragmáticos.

CONCLUSÕES

O que pudemos ver é como a adesão a igrejas neopentecostais, como a IURD, altera a dinâmica da sociedade em geral, uma vez que toma elementos tradicionais desta e os reinterpreta. Não podemos dizer que a IURD seja a originadora dos preconceitos e da discriminação que sofrem as religiões afro-brasileiras, mas ela, aproveitando-se dessa tensão social existente, se afirma sempre em relação a elas e nutre tais atitudes nas suas práticas mágicas.

O discurso e o sincretismo operado pela IURD são sempre bélicos (Batalha Espiritual), pois colocam o outro como causa dos males da sociedade e se propõem a combatê-lo(s). Nesse combate, ela incorpora elementos das tradições afro-brasileiras seguindo a “lei da similaridade” e o princípio de

acumulação da magia, essas são as razões do sincretismo iurdiano a nosso ver, sincretismo que não é casual, mas bem pensado a partir de certo conhecimento e vivência nessas religiões, uma vez que muitos de seus membros e líderes, inclusive o Bispo Edir Macedo, tiveram passagens por essas religiões.

REFERÊNCIAS

A BÍBLIA ANOTADA: edição expandida. Ed. Rev. e Expandida. São Paulo: Mundo Cristão; Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2007.

ARAÚJO, Maria de Almeida de. **O CULTO A “SÃO COSME E DAMIÃO” NA BAHIA.**www.frb.br/ciente/2006_2/PSI/PSI.ARAUJO.F1_Rev.Vanessa.12.12.06.pdf, acesso em 30/07/2010.

DUTRA, Daniel Rosa. **Orientação aos Novos Convertidos.**www.adcol.com.br/estudos/orientacao_aos_novos_convertidos.pdf, acesso em 30/07/2010.

GOMES, Edlaine de Campos. Doce de Cosme e Damião: dar, receber, ou não? *In:* GOMES, Edlaine de Campos. **Dinâmicas Contemporâneas do Fenômeno Religioso na Sociedade Brasileira.** Aparecida, Idéias e Letras, 2009.p. 169-185.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia.** São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia.** São Paulo: EPU, 1974. Vol. 2.

LEITE, Lucas Farias de Vasconcelos. **A Dimensão Institucional da Magia no Neopentecostalismo:** O papel decisório do poder mágico como atrativo a adesão religiosa na Igreja Universal do Reino de Deus. Recife: Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião, UNICAP, 2010.

LOPES, Augusto Nicodemus. **O Que Você Precisa Saber Sobre BATALHA ESPIRITUAL.** 3 ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2001.

JUVENTUDE E PÓS-MODERNIDADE: RELIGIÃO, CORPO E SEXUALIDADE

Nelton Moreira Souza¹³⁵

Juliana Gomes da Silva¹³⁶

RESUMO: A pós-modernidade acarreta consigo intensas tendências ao irracionalismo, fatos que podem ser elucidados pelo atual fundamentalismo contemporâneo e pela sociedade do consumo, esta efemeridade e fragmentação se tornam moldes da estrutura de vida da sociedade contemporânea. Deste modo, os jovens contemporâneos são alvo destas fragmentações e efemeridades, obrigados a lidar com estas tendências propiciadas pela dinâmica social urbana que indiretamente influenciam seus corpos, suas subjetividades, ocasionando interferências em suas concepções de sexualidade, religiosidade já que o mundo moderno foi separando aos poucos o elemento religioso de suas principais funções. Portanto este estudo tem como objetivo propor uma reflexão a respeito da influência da pós-modernidade no contexto da sociedade e como estes fatos irão interferir na ideologia dessa nova juventude e na sua forma de se relacionar com a cidade. As influências da pós-modernidade na dinâmica da sociedade, seja no âmbito da cultura, da identidade e dos novos movimentos sociais, percebemos que aquela é idealizada como um conceito aberto de caráter revolucionário, mas que possui uma tendência de negação ao passado.

PALAVRAS-CHAVE: Juventude. Pós-Modernidade. Religião. MetrÓpole.

INTRODUÇÃO

A referida análise está pautada nas influências da pós-modernidade, na constituição do imaginário ideológico da juventude aqui representada na visão de historiadores e filósofos desde a antiguidade. Concepções estão ligadas ao corpo à sociedade, à sexualidade e à religião. Portanto, a reflexão sobre a metrÓpole e sua dinâmica urbana, é aqui entendida como uma realidade desenvolvida por práticas sócioespaciais de diferentes sujeitos e identidades, ou seja, “a metrÓpole é um mundo de formas espaciais, linguagem, sons, fluxos, moradia, trabalho, religião, cultura e identidades” (CHAVEIRO, 2011). Assim, existe um agrupamento e aglutinação de diferentes sujeitos e subjetividades em torno de sua dinâmica acelerada, contraditória, insurgente e criativa. Estas são conectadas e multidiferenciadas trazendo para o contexto

¹³⁵ Graduando UFG. E-mail: moreirasouza48@gmail.com

¹³⁶ Graduanda UFG. E-mail: julysgomes@hotmail.com

urbano uma multifuncionalidade territorial, cultural, social, política, dentre outros. Configurando-se nos circuitos da cidade, a metrópole torna-se um lugar de movimento que define modos de ressignificação dos objetos urbanos, incluindo manifestações e expressões culturais, intencionalidades, efemeridade e rupturas. Deste modo, o estudo enseja uma análise da juventude, da sexualidade influenciadas pelas questões religiosas, corporais, impulsionadas pelos circuitos pós-modernos.

CORPO E SEXUALIDADE E RELIGIÃO

Para melhor entendermos as dimensões emersas ao corpo se faz necessário recorrermos ao significado semântico da palavra. De acordo com Soares (2006, p.7), o corpo em sua denominação advinda do latim *corpus*, que em suma designa o corpo em oposição à alma, ou seja, o corpo nesse momento está ligado à noção de “objeto, matéria” o mesmo intervém e ocupa um lugar no tempo e no espaço, impulsionada pelo “sopro divino”. Ressaltando nessa concepção supracitada o corpo estava ligado bases cristãs e teológicas da sociedade vigente. De acordo com Medeiros (1998, p.35) constata-se que nesse momento histórico predominava a visão mítica de mundo e do corpo, onde a dualidade apresentada estava presente na divisão entre o corpo (matéria física) e o espírito (santidade, manifestação da força divina). Assim temos os primeiros registros de corpo coisificado nos pensamentos dos grandes filósofos da antiguidade, cabe destacar a filosofia defendida por Platão “A alma humana, antes do nascimento, antes de prender-se ao cárcere do corpo, teria contemplado as ideias enquanto seguia o cortejo dos deuses” (*in* Medeiros, 1998. P.38). Percebemos que deste o período antigo a ligação do corpo com a sexualidade enquanto estereótipo de “beleza, perfeição” retratado na percepção simbólica e mítica de Afrodite (Deusa do Amor), apresentada nas obras de Platão, este imaginário idealizado na cultura Greco-antiga está imbricado o desejo e a subjetividade. Neste contexto adentraremos a concepção de sexualidade proposta por Foucault, como um “dispositivo histórico” (1988). Em outras palavras, a sexualidade consiste em uma intervenção social, constituída através dos processos históricos e dos diversos

discursos sobre o sexo que proporcionam saberes e influenciam “verdades”. “A ‘sexualidade’ no sentido moderno foi inventada quando o comportamento sexual ‘foi para trás dos bastidores’.

Desse ponto em diante, a sexualidade virou propriedade do indivíduo, e mais especificamente do corpo [...]” (GIDDENS, 2002, p.152). Sendo que sexualidade esta ligada ao corpo ao desejo, ou seja, a juventude convive com estes estereótipos do corpo mais, entretanto na concepção religiosa a renuncia de algumas manifestação da sexualidade, ou seja, a rejeição a vida mundana, atitudes que são reforçadas pelas estruturas religiosas, de acordo Weber, essas praticas são comuns entre as religiões mundiais. A atitude dos jovens devotos engajado no mundo surge em oposição à atitude contemplativa, típica dos desejos da carne. Enquanto para estes o importante é a conquista da salvação, ou seja, essa juventude pautada na religião busca a salvação se isolando e se colocando à prova “contra” o mundo (WEBER, 1982, p. 228).

A JUVENTUDE E SUAS SUBJETIVIDADES CORPORAIS

As instituições de comando social, como o mercado e seus ingredientes complementares, como a mídia, a publicidade, a propaganda; os meios de formação da subjetividade e de fazer a cultura circular, as máquinas celibatárias referidas por Guattarri (1996), O filósofo Francês chama isso de “subjetividades capitalísticas”. A esfera simbólica nesta dimensão exerce a função de criação das identidades culturais de diferentes indivíduos. Considerando a juventude, “*O Ser Jovem*” percebemos que estes presenciam grandes transformações sociais. No contexto metropolitano pós-moderno disseminam as suas subjetividades e corporeidades, atuando no domínio do próprio corpo, ou seja, o corpo demonstra os anseios e as inquietudes desse jovem. Assim a palavra corpo se torna uma expressão conhecida no contexto da vida moderna. É como se o corpo se transformasse em uma mercadoria de troca (mercado) “cujo valor fosse conhecido e cujo conteúdo já não precisasse ser testado” (ELIAS, 1994, p 13). Portanto de acordo com MELUCCI, (1996) a juventude presente na atual sociedade contemporânea, de fato “não é mais somente uma condição biológica mais uma definição cultural” composta de

“incertezas, transitoriedades, mobilidades”, ou seja, fase que não está somente condicionada aos fatores etários, mas as vivências e experiências vividas por estes indivíduos que estão dispostos a experimentar o novo o diferente. Estes representam e disseminam por meios de seus corpos, os estereótipos destes são considerados valores da cultura de massa no contexto urbano.

Assim entendemos que no seio dos cultos da juventude o corpo transpassa e desempenha um papel de representação simbólica. A juventude de hoje se molda em valores simbólicos, e no caso das metrópoles pós-modernas estes são fragmentos de uma cultura consumista de mercado. Os ideais dos jovens a respeito da juventude, da realização etc.; estão intimamente ligados ao corpo. “É por meio do corpo que todos os sujeitos se apresentam à sociedade, à família, aos amigos, aos amores, a religiosidade e à sexualidade, enfim, se posicionam e intervêm no mundo”. (FILEMON. 2011, p 37). Nas constantes percepções da dinâmica da metrópole, percebe-se que os corpos e suas subjetividades ostentam uma grande importância: seja pelas vias do reconhecimento, da singularidade, da pluralidade e do pertencimento. Apoiando se na concepção de (Stuart Hall, 2001) em que a identidade esta intrinsecamente ligada a interação do sujeito “o eu” e a estrutura social “a sociedade”. Neste contexto esta imerso a subjetividades, a irreverencia, alteridade, apropriação e fragmentação simbólica e corporal, que constitui o ser jovem.

A PÓS- MODERNIDADE E SUAS INFLUÊNCIAS NA SOCIEDADE

A pós-modernidade traz para os circuitos da sociedade uma forte tendência de rejeição ao passado, à tradição e ao enraizamento impulsionado pelos ideais de continuação ininterruptas das coisas, ou seja, a modernidade está sempre em busca do novo atrelada as dinâmicas das tecnologias e das estruturas de criação dos desejos consumistas (criar o desejo do novo, do moderno, do tecnológico). Que conseqüentemente impulsionam a juventude à fragmentação e aos seus estereótipos ideológicos, ou seja, as intervenções pós-modernas se ajustam aos inventários “especuladores da desconstrução” e as poucos criam uma realidade que não e uma mais que é consumida e

absorvida e aceita na dinâmica social, cultural, política e econômica da sociedade e seus indivíduos que a constitui.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Percebemos que na atual sociedade que vivemos, somos bombardeados de ideologias consumistas, individualistas, fundamentalistas, religiosas, corporais e sexuais, sendo que a juventude convive com muitas dessas interferências, estas são proporcionadas pelas estruturas capitalistas imbricadas na influência das tendências pós-modernas, que condicionam os jovens (ser jovem) a um dinamismo e fragmentação subjetiva, seja pelas vias do consumo, da sexualidade, dos corpos ou dos seguimentos religiosos.

REFERÊNCIAS

- MELUCCI, A. **Juventude Tempo e Movimentos Sociais**. Tradução de Angelita Teixeira Peralva, revistas Young. Escolmo: v.4 N°2, 1996
- FILEMON, O.O, 2011, **Tragetorias socioespaciais da juventude metropolitana e construção da corporeidade**: o exemplo do colégio estadual professor Genesco Ferreira Bretas, na região noroeste de Goiânia. PPG/ISA/UFG. (Dissertação).
- ELIAS, N, **A sociedade dos indivíduos**. Rio de Janeiro: Zahar. 1994.
- GUATTARI, F. & ROLNIK, S. **Micropolitica**: Cartografias do Desejo. Petrópolis- RJ: Vozes. 1986
- HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade** / Stuart Hall; tradução Tomaz Tadeu da Silva, Guaraci Lopes Louro – 5ªed. Rio de Janeiro: DP&A. 2001.
- FOUCAULT, Michel. História da sexualidade, V.1: A vontade de saber. Graal ed. Rio de Janeiro: 1988.
- GIDDENS. **Modernidade e identidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.
- CHAVEIRO, E. F. **Goiânia reinventada**/ Eguimar Felício chaveiro – Goiânia. Ed. PUC_GO / kelps, p- 140 (Coleção Goiânia Prosa e Verso) 2011.
- WEBER, Max. A Psicologia Social das Religiões Mundiais. In: WEBER, Max. Ensaio de Sociologia. Rio de Janeiro: LTC, 1982.

MEDEIROS, M. **Didática e prática de ensino de educação física: para além de uma abordagem formal**. Goiânia: UFG, 1998
 SOARES, C. (org.). **Corpo E Historia**. Campinas: Autores Associados. 3º ed. 2006.

CONSIDERAÇÕES SOBRE A CANÇÃO EVANGÉLICA: O HIBRIDISMO CULTURAL GOSPEL

Diene Batista dos Santos¹³⁷

RESUMO: Discutir a canção evangélica em seu contexto imediato - o movimento *gospel* – é o objetivo deste artigo. Para tanto, utilizamos como aporte fundamental o trabalho de Cunha, referência nas reflexões a respeito da cultura *gospel*. A autora, embasada nos estudos culturais e nas ciências da religião, defende que esta é uma cultura híbrida, resultado de um mecanismo de adaptação à modernidade para preservar a expressão cultural religiosa tradicional, já aprovada pelas instituições religiosas.

PALAVRAS-CHAVE: canção evangélica; cultura; cultura *gospel*; hibridismo cultural

CANÇÃO GOSPEL E HIBRIDISMO CULTURAL¹³⁸

Lançada em 2008, a canção *Faz um milagre em mim* rompeu as fronteiras do cenário evangélico¹³⁹ e chegou às rádios e aos programas de TV

¹³⁷ Graduada em Comunicação Social/Jornalismo pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC Goiás), aluna especial do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Faculdade de Ciências Sociais da Universidade Federal de Goiás (PPGS-FCS/UFG). Membro da Igreja Evangélica Assembleia de Deus, Ministério Cristo para Todos, em Goiânia. Artigo elaborado na disciplina Tópicos Avançados em Sociologia I - Cultura e Sociedade: a criação cultural no Brasil moderno, sob a orientação do prof. Dr. Francisco Chagas Evangelista Rabelo. E-mail: dieneb.santos13@gmail.com

¹³⁸ Pelas limitações deste *paper*, não retomaremos a origem do termo hibridismo cultural. Tal percurso conceitual é debatido no capítulo “A noção de hibridismo cultural”, em Cunha (2004).

¹³⁹ Usamos o termo evangélico para designar cristãos protestantes das diversas ondas, conforme conceituação de Freston (1993). Primeira onda: década de 1910, com a chegada da Congregação Cristã (1910) e da Assembleia de Deus (1911). Segunda onda: abrange os anos

seculares. A composição do mineiro Joselito e de Kelly Danese, esposa do cantor Regis Danese, interprete da canção, virou *hit*. Contratado à época pela *Line Records*, gravadora ligada a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), ele foi catapultado à condição de celebridade e desde participa de inúmeros programas da TV aberta, como Domingo Legal e Eliana (SBT) Tudo é Possível (Record) e TV Xuxa (Globo). *Faz um milagre em mim*, do CD Compromisso, indicado ao Grammy Latino 2009 na categoria Melhor Álbum Cristão em Português, chegou a figurar entre as canções mais tocadas do país e ganhou até versão no ritmo pagode, gravada pelo grupo Pique Novo.

Com a maior visibilidade¹⁴⁰ *gospel*, outros artistas passaram a ser presença constante no Rádio e na TV, como Aline Barros e Fernanda Brum, Cassiane, Bruna Karla, Damares, Kleber Lucas, Ana Paula Valadão, do Ministério Diante do Trono, entre outros. A guinada do *gospel*, entretanto, teve nos anos 90 seu momento chave, ou de “explosão”, como define Cunha (2004), e “deu forma a um modo de vida configurado pela tríade música-consumo e entretenimento (...) que se expressa, especialmente, em novas formas de culto religioso e na relativização da ética protestante restritiva de costumes”(CUNHA, 2004, p.7)

Discutir a canção evangélica em seu contexto imediato - o movimento *gospel* – é o objetivo deste artigo. Para tanto, utilizamos como aporte fundamental o trabalho de Cunha (2004), referência nas reflexões a respeito da cultura *gospel*. A autora, embasada nos estudos culturais e nas ciências da religião, defende que esta é uma cultura híbrida, resultado de um mecanismo de adaptação à modernidade para preservar a expressão cultural religiosa tradicional, já aprovada pelas instituições religiosas.

50 e o início dos anos 60, período marcado pela fragmentação do campo pentecostal em três grandes grupos, pulverizados em um contexto paulista, em meio a dezenas de grupos menores: a Quadrangular (1951), Brasil para Cristo (1955) e a Deus é Amor (1962). Terceira onda: inicia-se nos fins dos anos 70 e ganha força nos anos 80, em um contexto predominantemente carioca. As principais representantes da terceira onda do pentecostalismo são a Igreja Universal do Reino de Deus (1977), a ponta de lança do dessa onda, e Igreja Internacional da Graça de Deus (1980).

¹⁴⁰ Usamos a palavra visibilidade no sentido adotado por Thompson em *A mídia e a modernidade: uma teoria social da mídia*, como exemplifica o trecho a seguir. “Com o desenvolvimento de novos meios de comunicação – começando com a imprensa, mas incluindo também as mais recentes formas de comunicação eletrônica – o fenômeno da publicidade se separou da idéia de conversação dialógica em espaços compartilhados, e ligou-se de forma cada vez mais crescente ao tipo de visibilidade produzida e alcançada pela mídia (especialmente a televisão)” (THOMPSON, 2002, p.114)

Busca-se, portanto, refletir brevemente sobre a música evangélica nesse cenário de explosão *gospel*, abordando o hibridismo cultural que marca o movimento pentecostal a partir da última década do século XX. Segundo Cunha (2002), aquele período demonstrou a influência da ideologia neoliberal no “jeito de ser” da igreja evangélica:

à medida que os ideais de eficiência e resultados quantitativos e da prosperidade (aquisição de bens) como bênção divina, passaram a ser trabalhados por suas lideranças e disseminados pela mídia evangélica. Algumas denominações evangélicas passaram a ter como marca identitária a pregação e a prática a partir desses ideais, tais como a Igreja Universal do Reino de Deus e a Igreja Renascer em Cristo, e, com o crescimento numérico e a estabilidade que adquiriram, em especial pelo patrimônio conquistado, passaram a exercer influência na prática das demais denominações (CUNHA, 2002, p.18)

É justamente a partir dos anos de 1990 que as instituições evangélicas iniciam um processo de mudanças, para atender às novas aspirações religiosas do ser urbano, e passam a ofertar “bens simbólicos alinhados com essa realidade, em especial procurando adaptar sua forma de comunicação com os fiéis àquela relativa ao tempo presente (forma de cultura, principalmente), buscando apelo mais popular” (CUNHA, 2002, p.18).

Nesse processo, a mídia evangélica desempenha o papel de mediadora no processo de identificação com a sociedade de consumo. Como defende Cunha (2002), o mercado fonográfico foi adotado como um campo privilegiado para a conquista de novos fiéis, “copiando modelos seculares de apelo popular e transpondo-os à cultura evangélica” (CUNHA, 2002).

Assim, os evangélicos passaram a ocupar mais espaço no rádio e na TV. Além de comprar horário, muitos adquiriram seus próprios meios de comunicação, como pontua Campos (2008), que mapeou os “pequenos” e “grandes” empreendimentos midiáticos. Segundo o autor, a visibilidade pentecostal na mídia é um sinal de grandes mudanças internas. De acordo com ele, “muitos desses movimentos religiosos advogavam, até recentemente, o abandono da sociedade e de suas tramas diabólicas” (CAMPOS, 2008, p. 3).

Atualmente, segundo levantamento realizado em 2011 pelo colunista Ricardo Feltrin, da Folha de São Paulo, o tele-evangelismo ocupa pelo menos 140 horas semanais nas emissoras de TV brasileiras. Apesar de pertencer a IURD, a TV Record não possui o maior conteúdo evangélico. Com 32 horas

semanais, a emissora de Edir Macedo está em segundo lugar no ranking. O primeiro é ocupado pela Rede TV!, que vendeu 46 horas de sua programação durante a semana. A Band aparece em terceiro, com 31 horas semanais.

A Gazeta ocupa o quarto lugar, com 26 horas. A TV Cultura dedica uma hora semanal a transmissão de programas católicos. Todo domingo veicula por uma hora a Missa de Aparecida. Também aos domingos, a Rede Globo transmite a Santa Missa e o programa Sagrado, que, no total, duram 50 minutos. Entre os canais VHF, apenas o SBT não tem nenhuma programação religiosa, apesar de ser constantemente assediado por ofertas do bispo da Igreja Mundial do Poder de Deus (IMPD), Valdomiro Santiago, dissidente da Igreja Universal.

Cunha (2002) lembra ainda que os programas, antes centrados na figura do líder carismático, passaram por modificações, também impulsionadas pelo mercado fotográfico, e incluíram assuntos como moda, beleza, saúde e entrevistas com os artistas *gospel*. Assim, como ressalta a autora, “os bens culturais adquiridos pelos fiéis passam a ser os discos e as revistas que, nos moldes das seculares, transformam os cantores protestantes em artistas, divulgam sua vida privada, realizam concursos de encontros com os ídolos, etc.” (CUNHA, 2002, 20).

Esse discurso é assimilado pelas igrejas de diferentes tradições evangélicas:

Passa-se a adotar nas igrejas um modo de expressão cultural próprio da urbanidade: o show. Os cultos passam a privilegiar o espaço da apresentação e da animação de auditório com técnicas que rechaçam a expressão comunitária, o improviso e a espontaneidade. Impõe-se um padrão: as mesmas canções são cantadas/exibidas (as disseminadas pelas rádios e pelos shows evangélicos), os mesmos gestos são expressos, as mesmas palavras são pronunciadas, as mesmas ênfases são oferecidas, nas igrejas de diferentes tradições evangélicas, de diferentes classes sociais, de diferentes regiões de uma cidade ou do país (a “unanimidade não planejada” já é uma característica do protestantismo brasileiro desde os seus primórdios) (CUNHA, 2002, p. 19)

Além do cultivo da espiritualidade, o consumo dos bens evangélicos também configura uma opção de lazer. É o caso da programação das rádios FMs que tocam apenas música *gospel* e de shows evangélicos, que “lhes

permite romper com certos costumes estabelecidos pela tradição” (CUNHA, 2002, p.20)

Por exemplo, se aprenderam a abster-se de dançar nas festas do convívio social ou da tradição popular, os espaços da nova cultura religiosa, como os shows evangélicos, permitem a dança. É possível nestes shows identificar cantores e grupos musicais se apresentando com a mesma estética e postura dos cantores e grupos seculares. O mesmo se dá com a postura e estética do público. (CUNHA, 2002, p.20)

Mendonça (2007), destaca as interações entre religião, cultura pós-moderna e canção *gospel*, conforme tabela apresentada a seguir:

Tabela 1. Cultura *gospel* brasileira

Crise das tradições	Valorização da diversidade e do sincretismo	Hegemonia da indústria cultural
Novo conceito de santidade e estímulo ao emocionalismo	Descentralização religiosa e autonomia do adorador	Acomodação à lógica de mercado
Aceitação de gêneros antes considerados “impróprios”	Estilos musicais de raiz nacional: samba, sertanejo, forró e axé-music	Ênfase no marketing dos artistas cristãos e na atração da juventude: linguagem informal, boates gospel
Busca do êxtase emocionalista e/ou glossolálico (exemplo: Cassiane, Ministério Diante do Trono)	Estilos musicais da cultura pop globalizada: rock, rap, funk e reggae	Imitação de modelos da indústria pop: look (visual do artista), prêmios tipo Grammy

(Mendonça, 2007)

Assim, conforme Cunha (2004, p. 276), as características da cultura *gospel* brasileiras apontadas, conforme , podem ser sintetizadas em três pontos. São eles:

a) a inserção do cristianismo na modernidade por meio da sacralização do consumo e

da intervenção midiática;

b) a sacralização de gêneros musicais populares brasileiros;

c) o emprego de práticas pentecostais, como a externalização da emoção nas reuniões coletivas.

REFERÊNCIAS

Campos, Leonildo. *Evangélicos e mídia no Brasil - Uma História de Acertos e Desacertos*. Revistas de Estudos da Religião, set., 2008. Disponível em: http://www.pucsp.br/rever/rv3_2008/t_campos.htm. Acesso em 20 de maio de 2012, às 11h55

CUNHA, Magali. A influência da ideologia neoliberal na religiosidade evangélica - O discurso do mundo "gospel". Caminhando, vol. 7, n. 2 [10], 2002.

_____. "Vinho novo em odres velhos: um olhar comunicacional sobre a explosão gospel no cenário religioso evangélico no Brasil". Tese (Doutorado em Ciências da Comunicação), USP. São Paulo, 2004.

_____. "A Serviço do Rei". Uma Análise dos Discursos Cristãos Miatizados. Revista de Estudos da Religião, set, 2008. Disponível em: http://www.pucsp.br/rever/rv3_2008/t_cunha.htm. Acesso em 17 de maio de 2012, às 09h35.

MENDONÇA. Joêzer de Souza. *Canção gospel: interações entre religião, música e cultura pós-modern*.na Revista Interdisciplinar do Centro Universitário Adventista de São Paulo (Unasp), v. 13, n. 2, 2007.

THOMPSON, John B. *A mídia e a modernidade: uma teoria social da mídia*. 5. ed. Petrópolis: Vozes: 2002.

A RELIGIÃO NA ORGANIZAÇÃO DA CIVILIZAÇÃO NUMA PERSPECTIVA PSICANALÍTICA

Henrique Batista Almeida¹⁴¹Margareth Nascimento de Souza Lira¹⁴²Leilyane de Oliveira Araújo Masson¹⁴³

RESUMO: O presente trabalho traz uma visão psíquica da religião a partir de um enfoque psicanalítico freudiano. O principal texto de Freud sobre a referida temática é “O futuro de uma ilusão (1927)”. As críticas a esse trabalho referem-se à forma negativa e pessimista com que o autor trata a religião, em especial ao associá-la à ilusão. Freud esclarece que a concepção por ele trabalhada acerca da religião já foi desenvolvida por outros autores, com diferentes enfoques. Nesse sentido, este estudo objetivou compreender o viés utilizado por Freud ao tratar da religião e quais as contribuições da psicanálise quanto à origem, a manutenção e o sentido das crenças religiosas. Freud conseguiu identificar na esfera universal e singular quais os mecanismos culturalmente envolvidos na origem da religião e principalmente, as razões de sua adesão. O intento é considerar que a religião se apresenta enquanto mecanismo coercitivo para manter a ordem social e como mecanismo defensivo para o sujeito lidar com seus conflitos infantis. Entretanto, as restrições que as crenças religiosas impõem baseadas em punições e recompensas futuras são também fontes de sofrimento psíquico.

PALAVRAS-CHAVE: Freud; Religião; Psicanálise

Sigmund Freud (1856-1939) ao longo de sua obra tratou de aspectos da constituição do sujeito, buscando uma explicação psíquica para os diversos prismas da realidade, perpassando em alguns momentos por questões culturais tais como a religião. As críticas direcionadas ao autor referem-se à forma negativa e pessimista com que abordou a religião, em especial ao associá-la à ilusão.

Freud (2006a) esclarece que a concepção por ele trabalhada acerca da religião já foi desenvolvida por outros autores, com diferentes enfoques. Segundo Franco (2003), Freud fez referência à Feuerbach, Spinoza, Voltaire, Diderot e Darwin. A relevância da psicanálise freudiana ao abordar este tema estaria no enfoque psíquico da religião enquanto um fenômeno cultural.

O objetivo do presente trabalho é compreender a religião a partir da abordagem psicanalítica freudiana transcorrendo pela origem, manutenção e o

¹⁴¹ Graduando pela FE/UFG. E-mail: henrique.psicologia@gmail.com

¹⁴² Graduanda pela FE/UFG. E-mail: margareth_nsl@hotmail.com

¹⁴³ Mestra e professora orientadora na FE/UFG. E-mail: leilyanemasson@yahoo.com.br

sentido das crenças religiosas para o indivíduo e a cultura. A metodologia empreendida foi uma pesquisa bibliográfica em que se realizou um levantamento das obras Freudianas e de autores que dialogaram com Freud a respeito da religião.

A religião prestou grandes serviços à civilização, domando os instintos sociais e egoístas do homem. No entanto, esta não proporciona ao sujeito satisfações substitutivas suficientes, pois muitas vezes os indivíduos abdicam de seus ideais e direcionam hostilidade à civilização. As leis, normas e regulamentos causam inibição e temor, fazendo com o que barra a fruição persista por milhares de anos.

Nos princípios presentes em algumas religiões, por exemplo, seria condenável duvidar da autenticidade das crenças, fazendo com que a religião se perpetue na civilização. Outro ponto que levaria a manutenção da religião seria a transmissão realizada pelos antepassados, isto é, a educação é carregada por doutrinas religiosas, impedindo a liberdade do sujeito, uma vez que a religião seria inserida na criança ainda com o intelecto prematuro. (FREUD, 2006a)

Para a garantia da continuidade da civilização existem mecanismos que barram parcialmente a pulsão de morte e a agressividade destrutiva dos sujeitos, ou seja, cada civilização é mantida por meio de renúncias e coerção dos instintos. A religião por meio de seus dogmas e leis defende os sujeitos parcialmente da castração e do sofrimento advindo da sociedade, ao prometer respostas em relação à morte, suprir a demanda infantil de um grande pai protetor.

[..] o homem comum entende como sua religião - o sistema de doutrinas e promessas que, por um lado, lhe explicam os enigmas deste mundo com perfeição invejável, e que, por outro, lhe garantem que uma Providência cuidadosa velará por sua vida e o compensará, numa existência futura, de quaisquer frustrações que tenha experimentado aqui. O homem comum só pode imaginar essa Providência sob a figura de um pai ilimitadamente engrandecido. (FREUD, 2006c p. 82)

Em muitos momentos históricos a religião figurou como eixo norteador da cultura. Mas engana-se quem acredita que as crenças são frutos de experiências ou de atividade intelectual. As crenças religiosas são “ilusões, realizações dos mais antigos, fortes e prementes desejos da humanidade” (FREUD, 2006a p. 39) A religião seria uma criação cultural realizada a partir do

desejo, e por isso uma ilusão, com o intuito de servir ao sujeito enquanto mecanismo defensivo.

Para a psicanálise uma das funções paternas seria oferecer proteção e refúgio para a criança, principalmente para abrandar o sofrimento do desamparo. Entretanto, esse sentimento de desamparo persiste por toda a existência do sujeito. O pai que apazigua este sentimento na infância é posteriormente o mesmo da religião, pois este é onipotente, capaz de identificar e satisfazer os desejos de seus filhos, mas também de puni-los. Dessa forma, a religião seria uma solução universal para os conflitos infantis.

O homem inserido na cultura possui suas pulsões controladas para garantir a coletividade, todavia este controle não é exclusivo da cultura e nem se dá de forma total. Outros elementos fazem parte do controle pulsional, tais como a religião. De acordo com Freud, a emergência da sociedade se deu a partir do momento que o incesto, o assassinato e o canibalismos se tornaram tabus. Estas foram as primeiras normas de um contrato social. (FREUD, 2006e)

Dessa forma, a religião é um mecanismo que atua individual e coletivamente com fins a manter a civilização, e defendê-la de seus próprios membros. A religião seria uma medida de coerção, além de alimentar a esperança de recompensa futura em detrimento das renúncias do presente. Entretanto, esta coerção só se faz eficiente na medida em que ela é externa. Apesar de posteriormente se tornar interna – superego, os ideais que orientam os atos são mantidos pelo temor religioso. Isto pode ser comprovado pelos atos que violentam a humanidade e que são reprovados, em contraposição a outros atos que possuem o mesmo fim - prejudicar e violentar o próximo - mas são aceitáveis pelos ideais morais do sujeito. (FREUD, 2006a)

Apesar da doutrina religiosa não permitir satisfatoriamente a fruição do sujeito, de lhe impor sempre restrições às efetivações de seus desejos, a submissão de tantos fieis pode ser explicada pela permissão concedida para os desvios morais religiosos, pois o homem é fraco e pecador, enquanto seu Deus é forte e bom, lhe concedendo o perdão.

Freud (2006f) chega a comparar os rituais obsessivos com as cerimônias religiosas. A neurose seria uma caricatura da religião, ou melhor, esta última seria uma neurose obsessiva universal. Apesar das diferenças

existentes entre elas, pode-se elencar uma semelhança primordial, o que elas velam. Os atos obsessivos se apresentam como tolos e insignificantes, mas a investigação psicanalítica revelou que a compulsão obedece ao pensamento obsessivo que satisfaz um desejo inconsciente. Apesar dos motivos que se apresentam a consciência do religioso que praticam a cerimônia serem carregados de simbolismos, estes estão ocupando também o lugar de desejos inconscientes.

Mesmo servindo à satisfação de desejos inconscientes, Freud (2006a) afirma que a religião perdeu influência sobre os homens em detrimento dos avanços da ciência. Os fenômenos naturais atribuídos a entidades religiosas passaram a ter explicações científicas. Dessa forma, o homem poderia utilizar-se da ciência enquanto mecanismo defensivo e influenciador das massas no lugar da religião. Isto poderia fornecer uma educação laica ao sujeito e livre de tantas restrições. Entretanto, para a maioria a abstenção da religião é extremamente perigosa, pois esta é um mecanismo que barra de forma mais efetiva as moções pulsionais egoístas, como por exemplo o assassinato.

Sendo assim, torna-se imprescindível o que o poeta Goethe (s/d *apud* FREUD, 2006c, p. 82) expressou em versos:

Wer Wissenschaft und Kunst besitzt, hat auch Religion;

Wer jene beide nicht besitzt, der habe Religion!

[“Aquele que tem ciência e arte, tem também religião;

O que não tem nenhuma delas que tenha religião! “]

Freud ao fazer referência ao poeta ressalta a importância para o indivíduo da ciência, arte e religião. Elas seriam as mais altas realizações do homem e atuariam como suporte para o sujeito lidar com a árdua tarefa de viver.

Freud conseguiu identificar na esfera universal e singular quais os mecanismos culturalmente envolvidos na origem da religião e principalmente, os motivos de sua adesão. A religião é algo criado culturalmente e que seus valores, normas e proibições encobrem o desejo da humanidade de dominação da natureza e de proteção contra o desamparo. Ao efetuar sua finalidade, a religião se apresenta enquanto mecanismo coercitivo, mantendo o status quo e

assegurando que os tabus que sustentam a ordem social sejam respeitados. Entretanto, as restrições que as crenças religiosas impõem baseadas em punições e recompensas futuras geram ansiedades e mal estar nos sujeitos. Esta condição permite que se questione a presença das doutrinas religiosas na educação, enquanto valor cultural inexpugnável.

REFERÊNCIAS

FRANCO, S. G. Os escritos religiosos de Freud. *In: WONDRACEK, K. H. K. O futuro e a ilusão: um embate com Freud sobre psicanálise e religião.* Petrópolis: Editora Vozes, 2003.

FREUD, S. (1927). O futuro de uma ilusão. *In: FREUD, S. O futuro de uma ilusão, o Mal-Estar na civilização e outros trabalhos.* Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. v. XXI. Rio de Janeiro: Imago, 2006a.

FREUD, S. (1920). Além do princípio do prazer. *In: FREUD, S. Além do princípio do prazer, Psicologia de grupo e outros trabalhos.* Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. v. XVIII. Rio de Janeiro: Imago, 2006b.

FREUD, S. (1930[1929]). O Mal-Estar na Civilização. *In: FREUD, S. O futuro de uma ilusão, o Mal-Estar na civilização e outros trabalhos.* Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. v. XXI. Rio de Janeiro: Imago, 2006c.

FREUD, S. (1939[1934-38]) Moisés e o Monoteísmo. *In: FREUD, S. Moisés e o Monoteísmo, Esboço de Psicanálise e outros trabalhos.* Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. v. VII. Rio de Janeiro: Imago, 2006d.

FREUD, S. (1913[1912-13]). Totem e Tabu. *In: FREUD, S. Totem e Tabu e outros trabalhos.* Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. v. XIII. Rio de Janeiro: Imago, 2006e.

FREUD, S. (1907). Atos obsessivos e práticas religiosas. *In: FREUD, S. "Gradiva" de Jensen e outros trabalhos.* Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. v. IX. Rio de Janeiro: Imago, 2006f.

A ÉTICA MODERNA DO TRABALHO E AS AÇÕES MISSIONÁRIAS DO PADRE IBIAPINA (1806-1883)

Osicleide de Lima Bezerra¹⁴⁴

José Willington Germano¹⁴⁵

A ÉTICA MODERNA DO TRABALHO E AS AÇÕES MISSIONÁRIAS DO PADRE IBIAPINA (1806-1883)

A comunicação tratará de uma investigação acerca das ações missionárias do Padre José Antônio Pereira Ibiapina (1806-1883) nos sertões do Nordeste na segunda metade do século XIX, através das quais foi empreendida pelo missionário uma obra extensa em cinco Estados da região (RN, PB, PI, PE, CE). Nossa análise qualitativa, baseada em pesquisa documental, parte do estudo da ética de valorização do trabalho, que condensava elementos modernos e tradicionais. As ações missionárias deste precursor de figuras como o Padre Cícero e Antônio Conselheiro, instituíram práticas de disciplinamento, moralização e educação civil das classes pobres, fundando, simultaneamente, uma experiência religiosa moderna e pragmática voltada para a resolução dos problemas causados pela pobreza; verificamos a construção de práticas religiosas marcadas ao mesmo tempo por uma orientação ética conservadora, dos valores religiosos católicos da época com um conjunto de obras erguidas com espírito moderno do trabalho e da disciplina.

“Deus – amor; Jesus – caridade; trabalho – alegria; sofrer – gozar; silêncio – prudência; humildade – juízo”.

(Escritos nas portas das Casas de Caridade)

¹⁴⁴ Doutora em Ciências Sociais; professora adjunta do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal da Paraíba - Campus IV.

¹⁴⁵ Doutor em Ciências Sociais; professor titular do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio Grande do Norte.

“Padre Ibiapina: advogado, pastor e... Pai dos órfãos”. Este é o título de um cordel de Manoel Monteiro, produzido em Campina Grande (PB) em 2006. José Antônio de Maria Ibiapina¹⁴⁶, o Padre Ibiapina (1806-1883), nasceu na cidade cearense de Sobral, foi deputado, advogado, juiz de direito. Aos 47 anos decide abandonar a vida civil e se torna padre indo posteriormente peregrinar pelos sertões do Nordeste brasileiro a fim de construir “uma obra de assistência e educação, a fim de curar o operário e preparar para fins domésticos a mulher pobre dos sertões” (MARIZ, Celso, 1997, p.114). Ele teria sido, conforme um de seus principais biógrafos, um homem “profundamente preocupado em combater a ociosidade, a negligência, os vícios e os crimes” (MARIZ, Celso, 1997, p.116). O cordel de Manoel Monteiro conta:

Aos 26 anos tinha
Anel de doutor na mão
E u’a moça bonita
Plantada no coração,
Só que a bela Carolina
Envolveu Ibiapina
Com os laços da traição

Juntando a decepção
Desse amor desventurado,
O pai condenado à morte
E o irmão degredado
Pra Fernando de Noronha
Essa lembrança medonha
Esteve sempre ao seu lado.

A mãe morta logo cedo

¹⁴⁶ Este é o nome de batismo do Padre Ibiapina; no entanto ele adotou o nome *Maria* em substituição ao *Pereira* quando se tornou religioso, ficando conhecido então como José Antônio de Maria Ibiapina; a adoção do “Maria” é uma referência à Maria, mãe de Jesus. Iremos nos referir ao Padre, daqui para frente, como Padre Ibiapina ou José Antônio de Maria Ibiapina.

Talvez por tanta amargura;
Ao fechar seu coração
Para o amor carnal jura
Que estava optando ali
Em vez de amar só para si
Amar toda criatura.

Contava 47 anos quando iniciou a vida sacerdotal
E o Nordeste ganhou
Um grande obreiro e um Santo
Fato provado como tanto de obras que semeou.
Naqueles tempos difíceis
De medicina precária
Alguns morriam de cólera
Outros de tifo e malária
Até o reles sarampo
Atacava vila e campo
Com fúria extraordinária.

O Padre Ibiapina peregrinou por cinco Estados da região Nordeste construindo açudes, cemitérios, capelas, cacimbas, igrejas e Casas de Caridade. Suas obras, suas missões por vilas e cidades, e a lembrança de sua presença permanecem na memória popular e podem ser observadas através de uma visita ao Santuário de Santa Fé, localizado no brejo paraibano, no município de Solânea. O Santuário reúne a antiga Casa de Caridade de Santa Fé, a casa onde o Padre Ibiapina morou seus últimos anos de vida e onde ele morreu, além de uma igreja, um museu, uma pequena capela que guarda seus restos mortais, a casa que abrigava as beatas¹⁴⁷ e outros prédios anexos

147 Segundo Hoornaert (1991, p.170, grifos do autor), Beato ou Beata é o “tipo de cristão engajado na “via peregrina” ou no cristianismo itinerante. É também chamado “devoto” ou

construídos posteriormente. Também conhecido como *Santuário do Padre Ibiapina* – o lugar recebe devotos vindos de vários Estados do país e das cidades e arredores vizinhos. Os romeiros vão até o local agradecer por curas supostamente obtidas graças à fé no Padre Ibiapina, pagar promessas e orar pelo missionário que é considerado um santo pelas populações locais.¹⁴⁸

As Casas de Caridade figuram como suas principais obras e totalizam vinte e duas. As idéias desenvolvidas neste artigo fazem parte de nossos estudos de doutorado, os quais tiveram início no momento em que tomamos conhecimento da existência destas instituições¹⁴⁹. De início, o pouco que conhecíamos delas bem como deste “peregrino da caridade”, como é chamado pelo Cônego F. Sadoc de Araújo, outro importante biógrafo do Padre Ibiapina, restringia-se a algumas indicações obtidas a partir de um trabalho acadêmico produzido no Estado da Paraíba¹⁵⁰. Imediatamente chamou nossa atenção o modelo empregado nestas instituições, de orientação, regulação, moralização

“romeiro”. Foi marginalizado pela romanização.” É neste sentido que usamos o termo no texto, referindo-nos aos seguidores devotos do Padre Ibiapina.

148 A Organização da Sociedade Civil e de Interesse Público (OSCIP) Para'iwa juntamente com a PBTur e o SEBRAE, com a colaboração do governo do Estado criaram em 2004 um projeto intitulado “Os caminhos do Padre Ibiapina”. O roteiro ecológico e religioso de peregrinação, inspirado no espanhol Caminho de Santiago de Compostela, passa por localidades como Guarabira (PB) e Bananeiras (PB) e outros municípios e leva ao Santuário de Santa Fé. O roteiro turístico tem servido para muitos romeiros visitarem e conhecerem a história do Padre Ibiapina.

149 A tese buscou investigar o processo de educação, moralização e disciplinamento dos pobres dos sertões do Nordeste, na segunda metade do século XIX, através da incorporação dos valores do trabalho produtivo. Para tanto, tomamos as missões do Padre Ibiapina e todo conjunto de sua obra, destacadamente as Casas de Caridade, como campo de pesquisa. Nossa pesquisa demandou naturalmente um esforço de busca e investigação sobre documentos, além de visitas ao principal local de recebimento de devotos do padre Ibiapina – o Santuário de Santa Fé, entrevistas com o reitor do santuário e com uma das freiras lá residente e conversas informais com fiéis. Quanto às fontes bibliográficas e documentais, todas as publicações sobre o tema, de vários autores, interessados e curiosos, religiosos ou não, que escreveram sobre a ação missionária do Padre Ibiapina, constituíram para nós verdadeiros dados de pesquisa, dada a dificuldade para reuni-los e às muitas lacunas percebidas no que diz respeito ao registro oficial da história que buscamos. Utilizamos métodos qualitativos de análise diante da natureza sócio-histórica da pesquisa. Privilegiamos a análise documental dos relatos das missões, do Estatuto e do Regimento que ordenavam o funcionamento das Casas de Caridade e as principais biografias escritas sobre o Padre Ibiapina. Nosso período de estudo foi definido conforme o período de instituição e funcionamento das Casas de Caridade, de 1856 a 1883, fase que concentra o período de 27 anos de atuação do missionário. Inicialmente pressupomos a existência de um campo vasto de informações nos institutos históricos, Casas Paroquiais e Dioceses. Infelizmente nos damos conta dos poucos registros existentes; e, o que é mais complicado, da dispersão dos registros.

150 DINIZ, Ariosvaldo da Silva. A maldição do trabalho: homens pobres, mendigos, ladrões no imaginário das elites nordestinas: 1850-1930. 174 p. Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 1988.

dos acolhidos através do trabalho – categoria que assumia um valor positivo, no contexto de uma sociedade ainda escravocrata; num tempo em que parecia muito incipiente pensar uma educação para o trabalho.

Este modelo nos levou a considerar inicialmente que a mobilização popular que o missionário provocava por onde passava, através das missões, bem como suas ações de moralização, orientadas pelos preceitos religiosos cristãos, possuíam um caráter moderno e eram marcadas por uma valorização do trabalho e pela construção de um modelo de ordenação social ancorado nas noções de civilidade, regularidade, disciplina, moralidade e utilidade social. Dentro das suas instituições o trabalho era considerado um elemento disciplinador e purificador, capaz de atalhar a ociosidade, “perigosa inimiga da alma”.

Neste artigo tratamos de um dos argumentos centrais de nossos estudos sobre o tema, qual seja, a afirmativa de que as *Casas de Caridade* bem como as ações do missionário de modo geral, aproximavam-se dos preceitos de uma moderna ética do trabalho, e se articulariam ao processo mais geral de aprendizagem das relações sociais de produção, na medida em que se apresentaram na história como agentes de transformação dos pobres e miseráveis, potenciais ameaças ao tecido social, em trabalhadores ordeiros e produtivos. Tais instituições e ações que representam a vida e obra do missionário Ibiapina, na medida em que foram idealizadas e geridas como espaços de supressão da pobreza, do ócio, da imoralidade e da desocupação, teriam também promovido a disseminação deste conjunto de valores.

Contudo, este argumento tornou-se mais complexo na medida em que nossos estudos foram desenvolvidos. É necessário dizer também que embora as ações do Padre Ibiapina tenham tido sua participação no processo de *educação, moralização e disciplinamento dos pobres dos sertões do Nordeste* e possam ser caracterizadas também como ações modernas para a época, elas não podem ser analisadas somente a partir destas prerrogativas assim como a ética do trabalho executada nas instituições do missionário e apreendida em suas missões. Além disto, o conceito de modernidade não pode ser considerado, no caso do caráter moderno das ações do Padre Ibiapina, de

forma totalizante. Nossas análises, portanto, não são redutíveis a este conceito. Afinal, a modernidade não havia chegado por aqui rompendo com referenciais tradicionais, substituindo-os por modelos impessoais e racionalizados. A chegada das idéias modernas e liberais econômicas no país não significou a adoção de um novo modelo ou estilo de vida conforme o que se estabelecia na Europa desde o século XVII (Giddens, 1991). Apesar disto, fazemos referência no trabalho aos ecos que a modernidade capitalista já havia provocado por aqui.

Podemos afirmar que a ética do trabalho que conduzia as ações do Padre Ibiapina partia, de fato, de uma valorização desta categoria. A função do trabalho e a centralidade que alcançou na pedagogia de educação e moralização empregada nas Casas de Caridade e vista na obra do missionário como um todo, se aproxima em alguns aspectos dos preceitos modernos de valorização do trabalho produtivo. Mas, para além de nossas idéias iniciais, esta ética se inscreveu historicamente num contexto sócio-econômico nacional marcado por uma ordem paradoxal, que continha ao mesmo tempo elementos modernos e tradicionais. Conflitos econômicos, sociais, políticos e ideológicos decorriam das tensões existentes entre um liberalismo econômico e um conservadorismo colonial escravista. As reflexões de Alfredo Bosi (1992), desenvolvidas na *Dialética da colonização* são fundamentais para pensar estas questões.

Enquanto nas áreas mais dinâmicas economicamente do país respiravam-se os anseios deste liberalismo e da modernidade a qual nos referimos, nos sertões da região Nordeste, onde atuou o Padre Ibiapina, se alastravam as doenças e crescia a pobreza causada pelas secas. Neste ínterim, configurou-se uma ética do trabalho com práticas de organização e funcionamento racionalizadas, que se aproximava da ética produtivista moderna, mas que, simultaneamente, também exprimia motivações cristãs tradicionais, se voltava para a pobreza a fim de remediá-la.

A consideração do cenário nacional e local nos leva a destacar ainda que, diferentemente do que começava a ocorrer nesta época, a pobreza era considerada pelo missionário um problema a ser remediado não por ser uma

ameaça ao sistema, portanto, não por ser um problema da modernidade – enquanto ameaça à ordem social. Mas, principalmente, por ser considerada geradora de flagelo e de indignidade. Deste modo, ele empreendeu ações *sobre* a pobreza através do trabalho, as quais deveriam também se constituir como ações oriundas dos pobres (orientados pelas pregações, pela educação moral), no sentido de se produzir uma existência material e social dentro dos parâmetros que o “pai espiritual” Ibiapina considerava razoável.

Os temas da pobreza e do trabalho, “palavras-chaves” que fizeram parte da história de vida e da obra do Padre Ibiapina, têm destaque em função de uma prerrogativa importante: a partir do que se convencionou chamar de modernidade, a pobreza torna-se um imbróglio a ser resolvido através do trabalho. A questão sai da órbita da Igreja Católica e se torna questão pública. Tendo chegado a ser considerada um valor espiritual na idade média cristã, torna-se então, um estado indigno, que remete ao ócio, à vagabundagem e à improdutividade. Daí a corrida para ocupar todos os pobres capazes em trabalhadores úteis, o que ocorreu em todo o mundo conforme se instaurava a dinâmica econômica produtivista.

Na medida em que nos voltamos para o estudo da vida e obra do Padre Ibiapina, no intuito de avançar na análise acerca do caráter ao mesmo tempo moderno e conservador de suas ações, algumas problemáticas se apresentaram; nem todas, infelizmente, pudemos responder categoricamente, já que o que se conhece, de fato, documentalmente, a respeito do missionário, deriva principalmente de esforços isolados de alguns investigadores, muitas vezes religiosos, dedicados à história do Padre, a qual tem sobrevivido nas notas de rodapé de um Nordeste antigo, ou na mitificação e santificação popular ainda viva através da oralidade. As aproximações de todo trabalho documental, histórico e sociológico, são limitadas pela própria condição historiográfica e temporal da pesquisa; mas também porque toda leitura não deixa de ser uma interpretação autoral. Embora tenhamos tentado nos cercar das mediações necessárias para construir as questões e tentar respondê-las, não deixamos de ter em mente os obstáculos epistemológicos e empíricos existentes.

Entendemos como *a obra* deste missionário desde o conjunto de suas ações de atenção aos pobres, aos miseráveis, e aos órfãos, a construção dos açudes, igrejas, cemitérios, hospitais, etc., até a construção das vinte e duas (22) Casas de Caridade, erguidas durante suas missões por cinco Estados da atual região do Nordeste: Ceará, Rio Grande do Norte, Piauí, Paraíba e Pernambuco. Atribui-se ainda, ao peregrino, a fundação do jornal *A Voz da Religião no Cariri*¹⁵¹ e a fundação de vários municípios, que contam em suas histórias de fundação com a mobilização promovida pelo Padre Ibiapina durante suas missões populares.

As missões do Padre Ibiapina pelas vilas e cidades eram eventos de forte mobilização das populações através dos rituais religiosos e dos mutirões de trabalho organizados para a execução das inúmeras construções. Suas ações se caracterizam por uma religiosidade popular e erudita ao mesmo tempo. Ele socorria através da caridade cristã os sertanejos do Nordeste, ao mesmo tempo em que executava ideais de civismo e produtividade. O período em que atuou o Padre Ibiapina, de 1856 até 1883, cerca de 27 anos, remete à miserabilidade e ao flagelo social ocasionados pelas sucessivas secas ocorridas nos sertões, que provocavam movimentos migratórios em direção às províncias. O afluxo de miseráveis que começava a se concentrar nas cidades passava a significar uma ameaça à ordem social. O contexto demandava a fundação de um novo estado de valores civilizadores e reguladores, que deveria ser aplicado às camadas mais pobres, evitando-se assim a improdutividade, a ineficiência, a inutilidade, a indisciplina, a imoralidade – adjetivos associados aos desocupados e ociosos e àqueles que não trabalhavam. Além disso, tornava-se urgente o atendimento das necessidades mais básicas das populações atingidas pelas secas e pela miséria: fome, pobreza extrema, abandono das autoridades públicas. Neste contexto começava a se ensejar a elaboração e execução por parte das autoridades de todo um conjunto de práticas de confinamento e perseguição de pessoas pobres e a observação dos considerados incapazes para o trabalho. Deste movimento farão parte em maior ou menor escala de participação, não só os

¹⁵¹ O Jornal publicou suas edições dentre os anos de 1868 e 1870.

poderes públicos, mas também, posteriormente, a igreja católica, que já não dava conta de atender a pobreza crescente em nome da caridade cristã.

A POBREZA E O TRABALHO SOB OS AUSPÍCIOS DA MODERNIDADE

A análise acerca da pobreza e da modernidade se encontra com o tema do trabalho, sendo este quase sempre representado como ferramenta de educação e salvação da pobreza. Os discursos e atitudes sobre o pobre e a pobreza desde a idade média (quando a pobreza sob a óptica do discurso religioso erigia-se através do discurso da caridade; da caridade para com os pobres como meio de salvação), chegando à análise de como o trabalho tornou-se na modernidade capitalista uma categoria moralizadora e o principal meio para se resolver e prevenir os problemas causados pelo estado da pobreza de número crescente da população, indicam o encontro destes temas. A solução para a pobreza baseada na ética do trabalho foi a base das ações do Padre Ibiapina. Na segunda metade do século XIX, num país ainda estruturado sob a ordem colonial escravista e com anseios liberais, o sertão nordestino caracterizava-se pelas secas, por uma dinâmica social, econômica e política diferente e distante das principais províncias e do império brasileiro na época. A ordem social constituía-se, do ponto de vista econômico, político e social sob princípios paradoxais: entre um conservadorismo tradicional e o liberalismo moderno (com aspectos conservadores). A ética do trabalho posta em prática pelo Padre Ibiapina se inscreve nesta ordem de tensões.

A análise das missões, do processo de construção das obras, a história registrada nos poucos documentos existentes que relatam como foram construídas as vinte e duas Casas de Caridade, como eram as peregrinações do Padre Ibiapina pelos Estados, como conseguia mobilizar recursos, e, sobretudo, como ele almejava educar e moralizar os miseráveis dos sertões, que não contavam com qualquer assistência pública, com quaisquer mobilizações políticas de peso no período, mas indicam também como sua ação missionária, profundamente arraigada na ética do trabalho, se espalhava moralmente em seus discursos e orientava a organização e funcionamento de

suas instituições, produzindo, portanto uma solução artificial para as tensões do período.

Ao mesmo tempo em que toda a obra e o pensamento do “peregrino da caridade” se alinhava ao uso do trabalho como moderna ferramenta de educação e disciplina dos pobres, a relação entre o Padre Ibiapina e a Igreja Católica Oficial no período não exibiu forte aproximação. Ao contrário, após a morte do Padre Ibiapina, em 1883, sua obra não teve continuação. A maioria das instituições por ele criadas foi mantida ainda por alguns anos, mas não resistiram ao tempo¹⁵². A igreja não deu continuidade ao projeto empreendido pelo missionário. Ocupada na virada do século XIX para o século XX com o combate ao catolicismo de feições populares e não oficial, e preocupada com o asseguramento de um modelo hegemônico, deixou para o esquecimento a obra do Padre Ibiapina, a qual se aproximava muito mais de um projeto de catolicismo popular, já que se voltava para a realidade das populações pobres e iletradas, que percebiam a muita distância as práticas da Igreja Católica oficial no período. Esta postura de omissão, por parte da Igreja Católica românica, frente às ações do missionário, revela o potencial de conflito, mesmo que latente, entre estes dois tipos de catolicismo, e reforça, por outro lado, uma posição não de negação da igreja oficial, mas de certa independência e neutralidade, com relação às prioridades determinadas na época. Embora não de forma intencional e explícita, o Padre Ibiapina, por suas opções, esteve muito mais próximo de um pensamento diferente do oficial conservador no período.

Com relação ao sentido da experiência religiosa produzida pela atuação do missionário, podemos afirmar que ele conseguiu reunir, em seu pensamento e em suas práticas, os resquícios de uma moral e de uma ética cristã medieval, de apego aos pobres, à caridade, ao sofrimento, com um moderno modelo de resolução dos problemas urgentes da população sertaneja miserável que ele

¹⁵² Podemos citar exceções como é o caso da Fundação Padre Ibiapina, localizada no Crato (CE). Esta instituição foi fundada em 1868 sob o nome de Casa de Caridade do Crato, pelo missionário Ibiapina. A partir de 1966 ela assumiu nova designação e hoje é uma entidade sócio-educacional ligada à Diocese do Crato. A Casa de Caridade de Santa Fé (PB), local onde o Padre viveu e morreu, também resiste ao tempo, hoje funciona o Santuário de Santa Fé no local em sua homenagem. Outras foram transformadas em escolas e funcionam com novas denominações e muitas foram derrubadas e deram lugar a outras construções.

atendia e de organização do cotidiano em suas Casas de Caridade. Ao lado do sentido religioso, constituiu-se uma experiência social pragmática de organização da vida. Estas questões podem ser refletidas à luz dos escritos do clássico Max Weber (2004; 1982; 2009).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em resumo, as ações missionárias do Padre Ibiapina pelos Sertões do Nordeste revelam uma experiência de atendimento à pobreza baseada na caridade cristã, de inspiração medievalista, e construída sob princípios racionais e metódicos de trabalho. Uma experiência que conjugou elementos heterogêneos e para pensá-los consideramos a relação o homem e sua obra.

As imagens iconográficas do Padre Ibiapina nos remetem a uma percepção severa do padre. Uma severidade que transparece como um traço de sua personalidade, revelada em suas ações decisivas e sempre decididas. Ibiapina, ao mesmo tempo, era chamado por seus seguidores de “Pai”. O que nos mostra que foi também um sacerdote que possuía mais que o traço da severidade e da austeridade. Era um “pai” enquanto um orientador, investido de autoridade paterna, o apontador do destino, e um “pai” enquanto uma figura que traz proteção, que guarda seus filhos. Tendo cumprido seu papel de moralizador, foi também um “pai” dedicado à educação moral. Mas, sobretudo, sua imagem esteve vinculada à proteção, o que o torna um padre assemelhado a um suposto pai bondoso.

Uma aura mágica cercava o sacerdote Ibiapina, aos olhos do povo que o seguia em suas missões. Weber (2000), analisando as distinções, que segundo ele são fluidas, entre o mago e o sacerdote, afirma que este último assume uma função cuja principal característica é o pertencimento a uma instituição religiosa e o compromisso deste com a instituição que representa, portanto, o sacerdote está vinculado aos valores e à visão de mundo da instituição que lhe abriga. Já o mago, por sua vez, é detentor de um poder especial, o carisma. Semelhante ao profeta, o mago age em função de um carisma pessoal, a despeito de qualquer ligação institucional. O Padre Ibiapina foi um sacerdote,

na expressão literal e formal, não apenas por sua vinculação à Igreja Católica, mas porque foi um propagador dos valores e da moral religiosa cristã. Ao mesmo tempo era reconhecido como portador de qualidades especiais que o tornariam capaz de operar milagres. O missionário talvez possa, portanto, ser compreendido a partir dos dois *tipos*: o mago e o sacerdote. Contudo essa dupla identificação só pode ser feita a partir do reconhecimento dos sentimentos de fé e adoração emanados do povo. Ele próprio, pelo que pudemos constatar dos documentos e biografias que conhecemos, não manifestou em vida qualquer expectativa deste comportamento. Seu espírito religioso esteve voltado para execuções pragmáticas de ações de atendimento à pobreza. O que produziu uma racionalização da vida religiosa, a qual se aliava ao sentido “mágico” que representava sua presença como milagreiro e “pai” espiritual da população sertaneja.

Mas sua obra ao mesmo tempo em que representa intervenção, movimentação sobre a realidade, também continha elementos de estagnação e conformismo. Nisto ele revela seus aspectos conservadores. O projeto de Ibiapina não era profético, conforme a análise weberiana do que configura um profeta (também em distinção ao mago e ao sacerdote). Neste sentido, o missionário Ibiapina se distancia de figuras como Antônio Conselheiro e como o Beato Zé Lourenço, idealizador da Comunidade do Caldeirão. Suas intenções não se voltavam para a instauração de uma nova ordem social, mas sim para a integração social, conservando a ordem estabelecida, daí a importância dada a disciplina, obtida através do trabalho. Seu pensamento e sua visão de mundo emanados da doutrina religiosa cristã tornava-o plenamente resignado com a existência da pobreza, com as atribulações terrenas, com as dificuldades sociais, econômicas e de toda ordem que fossem vividas, por serem atribuídas ao desejo divino, no fim das contas. No sentimento religioso ele encontrava o conforto para a aceitação deste mundo. Mas a aceitação da pobreza como vontades divinas não significou puro imobilismo, posto que ele aceitava este mundo, ao mesmo tempo em que entendia que era quase uma obrigação também do desejo divino reagir a tais dificuldades, o que se daria através do trabalho e da oração – que se converteriam em dedicação à Deus. A ambivalência deste posicionamento torna complexa a resposta a uma questão

fundamental: ele questiona a ordem social vigente? A resposta rápida e simples é *não*. Mas esta pergunta toma como pressuposto uma definição do que seria a ordem social vigente, para ele e para as comunidades que ele atendia: a *ordem vigente* seria a realidade política, econômica e social que configurava o tempo em que essas pessoas viveram, a qual era marcada por um alheamento das ações políticas governamentais. O império brasileiro, como vimos, pouquíssima atenção dispensava aos sertanejos do Nordeste. A *ordem vigente* também se definia pelas marcas do escravismo no cenário nacional, pela pobreza que se acumulava nas províncias, por um sertão seco e abandonado.

Ibiapina não questionou o escravismo, não contestou o governo. Neste sentido, ele não questionou a ordem vigente. Ele até se mostrou conformado e resignado com ela. Ao mesmo tempo, como já dissemos, sua obra constituiu um tipo de ação sobre esta realidade. Tal como foi complexo este personagem, também é complexo o caráter desta ação. Por isso não podemos encerrar a questão acerca do questionamento da ordem vigente nos termos postos acima. Fazendo o exercício de pensar a “ordem social” de forma um pouco mais ampla, voltaremos ao personagem desta história que não foi um herói moderno, nem foi somente um conservador. Observando sua história de vida, devemos destacar que ele recusou a advocacia, a vida pública, a inserção direta na política institucional da época; posteriormente também vai renunciar à carreira eclesiástica, pois opta por andar pelos sertões em vez de permanecer nos quadros da Igreja oficial em Pernambuco.

Deste ponto de vista, Ibiapina recusou a ordem moderna do mundo. Suas reflexões sobre a felicidade são permeadas de advertências com relação aos “gozos” que a modernidade prometia: cargos, bens, honras e glórias, riquezas, vaidades, o “gozo” obtido através da própria ação humana, a idéia de que o próprio Homem é senhor do destino e molda o mundo. Mas a recusa de Ibiapina a “este mundo”, e, portanto às promessas de felicidade deste mundo foi, sobretudo, uma reação a este mundo. Seu movimento reativo talvez tenha se dado no momento em que ele se isola por três anos, antes de tornar-se padre, naquilo que seus principais biógrafos chamaram de “retiro espiritual”. Mas certamente a anulação e o isolamento não lhe bastaram. Ele se torna

padre posteriormente e parece encontrar sentido e escape na religião; encontra outro tipo de promessa de felicidade que lhe cabia porque não se relacionava somente com o plano terreno, com o qual ele tivera diversos tipos de desilusões - políticas, econômicas, familiares e amorosas. Após ordenar-se sacerdote faz novamente uma renúncia e opta por circular num mundo rústico, próximo de uma gente pobre, iletrada e desassistida. Neste universo suas ações encontram eco. Ele poderia agir, pregar, orientar, moralizar, educar.

Suas peregrinações ocorrem longe dos centros de irradiação de modernidade na época, distancia-se das províncias localizadas no litoral da região. Optando pelos sertões, ele dá início à construção de uma obra que tinha como uma das marcas principais o trabalho útil, racional, metódico. Vejamos o tratamento que ele deu para a pobreza: ela deveria ser remediada, pois era concebida como fenômeno negativo e degradante que deveria ser sanado, mas também era, simultaneamente, o motivo da caridade e do sentimento cristão de piedade, conforme a ética medieval apregoava. E o remédio era o trabalho, vivido dentro de um modelo de ação racional e metódico.

Podemos dizer, portanto, que os ecos da nova ordem moderna chegavam ao espírito do Padre Ibiapina: através da valorização de uma cultura do trabalho, da negação do ócio e do desperdício do tempo (que poderia ser convertido em tempo “produtivo”), e da valorização da disciplina. Isto não significa dizer que as ações de Ibiapina nos Sertões secos do Nordeste significaram células de implantação do modelo de produção capitalista e produtivista; o que podemos falar é que há afinidades entre suas ações e uma a ética do trabalho que respirava estes ventos modernos.

Podemos afirmar que as ações do Padre Ibiapina se conectam, sob uma óptica geral, ao amplo processo de educação, moralização e disciplinamento da população pobre, que começa no Brasil ainda no século XIX, embora de forma muito incipiente. Já que aqui predominavam relações de trabalho que exprimiam tanto a ética escravista quanto a ética moderna do trabalho livre, sob os moldes produtivistas. Para isto, a valorização do trabalho foi fundamental. Mas, a análise da ética do trabalho presente nas ações do Padre

Ibiapina deve considerar que, para além do aspecto moderno, que identificamos no início da pesquisa, ela se inscreve numa ordem tensionada e se destaca como uma ética que reuniu elementos distintos e contraditórios à primeira vista. Não era exatamente a ética moderna do trabalho capitalista, mas também não foi uma ética tradicional pura. Embora no plano econômico e político nacional a convivência de elementos modernos com elementos conservadores tradicionais revele tensões, no caso particular das ações de Ibiapina não havia fortes tensões na convivência destes elementos distintos, portanto, não se revelaram contradições. Constituiu-se o modelo de um *paradoxo estático*. Ou seja, adaptaram-se neste modelo, ordens de pensamento e de ação distintas que se acomodaram. Vicejaram entre os resquícios do pensamento medieval cristão de atendimento à pobreza e a intervenção sobre a realidade. Foram ações caracterizadas pela motivação com o sentimento religioso de resignação e conformismo com os problemas; espera da morte; expectativa de regozijo noutra mundo, e, simultaneamente, busca de resolução dos problemas; cuidado com os doentes (nos hospitais), orações pela vida, missões festivas com músicas e mobilização popular (e, por vezes, contraditoriamente, destruição de instrumentos musicais nos rituais religiosos) e a busca de condições que garantissem uma existência considerada razoável, dentro dos parâmetros da época e conforme o pensamento do missionário, neste mundo.

REFERÊNCIAS

BEZERRA, Osicleide de Lima. *Trabalho, pobreza e caridade: as ações do padre Ibiapina nos Sertões do Nordeste*. Tese de Doutorado em Ciências Sociais, Natal-RN: Universidade Federal do Rio Grande do Norte, 2010.

BEZERRA, Osicleide de Lima. *“Vai trabalhar, vagabundo”*: valores e representações sobre o trabalho. Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais, Natal-RN: Universidade Federal do Rio Grande do Norte, 2006.

BOSI, Alfredo. *Dialética da Colonização*. 4ª ed., São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

CASTEL, Robert. *As metamorfoses da questão social: uma crônica do salário*. 3. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2001.

DINIZ, Ariosvaldo da Silva. *A maldição do trabalho: homens pobres, mendigos, ladrões no imaginário das elites nordestinas: 1850-1930*. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 1988.

FREUND, Julien. *Sociologia de Max Weber*. Tradução de Luís Claudio de Castro e Costa. 5ª ed., Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

GIDDENS, Anthony. *Sociologia*. 4ª ed., Porto Alegre: Artmed, 2005.

_____. *As conseqüências da modernidade*. Tradução: Raul Fiker. São Paulo: Editora UNESP, 1991.

HOONAERT, Eduardo. *História da Igreja na América Latina e no Caribe: 1945-1995*. O debate metodológico. Rio de Janeiro, 1995. CEHILA.

HOONAERT, Eduardo. *O Cristianismo moreno no Brasil*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1990.

MARIZ, Celso. *Ibiapina: um apóstolo do Nordeste*. 3 ed., João Pessoa: Editora Universitária UFPB, Conselho Estadual de Cultura, 1997.

MONTEIRO, Manoel. *Padre Ibiapina: advogado, pastor e... Pai dos órfãos*. 1 ed., Campina Grande, PB: 2006. Literatura de Cordel.

WEBER, Max. *A ética protestante e o "espírito" do capitalismo*. Tradução de José Marcos Mariani de Macedo. Revisão geral de Antônio Flávio Pierucci. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. (edição comemorativa).

_____, *Ensaio de Sociologia*. 5ª ed., Tradução de Waltensir Dutra. Revisão de Fernando Henrique Cardoso. Rio de Janeiro: LTC Editora, 1982.

ROMANIZAÇÃO, ULTRAMONTANISMO, TRADICIONALISMO: REVISÃO HISTORIOGRÁFICA

RESUMO: Recentemente a historiografia sobre a Igreja Católica no período conhecido por ultramontanismo, especialmente sobre o século XIX, incluiu revisão crítica do uso do termo “romanização” por considerar que não houve ingerência direta da Sé romana sobre as outras sedes, impondo qualquer tipo de política, mas antes, incentivando posturas de soluções locais aos problemas enfrentados pela Igreja através de um retorno à centralização hierárquica. Outrossim, o termo ultramontanismo, largamente usado e agora incentivado sobre o termo romanização, no contexto historiográfico brasileiro, refere-se a diversas situações das “reformas” dos bispos católicos como ultramontanas. No entanto, historiadores da filosofia e do pensamento filosófico no Brasil, desde a década de 1970 colocam em causa a diferenciação entre ultramontanismo e tradicionalismo. O primeiro, uma característica institucional existente desde a Contra Reforma, enfatizada com rigor no século XIX. O segundo, uma corrente filosófica de reação à Revolução Francesa e seu ideário, contrapondo-lhe a idéia de ordem e tradição como formas de manutenção saudável da vida social; não necessariamente era uma filosofia religiosa, embora os grandes expoentes dessa filosofia fossem católicos e procuraram aliar esse pensamento ao movimento de reação católica naquele século como De Maistre, Lammenais e Donoso Cortez. Esta comunicação quer se referir às diferenciações propostas por pesquisadores brasileiros e não no estudo direto dos autores tradicionalistas.

PALAVRAS CHAVE: História da Igreja Católica, ultramontanismo, tradicionalismo religioso, pensamento católico

INTRODUÇÃO

Revisões historiográficas são um importante caminho para aqueles que desejam focar o tempo passado de maneira crítica e a partir dos caminhos já trilhados pela ciência histórica. As marcas teóricas diferenciadas por estruturas referenciais diversas, escolhas políticas ou mesmo metodológicas, quando dissecadas, permitem abrir novo olhar sobre temáticas até já muito estudadas.

A pretensão do historiador é tomar o passado tal como foi; dessa pretensão não se pode afastar. No entanto, o passado, como tal, não mais existe, e sobre ele podemos abrir nossa interpretação a partir de marcas recebidas e existentes no presente: são os vestígios, no dizer de Paul Ricoeur (1994). Assim, procuramos compreender uma temporalidade histórica, mas sem abdicar do tempo presente, o qual nos dá as perguntas e um destino de

¹⁵³ Doutorando em Educação pela Universidade Federal de Juiz de Fora - PPGE. Bolsista CAPES. E-mail: marcoaureliocorrearmartins@gmail.com

nossa busca no passado. De certo nossa pretensão ao futuro requer essa resposta.

ROMANIZAÇÃO X ULTRAMONTANISMO

Em geral, a idéia de “romanização” imperou na historiografia da Igreja Católica no Brasil. A maior influência do papado nas dioceses brasileiras foi interpretado pelos historiadores da década de 1970 e seguintes como uma ingerência daquela sé sobre as locais. Era a retomada de uma expressão utilizada por Roger Bastide duas décadas antes por Della Cava, aponta Dutra Neto (2006). Para Roger Bastide a romanização era o estabelecimento de uma centralização e burocracia institucional em torno do papado. Para Della Cava, através dessa romanização, a Igreja buscava restaurar prestígio e ortodoxia sobre o catolicismo popular. De fato, o termo é mais antigo e retoma o teólogo alemão Johann Joseph Ignaz von Döllinger (1799-1890) o qual cunhou a expressão com uma fórmula pejorativa, criticando o papado. (SANTIROCCHI, 2010).

No século XIX, as jovens e as nascentes nações, viam com desconfiança a influência papal sobre as sedes locais. Parecia-lhes que um poder estrangeiro interferia no poder local. O Papa, além de chefe religioso era um chefe de Estado. O Império brasileiro, por exemplo, exigia uma confirmação (*placet*) dos documentos pontifícios para que fossem adotados por aqui, regra semelhante existia em muitos outros Estados nacionais.

A França pós revolucionária vivia um processo de nacionalização da Igreja local conhecido como “galicanismo” ou “galicismo”. Em outras nações, como no império brasileiro, a semelhante confluência entre Estado e Igreja nas leis e na constituição era conhecido como “regalismo”. A reação do papado a esse estado de coisas, ficou conhecido pelo nome de “ultramontanismo”, expressão usada pelos franceses sobre o poder de “ultra montes” referindo-se a Roma além (ou ultra) dos montes.

O termo ultramontanismo foi bastante usado no século XIX, inclusive no Brasil. O ultramontano era forte opositor aos liberalismos políticos que

ampliavam seus espaços pelo mundo. Santirocchi (2010), preferiu aderir a esse termo em detrimento do termo “romanização”. Basicamente, esse autor, fundamentado em suas pesquisas nos arquivos do Vaticano e Dutra Neto (2006), fundamentado em suas pesquisas nos arquivos da Congregação Redentorista no Brasil, consideraram o termo romanização como impróprio para entender o que se passou. Santirocchi afirmou não ter encontrado elementos que justificasse a idéia de que o papado influia ou impunha sua visão ou política sobre as sedes locais, ao contrário, percebeu, o papado apoiava as iniciativas individuais dos bispos. Do mesmo modo Dutra Neto procurou demonstrar que os missionários redentoristas holandeses tentavam adaptar-se ao campo missionário e não o contrário.

Dom Viçoso, bispo de Mariana, por exemplo, o iniciador das “reformas” da Igreja no Brasil, a partir de 1840, buscou implementar na diocese uma disciplina tridentina. Os primeiros bispos ultramontanos, usavam para si o termo “reformadores”. O termo ultramontano ficou mais usado a partir do Concílio Vaticano I e, do mesmo modo de quando fora cunhado, tinha uma conotação pejorativa:

Durante o decorrer do século XIX, os eclesiásticos ou leigos católicos opositores do liberalismo e do regalismo no Brasil, eram chamados pejorativamente pelos seus adversários de “ultramontanos” e “jesuítas” (ou jesuítas disfarçados). Eles aceitaram a denominação de “ultramontanos”, após esboçarem alguma resistência, quando entenderam que isso significava plena adesão à ortodoxia e fidelidade ao Papa. Foram eles os agentes da implementação da reforma eclesiástica que vingou, enquanto falhara aquela de cunho liberal-regalista intentada pelo liberalismo eclesiástico liderado pelo Pe. Feijó durante a Regência e pelo regalismo Imperial. Daí que os termos *ultramontanismo* e *reforma* foram aceitos e utilizados por ambas as partes por todo o século XIX. (SANTIROCCHI, 2010, p. 26)

Temos que a historiografia da Igreja usou largamente o termo “romanização” e apontou uma desvalorização do catolicismo popular, dentre outros aspectos como a atração de padres europeus e a abertura de escolas católicas para a elite. Sem estender esse assunto, o qual não temos a pretensão de tratar aqui, bastaria dizer que é necessário atentar, na relação da Igreja com o catolicismo popular, algumas questões de contexto como a busca de uma civilidade de modelo europeu, higienismo e saúde pública, preconceito

social e segurança pública¹⁵⁴. Outra questão a se ter em vista é o processo de retomada dos chamados “bens eclesiais” pelos bispos e párocos, sobretudo nas duas primeiras décadas da república, como forma de reestruturação patrimonial da Igreja após a separação com o Estado¹⁵⁵. Quanto à atração de padres estrangeiros, há que se ter em vista a deficiência dos seminários nacionais em quantidade e qualidade para a formação de padres, além de aspectos mais óbvios como o tempo necessário para a formação de sacerdotes e a “baixa qualidade moral” do clero brasileiro, além de sua adesão a princípios políticos condenados pela Igreja. A criação de escolas católicas, além de servirem ao proposto pela educação católica, atendeu a duas necessidades: de um lado a sociedade demandava por escolas, de outro os religiosos demandam atividade que lhes permitissem a subsistência.

ULTRAMONTANISMO X TRADICIONALISMO

Não obstante essa revisão empreendida entre historiadores da Igreja, a mais recente historiografia, tendo adotado cada vez mais o conceito de ultramontanismo, desconsiderou a historiografia das idéias no Brasil que desde a década de 1980 vem reclamando uma diferenciação entre ultramontanismo e tradicionalismo. Basta citarmos três exemplos: Ubiratam Macedo, Cassiano Cordi e Thiago Adão Lara. Esses autores e alguns outros, foram estudados por Paim (1999) em obra sobre o pensamento brasileiro.

O tradicionalismo foi uma vertente do pensamento ocidental em reação direta aos fatos e filosofias em torno da Revolução Francesa. Opunham a tradição à revolução e afirmavam que toda mudança radical no seio da sociedade provocava a desordem.

Ubiratam Macedo (Apud PAIM, 1999) alertou para que não se confundisse ultramontanismo com tradicionalismo. Houve uma imbricação entre eles na história mas não foram a mesma coisa, haja vista a Igreja ter

¹⁵⁴Essa contextualização pode ser percebida, por exemplo em SOIHET (2008) embora a autora ainda use o termo “romanização” e não tenha como foco a Igreja, mas a cultura popular

¹⁵⁵Muitos desses bens estavam em poder de ordens leigas que desobedeciam a hierarquia católica e já havia oferecido a razão para o maior conflito entre a Igreja e o Estado no Brasil, a “questão religiosa”, na década de 1870.

condenado várias proposições tradicionalistas no século XIX. O tradicionalismo em geral era antirracionalista enquanto os ultramontanos defendiam uma racionalidade, aquela já apreciada pela patrística e, sobretudo pela escolástica, com ápice em Santo Tomás. A fé demanda a racionalidade como um importante contributo na compreensão da revelação. Os tradicionalistas eram, em geral, nacionalistas e defendiam a comunidade local e seus privilégios. Para eles a hierarquia e não a igualdade liberal era a base da vida social; eram antiindividualistas, portanto. Eram hostis a toda novidade do século XIX: liberalismo, capitalismo, socialismo, cientificismo, positivismo etc. Além dessas, outras características do tradicionalismo político foram apresentadas por Ubiratam Macedo, citamos apenas essas que ilustram nossa reflexão.

Cordi (Apud PAIM, 1999) entendeu que o ultramontanismo era uma doutrina da instituição eclesial e, portanto, pretendia dar respostas e sustentar a institucionalidade da Igreja Católica. Para esse autor, os ultramontanos só adotaram princípios tradicionalistas quando foi interessante à defesa da instituição, abandonando-os logo em seguida. Para Cordi, Jackson de Figueiredo teria percebido, no Brasil, a pouca adesão a problemas brasileiros entre os ultramontanos. Os tradicionalistas, ao contrário dos ultramontanos defendiam uma participação mais direta em questões da política.

Lara (1988) contribuiu a esses estudos indicando que o tradicionalismo não foi uma vertente exclusivamente religiosa. Por isso afirmou que no Brasil a vertente religiosa foi a mais forte. Esse autor se dedicou ao tradicionalismo em Pernambuco e destacou a modernidade desses pensadores e seu caráter não exatamente reacionário pois consideravam a nova situação sócio-histórica como realizada e a impossibilidade de um retorno ao passado. Conclusão semelhante há em Pavani (2010) ao estudar o pensamento de Donoso Cortez, um tradicionalista espanhol. Para Pavani não é correto apontar um desejo de retorno à Idade Média em Donoso Cortez, como insistem alguns historiadores. Há, sim, a defesa de valores medievais para o retorno ao espírito cristão havido naquela época. Pavani afirmou haver em Donoso uma inserção na modernidade pela aceitação dos valores positivos nela contidos.

ÚLTIMA PALAVRA

A diferenciação entre tradicionalismo e ultramontanismo é importante para a compreensão de determinados caminhos da Igreja. No Brasil, o tradicionalismo empreendeu uma maior participação de católicos na política, geralmente dispensado pelos ultramontanos. O cuidado com essa questão pode levar a historiografia a rever algumas interpretações com foco em temas que segregam progressistas e conservadores, perdendo espaço para uma reflexão mais aguçada à contribuições religiosas, como as católicas, ao processo de formação da nacionalidade brasileira e a vinculação desta com a política.

Um tradicionalista, não raro, foi também um ultramontano ao defender o papel institucional e religioso do da Igreja, mas o contrário, não. Isso se pode concluir em breve análise das condenações recebidas pelos principais tradicionalistas como De Maistre, Lammenais e Donoso Cortez.

REFERÊNCIAS

DUTRA NETO, Luciano. **Das terras baixas da Holanda às Montanhas de Minas**. 2006. 315f. Tese (Doutorado em Ciência da Religião) – Instituto de Ciências Humanas. Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora. Disponível em: http://www.btdt.ufjf.br/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=27 Acesso em: 30 jan. 2012.

LARA, Tiago Adão. **Tradicionalismo católico em Pernambuco**. Recife: Fundação Joaquim Nabuco – Editora Massangana, 1988. Disponível em <http://www.cdpb.org.br/lara.pdf>. Acesso em 01 ago 2012.

PAIM, Antonio. **Os intérpretes da filosofia brasileira**; Estudos complementares à história das idéias filosóficas no Brasil. Vol. 1. Londrina: Editora UEL, 1999.

PAVANI, Roney Marcos. **Repensando o conservadorismo católico**: política, religião e história em Juan Donoso Cortés. 194 p. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal do Espírito Santo, Centro de ciências humanas e naturais. Vitória, 2010. Disponível em: http://www.historia.ufes.br/sites/www.historia.ufes.br/files/Roney_Marcos_Pavani.pdf. Acesso em 01 ago 2012.

RICOEUR, Paul. **Tempo e narrativa**. Campinas: Papirus, 1994. Tomo III.

RODRIGUES, Cândido Moreira. Alceu Amoroso Lima: raízes do conservadorismo católico a partir de Joseph De Maistre e Jackson de Figueiredo. **Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH**. São Paulo, julho 2011. Disponível em: http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1300804713_ARQUIVO_TextoCompleto.CandidoMoreiraRodrigues.ANPUHSP2011.docVersao2.pdf. Acesso em 01 ago 2012.

SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. Uma questão de revisão de conceitos: Romanização – Ultramontanismo – Reforma. **Temporalidades**. Belo Horizonte, vol. 2, n.º 2, pp. 24-33, Agosto/Dezembro de 2010. Disponível em www.fafich.ufmg.br/temporalidades. Acesso em: 06 mar 2011.

SOARES, José Miguel Nanni. **Considérations sur la France de Joseph de Maistre**; Revisão (historiográfica) e tradução. 289p. Dissertação (História Social). Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. São Paulo, 2009. Disponível em: <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8138/tde-10032010-114032/pt-br.php>. Acesso em 31 jul 2012.

SOIHET, Rachel. A festa da Penha: avant-première do carnaval (1890-1920) In: _____. **A subversão pelo riso**; Estudos sobre o carnaval carioca da Belle Époque ao tempo de Vargas. 2ª Ed. EdUFU, 2008.

ANÁLISE DOS JUDEUS COMO UM POVO PÁRIA NA OBRA SOCIOLOGIA DA RELIGIÃO VOL. 3 DE MAX WEBER

Andréa Bernardes de Tassis Ribeiro¹⁵⁶

¹⁵⁶ Licenciada em História pela Universidade Federal de Ouro Preto, Mestranda em Ciências da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora, abrt.mg@gmail.com

RESUMO: Ao ler o livro *Sociologia da religião*, vol. 3, de Max Weber, no qual o autor descreve minuciosamente a paisagem, formação e características do antigo oriente e do povo hebreu deparei-me com uma noção interessante e instigante: povo-pária. Detendo-me um pouco mais neste termo, percebi que Weber percebe a segregação judaica como uma forma de *auto-segregação* fundada na *Torá* e suas emulações legais. O estudo que segue constitui um esforço de compreensão teórica da análise dos estudos de Max Weber.

PALAVRAS-CHAVE: Israel, Iahweh, Hebreus, Povo-Pária, Max Weber

INTRODUÇÃO

Embora a procedência ou origem dos indivíduos pressuponha o pertencimento a um grupo, a chamada “consciência tribal” ou o reconhecimento de indivíduos pertencentes a um mesmo grupo ou povo está condicionada principalmente aos destinos políticos e costumes comuns. Mesmo sabendo que Israel originou-se por meio da integração de diversos indivíduos e da adaptação dos mais diferentes costumes aos próprios preceitos religiosos hebreus, qualquer um que quisesse ser aceito como pertencente ao grupo israelita deveria aceitar a religião judaica e com ela a forma de vida dos hebreus. Esta forma, por sua vez, encontrava-se determinada pela lei da Aliança, que para Weber constitui a fonte da auto-segregação dos judeus perante seus vizinhos. Isto porque, segundo as próprias narrativas hebraicas, os judeus se autodenominavam “o povo escolhido”, eleito dentre os demais para ser o “povo de Iahweh”, ou seja, o povo escolhido dentre todas as nações para ser o “povo de Deus”.

FUNDAMENTAÇÃO E SEGREGAÇÃO

É possível notar, ao estudar o desenvolvimento de Israel, que grande parte das diferenças com seu entorno concentrava-se, primordialmente, nas questões religiosas e suas emulações legais. Questões que marcaram a identidade judaica e ratificaram, ao longo da história desse povo, a auto-segregação que culminou por caracterizar a comunidade de Israel como um povo-pária ou, de acordo com Schluchter, como uma “organização confessional marginalizada”.

Para os judeus, lahweh em nenhuma época possuiu um complemento feminino, nem uma imagem para ser adorada nos cultos orgiásticos, como nas religiões pagãs, que em geral estimulava a fantasia e afastava o crente da fé racional.¹⁵⁷ No *Êxodo* 20:4, por exemplo, há a proibição da confecção de imagem do que existe nos céus, embaixo da terra e nas águas que estão embaixo da terra. Assim sendo, por meio desta interdição os judeus tornam-se o único povo, até então, que não cultuou seu deus na forma de imagem. Ao mesmo tempo, encontramos semelhanças que aproximam Israel dos povos em seu entorno, inclusive no que se refere aos preceitos religiosos.

A cultura babilônica, por exemplo, influenciou em grande medida a formação de Israel. Na *Torá*, encontram-se substâncias que remetem ao código de Hammurabi. De acordo com Weber, a estrutura formal desta legislação consistia em um código de *mišpātîm*¹⁵⁸ de natureza jurídica, moral e cültica, como o *Deuteronômio*, um livro jurídico no mesmo estilo da *coleção de Manu*¹⁵⁹, que sofreu inúmeras adições posteriores, de acordo com os interesses da época (Ex. 21:1-22, 16). Da mesma forma o código de lei promulgado por Lipit-Ishtar de Isin (por volta de 1870 aCC) em sumério e o código do reino de Eshnunna (anterior ao XVIII século) em acádio, ambos precedentes ao código de Hamurabi.

Por isso, embora sejam considerados preceitos divinos, vemos por meio da documentação antiga que o arcabouço jurídico hebraico tem uma origem semelhante a dos povos vizinhos. Dessa forma, a princípio, as leis de Israel, bem como o Código da Aliança absorveram parâmetros jurídicos que regulamentavam outras sociedades que compunham o cenário médio-oriental.

Mesmo uma característica tida hoje como marcadamente judia, a circuncisão, era algo comum entre os povos do Oriente Médio. Isto porque a cultura da circuncisão encontra-se, em sua origem, relacionada aos ritos de iniciação dos jovens guerreiros, isto é, faz parte de uma cultura bélica que mais tarde foi apropriada pela cultura religiosa judaica.

¹⁵⁷ Fé racional que Max Weber defende instalar-se com o advento da religião monoteísta e a divisão do mundo em Mundo Material, ou dos Homens e Mundo Divino e a noção do pós-morte.

¹⁵⁸ Prescrição unilateral, direitos.

¹⁵⁹ Coleção de livros bramânicos datados em torno de 1500 aCC (antes da Contagem Comum).

Em sua formação até o período pós-exílico o culto a lahweh conviveu pacificamente com outras divindades, muitas vezes em um mesmo santuário, principalmente nas zonas agrícolas da Palestina. Por sua vez, o caráter orgiástico dos cultos de Baal foram radicalmente condenados principalmente pelos yawistas, especialmente os ritos alcoólicos e sexuais. Mas se nos atermos às leis, veremos que desde a origem o culto a outros deuses, que não lahweh, é condenado. No *Êxodo* encontramos um preceito que proíbe a aliança com os outros povos da terra ou seus deuses, que deverão ser expulsos de Israel por meio da total destruição do povo inimigo e seus templos, que servirão de anátema a lahweh (Êx. 23:31-33 e 34:15). Já em *Levítico*, encontramos a proibição de oferecer um filho a Moloc (Lev. 20:2) sob pena de morte; e a obrigação da consagração à lahweh dos filhos e bens que por bondade divina foram oferecidos aos judeus (Lev. 20:26).

Mas afinal, quem era considerado judeu?

O judeu era considerado aquele de origem consanguínea ou aquele que desde a terceira geração de convertido havia observado uma vida correta e um *status* privilegiado. Se, a princípio, a lei sagrada determinava os mesmos preceitos para o israelita e para o *ger*¹⁶⁰ ou *meteco*¹⁶¹, direitos e obrigações separavam os judeus dos estrangeiros. Dessa forma, ainda que o *Êxodo* determine uma única lei para o cidadão e o imigrante entre os judeus (Núm. 9:14), Weber demonstra a diferenciação dos *gerím*¹⁶² que eram segregados ritualmente e excluídos do convívio entre os iguais. Exemplo disso encontra-se nas leis do *Antigo Testamento* que condenava a exploração do *pobre* (Êx. 22:25) referindo-se ao israelita em sentido pleno (*'am*), ao contrário do estrangeiro a que poderia ser adquirido como servo ou escravo. Entre outras passagens, como no Lev. 19:34, 24:22, 25:44-46, 25:39-42, no Deut. 17:14 e 15, 23:21, no Êx. 22:20 e 23:9, no Código da Aliança, verifica-se a redação de diversos preceitos que subjulgam os estrangeiros e os diferenciam dos israelitas.

¹⁶⁰ Também conhecido como *meteco*. *Ger* é o não israelita residente que não só está sob a proteção privada de um indivíduo e sob os preceitos religiosos de hospitalidade, como possui situação jurídica regulada e protegida especificamente por uma organização política.

¹⁶¹ Não israelitas, antes do exílio *ger* (possuía direitos), após o exílio passa a ser conhecido como *nōkri* (totalmente estrangeiro, não possui direitos).

¹⁶² Ausência de circuncisão (antiguidade), artesãos e comerciantes (associação) livres ou prestadores de serviços.

Outro ponto relevante aos nossos estudos pode ser encontrado já no *Gênesis*, em que diversas são as passagens que condenam o casamento com estrangeiros. Quando Abraão envia a seus parentes um servo para que este escolha uma mulher para se casar com Isaac, uma que possua mesma origem que sua família, temos a primeira demonstração da auto-segregação racial judaica (Gên. 24:3 e 4). Outra passagem, a de Esaú (A Bíblia de Jerusalém, 1992, 104), ou ainda a história de Diná (Gên. 34:14 e 15). No *Levítico*, tem-se por obrigação de tomar por esposa somente virgens judaicas, proibindo o casamento com viúvas, mulheres repudiadas ou prostituídas, além de estrangeiras sob pena de profanar a descendência (Lev. 21:13-15). Em *Números*, o último capítulo versa sobre o casamento das filhas de Israel e a manutenção da propriedade através da herança (Núm. 36:5-9). No Livro do *Deuteronômio* encontram-se outras passagens semelhantes, tais como: 7:1-5, 21:10-14, 23:3, 23:8 e 9, 25:5.

Também as leis relativas aos alimentos foram de grande importância na estrita observância das práticas religiosas judaicas. Tal ritualização dos costumes alimentares dificultou o convívio com outros povos. No *Êxodo*, o próprio Deus faz conhecer suas leis: durante a Festa dos Ázimos: aquele que come pão fermentado será eliminado de Israel (Êx. 12:19); aquele que quiser celebrar deverá circuncidar todos os varões de sua casa e, dessa forma converter-se ao judaísmo (Êx. 12:48 e 49, Núm. 9:14). No *Levítico* vemos proibições essencialmente alimentares (17:8 e 9, 17:10, 17:13, 17:15, 18:3 e 4). A transgressão de qualquer destes preceitos significa degradação do transgressor. Além disso, verifica-se em *Levítico* uma lista das regras referentes à pureza e impureza, que sugerem, por exemplo, quais os animais aquáticos, terrestres, aves e insetos alados considerados puros e, portanto, passíveis de serem ingeridos.

CONCLUSÃO

Se buscarmos o significado da aliança entre os judeus e lahweh é possível compreender a forma como Israel ligava-se diretamente à religião. *Tôrãh*, que originariamente significa “doutrina”, é o livro que, além de fundamentar o judaísmo e seus preceitos religiosos, determina as leis civis e

penais que devem reger a sociedade. As cláusulas da *Torá* definem o modo pelo qual os membros da comunidade devem regular o conjunto de suas ações.

Pode-se verificar ao longo destas linhas que em diversas passagens do *Pentateuco* estão contidas leis segregacionistas ou mesmo leis que dificultam o convívio de judeus com as nações do médio oriente. Ainda que levemos em conta que toda a documentação existente atualmente foi produzida cerca de 1500 anos após o suposto nascimento do judaísmo, a tradição garante a veracidade dos textos nos quais nota-se o afastamento ou diferenciação dos judeus em face de outras nações em função de uma crença na eleição divina.

Max Weber tinha razão ao inquirir sobre a relação entre a auto-segregação do povo judeu e as leis que determinam a vida religiosa desta nação. Mas outros fatores devem ser levados em consideração, mas esta é uma tarefa para um próximo trabalho.

REFERÊNCIAS

- BRIGTH, John. *História de Israel*. São Paulo, Paulus, 7ª edição, 2003, p. 7-249.
- FAHEY, Tony. "Max Weber's Ancient Judaism". In. *The American Journal of Sociology*, Vol. 88, Nº 1, The University of Chicago Press, July, 1982, p. 62-87.
- SCHLUCHTER, Wolfgang. "Ancient Judaism". In. *Rationalism, religion and domination: a weberian perspective*. Oxford, University of California Press, 1989, p. 163-204.
- WEBER, Max. *Ensayos sobre sociología de la religión*. Vol. 3, Madrid, Taurus Humanidades, 1987-88.
- "O Antigo Testamento". In: *A Bíblia de Jerusalém*. São Paulo, Edições Paulinas, 1992, p. 21-327.
- JOSEFO, Flávio. *História dos Hebreus: de Abraão à queda de Jerusalém – Obra Completa*. 11ª ed. Rio de Janeiro, CPAD, 2007.

DO JEJUM À PRÁTICA DA JUSTIÇA E DA MISERICÓRDIA ONDE CORRE O RIO DE ÁGUA DA VIDA

Cleide Lazarin¹⁶³

INTRODUÇÃO

“Do jejum à prática da justiça e da Misericórdia em um lugar onde corre o rio de água da vida” tem como base os textos de Is 58,1-12 e Ap 22,1-5. Reflete o jejum como prática da justiça e da misericórdia, em lugar em que reina a paz como compromisso com a vida onde ela se encontra ameaçada e enfraquecida. Reflete o paraíso reconstruído como lugar onde a corrupção e a injustiça não encontra ponto de apoio. Deus mesmo ilumina com sua presença seus habitantes e lhes oferece água da vida. Lugar onde se projeta a utopia: a vida é feliz com o aniquilamento do pranto, clamor e dor, não há exploração e opressão e toda lágrima será enxugada. A reconstrução do sonho e da consciência da comunidade, onde a vida seja em plenitude, vivida sem ameaças, em paz com a vizinhança, com relações justas, em amizade e fidelidade a Deus, no cuidado da criação – o novo céu e a nova terra. O profeta Amós (5,25) também sonhou: “Que o direito corra como a água e a justiça como um rio caudaloso”. E hoje continuamos alimentando o sonho e a esperança, pois, “como a água fecunda continuamente a terra, assim a prática da justiça há de fecundar uma nova sociedade.”

1) A PRÁTICA DO JEJUM E DA MISERICÓRDIA

A temática do Terceiro Isaías é uma proclamação que consola e reconforta a vida das pessoas empobrecidas, sustenta a fé e a esperança de construir uma sociedade justa e solidária (Is 60-62). Condena os abusos, sobretudo, das elites, que começam de novo surgir no meio do povo, no

¹⁶³ E-mail: cl_2809@yahoo.com.br

período pós-exílico. Condena a corrupção do direito e da justiça (Is 59,14-15), a perversão dos valores e das práticas da religião (Is 57,4-5,9; 58,1-12; 59,12-13; 65,3-5; 66,3) e os comportamentos imorais (Is 59,3.6-7) necessário para que haja novos céus e nova terra (Is 56,17)e, mostra qual é o verdadeiro jejum (Is 58,1-12).

O templo e a lei passam a ser instrumentos de coleta dos tributos e impostos. A maioria da população, sobretudo a camponesa, experimenta a fome, a miséria, o desemprego, a expropriação, a falta de moradia, a morte prematura e a escravidão (NACANOSE, 2004, p. 9). A elite exhibe seus sacrifícios e suas ofertas no templo como se esta fosse a justiça que agrada a lahweh. Pratica a oração, dá esmolas e faz jejum com a aparente intenção de se tornar pura e justa diante de lahweh e conquistar a salvação. A comunidade de Judá, em sua miséria e solidão, faz de sua casa um espaço aberto de acolhimento a todas as pessoas que sofrem injustiças. Essa comunidade é a voz dos oprimidos que se faz ouvir na denúncia das injustiças e proclamação da boa notícia a todas as pessoas excluídas da sociedade e do templo (NACANOSE, 2004, p. 19). A comunidade profética denuncia a falsa piedade daqueles e daquelas que se escondem atrás de ritualismos vazios (Is 58,3-2a), pois, a fidelidade ao Deus da vida não se mede pelas aparências nem pela frequência às cerimônias religiosas. E sim, se revela por meio da prática da justiça e da solidariedade (Is 58,6-7).

A prática do jejum encobria uma situação de injustiça social, pois a opressão das elites, do império persa e dos povos vizinhos gerou um grande número de empobrecidos e escravizados. Muitas dessas pessoas que continuavam se reunindo para prestar culto a Deus eram as responsáveis pela miséria do povo. Nesse contexto nasce o grito profético mostrando que o jejum que agrada a Deus é a prática da justiça e da misericórdia (CBV, 2004, p. 125. GASS, 2002, p. 35). Se o ser humano pratica uma forma de culto que ele mesmo inventou para garantir a si o favor de lahweh, sem mudar de conduta, essa prática é uma farsa, é tentativa de suborno que lahweh não aceita. O jejum perdeu o sentido por estar desprovido de seu elemento de equilíbrio que é a justiça que impede que haja pobres, e a solidariedade com eles, quando o sistema já os criou.

A profecia critica a prática do jejum que confunde o seu sentido ao acompanhá-lo de ações contra o próximo (58,1-12; Jr 14,12; Zc 7,5ss), quando a práxis ritual consiste em não coadunar-se com a prática da justiça, quando o jejum vem acompanhado pela opressão do próximo. E a toda essa situação se acrescentam as intrigas e os conflitos comunitários exatamente na ocasião dos ritos assinalados (CROATTO, 2002, p. 84). O povo não precisa temer que sua vida vá murchar ou perder-se. Ele será como um jardim bem irrigado e como uma fonte cujas águas nunca secam (RIDDERBOS, 1990, p. 475). “Quando há destruição e abandono, os caminhos se apagam. E se forem restaurados, significa que há ou haverá trânsito para eles, e que se volta a uma situação de vida” (CROATTO, 2002, p. 108).

A profecia traz a exigência de que se deixe de oprimir e se tenha misericórdia para com os miseráveis, o chamado para uma melhor forma de adorar a lahweh, com referência especial ao sábado. Expressa a exigência de se praticar misericórdia para com os que se encontram em situação de angústia e um chamado de atenção a: repartir o pão com os famintos. Oferecer abrigo aos pobres desabrigados. Vestir os que estão vestidos inadequadamente. Não se afastar ou esconder-se do semelhante, de irmão e concidadão, mas oferecer-lhe ajuda e amparo (RIDDERBOS, 1990, p. 475). E traz ainda a exigência à misericórdia para com os famintos e oprimidos.

Os pobres, famintos, desabrigados, aqueles e aquelas que não têm condições de responder economicamente às exigências do templo, são ignorados, excluídos, perseguidos e, por vezes, mortos pela elite. O povo é vítima da voracidade tanto da elite corrupta de Judá, que o profeta compara a cachorros e maus pastores, quanto do império persa, comparado a uma fera selvagem. Juntos estão devorando os bens do povo em vista de seus próprios interesses (Is 56,9-12) (NAKANOSE, 2004, p. 30). Os famintos e miseráveis que estão presentes no mundo, são um grito de vida, uma denúncia de que a verdadeira religião não está sendo vivida. Há o perigo de termos práticas religiosas sem compromisso com a justiça, com o direito e com a solidariedade (Os 6,6).

A interpelação bíblica é para que o jejum sirva para voltar o coração para Deus, transformando-se por meio da oração, da simplicidade e do cuidado com os pobres. É apelo à honestidade e cordialidade nas relações com as

demais pessoas, com os bens públicos e com toda a criação. A prática do jejum no caminho da fidelidade a Deus coloca o/a praticante em atitude de compaixão imediata para com os/as fragilizados/as da sociedade. Ajudar a reconstruir as relações de igualdade, contrariando os padrões sociais, revelando um Deus de infinita fidelidade, que deseja aproximar-se e abraçar a todos/as na particularidade de suas vidas (SPOTO, 2003, p. 153-4).

2 A ÁGUA DA VIDA

A água da vida (Ap 22,1) é anúncio de vida nova, de esperança, do fim do poder imperial e do início de uma nova história. Fontes de água simbolizam a vida em plenitude, vivida sem ameaças de guerra, em paz com a vizinhança, com relações justas, em amizade e fidelidade a Deus. A água da vida é oferecida a toda a humanidade (Ap 22,2). A Besta enche os corações de ganância e idolatria fazendo seus seguidores/as a tomarem o caminho que leva à morte. O Cordeiro enche de ânimo, esperança e amor aos seus seguidores/as. Ele é o caminho que leva à vida, à nova Jerusalém, onde corre o rio de água da vida. O anúncio da esperança e da vida está disponível a quem deseja receber “gratuitamente água da vida” (Ap 22,17). A nova Jerusalém, onde corre a água da vida é um lugar em que a corrupção não encontra ponto de apoio (Ap 21,27) e nem os que amam a cobiça e a violência mais do que o Reino de Deus. Na nova Jerusalém a água é viva e dá vida fazendo surgir muitas árvores que curam (BOFF, 2009, p. 92-105).

A terra está doente e ameaçada de morte e por isso, necessitada da água da vida. Pela interrupção ou pelo influxo da água da vida, anualmente, milhões de pessoas morrem de fome ou de doenças provenientes da fome. Tal situação se dá pelo fato de a riqueza estar acumulada e concentrada nas mãos de poucas pessoas e provocando sempre mais aumento da pobreza e da injustiça. Esta realidade faz parte do caminho que a humanidade tomou e que inviabiliza a vida para milhões de seres humanos e põe em risco o planeta e todas as espécies de vida (BARROS, 2002, p. 22-3). Do diálogo crítico entre a economia e a ecologia, irrompe uma economia política do ambiente, uma teoria integradora da economia ecológica e da ecologia política (LEFF, 2006, p. 71-3)

que propõe o cuidado da vida e a integridade da criação, levando água da vida por todas as partes do planeta.

CONCLUINDO

Dois fatores podem ajudar e contribuir na mudança e transformação: a consciência de que a dignidade é inviolável e que os direitos da pessoa e do planeta devem ser respeitados.

Na prática do jejum e no fluxo de água da vida, a igualdade, a solidariedade e a misericórdia são valores irrenunciáveis no progresso do ser humano. Na caminhada de constante transformação, está inerente o serviço para defender, promover e valorizar a vida onde ela se encontra ameaçada, agredida e violentada e o cuidado social e cultural do/a empobrecido/a e excluído/a.

Entre os valores do Reino e critérios de sua pertença, está a prática da justiça, que pela mística e pelo método da não violência ativa, cria e recria a fraternidade e a irmandade universal. Profeticamente denuncia-se a violência que massacra a vida pelo medo, em todas as suas formas, o modelo econômico concentrador e perverso, que ao mesmo tempo, que desenvolve novas e altas tecnologias, domina a natureza, cria miséria, gera a morte e compromete a vida do planeta e, qualquer sistema político ou religioso centralizador, que oprime e reprime o pobre e frágil da sociedade, massifica e escraviza culturas, etnias e periferias.

Jejuar e deixar correr o rio de água da vida é promover a paz e o bem, a esperança e o amor, a dignidade e a irmandade.

REFERÊNCIAS

BARROS, Marcelo. *O Espírito vem pelas águas*. São Leopoldo: ConTexto; Goiás: Rede, 2002.

BOFF, Leonardo. *O Senhor é meu pastor. Consolo divino para o desamparo humano*. Petrópolis: Vozes, 2009.

BRANDT, Anselmo, (Org.), *Instrumentos de paz, subsídio franciscano sobre justiça, paz e integridade da criação*. Petrópolis: Conferência dos Frades Menores do Brasil, 2000.

BRIGHT, J. *História de Israel*(4ª Ed), São Paulo: Paulinas, 1980.

CBV. *Sonhar de novo, segundo e terceiro Isaías (40-46)*. São Paulo: Paulus, 2004.

CONTI, Martinho, *Leitura Bíblica da Regra Franciscana*. Petrópolis: Vozes/CEFEPAL, 1983.

CRB, *A Leitura Profética da História*. Coleção tua palavra é vida. Vol. 3. São Paulo: Loyola, 1992.

CROATTO, J. Severino, *Isaías a palavra profética e sua releitura hermenêutica*. Vol. III, Petrópolis: Vozes, 2002.

FABRIS, Reginaldo e Bruno MAGGIONI, *Os Evangelhos* (3ª Ed), Vol. II, 1998.

GASS, Ildo Bohn, *Época da dominação persa*, Módulo 7, Fascículo 1, São Leopoldo: CEBI, 2002

KRAYBILL, J. Nelson. *Culto e comércio imperiais no Apocalipse de João*. Tradução de Barbara Theoto Lambert. São Paulo: Paulinas, 2004.

LEFF, Enrique. *Ecologia, capital e cultura. A territorialização da racionalidade ambiental*. Tradução de Jorge E. Silva. Petrópolis: Vozes, 2009.

NAKANOSE, Shigeyuki, Enilda de Paula PEDRO, Cecília TOSELI, *Como ler o terceiro Isaías*(56-66), São Paulo: Paulus, 2004.

RIDDERBOS, J. *Isaías introdução e comentário*. São Paulo: Sociedade Religiosa Edições de Vida/Associação Religiosa Editora Mundo Cristão, 1990.

SPOTO, Donald, *Francisco de Assis o santo relutante*, Rio de Janeiro: Objetiva, 2003.

**DA TENDA AO TEMPLO: MUDANÇAS POLÍTICAS E RELIGIOSAS
OCORRIDAS EM ISRAEL**

RESUMO: Desde os tempos mais antigos Israel sempre buscou melhores condições de vida migrando de um lugar para outro com seus rebanhos. Neste contexto, a tenda foi um instrumento religioso de fundamental importância para o exercício e a experiência religiosa deste povo, pois representava a presença viva de Deus no meio dos clãs. Com suas particularidades, cada clã realizava seu exercício religioso na tenda, e tinham a certeza que Deus estava presente em sua história concreta. Com o desenvolvimento e crescimento de famílias que formavam os diversos clãs em Israel, a experiência da tenda com o passar do tempo foi sendo suplantada pela ideia de reunir o exercício religioso em um só lugar. Os grupos de famílias que mais investiram neste projeto foram aqueles que tinham posse das terras mais férteis, pois com o tempo tiveram condições de conservar e armazenar alimentos.

A domesticação de animais para agricultura e consumo de carne também contribuiu para o empoderamento dos grupos familiares que detinham suas atividades nas terras mais férteis. O templo nasce a partir da necessidade de haver um controle sistematizado onde a fé tinha uma ligação direta com a organização social. E, diante deste contexto de mudanças em Israel, o templo serviria como referencial de organização nas diversas esferas: social, política, econômica e religiosa. A questão é que, esta mudança na prática social religiosa não ocorreu da mesma forma em todos os clãs; e isto foi motivo para diversos conflitos entre o povo. Esta comunicação pretende lançar algumas luzes para assim fertilizar reflexões a cerca do assunto:

1. A TENDA SINAL DA PRESENÇA DE DEUS JUNTO COM ISRAEL

Antes do desenvolvimento da monarquia em Israel o povo vivia em constante migração em busca de pastagens e água para seus animais. Antes da monarquia, o povo de Israel tinha sua prática religiosa centralizada no culto provisório. No imaginário coletivo popular, Deus andava com as pessoas em suas viagens em busca de melhores condições de vida. A tenda para Israel neste período histórico era algo de extremo em importância.

¹⁶⁴ Mestre em Ciências da Religião pela PUC/GO. Professor convidado na PUC/GO nas disciplinas: Teologia e Ciência da Vida; Teologia e Ciências Exatas. Professor efetivo no Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás - IFITEG nas disciplinas: Exegese Bíblica do Primeiro e Segundo Testamento; Introdução Geral à Sagrada Escritura; Fenomenologia da Religião. E-mails: hvbctco@ig.com.br - hebertvb@hotmail.com

A pesquisa bíblica em seu desenvolvimento faz diferentes afirmações sobre a tenda. Uma das correntes fortes é que a tenda representava para Israel o que o livro dos Reis chama de tenda de Davi, ou seja, a tenda santuário. Nesta perspectiva a tenda de certa forma é o pré-projeto do famoso templo de Salomão¹⁶⁵. Outra posição sobre a tenda que vem sendo discutida na pesquisa bíblica, afirma que esta experiência não é instaurada por Israel em seu período de migração em busca de terras e pastagens.

Antes do povo de Israel já havia grupos que tinham o costume de cultuar seus deuses em tendas. Israel pôde então, ter se inspirado nesta experiência para estabelecer nos clãs a tenda e Javé, representando assim a presença de seu Deus particular em meio à sua vida cotidiana. Sobre esta possibilidade muito contribui Roland Vaux¹⁶⁶. A tenda com certeza foi um elemento comum na devoção popular itinerante também de outros povos e não somente de Israel. Transportavam a tenda para todos os lugares. A tenda foi para Israel um período onde o exercício religioso acontecia dentro da esfera do domínio familiar.

2. O TEMPLO DE JERUSALÉM E AS MUDANÇAS OCORRIDAS NA RELIGIOSIDADE DE ISRAEL

Não é objetivo desta comunicação, fazer uma análise de contra posição ao templo de Jerusalém. Fazendo o clássico e já desgastado raciocínio de tenda contra templo. Definitivamente não é este nosso objetivo. Seguramente se Israel não tivesse conseguido estabelecer a monarquia, seus conflitos internos, como as divergências entre as tribos pela disputa de terras, dificilmente teria uma solução que não trouxesse risco de forma geral para o povo. Outra questão que Israel não teria vencido sem a Institucionalização da religião no templo seria as pressões dos povos estrangeiros, como por

¹⁶⁵ F.M. Cross, contudo, modifica essa afirmação; ele sugere que a tenda como é descrita, é a tenda-santuário erigida por Davi, e que a fonte sacerdotal usou tradições autênticas a respeito de sua estrutura. Tanto os dados bíblicos como informações extra bíblicas tornam a existência de uma tenda-santuário primitiva portátil não somente possível, mas extremamente provável.

¹⁶⁶ VAUX, Roland de. *Instituições de Israel no antigo testamento*. Tradução Daniel de Oliveira. São Paulo: Paulus; Teológica, 2003.

exemplo, o conflito com os Filisteus. Sobre a questão interna e externa de Israel são esclarecedoras as contribuições de Carlos A. Dreher¹⁶⁷.

Já no tempo das tribos a ideia de fazer um templo para o culto religioso em Israel era presente. Muitos são os textos bíblicos que mencionam o desejo de estabelecer um sistema de governo onde à centralidade das questões políticas e religiosas fossem resolvidas. No texto de (Jz 8,22-28) Gedeão depois de ter vencido uma batalha contra um exército de quinze mil homens (Jz 8,10) exige de seu povo uma quantidade de ouro. “*Gedeão fez com isso um efod e o colocou na sua cidade, Efra.*” (Jz 8,27).

Neste texto fica claro que a experiência da tenda mencionada no tópico anterior já não é mais evidente em todo o Israel tribal. Pois, as tribos no período dos juízes (1200a.C - 1000a.C) devido a uma série de inovações voltadas para a agricultura, armazenamento de água e alimentos, conseguem se estabelecer na terra de maneira cada vez mais permanente.

O texto de (1Sm 8,20) “*Nós teremos um rei e seremos, nós também como as outras nações*” reflete bem esta questão¹⁶⁸. Com o desenvolvimento interno Israel faz ao longo do processo histórico uma mudança profunda em seu modo de fazer seu exercício religioso. O crescimento dos clãs trouxe para as tribos de Israel a necessidade de organizar-se melhor para garantir assim a sua identidade. O templo de Jerusalém desempenhou um papel fundamental nesta mudança de estrutura¹⁶⁹.

O projeto de construir um templo em Israel é uma ideia que vem desde o tempo tribal, e por questões de exigências da conjuntura histórica, Israel só consegue o feito no tempo do reinado de Salomão. Segundo a literatura bíblica, Saul não teve muito sucesso como líder de Israel. Assim como descreve em (1Sm), onde Saul não conseguiu: gerir um exército permanente que garantisse a segurança das tribos e estabelecer uma cidade como referência. Desta forma, ele termina sua trajetória como um líder fracassado.

¹⁶⁷ DREHER, Carlos A. *A Constituição dos Exércitos no Reino de Israel*. São Paulo: Paulus; 2002.

¹⁶⁸ Todos os textos da literatura bíblica nesta comunicação que estão sendo citados seguem a tradução da: *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2010.

¹⁶⁹ Sobre este processo de mudança muito contribuiu para a pesquisa bíblica o livro: GOTTWALD, Norman. *As tribos de lahweh – Uma sociologia da religião de Israel liberto 1250-1050 a C*. São Paulo: Paulinas, 1986.

Diferentemente de Saul, Davi seu sucessor é visto pela literatura bíblica como modelo ideal de rei, consegue estabelecer um exército permanente conquistando Jerusalém e estabelece sua base política nesta cidade. Em Jerusalém Davi constitui um santuário para Javé. Neste período a pesquisa bíblica afirma que a chamada “teologia de Davi” exerceu importante contribuição para seu sucesso político.

A partir da “teologia davídica” Deus faz uma aliança com o rei onde este deve servi-Lo governando o povo. Esta teologia é bem diferente da gestada no Êxodo, onde Deus faz uma aliança com o povo. Na teologia do Êxodo o povo não tem intermediário, os líderes estão a serviço com o povo não para o povo¹⁷⁰. Diante de tantas conquistas, Davi Rei de Israel, consegue levar a sensação de que estavam seguros dentro da monarquia de Israel. Para Davi só restava um feito, construir um templo para Deus. O texto de (2Sm7) evidencia este desejo, porém foi só no reinado de Salomão que o templo de Jerusalém foi construído.

3. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A tenda foi muito importante para a religiosidade de Israel, com ela foi possível para as tribos manter viva a experiência do Deus do Êxodo. Um Deus que se fazia presente no meio dos clãs através da liturgia exercitada na tenda. Essa religiosidade estabeleceu sentido para os clãs de Israel, fazendo com que o povo preservasse suas vidas estabelecendo relações onde o modelo de opressão egípcia não tivesse espaço. Outra característica que a religiosidade da tenda garantiu aos clãs de Israel foi o limite das relações entre Deus, à vida e a morte. O texto de (Gn 22) reflete bem a questão.¹⁷¹

¹⁷⁰ A respeito desta questão da teologia do Êxodo juntamente com suas características e a teologia estabelecida no tempo de Davi vale lembrar as várias correntes teológicas no primeiro testamento, cito para o momento apenas duas a OHD (Obra historiográfica deuteronomista) criada já no palácio de Salomão, porém idealizado no tempo de Davi. E a literatura sapiencial que faz uma teologia a partir das questões docotidiano da vida. Para a literatura sapiencial a teologia do Êxodo foi sempre um referencial de fé. Para a teologia Davídica não foi nesta forma. Sobre este assunto muito ajuda a obra: SICRE, José Luis. *Introdução ao Antigo Testamento*. Tradução Wagner de Oliveira Brandão. Petrópolis: Vozes, 1995.

¹⁷¹ Muitos dos exegetas bíblicos afirmam que as tribos de Israel foram com o tempo percebendo que Javé o Deus que caminha com o povo não desejava a morte de sua criação. O texto de Gênesis 22 é o retrato desta experiência religiosa que foi vivenciada no tempo das tendas.

O templo de Jerusalém não pode ser compreendido de forma isolada. A experiência da tenda de maneira bem direta foi à base experimental para que o templo fosse construído. Na prática, isto aconteceu de maneira bem simples. Para o grupo de clãs que viam na monarquia a possibilidade de atender as questões urgentes que estavam vivendo, essa construção foi vista com bons olhos, porém para os clãs que não estavam ligados diretamente com os interesses do grupo da monarquia seja por questões políticas ou geográficas, a tenda não foi suprimida pela construção do templo¹⁷².

O que muito pode atrapalhar sobre esta possibilidade em Israel são as diversas camadas de interpretação sobre o culto religioso no próprio texto bíblico. É comum perceber em muitos textos a tentativa de institucionalizar o culto a Deus somente no templo de Jerusalém¹⁷³.

Porém não podemos esquecer que a religiosidade popular extrapola em muitos níveis o que é previsto pela oficialidade. É importante destacar também que a tenda e o templo são possibilidades para o exercício religiosos correspondendo assim cada um à expectativa do grupo que lhe defende.

REFERÊNCIAS

Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2010.

DREHER, Carlos A. *A Constituição dos Exércitos no Reino de Israel*. São Paulo: Paulus; 2002.

FINKELSTEIN, Israel; SILBERMAM, Neil Asher. *A bíblia não tinha razão*. Tradução Tuca Magalhães. São Paulo: A Girafa, 2005.

GOTTWALD, Norman. *As tribos de lahweh – Uma sociologia da religião de Israel liberto 1250-1050 a C*. São Paulo: Paulinas, 1986.

MCKENZIE, John L. *Dicionário Bíblico*. Tradução Álvaro Cunha. São Paulo: Paulus, 1983.

PIXLEY, Jorge. *A História de Israel a partir dos pobres*. Tradução Ramiro Mincato. Petrópolis: Vozes, 1995.

¹⁷² Sobre os vários locais de culto em Israel muito contribui as idéias do livro: PIXLEY, Jorge. *A História de Israel a partir dos pobres*. Tradução Ramiro Mincato. Petrópolis: Vozes, 1995.

¹⁷³ Sobre esta característica dos textos bíblicos para aprofundar sobre a questão indicamos: FINKELSTEIN, Israel; SILBERMAM, Neil Asher. *A bíblia não tinha razão*. Tradução Tuca Magalhães. São Paulo: A Girafa, 2005.

SICRE, José Luis. *Introdução ao Antigo Testamento*. Tradução Wagner de Oliveira Brandão. Petrópolis: Vozes, 1995.

VAUX, Roland de. *Instituições de Israel no antigo testamento*. Tradução Daniel de Oliveira. São Paulo: Paulus; Teológica, 2003.

PATOS PROFÉTICO E CATÁSTROFE SOCIAL SEGUNDO THE PROPHETS DE A. J. HESCHEL

Dr. Rochelle Cysne Frota D'Abreu

INTRODUÇÃO

Segundo Heschel a tradição judaica desenvolveu tanto uma teologia quanto uma religiosidade pautada pelo senso de responsabilidade social e dever para com os mais fracos e destituídos. Neste contexto, surgiu o profeta bíblico como um grande diferencial. O profeta prega justiça, amor e profunda transformação ética. Ele enfatiza justamente o caráter internalizado da ação religiosa. O que se leva em conta é que o tempo da reconciliação com Deus urge e é preciso não adiarmos mais essa transformação: Deus pode mudar de idéia, pode advir o castigo, é preciso penitência, sacrifício e um retorno a Deus pela via do amor aos homens.

1) PROFECIA ENQUANTO PATOS: DEFESA DA SENSIBILIDADE

Segundo Heschel, não se pode compreender a natureza da profecia fora do âmbito da personalidade absoluta de Deus. O profeta está em diálogo com

esse Deus e ele não pode simplesmente deter esse diálogo. O profeta é perseguido por Deus. Ora, a grande diferença entre o Deus bíblico e o deus da tradição grega é que o primeiro se marca por um *patos*, por emoções intensas, vívidas, dilacerantes. O Deus bíblico, segundo o autor, não vive uma serena tranquilidade no mundo do além, mas uma tensão contínua que o conduz a ir em busca dos homens, preferencialmente os últimos deles. Os mais indefesos, como os órfãos e as viúvas, e também os oprimidos e pecadores. Ele diz:

“Nas Upanishades o mundo físico é desprovido de valor – irreal, uma impostura, uma ilusão, um sonho – mas na Bíblia o mundo físico é real, a criação de Deus. Poder, prosperidade, saúde, fertilidade – tudo isso é benção por ser estimado, ainda que o homem bem sucedido e exultante, seu triunfo e poder, sejam reconhecidos como espuma, soberba, desprovido de substância (...) Este mundo não é mera sombra de idéias de um mundo superior, é real, mas não absoluto; a realidade do mundo é contingente em sua compatibilidade com Deus”. (Heschel, *The prophets*, New York, Perennial Classics, 2001, pag 11).

De igual modo, segundo o mesmo filósofo, o destino do homem religioso não é uma pretensa paz, calma e alívio que o destacaria do restante dos mortais. Assim, não há como fazer paralelo entre a tradição israelita e o pensamento taoista, ou o estoicismo, ou o budismo. Quanto maior for a experiência desse *patos* religioso maior é o sentido de obrigação, dever para com esse Deus: maior é a tensão, a angústia e o sentido ético que a vida religiosa obriga. Menos ele se sente atraído por tudo àquilo que lhe prometa paz ou tranqüilidade. Mais ele se sente atraído a lutar por justiça social, porque maior é o *patos* que o move. Esse *patos* divino se marca não só por sua amplitude, pelo seu exagero, pela intensidade. Esse *patos* se revela como o cumprimento de um dever cuja pressa o consome e cuja promessa o anima. Daí que para o comum dos mortais o que seja triste acontecimento, para os profetas seja sinal de declínio da existência humana. Heschel fala:

“O mundo é um lugar de estima, pleno de beleza, mas os profetas estão escandalizados. (...) As coisas que horrorizam os profetas são ocorrências cotidianas presentes em todo mundo. (...) Para nós um simples ato de injustiça – trapaça nos negócios, exploração dos pobres – é desprezível; para os profetas, é um desastre. Para nós a injustiça é um prejuízo para o bem estar das pessoas; para os profetas é um morticínio da existência: para nós, um episódio; para eles, uma catástrofe...” (Idem, pag. 4).

Qual seria o verdadeiro valor ético de uma profecia, como as descritas por Heschel? Como compreender o profeta?

Se analisarmos a fala de Heschel, aprenderemos com ele que o profeta é alguém que está dentro desse *patos*. Ele o sente com uma força vivificante tal que não pode ser indiferente. No entanto, longe de ser uma missão que os homens almejam, a missão profética é marcada pela perseguição. Essa solidão em Deus faz todo profeta querer fugir de sua missão, fazer-se de surdo. Escutar é o sentido interno mais profundo, porque esse sentido faz o profeta decifrar os enigmas dos rostos; da trajetória de dor e sofrimento que se estampa no rosto de um oprimido. Daí que a profecia não se coloque no nível dos argumentos, ela não se serve de metafísicas, ela exige um posicionamento pragmático, uma escolha entre o sim e o não. Se não se pode compreender este fenômeno por bases metafísicas, também não se pode a partir de bases estritamente psicológicas. A psicologia pode apenas descrever o *patos*, mas não o explica profundamente. Daí que Heschel saiba que sua abordagem não pode surtir efeito naqueles que preferem viver na ignorância de seu destino ético.

Os rabinos não estavam errados ao exagerar na sentença: 'quem destrói uma única alma, deve ser considerado como se destruísse o mundo inteiro. E quem salva uma única alma deve ser considerado como se salvasse o mundo inteiro' (...) pois os profetas vêem o mundo do ponto de vista de Deus, pela sua verdade transcendente e não imanente (...) Se poucos são os culpados, todos são responsáveis. (Idem, pag. 17).¹⁷⁴

Os profetas não são teólogos. Eles não precisam de argumentos para tornar visível a força de sua mensagem. Eles não precisam fazer distinções. Não explicam a natureza divina, sua essência, como opera seu intelecto e vontade. Não se servem de outro expediente para corroborar a sua mensagem que o *patos* que os vivifica. Não podemos considerar sua mensagem como metafísica no sentido forte¹⁷⁵ do termo.

¹⁷⁴ Segundo Flusser (Op. Cit, volume III) "O conceito de que o homem é semelhante a Deus é muito importante nas doutrinas dos seguidores de Hillel, em particular o *rabban* Yochanan bem Zakkai e o rabi Akiva. Essa é também uma das origens do 'teocentrismo antropocêntrico' e da abordagem humanística da escola de Hillel. Mais tarde, essa escola se tornou predominante no judaísmo, e seu legado humano subsiste até hoje. A idéia de que cada ser humano é importante em comparação com toda a humanidade é a contribuição judaica especial ao humanismo, embora esse profundo respeito pelo indivíduo seja às vezes esquecido. O fundamento teológico dos escritos de Hillel é a idéia de que cada indivíduo preenche o universo inteiro. Hillel pôde nutrir sua elevada autoconsciência porque ela estava de acordo com sua teologia humanística".

¹⁷⁵ No sentido da metafísica platônica e aristotélica que foram as mais importantes para o Ocidente.

A dificuldade do discurso profético não significa que o profeta queira ser ininteligível, que queira realçar do restante da multidão por falar o que ninguém entende. Pelo contrário: ele em nenhum momento deseja renunciar aos homens. Comprometer-se com o divino é comprometer-se integralmente com todos os membros da comunidade humana, até mesmo os maus e injustos, ou antes, principalmente com os que necessitam converter o coração. Há certamente aqui uma forte antropologia filosófica que considera o homem mais um ser sensível e emocional do que um ser racional, ou melhor, que pensa essa razão a partir dessa categoria da sensibilidade. Para Heschel, os profetas não procuram ganhar adeptos, porque jamais estão no centro de sua mensagem. Daí que o teor da profecia possa se medir não apenas pelo seu caráter misterioso, mas muitas vezes pelo seu caráter imediato, irrefutável, intrinsecamente verdadeiro, ou mesmo óbvio. Como a profecia se coloca no nível da vida cotidiana, dos acontecimentos prosaicos, ela parece estabelecer uma dificuldade de obediência, mas não de compreensão. Daí que seja mais forte o ódio que o profeta inspira do que o teólogo. No entanto, podemos nos perguntar se é possível estabelecermos uma teologia profética.

2) CATÁSTROFE SOCIAL E O SIGNIFICADO DA TEOLOGIA PROFÉTICA

Que haja violência e mentira entre os homens é considerado por nós um mal inevitável, mas também pragmaticamente necessário. Uma nação não pode sobreviver se não possuir a possibilidade de, por meio da guerra, fazer violência aos inimigos. A mentira está na base de muitas relações sociais: não temos coragem de externar o que sentimos uns aos outros, preferimos no privado falarmos o que realmente pensamos das pessoas e no público a bajularmos. Para um profeta os pequenos males cotidianos considerados inevitáveis e necessários para a sobrevivência dos povos já são em si uma calamidade. Esse flagelo não se mede por um grau de adequação ou inadequação dos homens a um modelo de humanidade. Ela é medida pelo profeta mediante também um *patos*, uma forte sensibilidade ao mal. O profeta então não está a dizer que os homens não estão de acordo com um modelo de

homem e de conduta, mas que seu desligamento de Deus, do seu Deus, os impedem de enxergar a torpeza de suas decisões vitais. Arrepende-se não é, afinal, adequar-se a um modelo considerado piedoso, mas retornar a Deus, a fonte de nosso amor. Afastar-se do mal não é perseguir ideias, não é penitenciar-se em razão de um protótipo de virtude. É apenas deixar-se seduzir pelo amor e beleza da mensagem divina. É estar aberto a ouvi-la, é escutá-la com máxima devoção. É ter com Deus uma relação única e unívoca. A grande sensibilidade ao mal é o que faz um profeta um verdadeiro profeta: é esse índice intrínseco o que nos leva a identificar os falsos dos verdadeiros profetas.

Para compreendermos a profundidade do chamado profético é preciso que tenhamos em conta a profundidade dada pelo povo judeu à idéia de justiça: ora, compreender a justiça que o homem deve com relação aos outros homens deve lembrar a infinita misericórdia de seu Senhor. Quando olhamos a estátua da justiça, que nos promete um tratamento isonômico, igualitário a todos os homens, sentimos tristeza porque essa estátua promete algo que não é cumprido. Sabemos que a justiça não é aplicada a ricos e pobres e que justamente são os pobres os que lotam as casas de detenção e são também os pobres que não encontram chance de reconstruir suas vidas quando saem das penitenciárias. Ora, o ideal de justiça oferecido pelos profetas bíblicos, fato enfatizado por Heschel, jamais poderia ser conivente com essas anomalias. Assim, há um uso extremamente positivo da imaginação no patos profético: os olhos não estão vendados, mas extremamente abertos à violência feita aos outros, aos pobres, aos marginalizados.

Segundo Heschel, justiça social foi a mensagem principal dos profetas bíblicos. Há um forte contraste entre a imagem da justiça em sua calma e serenidade e a imagem de justiça oferecida por Heschel: a justiça de que falam os profetas é intensa, é uma arrebatadora correnteza que nos arrasta e que exerce seus poderes de maneira violenta. Os moralistas cantam o valor da virtude, do amor. Os profetas, de outro lado, falam da injustiça, da opressão. Os moralistas são a expressão da consciência dos homens: expressam seus valores, suas convicções. Os profetas, do contrário, expressam as verdades indigestas, as quais ninguém quer ser lembrado, justamente porque expressam a raiz profunda do pecado. Mas eles falam justamente (HESCHEL, *Op. Cit*,

pág. 276) para os que sedentos, clamam por justiça. “Você não deve afligir qualquer viúva ou órfão... Se você os afligir eles clamaram a mim e Eu certamente ouvirei o seu clamor”. (Êxodo 22, 22-23). Ao matar o irmão Abel, o Senhor Deus lembra a Caim não que ele descumpriu o preceito, mas que o sangue de seu irmão está clamando por justiça.

E aqui, vem a grande distinção entre o Deus de Abrão, Isaac, Jacó, Jesus Cristo, o Deus a quem Pascal devota amor e o deus dos filósofos, a quem Pascal devota desprezo. A perda da devoção ao Deus pessoal, perda essa que tem Espinosa como um de seus principais articuladores, significa para filósofos como Heschel, a perda do sentido de justiça, compaixão e misericórdia bíblicos. Para o judaísmo não somos enquanto não somos reconhecidos como uma pessoa. Na filosofia de Levinas, por exemplo, é o outro quem me constitui. Só sou um ser humano depois que ouço o seu apelo. Não haveria substituto para esse Deus que desse conta do mesmo recado: o Deus idéia, fruto do racionalismo filosófico, não apenas não ouve nossos apelos, mas também não nos castiga por nossas injustiças. Ele funciona como o agradável refúgio de nossa apatia: não precisando nos comprometer com os homens, podemos nos abandonar no amor a uma idéia, a qual não exige nada de nós. Isso porque, esse Deus não é capaz mesmo de nos lembrar acerca delas. Ou seja, mais do que nos lembrar da possibilidade do castigo, mais do que nos prometer o céu ou o inferno, o Deus profético nos lembra acerca de nossas obrigações para com nossos irmãos. Por isso a justiça é superior ao amor: aquilo que não podemos fazer por amor, façamos então por temor da injustiça. Amor pode denotar um favor, mas justiça denota um dever. Assim, só é válido o amor como mandamento, como dever. Superar essa imagem nos possibilitará uma motivação para a justiça com efeitos similares ou superiores àqueles que foram obtidos pelos profetas?

CONCLUSÃO

Contra a serena neutralidade do Deus dos filósofos, o Deus dos judeus é um Deus que acorda quando ouve o clamor de seu povo. Não é a estabilidade e a permanência o que interessam nesse apelo: o que importa é a

personalidade, a empatia com o sofrimento. Quem sofre, onde está a dor? Essa é a pergunta ética. Ela não se vale por preceitos: mede-se pela sensibilidade. Daí que o que vale na narrativa bíblica é sua vitalidade e dinamismo: onde está a dor, aí está o Deus. Onde não há mais possibilidade de vida, a vida acontece. Isso porque a vida é justamente a sensibilidade. Não há ética sem esse sentido profundo de sensibilidade. Pensar é, sobretudo, e antes de tudo, sentir.

O recado profético é indigesto porque ele avança na zona da contracultura. Toda cultura quer se auto-celebrar e esconder tanto seus algozes, quanto suas vítimas. Assim, ela pode até gerenciar atos de caridade e solidariedade, mas não aceita a possibilidade de ver suas injustiças desveladas. O *patos* profético, ao anunciar a injustiça, revela uma forte potência imaginativa para anunciar outra ordem, fundada sobre a justiça divina. Assim, a imaginação profética parece ter um papel mais forte e poderoso do que a autoconsciência lúcida celebrada pelos filósofos. Essa imaginação consegue detectar o grito de dor dos que sofrem melhor do que a consciência filosófica, que é a primeira a destilá-los como malucos e traidores. Isso desmantela a ordem social vigente, exigindo uma nova ordem por vir.

REFERÊNCIAS

Heschel, **The prophets**, New York, Perennial Classics, 2001, p. 12.

_____. **God in Search of Man**, FSG, NY, 1999.

_____. **Deus em Busca do Homem**, São Paulo, ARX, 2006.

_____. **Moral, Grandeur and Spiritual Audacity**, New York, Farrar, Straus and Giroux, 1997.

A MANIFESTAÇÃO DO SAGRADO NA ROMARIA DOS HOMENS: “VOCÊ VAI À PENHA?”

Helder Januário da Silva Gomes¹⁷⁶

RESUMO: Este estudo é um recorte de pesquisa de mestrado concluída em Ciências das Religiões. Realiza-se em 2011/2012, no espaço do Convento da Penha e durante a Romaria dos Homens, que ocorre entre as cidades de Vitória e Vila Velha no Espírito Santo. Problematiza como muitos devotos da Virgem, ao buscarem a manifestação do sagrado no espaço do Convento, vão transformando as paisagens que compõem aquele espaço religioso e como esta transformação se expande para outros territórios. Objetiva discutir os sentidos da peregrinação à cidade-santuário de Nossa Senhora da Penha durante a Romaria dos Homens, visando compreender as relações entre o devoto e a Santa, a busca pela manifestação do sagrado no decorrer da romaria e as possíveis transformações espaciais que o fenômeno religioso acarreta na paisagem urbana. Fundamenta-se principalmente nos estudos de Eliade (1992); Corrêa (s.d); Rosendahl (1994;1996;1999; 2009), Santos (2000). Configura-se como um estudo de caso. Os procedimentos metodológicos adotados perpassam pesquisa bibliográfica e pesquisa de campo: questionário e observação participante. Conclui-se, que a manifestação do sagrado durante a Romaria dos Homens é vivenciada de diferentes modos, e sua busca extrapola os muros do Convento da Penha, se faz andarilha, ganha as ruas e praças de Vitória e Vila Velha, congela histórias, mas ao mesmo tempo faz circular memórias de fé, de esperança, cria símbolos religiosos e cultura e, com seus mitos e práticas, constituem paisagens culturais e religiosas que ajudam a configurar a identidade do povo capixaba.

PALAVRAS-CHAVE: romaria; manifestação do sagrado; paisagem urbana.

INTRODUÇÃO

A fé dos devotos de Nossa Senhora da Penha transborda os muros do Convento e se estende sobre mais amplas paisagens, integrando-se a identidade religiosa do povo capixaba, que *vai à Penha*, que se vale do espaço do Convento e que estende esse culto a muitas outras ruas, praças e igrejas,

¹⁷⁶ Mestre em Ciências das Religiões pela Faculdade Unida de Vitória. Professor do IFES/ES. E-mail: hgomes@ifes.edu.br

de outros municípios e regiões que compõem esse Estado. As fotografias apresentadas a seguir registram um dos importantes percursos que contribuíram para que a fé e o culto à Virgem se estendessem a outros territórios: a Romaria dos Homens.

Fronteiras da representação: “Igreja Indígena” e povos *Guarani* no município de Dourados/MS

Gustavo Soldati Reis*

Resumo

O presente texto é fruto de uma comunicação científica apresentada no VI Congresso Internacional em Ciências da Religião e XIII Semana de Estudos de Religião do Programa de Pós-Graduação, *stricto sensu*, da Pontifícia Universidade Católica de Goiás. A perspectiva aqui proposta é considerar o projeto da “Igreja Indígena Presbiteriana”, criado pela Missão Evangélica Caiuá, à luz da noção de *Orientalismo* proposta pelo crítico literário e cultural Edward Said. O foco principal é criar hipóteses em torno do “jogo das representações” enquanto percurso epistemológico para compreender as múltiplas fronteiras culturais que os indígenas *Guarani* e *Kaiowá*, especificamente, têm de lidar nas ressignificações de suas identidades religiosas, notadamente na interação com os vários missionamentos cristãos presentes nas aldeias do Sul de Mato Grosso do Sul. No caso específico, as aldeias do município de Dourados. De fato, a noção de *Orientalismo* evoca as transformações sociais como dinâmicas de poder que, muitas vezes, reduz o discurso sobre a alteridade à projeção da hegemonia epistemológica dos discursos, eruditos ou não, sobre populações consideradas “sub-alternizadas” historicamente, como vários segmentos de populações indígenas.

Palavras-chave: 1. Religião (Cultura *Guarani*); 2. Representação (epistemologia); 3. Orientalismo (Said); 4. Igreja Indígena.

1. Introdução

“Cada era e sociedade recria os seus “Outros”. Longe de ser estática, portanto, a identidade do eu ou do “outro” é um processo histórico, social, intelectual e político muito elaborado que ocorre como uma luta que envolve indivíduos e instituições em todas as sociedades”

Edward Wadie Said, **Orientalismo**

O presente texto procura, a partir da noção de *Orientalismo* formulada pelo crítico literário e cultural Edward Wadie Said, propor algumas hipóteses de análise em relação aos contatos interétnicos que se estabelecem quando da presença de missionamentos cristãos dentro dos aldeamentos indígenas sul-matogrossenses. Por força de delimitação do objeto de pesquisa, pensar a atuação da “Igreja Indígena Presbiteriana”³, na terra indígena de Dourados, na fronteira instituída das ambiguidades das representações que os indígenas cristianizados operam em relação às suas experiências religiosas configuradoras de suas alteridades. De fato, o problema da representação é uma questão central no conceito de *Orientalismo* proposto por Said que, se tomado por “empréstimo” para a análise das representações acerca dos povos indígenas, ajuda a ir além de imagens que relegam esses mesmos indígenas a refugos assimilados por práticas cristãs dominadoras ou heróis que resistem, como sobreviventes, em pequenas “ilhas culturais” nativas e puras da tradição. Nas palavras do próprio Said, é preciso evitar, nas análises culturais, toda e qualquer imprecisão produzida por generalizações dogmáticas, mas também evitar qualquer análise tão detalhada e atomística a ponto de perder as linhas de força gerais que informam essas análises (SAID, 2007, p. 36).

É sabido que o olhar a partir da religião ainda é recorrente nas análises da construção das identidades e das relações sociais dos povos *Guarani*³. Nesse caso o *Orientalismo*, longe de ser uma demarcação geográfica, é uma prática discursiva que instaura relações de poder representativas (políticas, intelectuais e culturais) e desiguais de como se percebe e se “constroi” o outro. Assim, a cultura acadêmica e a não erudita também afirma, por homologia, seu

“*guaranilismo*”, ou seja, seu sistema de conhecimento sobre as experiências religiosas dos *Guarani* atuais em situação de múltiplas fronteiras étnicas. É sobre as ambigüidades e algumas possibilidades dessa construção de conhecimento que se quer refletir. Primeiro, apresentar uma breve compreensão da noção de *Orientalismo* em Said. Segundo, uma breve descrição e interpretação do projeto da IIP e, por fim, um exercício reflexivo sobre algumas implicações do pensamento do intelectual palestino-americano na análise do referido projeto.

2. O poder das representações: contribuições de um intelectual errante

Filho de pais árabes, nascido em Jerusalém em 1935, Edward Wadie Said deixou sua terra palestina antes que a mesma fosse profundamente anexada à criação do moderno Estado de Israel, em 1948. Sua “errância” começou, portanto, ainda nos inícios da adolescência. Estabeleceu-se com a família no Egito, ainda símbolo do poder colonialista inglês, onde o pai tornou-se um comerciante. Em seguida, Said mudou-se com a família para os Estados Unidos da América, onde deu continuidade a seus estudos e fez sua profícua carreira intelectual como escritor, crítico literário, músico e ensaísta, além de docente na Universidade de Colúmbia. Sua existência errante chega ao fim aos 67 anos, em 2003, vitimado por uma leucemia. Como ele próprio definiu, uma existência “fora de lugar” (*out of place*), título de sua autobiografia.

De acordo com Leyla Perrone-Moisés, uma das características do estilo literário de Said é o emprego acentuado da primeira pessoa do plural do pronome “nós” (*we* e *us*) em seus vários escritos, para designar amplos sujeitos e atores sociais diferentes, como os palestinos, acadêmicos em geral, intelectuais do chamado “Terceiro Mundo”, dentre outros. Ainda que isso tenha lhe atraído várias críticas por enquadrar diferenças sob um suposto aspecto generalista, Perrone-Moisés afirma que essa característica de uma “mobilidade de enunciação” é, por sua vez, “[...] não apenas autorizada por sua múltipla identidade cultural, mas é também reivindicada por Said como um modo legítimo de ser cidadão de muitas pátrias e de nenhuma, modo de ser conquistado por sua biografia e adequado a uma mundialização que ele deseja humanista e pacífica” (PERRONE-MOISÉS, 2007, p. 161). É sobre esse

intelectual que construiu sua alteridade em múltiplas fronteiras, especificamente a partir do texto “Orientalismo”, considerado sua principal obra, que serão buscadas algumas pistas e hipóteses que ajudem a repensar uma epistemologia para analisar as produções de sentido que surgem das várias representações que os indígenas *Guarani* e *Kaiowá* fazem de sua experiência religiosa nas apropriações e desapropriações dos contatos interétnicos com as múltiplas experiências cristãs. O texto “*Orientalismo. O Oriente como invenção do Ocidente*” (*Orientalism- Western conceptions of Orient*) foi publicado, originalmente, em 1978, com sua primeira edição em português datada de 2007. No breve ensaio deste texto, o importante é afirmar que a noção de *Orientalismo* não é só um conceito, mas um método de investigação (epistemologia) da cultura, em especial das relações políticas e sociais que constituem as representações culturais.

O *Orientalismo* em Said opera uma dialética entre “história” e cultura, se podemos assim expressar. Essa é o campo privilegiado “capital simbólico”. Aquela o campo do devir material. Senão, vejamos: “O orientalismo expressa e representa essa parte [civilização e cultura material européia] em termos culturais e mesmo ideológicos, num modo de discurso baseado em instituições, vocabulário, erudição, imagens, doutrinas, burocracias e estilos coloniais” (SAID, 2007, p. 28). Complementando: “O Orientalismo é um estilo de pensamento baseado numa distinção ontológica e epistemológica feita entre o “Oriente” e (na maior parte do tempo) o “Ocidente” (SAID, 2007, p. 29). Ou seja, o discurso produzido pela hegemonia ocidental pretende-se constitutivo de substancialidade e deixa de ser uma representação para afirmar-se essencialmente como a própria realidade/verdade. Nesse caso já é possível perguntar: “nós” (agentes neocoloniais governamentais, eruditos e intelectuais, agentes religiosos como os missionários) seríamos o “Ocidente” dos *Guarani* e eles o nosso “Oriente”? Se assim o for, quais as implicações da afirmação de Said, a seguir, para repensar as representações oriundas de nossas *epistemes* em relação aos povos *Guarani* e *Kaiowá*:

[...] o Orientalismo pode ser discutido e analisado como a instituição autorizada a lidar com o Oriente – fazendo e corroborando afirmações a seu respeito, descrevendo-o, ensinando-o, colonizando-o, governando-o: em suma, o Orientalismo como um estilo ocidental

para dominar, reestruturar e ter autoridade sobre o Oriente” (SAID, 2007, p. 29)

Fica claro, na citação anterior, que a noção de orientalismo diz respeito às interpretações das representações de poder entre fenômenos culturais e políticos desiguais entre si, caracterizando relações entre estruturas hegemônicas e outras “subalternizadas”³, ou seja, há aqui uma “hermenêutica da alteridade” a fim de intuir a tomada do outro como campo de projeção de um suposto “eu/nós dominador”. Essa “dominação” se expressa, também, no campo epistemológico, ou seja, o orientalismo é a produção de conhecimento sobre o Oriente “inventado” pelo Ocidente, o que ocasionou, muitas vezes, um “epistemicídio”, ou seja, o assassinato de muitas estruturas de pensamento produzidas pelas “epistemologias do sul”, para lembrar a metáfora utilizada por Boaventura de Souza Santos³. Assim, a concepção de *orientalismo* aponta para o aspecto central da constituição política dos regimes de saber. Esse seria um primeiro aspecto importante nesse método de Said, principalmente se for levado em conta que os povos indígenas, politicamente, foram reduzidos a condições não humanas em nossos contextos de profunda desapropriação e desterritorialização desses povos, das quais os *Guarani* e *Kaiowá* são testemunhas dramáticas.

O que se pretende com a noção homóloga de “*guaranilismo*” aqui proposta, de acordo com Said, não é encarar as dinâmicas culturais dos *Guarani* e *Kaiowá* como um dado “inerte” da natureza, mas uma construção histórica e hermenêutica, de forma aproximativa com o que acontece com o *Orientalismo*. Tal como o *Orientalismo*, o “*guaranilismo*” pode ser considerado uma noção de fronteira. A pergunta é: em que sentido Said e suas construções teóricas tornam-se um pensamento de fronteira? Primeiro, através de sua própria biografia intelectual. Segundo, na percepção da noção de *Orientalismo* não como um conceito, mas como um percurso epistemológico, ou seja, um método interpretativo das relações culturais estabelecidas, principalmente quando essas relações são postas em contextos de discrepâncias de poder e, conseqüentemente, há uma hegemonia de representações em ato. De fato, a **questão das representações** é um aspecto central na construção metodológica de uma “epistemologia da fronteira” para esse intelectual. Nunca

se cansava de dizer, e essa parece ser a tese central de sua obra aqui cotejada, de que o *Orientalismo* é uma dimensão considerável da moderna cultura político-intelectual. Assim, tem mais a ver com o ocidente, o “nosso mundo”, do que com o oriente³. Com isso, coloca-se a questão: quando os estudos sobre culturas *Guarani* e *Kaiowá*, em situação de fronteiras religiosas, têm mais a ver com nossas preocupações e categorias de interpretação da religião e menos com os indígenas propriamente ditos? Essa é a questão de fundo que se nomeia aqui por “guaranilismo” e que carecerá de maiores investigações posteriores.

É preciso voltar à questão das representações. O poder de representação do outro, para Said, desnuda certo receio, diria eu, “metafísico”, ou seja, o outro, muitas vezes, é a “causa primeira”, a substância essencial que legitima as apropriações da verdade feitas pelos discursos hegemônicos. As representações deixam de ser representações para se converterem na plenitude do real, na coincidência de verdades essenciais. Ele afirma:

[...] sobre o discurso e o intercâmbio cultural dentro de uma cultura, que aquilo que comumente circula não é a “verdade”, mas uma representação [...] E, para obter os seus efeitos, essas representações se baseiam em instituições, tradições, convenções, códigos consensuais de compreensão, e não num distante e amorfo Oriente” (SAID, 2007, p. 52)

Essas questões levantam a possibilidade, justamente, de repensar o “guaranilismo” produzido por diversas dimensões da nossa “escrita” ocidental: desde representações midiáticas dos mais diferentes aspectos, até as próprias representações acadêmicas e eruditas sobre os povos indígenas. É possível afirmar que muito do que se escreve sobre as fronteiras religiosas dos *Guarani* e *Kaiowá*, na atualidade do contexto sul-matogrossense, baseia-se menos nas representações cotidianas que esses mesmos indígenas fazem e mais nas técnicas ocidentais de visibilização/representação desses indígenas, nosso “oriente”? Até que ponto os indígenas *Guarani* e *Kaiowá* “real” mais provocam a visão do escritor/produtor de representações hegemônicas do que realmente os orienta nessas representações, para seguir as pistas levantadas por Said.

3. Breve contexto de formação do Projeto da “Igreja Indígena Presbiteriana”³

Como todo processo histórico de construção de valores religiosos em situação de múltiplas fronteiras interétnicas, como é o caso da Terra Indígena de Dourados, a criação e efetivação do Projeto da IIP é marcada por ambiguidades. Este projeto, em tese, acompanha toda a trajetória de inserção e desenvolvimento da “Missão Evangélica Caiuá” (MEC), presente, desde 1928, em área limítrofe à aldeia Jaguapirú, em Dourados e, posteriormente, em outros municípios do sul do Estado de Mato Grosso do Sul, tais como Caarapó e Amambai³. As Congregações que fazem parte deste Projeto, não obstante terem surgido direta ou indiretamente como resultado dos esforços missionários de projeção evangelizatória e social da referida Missão, guardam especificidades e complexidades que tornam cada uma dessas Congregações um “universo” de produção de sentido religioso bem peculiar. Ainda que o ato formal de criação da IIP tenha história recente³, várias das Congregações que a formam tem uma história mais antiga como, por exemplo, a *Primeira Congregação Presbiteriana*, fundada em 1968, dentro da aldeia Jaguapirú, considerado o templo evangélico mais antigo ainda em atividade na Terra Indígena de Dourados. Até o ano de 2010 contava-se cerca de 15 (quinze) dessas Congregações nas aldeias Jaguapirú e Bororó, de aproximadamente 64 (sessenta e quatro) templos evangélicos nessas mesmas aldeias.

Constata-se uma mobilidade entre diversos indígenas *Guarani* e *Kaiowá*, “perambulando” em várias dessas comunidades/congregações, fazendo dessas mesmas congregações um espaço de constantes fronteiras de representação. Reconfigura-se a identidade religiosa nas apropriações e desapropriações das várias alteridades envolvidas. Todavia, a nomeação de várias Congregações da IIP pode mais esconder do que esclarecer. Apesar de serem nomeadas Congregações da Igreja Presbiteriana, elas podem muito bem conduzir seus caminhos, lideradas pelos pastores indígenas, a perspectivas, por exemplo, mais “avivamentalistas” e pentecostais, por exemplo, o que escapa do assentimento formal do perfil de cristianismo esperado pelos sujeitos sociais que exercem papéis hegemônicos, como o de missionários oficialmente estabelecidos pela Missão Caiuá seja indígenas ou não. Assim, enquanto movimento/princípio, o “pentecostalismo” pode estar mais presente nas aldeias do que o nome de Igrejas específicas pode sugerir,

intensificando as representações enquanto relações de poder, tal como proposto por Said.

Todavia, por hipótese, a presença de vários missionamentos cristãos, hegemônicos ou não, não garante, necessariamente, o crescimento da presença cristã e das Igrejas da IIP dentro das aldeias de Dourados, ao contrário do que sugere, hoje, alguns estudos antropológicos e sociológicos³. É preciso uma pontuação crítica sobre isso. Várias Igrejas, incluindo as da IIP, funcionam nas casas de famílias indígenas ou nos lotes de terra contíguos às suas casas, onde situam-se os templos. Para um observador de campo atento, há que perceber que várias das igrejas do projeto da IIP não contam com um número grande de adeptos que se mantém em uma única dessas Congregações. As Congregações não crescem “para dentro”, mas “para fora”, através de processos de união de “famílias extensas” (*Te`y*) que possuíam Congregações separadas, além das divisões nessas mesmas comunidades³. Assim, ao contrário do que afirma boa parte da literatura etnográfica específica sobre a presença de Igrejas cristãs nos aldeamentos sul-matogrossenses, mais do que falar em “crescimento” de Igrejas, melhor será falar de intensa mobilidade, movimento dos indígenas que circulam criando novas fronteiras religiosas. Ainda que essa mobilidade cobre intensos processos de negociações, haja vista que, se por um lado, a formação de uma Congregação depende da expansão das alianças da principal família que a compõe, essas mesmas Congregações passam a agregar etnias diferentes em seu meio³. Isso significa que, se as Congregações procuram responder aos dilemas de sentido dos indígenas, em meio a um contexto de muita fragilidade social e econômica, por outro lado tem que dar conta das intensas disputas étnicas e de parentelas em seu interior. Se, para o discurso hegemônico do protestantismo que informa a Missão Caiuá, essa “divisão” é lida, teologicamente, como perda da unidade e da fé, do ponto de vista etnográfico seria a reafirmação das relações sociais tradicionais desses povos indígenas, ou seja, a condição para a manutenção de seus valores identitários em meio às múltiplas fronteiras do contato.

É nesse contexto que surge as Congregações da IIP, como espaços de construção de múltiplas representações atravessadas por fronteiras religiosas diversas, levando essas Igrejas a uma experiência de profundas ambigüidades.

Na leitura “oficial” da realidade, ou seja, aquela proposta pela liderança da Missão Caiuá, o projeto da IIP surgiu como conseqüência necessária da própria razão de ser da Missão: de que ninguém melhor do que o próprio indígena para comunicar a mensagem do Evangelho para seus “patrícios”³. Assim, a Missão Caiuá cresceu pensando em estratégias para, com o tempo, criar condições para uma maior autonomia para os indígenas liderarem as próprias Congregações. Mas não é incomum o testemunho de algumas dessas lideranças indígenas de que a criação da Igreja Indígena partiu dos próprios indígenas, não sendo uma preocupação da Missão Caiuá. Paradoxalmente, ao mesmo tempo em que reivindicam maior autonomia, cobram a participação da Missão, principalmente no investimento financeiro de sustentabilidade dos “obreiros” indígenas. Há sempre uma tensão social entre os indígenas quererem o controle “eclesiástico” das Congregações mas, ao mesmo tempo, continuar tendo os benefícios econômicos e materiais oriundos da Missão. No meio disso, há aquelas lideranças das Congregações que, na visão deles, querem retomar uma Igreja culturalmente indígena (inclusive incorporando elementos da reza tradicional nos cultos), estabelecendo relações, poderíamos dizer “sincréticas”, nas fronteiras de um “indigenismo cristão”, a modo deles.

Por mais que as Igrejas da IIP façam parte de um projeto mais amplo da Missão Caiuá, por mais que essas Igrejas tenham um estatuto próprio e, em tese, deveriam refletir a teologia ensinada no Instituto Bíblico “Felipe Landes”³, em torno dos preceitos básicos do presbiterianismo, várias dessas Congregações possuem uma dinâmica própria e plural onde a presença indígena nas mesmas instaura muitas outras representações de sentido, inclusive, “estranha” aos propósitos da Missão Caiuá. Por exemplo, a já citada influência pentecostal em algumas dessas Congregações. Já não há, pois, a mera oposição entre religiosidade tradicional *versus* religião/missão cristã, mas as próprias missões cristãs debatem-se com suas representações ambíguas. As Congregações da IIP são um exemplo disso.

4. Considerações finais

Nessas considerações finais é possível retomar a questão central aqui proposta: em que consiste, afinal de contas, a noção criada com o neologismo

de “*Guaranilismo*”? Claro está que nesse breve texto da comunicação tão somente é postulada algumas hipóteses, ou seja, alguns pontos de partida para a reflexão. Preocupa mais, nesse texto, criar um aporte epistemológico para posteriores investigações e pesquisas, consubstanciadas em outros textos onde, aí sim, a confrontação dessas hipóteses com dados empíricos captados em trabalho de campo poderá ser feita com maior contentamento, o que foge do propósito aqui.

A crítica de Said, a partir da noção de Orientalismo, ajuda a repensar o protagonismo dos próprios pesquisadores/intelectuais que lidam com o problema das representações no contexto fronteiriço dos múltiplos contatos interétnicos entre povos indígenas e missionamentos cristãos. Primeiramente, é possível lembrar aqui Gayatri Spivak que, como também crítica literária e da cultura, “bebe” nas fontes teóricas de Said. Para essa autora indiana, nenhum ato de discurso sobre povos considerados subalternizados ou em situações de vulnerabilidade social, política e econômica, como o caso da maioria dos povos indígenas no Brasil (nesse caso os *Guarani* e *Kaiowá* não seriam exceção), pode ser feito sem a intermediação de um outrem que fala a partir do discurso hegemônico, ainda que seja para afirmar o poder de resistência e resiliência desses povos em nome deles ou a partir deles (SPIVAK, 2010, p. 14). A pergunta que se pode construir, a partir dessas ideias, é a seguinte: até que ponto os indígenas *Guarani* e *Kaiowá*, que se entrecruzam nas múltiplas fronteiras religiosas a que tem contato, constroem seu discurso sobre o outro sem levar em conta os discursos hegemônicos de afirmação desse mesmo outro? É desejável isso? Conseguiriam sustentabilidade identitária em contextos de intensas disputas de poder? Eis algumas questões para posteriores debates. Se, por um lado, conforme afirma Said, o Orientalismo não se reduz a uma bandeira sobre “o revide dos desgraçados da terra”, haja vista que até mesmo essa afirmação não deixa de ser uma forma de poder discursivo apropriada por setores da crítica multicultural que usa o conhecimento para se promover, por outro lado, é justamente para afirmar que toda construção de alteridades “[...] está ligada com a disposição de poder e de impotência em cada sociedade, sendo portanto tudo menos meras abstrações acadêmicas” (SAID, 2007, p. 442). Que os estudos sobre religião e

religiosidades indígenas afirmam seus “poderes”, não há dúvida. Estariam dispostos, também, a partilhar suas impotências? A partir disso, duas considerações finais:

- A. O pensamento de Said e sua noção específica de Orientalismo é um ponto de saída e não de chegada. Por isso, são passíveis de crítica, pois sempre existe certo elemento de risco ao utilizar conceitos para analisar realidades religiosas em contextos muito diferentes daqueles pensados e vividos pelo intelectual palestino. Penso, apenas, que ao utilizar as noções de Said, devem-se evitar algumas críticas apressadas que reduz sua leitura a um mero “dualismo de classes” do tipo: grupos subalternos *versus* grupos hegemônicos. Said não descarta, sob hipótese nenhuma, que os grupos que não detém poderes hegemônicos na sociedade ocidental não criam seus “jogos de representação”. A questão é entender como (se é possível) esses grupos se apropriam dos discursos hegemônicos para construir sua alteridade. Isso ajuda a repensar como os indígenas *Guarani* e *Kaiowá* se apropriam, por exemplo, de discursos hegemônicos outros³ para garantir o seu próprio protagonismo enquanto atores sociais intérpretes de sua própria história. É justamente esse repensar/entender as implicações epistêmicas de construção do “outro” que aponta o termo orientalismo e seu homólogo “guaranilismo”;
- B. Um exemplo mais “concreto” do que se quer dizer com o termo “guaranilismo” pode ser observado na maneira como as falas de missionários e, até mesmo antropólogos (em alguns textos, sejam textos acadêmicos ou textos de opinião em jornais), abordam a relação dos indígenas cristianizados com as experiência especificamente pentecostais dentro dos aldeamentos. Discursos missionários, a partir da direção formal da Igreja Indígena Presbiteriana, e alguns discursos antropológicos se alimentam reciprocamente em suas hegemonias epistêmicas ao ainda desqualificar o pentecostalismo como “o último suspiro dos oprimidos”, ou como prática alienadora e vitimizadora dos indígenas

que são, por sua vez, manipulados/explorados em sua fragilidade de fé e crenças pelos discursos e práticas pentecostais. Esses discursos hegemônicos acabam criando uma representação sobre vários indígenas *Guarani* e *Kaiowá* (embora não esteja restrito a essas etnias), de tal forma que projeta sobre esses indígenas uma “dupla estigmatização”: primeiro, o de não serem mais indígenas tradicionais (no caso de alguns textos antropológicos)³ e de não serem plenamente cristãos (no caso da fala de vários pastores e lideranças que assumem o “protestantismo histórico” da IIP). Segundo, justamente por se tornarem pentecostais, por motivos já alinhavados acima.

Encerro esse texto, provisório, afirmando que, se é utilizado o pensamento de Said para repensar as “fronteiras da representação” sobre e entre os indígenas *Guarani* e *Kaiowá* atuais em situação de missionamento cristão, é porque focam-se esses grupos em situações concretas de contatos profundos com formas ainda hegemônicas desse missionamento e, também, porque não é possível pensar a realidade desses indígenas hoje supostamente fora dos contextos de crise da modernidade da qual fazem parte, principalmente no contexto dos aldeamentos de Dourados hoje. Resta lembrar aqui o antropólogo brasileiro Eduardo Viveiros de Castro. Em dado momento de suas reflexões sobre a construção das representações que nós fazemos acerca das alteridades ameríndias, ele afirma que o “outro” não é tão somente o espelho no qual nos vemos (ou não queremos ver), mas o nosso destino a ser trilhado (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 347ss)

Referências Bibliográficas

- ALCÂNTARA, M. de L. B. **Jovens indígenas e lugares de pertencimento**. Análise dos jovens indígenas da reserva de Dourados/MS. São Paulo: EdUSP, 2007.
- BHABHA, R. K. **O Local da Cultura**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.
- MURA, F. **À procura do bom viver: território, tradição de conhecimento e ecologia doméstica entre os Kaiowá**. Tese [Doutorado em Antropologia Social]. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2006.

- PEREIRA, L. M. **Imagens Kaiowá do sistema social e seu entorno**. Tese [Doutorado em Antropologia Social]. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2004.
- PERRONE-MOISÉS, L. **Vira e Mexe Nacionalismo**. Paradoxos do nacionalismo literário. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- REIS, G. S. **Ambiguidade como Inventividade**: um estudo sobre o sincretismo religioso na fronteira entre a Antropologia e a Teologia. Tese [Doutorado em Ciências da Religião]. Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo. São Bernardo do Campo, 2010.
- SAID, E. W. **Orientalismo**. O Oriente como Invenção do Ocidente. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- _____. **Fora de Lugar**. Memórias. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- SANTOS, B de S. & MENESES, M. P. (orgs.) **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010.
- SCHADEN, E. **Aspectos Fundamentais da Cultura Guarani**. São Paulo: EdUSP, 1974.
- SPIVAK, G. C. **Pode o Subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.
- WRIGHT, R. M. (org.). **Transformando os Deuses**: Igrejas evangélicas, pentecostais e neopentecostais entre os povos indígenas no Brasil. Volume II. Campinas: EdUnicamp, 2004.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. **A Inconstância da Alma Selvagem**. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

**EXPANSÃO URBANA, MOBILIDADE E IDENTIDADE NAS
DOCTRINAS AYAHUASQUEIRAS: OS CAMINHOS DA HOASCA NO
CENTRO DE UNIFICAÇÃO ROSA AZUL**

João Paulo Pereira Zanela⁷

Resumo

O uso da ayahuasca tem como referência doutrinas religiosas nascidas no seio da floresta amazônica. O Santo Daime, a Barquinha e a União do Vegetal são as principais tradições religiosas surgidas na Amazônia e destas principais tradições iniciou-se a expansão urbana das doutrinas ayahuasqueiras. Paralelamente, com o passar dos anos, o uso da bebida passou a expandir das principais tradições religiosas, para a formação de novos grupos doutrinários e até novas formas de psicoterapias com vivências holísticas. A mobilidade religiosa no uso da ayahuasca dialoga com o universo xamânico pertencente à própria bebida. A formação destes novos grupos independentes, busca aliar o

uso caboclo da bebida, com vivências e práticas ligadas a movimentos como a Nova Era, compreendendo na mobilidade religiosa, neste contexto, buscar a autonomia, ampliando o universo simbólico e cosmológico. No Brasil, estes novos grupos são constituídos a partir das raízes religiosas advindas diretamente das tradições amazonidas e (re)significados na concepção de novas correntes/linhas espirituais. A formação da identidade destes grupos é uma realidade construída e unificada no sincretismo. Este artigo busca refletir, no Centro de Unificação Rosa Azul, Núcleo que distribui a bebida na região metropolitana de Belém do Pará, possibilidades de análise na construção da identidade destes novos grupos ayahuasqueiros, a partir do sincretismo religioso. Para tanto devemos considerar na expansão urbana no uso da ayahuasca, a mobilidade religiosa na formação doutrinária destes novos grupos, contribuindo na busca por novas formas de vivenciar o fenômeno religioso.

Palavras-chave: 1. ayahuasca; 2. mobilidade religiosa; 3. centro de unificação rosa azul.

INTRODUÇÃO

No uso religioso da ayahuasca o chá é utilizado em seus respectivos rituais para efeito de concentração mental, buscando nesta experiência a compreensão dos fenômenos espirituais, no processo de expansão da consciência do sujeito religioso (*homo religiosus*).

Os grupos ayahuasqueiros nos estados do Acre e Rondônia são considerados como “raízes” nos trabalhos religiosos com a bebida. A expansão urbana no uso da ayahuasca no Brasil, no caso do Santo Daime é iniciada por formações de dissidências, e na União do Vegetal pela própria organização religiosa, ocorrendo também por dissidências. Contudo, veremos que esta expansão aconteceu associada à própria mobilidade religiosa característica no uso da bebida, como veículo de símbolos e mitos doutrinários.

Abordarei neste trabalho a mobilidade religiosa na expansão urbana destas doutrinas, refletindo neste sentido, o caráter sincrético da própria constituição do universo ayahuasqueiro. Para tanto utilizo como campo de análise o Centro de Unificação Rosa Azul, situado na região metropolitana de Belém do Pará.

A EXPANSÃO URBANA NO USO RELIGIOSO DA AYAHUASCA

A ayahuasca é uma bebida milenarmente utilizada pelos povos indígenas amazônicos. A etimologia da palavra ayahuasca é de origem quíchua e é composta da junção de duas palavras: Aya e Waska. Aya significa espírito de pessoa, alma e Waska significa cipó ou trepadeira. Com a junção dessas duas palavras sua expressão mais próxima seria “Cipó das Almas” (LUNA, 1986, p. 73-4), ou seja, um caminho possível entre o mundo material e o mundo espiritual do ser humano.

A utilização da bebida acabou expandindo o seu uso nas fronteiras entre Brasil, Peru e Bolívia, por seringueiros e trabalhadores nacionais que foram chegando a esta região com o avanço da exploração da borracha no início do século XX. Neste período a ayahuasca é utilizada por seringueiros na região que seguindo uma tradição indígena-mestiça de uso xamânico, a beberagem é preparada e distribuída nas colocações por “vegetalistas” da Amazônia que detinham o conhecimento de seu uso. Segundo Edward MacRae (1992):

Além de buscar seus efeitos medicinais, os índios da Amazônia dizem tomar ayahuasca para conhecer o “mundo verdadeiro”, o mundo dos espíritos de onde vem todo conhecimento. Os vegetalistas consideram-na uma “doutora”, um ser inteligente, de espírito forte, com o qual é possível estabelecer relações. Acredita-se que dela pode-se aprender muito, uma vez seguidos os seus preceitos. A ayahuasca pertence à classe de plantas que têm “mães” ou espíritos protetores, uma idéia comum entre vários grupos indígenas da região. (MACRAE, 1992, p. 36)

Através dos vegetalistas é iniciado o novo processo de contato com a bebida, chegando a consolidar a partir da primeira metade do século XX, novos grupos que utilizam a bebida em áreas urbanas. Os primeiros grupos formados foram no Estado do Acre nas doutrinas do Daime e Barquinha respectivamente nas décadas de 1930 e 1940, e a União do Vegetal na década de 1970 no Estado de Rondônia. Com o passar dos anos, ocorre processos naturais de rupturas e dissidências, no qual pode acontecer, a (re)significação de práticas e rituais, porém sem abandonar suas raízes xamânicas.

Neste contexto percebe-se a mobilidade religiosa na expansão urbana no uso da ayahuasca no Brasil; estes núcleos, ao se desligarem institucionalmente das tradições originárias, constituem-se em grupos independentes constituindo novas formas de significar o sagrado no fenômeno religioso.

MOBILIDADE RELIGIOSA

No estudo das religiões e religiosidades, compreendemos como “Novos Movimentos Religiosos”⁷, todo objeto considerado como novo ou recente ao campo religioso. A instituição destes novos grupos religiosos varia desde movimentos internos ou externos às grandes religiões constituídas, transitando por movimentos orientalistas, xamanismos urbanos, religiosidades afro descendentes, nova era até formações de práticas menos institucionais, de caráter terapêutico e místico. Neste sentido, Carlos Rodrigues Brandão (1994) percebe nestas novas religiões:

[...] não apenas hoje se difunde entre todas as classes e categorias de pessoas sociais, como parece afortunadamente transmigrar de um único campo simbólico de sentido: a religião, para o seu cruzamento com outros campos, como a ciência, a arte e as várias alternativas do que estaremos neste encontro denominando *misticismo*. Sendo qualquer sistema articulado de princípios sobre origens e destinos de tudo, e de preceitos sobre a ética das trocas entre os seres dos vários mundos possíveis, algo parcialmente bom e verdadeiro, a virtude, a verdade e o fator simbólico do fator religioso podem ser acumulativos. (BRANDÃO, 1994, p.28-29)

Luis Eduardo Soares (1989) percebe no interior destes universos místicos, movimentos ligados a novas formas de religiosidade, sujeitos como *religiosos alternativos*, buscadores de si. Neste sentido podemos perceber que no universo destes *andarilhos religiosos* há uma rede mais ampla de relações, possibilitando além ao sincretismo, uma complexa mobilidade religiosa instituída nas próprias concepções doutrinárias. Em artigo referente ao Santo Daime, SOARES (1990) percebe na experiência no uso da ayahuasca a formação de uma “Nova Consciência Religiosa”⁷ e propõe refletir seus significados a partir da experiência extática. Contribuindo com Soares, ao analisar o fenômeno religioso no uso da ayahuasca na União do Vegetal Afrânio Patrocínio Andrade (1995) colabora:

Estas práticas parecem guardar ainda um antigo resquício religioso, que pode ser recuperado. É entre estes que vamos encontrar também os chamados “novos movimentos religiosos”. E é neste contexto que se inscreve também o Fenômeno do Chá, com uma proposta religiosa que tem por base a volta do homem à Natureza e a correspondente busca de sentido para a existência concreta, a partir de uma consciência de si, em harmonia com o cosmo. (ANDRADE, 1995, p. 78)

A mobilidade religiosa no uso da ayahuasca é uma realidade constituída a partir da década de 1990, com a formação dos primeiros grupos independentes. Este foi um caminho natural ocorrido no interior das religiões ayahuasqueiras, conseguindo maior autonomia em sua organização, a partir da auto-suficiência da matéria prima e preparo da bebida.

OS CAMINHOS DA HOASCA NO CENTRO DE UNIFICAÇÃO ROSA AZUL

O núcleo do Centro de Unificação Rosa Azul fica situado na região metropolitana de Belém do Pará. O Rosa Azul pertence a uma recente tradição⁷ nas religiões ayahuasqueiras, que unifica em seus rituais, práticas ritualísticas da União do Vegetal, o ritual de hinário do Santo Daime e ensinamentos de outras ordens iniciáticas. Em sua concepção doutrinária o sincretismo tem por base o cristianismo relacionado a ensinamentos e práticas oriundas de tradições indígenas, africanas e hinduístas, ligadas a concepções como a Nova Era.

Ao perceber a mobilidade religiosa na formação dos grupos ayahuasqueiros, Beatriz Caiuby Labate (2000) observa nestas práticas novas concepções no uso religioso da ayahuasca.

(...) operaram novas sínteses a partir da influência de diversas tradições, sendo produto e produtoras de uma *matiz cultural específicas*, a da *religiosidade brasileira* em geral. A última compreende um modo particular de operar ecletismos e combinar tradições religiosas diversas. (LABATE, 2000, p. 42)

Neste caso, ao buscar traçar o perfil doutrinário no núcleo Centro de Unificação Rosa Azul, temos que levar em consideração que o sincretismo é uma realidade constituída nos principais troncos tradicionais no uso religioso da ayahuasca e também (re)significados em diversas tradições religiosas, como a sessão em homenagem à Nossa Senhora de Nazaré. Esta sessão de festa é realizada no sábado, antevéspera do Círio de Nazaré, quando durante o ritual ocorre a troca do manto da imagem da santa. Podemos perceber o sincretismo em um mesmo ritual, o qual mescla concepções entre o catolicismo popular e Nova Era; a própria divindade, enquanto padroeira e mistificada nesta região do Pará é divinizada neste ritual específico como a Mãe Protetora e Criadora, assim como a própria Rainha da Floresta numa referência clara às doutrinas ayahuasqueiras. LABATE (2000) ao refletir as construções destas doutrinas,

percebe na mobilidade religiosa a formação das identidades nos usos urbanos da ayahuasca:

A propósito, é significativo que as religiões ayahuasqueiras, em grau maior ou menor, apresentem “traços” da umbanda em combinação com o uso “seringueiro” de uma bebida de origem indígena. Isso é significativo porque os usos urbanos da ayahuasca, realizando uma síntese das religiões ayahuasqueiras com a Nova Era, evocam a síntese operada pela umbanda entre o kardecismo (cientificista, francês e urbano) e o culto dos orixás (animista, africano, rural), com a presença de possíveis idéias e práticas do xamanismo indígena. (LABATE, 2000, p. 42)

O sincretismo compõem o caráter religioso que se está associada a mobilidade religiosa no uso da ayahuasca. A formação desta rede ayahuasqueira no Brasil é (re)significada dentro das mais diversas tradições religiosas, pertencente a “religiosidade brasileira em geral”. Posteriormente, o uso da ayahuasca foi difundido em várias terapias e demais usos, contudo no ritual pesquisado, se percebe o contexto religioso, doutrinário inserido em práticas ritualísticas, significadas a partir de cosmologia própria (unificação) e sincretizadas em outras tradições ayahuasqueiras.

CONCLUSÃO

Para poder caminhar em direção à construção da identidade destes grupos é preciso observar o objeto, ou seja, o uso religioso da ayahuasca, dentro do contexto da expansão religiosa. É nesta perspectiva, refletindo o fenômeno sobre a mobilidade religiosa na formação dos grupos, que podemos observar com clareza as concepções doutrinárias plurais que são constituídos os diversos Núcleos, Centros e Igrejas do universo ayahuasqueiro.

Referências bibliográficas

ANDRADE, A. P. **O fenômeno do chá e a religiosidade cabocla: um estudo centrado na união do vegetal.** Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião), Instituto Metodista de Ensino Superior, São Bernardo do Campo, 1995.

_____. **Contribuições e limites da União do Vegetal para a nova consciência religiosa.** In: O uso ritual da ayahuasca, Beatriz Labate & Wladimir Sena (orgs.). São Paulo: Mercado das Letras, 2002, p. 543-567.

BRANDÃO, C. R. **A crise das instituições tradicionais de sentido.** In: *Misticismo e Novas Religiões*, Moreira Alberto & Renée Zicman (orgs). Petrópolis: Vozes, 1994, p. 23-66.

GUERRIERO, S. **Novidades religiosas: entre relativismos e fundamentalismos.** In: *O sagrado e o urbano: diversidades, manifestações e análise*, Paulo Agostinho, Nogueira Baptista, Mauro Passos, Wellington Teodoro da Silva (orgs). São Paulo: Paulinas, 2008, p. 15-22.

LABATE, B. C. **A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos.** Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Unicamp, Campinas, 2000.

LUNA, L. E. **Vegetalismo: *shamanism among the mestizo population of the peruvian amazon.*** Stockholm, Sweden, Almquist and Wiksell International, 1986.

MACRAE, E. **Guiado pela lua: xamanismo e uso ritual da ayahuasca no culto do santo daime.** São Paulo: Brasiliense, 1992.

Soares, L. E. **Religioso por natureza – cultura alternativa e misticismo ecológico no Brasil.** In: *Sinais dos Tempos e tradições religiosas no Brasil*, Leilah Landim (org.). Cadernos do ISER, nº 22. Rio de Janeiro: ISER, 1989, p. 121-124.

_____. **O santo daime no contexto da nova consciência religiosa.** In: *Sinais do tempo. Diversidade religiosa no Brasil.* Cadernos do ISER, nº 23. Rio de Janeiro: ISER, 1990, p. 265-274.

A ARTE DE RESOLVER PROBLEMAS: DIÁLOGO ENTRE FÉ E RAZÃO

Josias Maciel⁹

1 - INTRODUÇÃO

Segundo a Física-Matemática, a teoria do caos explica o funcionamento de sistemas dinâmicos que em geral são muito complexos. Os cálculos envolvidos na teoria do caos são usados para tentar prever fenômenos que envolvem aspectos aleatórios. Um dos grandes resultados da teoria do caos é o efeito da realimentação do erro, chamado de "efeito borboleta" pelo matemático Edward Lorenz, no ano de 1963 (WIKIPEDIA, 2011).

A idéia que uma mínima variação, nas condições em determinado ponto de um sistema dinâmico, pode ter conseqüências de proporções

inimagináveis. "O bater de asas de uma borboleta poderia influenciar o curso natural das coisas e, assim, talvez provocar um [tufão](#) do outro lado do mundo". Porém isso se mostra apenas como uma interpretação alegórica do fato.

O que acontece é que quando movimentos caóticos são analisados através de gráficos, sua representação passa de aleatória para padronizada depois de uma série de marcações onde o gráfico depois de analisado passa a ter o formato de borboleta, conforme Figura 1.



Figura 1 - Diagrama da trajetória do sistema de Lorenz para os valores $r=28$, $\sigma=10$, $b=8/3$

Sistemas considerados "controláveis" em seu estado inicial podem apresentar resultados amplificados pela não-linearidade ou pelo grande número de interações entre os componentes, levando ao resultado aleatório. Chamamos de "Caos Determinístico".

A Cosmovisão, como o próprio nome diz, significa a visão do Cosmos. Todo o conhecimento e toda autoridade está nas mãos do único Deus Criador de todas as coisas. A livre-agência do homem, da natureza e das forças espirituais está condicionada à soberana vontade de Deus. Conforme está escrito na Bíblia Sagrada, Sl 139.6: "Tal ciência é para mim maravilhosíssima; tão alta que não a posso atingir". 1Cr 29.12 "...e Tu dominas sobre tudo, e na tua mão há força e poder; e na tua mão está o engrandecer e dá força a tudo".

2. METODOLOGIA DA PESQUISA

Este estudo pode ser dividido em quatro fases, sendo que sua metodologia de pesquisa teve início com o desenvolvimento de conceitos, passando para o estudo da fase da Cosmovisão e o Caos, ilustrado pela Figura 2. Na seqüência, foi aplicado o método dedutivo e indutivo e finalizando com a análise dos resultados, conforme Figura3.



Figura 2 – Primeira e Segunda Fase
Fase

Figura 3 – Segunda e Terceira Fase

3. DESENVOLVIMENTO DE CONCEITOS

Segundo o renomado matemático, astrônomo e físico francês, nascido no século XVIII, Pierre Simon de LAPLACE, que corrobora com a possibilidade da existencia de um dominante universal (WIKIPEDIA, 2011):

“...Une intelligence qui, à un instant donné, connaîtrait toutes les forces dont la nature est animée et la situation respective des êtres qui la compose embrasserait dans la même formule les mouvements des plus grands corps de l'univers et ceux du plus léger atome; rien ne serait incertain pour elle, et l'avenir, comme le passé, serait présent à ses yeux”

Assim como o apóstolo dos gentios em sua epístola aos Colossenses, descreve:

“Porque nele foram criadas todas as coisas que há nos céus e na terra, visíveis e invisíveis, sejam tronos, sejam dominações, sejam principados, sejam potestades; tudo foi criado por ele e para ele. E ele é antes de todas as coisas, e todas as coisas subsistem por ele.”
(Cl 1.16-17)

Primeiro Conceito: Conjunto de todo o conhecimento infalível, entenda aqui que as palavras todo e infalível devem ser vistas no sentido literal TA = {todo conhecimento infalível}; A TA indica *Teologia Absoluta* e segundo Beacon (2009), esta é uma “ciência” que expressa à totalidade do conhecimento do Cosmos. Deus, o criador de tudo e de todos, sempre existiu e detém todo o conhecimento infalível antes da criação. Aqui o Criador detém o conhecimento sobre a Teoria da Cosmovisão.

Segundo Conceito: Conjunto de todo o conhecimento que se tem por parte do homem sobre a Teologia Absoluta. Adão, o primeiro ser humano criado dialogava com Deus no jardim do Éden (Livro de Gênesis). A partir dele se inicia o que vamos chamar de *Teologia Relativa*. O conhecimento é transmitido a Adão da parte de Deus por revelação. Depois da queda do homem por causa do pecado, este conhecimento não é mais revelado ao homem como antes. Com o passar do tempo a comunhão da raça humana

com Deus se torna debilitada por causa do pecado. Desta forma o homem passa a adquirir o conhecimento sobre a Teologia Absoluta não mais somente por revelação divina, mas também a partir de um estudo racional sistematizado, neste aspecto este conjunto de conhecimento passa a ser falível. A *Teologia Relativa* é a Teologia propriamente dita dos dias atuais. Conforme consta na carta aos Romanos 3.23: “Pois todos pecaram e carecem da glória de Deus”; TR = {todo conhecimento que se tem sobre a Teologia Absoluta}

Terceiro Conceito: Com o passar do tempo a humanidade afasta-se mais de Deus e o homem na tentativa de entender sua origem, seu fim, o que está ao seu redor e etc. começa a formular o conhecimento que chamamos de filosófico. F={todo conhecimento filosófico}.

Quarto Conceito: Prosseguindo com o avanço da humanidade, mais precisamente nos dias de hoje, temos o conhecimento Físico, mais especificamente o conhecimento Físico-Matemático, e é aqui que se estuda a Teoria do Caos.

FM = {todo conhecimento sobre os fenômenos da Física-Matemática};

Diante de toda esta exposição, perceba a relação de inclusão: TA \supset TR \supset F \supset FM.

4. COSMOVISÃO segundo a Fé Reformada

A Cosmovisão, como o próprio nome diz, significa a visão do Cosmos. Todo o conhecimento e toda autoridade está nas mãos do único Deus Criador de todas as coisas. A livre-agência do homem, da natureza e das forças espirituais está condicionada à soberana vontade de Deus: Tal ciência é para mim maravilhosíssima; tão alta que não a posso atingir (Salmos 139.6).

A soberana vontade de Deus e a responsabilidade do homem por todos os seus atos, embora seja uma contradição para a mente humana, são dois dos pilares da criação de um Deus dotado de infinita perfeição e sabedoria. Tais pilares não se contradizem de fato, mas se complementam. Segundo consta no livro de Apocalipse o mundo caminha para um “caos”

que pode ser visto em dois aspectos: A volta de Cristo (O arrebatamento da igreja) e o juízo final.

Citamos, a passagem no primeiro livro de Tessalonicenses, capítulo 5 e versículos 16 e 17: “Porque o mesmo Senhor descera do céu com alarido, e com voz de arcanjo, e com a trombeta de Deus; e os que morreram em Cristo ressuscitarão primeiro. Depois nós, os que ficarmos vivos, seremos arrebatados juntamente com eles nas nuvens, a encontrar o Senhor nos ares, e assim estaremos sempre com o Senhor” (1 Ts 5. 16-17).

Também consta no primeiro livro de Pedro: “Mas o dia do Senhor virá como o ladrão de noite; no qual os céus passarão com grande estrondo, e os elementos, ardendo, se desfarão, e a terra, e as obras que nela há, se queimarão” (1 Pe 3. 10).

5. O Caos segundo a Física-Matemática

Segundo a [Física-Matemática](#) a teoria do caos é a [teoria](#) que explica o funcionamento de [sistemas complexos](#) e [dinâmicos](#) (WIKIPEDIA, 2011). Em sistemas dinâmicos complexos, determinados resultados podem ser "instáveis" no que diz respeito à evolução temporal como função de seus parâmetros e variáveis. Isso significa que certos resultados determinados são causados pela ação e a [iteração](#) de elementos de forma praticamente aleatória. Para entender o que isso significa, basta pegar um exemplo na natureza, onde esses sistemas são comuns. A formação de uma [nuvem](#) no céu, por exemplo, pode ser desencadeada e se desenvolver com base em centenas de fatores que podem ser o [calor](#), o [frio](#), a [evaporação](#) da água, os [ventos](#), o [clima](#), condições do [Sol](#), os eventos sobre a superfície e inúmeros outros.

6. MÉTODOS APLICADOS

Ao visualizar as duas teorias, Cosmovisão e Caos, ambas parecem sugerir a mesma coisa, pois, ao admitir que de fato exista um Criador que tem o controle de *todas as coisas* “na palma de sua mão” pode-se argumentar ser esse o motivo do “caos” ainda não ter ocorrido, mas

percebe-se que o inevitável está por vir, pois, eventos como: A volta de Cristo ("Caos Determinístico.") e o Grande Juízo final ("Caos Determinístico."), verdades relatadas segundo as Escrituras Sagradas estão próximos.

É preciso ficar claro que os métodos usados (dedutivo e indutivo) não são infalíveis. É sabido que nos dias atuais a lógica matemática pode nos levar a resultados inconsistentes ou a paradoxos. O método da inferência estatística é "seguro" quando se toma uma "boa" amostra da população. Perceba então que neste caso temos não só uma "boa", mas uma "excelente amostra", pois a Física Matemática (FM) apresenta resultados muito consistentes em seus estudos segundo a comunidade científica.

Consideremos a seguinte afirmação: **Afirmção: A Teoria do Caos é verdade.**

Admitindo de antemão a veracidade desta afirmação, o que é algo consistente segundo a comunidade científica.

6.1 MÉTODO DEDUTIVO

Percebe-se que há consistência lógica nas duas premissas:

Premissa 1: Se a Teoria da Cosmovisão é falsa, então a Teoria do Caos é verdadeira.

Premissa 2: Se a Teoria da Cosmovisão é verdadeira, então a Teoria do Caos é verdadeira.

Do ponto de vista lógico, premissas do tipo: $F \rightarrow V$ (premissa 1) e $V \rightarrow V$ (premissa 2) são verdadeiras, ou seja, o método dedutivo (caminho da fé para razão) não nos permite concluir a veracidade ou não veracidade da Teoria da Cosmovisão.

6.2 MÉTODO INDUTIVO

Percebe-se que não há consistência lógica na premissa:

Premissa 3: Se a Teoria do Caos é verdadeira, então a Teoria da Cosmovisão é falsa.

Do ponto de vista lógico, premissa do tipo $V \rightarrow F$ (premissa 3) é falsa.

Percebe-se que há consistência lógica nas premissas:

Premissa 4: Se a Teoria do Caos é verdadeira, então a Teoria da Cosmovisão é verdadeira.

Premissa 5: Se a Teoria do Caos é verdadeira, então a afirmação: “A Teoria da Cosmovisão é falsa” é verdadeira.

Do ponto de vista lógico, premissas do tipo $V \rightarrow V$ (premissas 4 e 5) são verdadeiras, ou seja, o método indutivo (caminho da razão para fé) também não nos permite concluir a veracidade ou não veracidade da Teoria da Cosmovisão.

7. RESULTADOS E CONCLUSÃO

É importante perceber que não foi possível, somente com estes procedimentos, provar a validade da afirmação: Se a Teoria da Cosmovisão é verdadeira, então a Teoria do Caos é verdadeira e reciprocamente (premissas 2 e 4), pois as premissas 1 e 5 também são verdadeiras no seu sentido lógico. O que fizemos foi apenas concluir que as premissas 2 e 4 são verdades lógicas e isso poderia levar a comunidade científica a uma reflexão e a uma possível tentativa de “quebrar” as barreiras existentes entre FÉ e RAZÃO, em uma investigação mais profunda sobre tais verdades lógicas.

8. Referências bibliográficas

- Beacon Bible Commentary** 10 Vol. Set, Beacon Hill Press of Kansas City, Missouri, EUA, 2009.
- Bíblia Sagrada de Estudo Pentecostal**, Trad. João Ferreira de Almeida. Brasília: SBB, Ed. 1995.
- BISPO, C. A. F., CASTANHEIRA, L. B., **Lógica Simbólica e Matemática**, C. Learning, 2011.
- BUSSAB, Wilton de O., MORETTIN, Pedro A., **Estatística Básica**, 5ª edição, Editora Saraiva.
- JOHNSON, R. A.; **Applied Multivariate Statistical Analysis** – 4ª Ed. Prentice-Hall, inc., 1998.

WIKIPEDIA, a enciclopédia livre. Acesso em: 08/10/2011. http://pt.wikipedia.org/wiki/Efeito_Borboleta_e_Teoris_do_caos.

NOVAS RELIGIÕES NO MERCADO: ALGUMAS CONSIDERAÇÕES A PARTIR DA TEORIA DA ESCOLHA RACIONAL

João Paulo de Paula Silveira

Doutorando em Sociologia pela Universidade Federal de Goiás. Professor de História da UEG-Iporá; e-mail: jpsilveirahistoria@gmail.com

RESUMO: O presente texto discute o desenvolvimento de novos movimentos religiosos a partir de algumas ferramentas sociológicas oferecidas pela *teoria da escolha racional*, em especial por Rodney Stark (1996; 2006). A concepção de mercado religioso desregulado, entendido como espaço onde as religiões ofertam suas recompensas e compensadores em situação de concorrência, permite-nos compreender a dinâmica religiosa no tocante às estratégias de oferta dos bens de “salvação” e a possibilidade ou não de mobilidade religiosa. Nesse sentido, o escopo do texto são as condições precisas que favorecem a mobilidade e o possível sucesso ou fracasso de um novo empreendimento. Na parte final do texto, realizo uma breve aproximação com a *Seicho-no-le* (Lar do Progredir Infinito), uma nova religião de origem japonesa trazida para o Brasil pelos imigrantes, e que se faz presente no mercado religioso da cidade de Goiânia (Go).

PALAVRAS-CHAVE: Novos Movimentos Religiosos, Teoria da Escolha Racional, Mercado religioso, *Seicho-no-le*, Goiânia

INTRODUÇÃO

O estudo de novos movimentos religiosos representa para as Ciências Humanas a possibilidade de se compreender as condições da mobilidade religiosa, sendo possível fazer algumas considerações gerais sobre as causas do trânsito. A primeira e mais óbvia dessas condições é o fato de que toda mobilidade religiosa, em especial em um contexto secular, ou seja, onde não há monopólio religioso sustentado pela coação, ocorre quando há insatisfação

com a religião tradicional, o que gera a *demanda* por novidades. Outras condições para a mobilidade rumo aos novos empreendimentos religiosos dizem respeito ao grau de continuidade entre a nova *oferta* e outros conteúdos tradicionais ou ainda à capacidade desses movimentos de se valerem de redes sociais que lhes deem projeção e visibilidade (STARK, 2006).

Peter Clarke (2006) afirma que existem algumas dificuldades que impedem a conceituação precisa de uma novidade religiosa. A novidade pode ser condicionada a uma comparação ou ao lugar onde o novo empreendimento aparece pela primeira vez. Nesse sentido, qualquer grande religião poderá ser uma novidade em um país onde muito pouco ou nada se ouviu falar dela. Também dificulta a precisão conceitual o fato de que novos empreendimentos rearranjam e combinam elementos religiosos mais antigos, como é o caso da síntese kardecista, responsável por amalgamar e conseqüentemente rearranjar a longeva crença na transmigração das almas e o não menos longo conceito hindu de Carma à ideia de progresso que permeava a mentalidade novecentista.

TEORIA DA ESCOLHA RACIONAL E NOVIDADE RELIGIOSA

Os sociólogos da Escolha Racional Rodney Stark e Willian S. Bainbrigde definem novos movimentos religiosos como movimentos desviantes que, diferentemente dos também desviantes movimentos de seita, produzem crenças e práticas novas (STARK; BAINBRIDGE, 2008). Os autores criaram três modelos que tentam abarcar as novas religiões: psicopatológico, empresarial e o de evolução subcultural, esse último uma extensão dos dois primeiros. Sem me delongar em cada um deles, basta apenas considerar que novos movimentos surgem quando as ofertas dos empreendimentos religiosos tradicionais deixam de satisfazer as demandas da sociedade. Em certo senso, a mobilidade rumo às novas religiões pode ser resultado de uma crise individual e coletiva que cria condições para as inovações.

VÍNCULOS INTERPESSOAIS E CONTINUIDADE CULTURAL

O pesquisador dos novos movimentos religiosos deve especular sobre as razões do sucesso ou do fracasso de uma religião direcionando sua atenção

principalmente para a estereotipia, principal obstáculo para a mobilidade. De fato, a estereotipia é o principal inconveniente que membros da religião *Hare Krishna* ou da religião Vale do Amanhecer, por exemplo, enfrentam em sociedades cuja tolerância ao diverso orbita dentro de princípios de uma única religião, o que ocorre em país como os EUA e o Brasil.

Rodney Stark afirma que a compreensão da adesão a um novo culto não se deve basear exclusivamente no apelo doutrinário, mas, e principalmente, nos laços interpessoais. O sociólogo diz que a adesão é mais provável quando temos vínculos com pessoas que já fazem parte do grupo (STARK, 1996; 2006). O crescimento de um novo movimento religioso, como foi o caso do cristianismo há dois milênios, se deve à capacidade de manter a abertura para meios externos por intermédio de redes sociais, ou seja, “por meio de estruturas de vínculo interpessoais íntimos e diretos” (STARK, 2006, p. 30), e pela capacidade de perpassar outras redes sociais contíguas. Nesse preciso sentido, aqueles que não possuem vínculos fortes com qualquer grupo religioso, que são membros de uma comunidade religiosa “acomodada” ao mundo (*worldly*) ou que frequentam uma religião que não exige exclusividade tendem a constituir a principal clientela de novos empreendimentos.

Outro elemento responsável pelo sucesso ou fracasso de uma nova religião em um mercado de livre concorrência é a capacidade de estabelecer algum grau de continuidade com tradições religiosas anteriores. Com finalidade comparativa, Stark (1996) afirma que é mais provável a mobilidade rumo ao mormonismo que ao movimento *Hare Krishna* em virtude do primeiro preservar elementos do *capital religioso* tradicional; em virtude disso, a continuidade representa um ponto positivo para o empreendimento levando-se em consideração que o custo da abdicação total do *capital religioso* é maior do que a manutenção de alguns de seus traços, ainda que os mesmos sejam rearranjados⁹.

APROXIMANDO-SE DA SEICHO-NO-IE NA CIDADE DE GOIÂNIA

De origem japonesa, a nova religião *Seicho-no-Ie* (Lar do Progredir Infinito) surgiu em 1930 pelo esforço de Masaharu Taniguchi. Na mesma década chega o Brasil e se espraia modestamente em locais onde se formou algum núcleo de imigrantes e descendentes de japoneses, deixando de ser uma religião étnica a partir da década de 1960. Sua doutrina amalgama elementos do budismo, xintoísmo, budismo e do novo pensamento americano, o *New Thought*, herdando desse último a crença no poder da mente enquanto responsável por nos fazer superar os males desse mundo e nos conectar a realidade superior onde todos nós, filhos de Deus, somos bons e perfeitos, o *Mundo da Imagem Verdadeira*.

Estabelecida em Goiânia desde a década de 1960, a *Seicho-no-Ie* conta com duas sedes e com grupos de estudo por toda a cidade. Para entendermos seu desenvolvimento na capital goiana, é necessário considerar que apesar de não existir qualquer ação do poder no sentido de sustentar um monopólio religioso, outras formas de coerção são possíveis tendo em vista a predominância da narrativa cristã⁹. Nesse sentido, qualquer nova religião, entre elas a *Seicho-no-Ie*, enfrenta em cidades como Goiânia algum grau de dificuldade para ampliar suas atividades religiosas, o que de certa forma não dista da realidade brasileira em seu todo no tocante à aparente diversidade.

O grupo mantém reuniões, palestras e grupos de estudo semanais, sendo o encontro no domingo pela manhã, aberto a todos, o mais importante. Nesse encontro, conduzido por preletores, título dado àqueles que já dominam os aspectos fundamentais da doutrina de Taniguchi e se dispõem a replicá-la, enfatiza-se o bem estar espiritual, o otimismo e a reverência, essa última explicitada continuamente a partir do agradecimento “muito obrigado”.

No tocante aos tópicos supracitados da teoria da escolha racional, é possível observar alguns pontos importantes, em especial o fato de que a nova religião japonesa, que se vale especialmente de revistas e livros para fazer proselitismo, possui uma estrutura religiosa relativamente aberta a novos adeptos sem exigir dos mesmos a adesão exclusiva, o que dá ao movimento um tipo de dinâmica cuja complexidade nos obriga a rever conceitos tradicionais como “fiel” ou “conversão”.

No que tange a continuidade com o capital religioso, a *Seicho-no-le* assume alguns princípios morais do cristianismo, o que suaviza o grau de estereotipia. Acresce-se que a nova religião se apresenta como possuidora da essência dos sistemas religiosos. Nesse mesmo plano, ouvi de um membro com algum vínculo com o Espiritismo que era comum receber convites para participar de eventos espíritas e que não existiam contradições maiores entre os dois grupos religiosos. Tal quadro permite levantar a hipótese de que a mobilidade religiosa rumo à *Seicho-no-le* é possível a partir de grupos religiosos que não exigem exclusividade e que promovem algum grau de autorrealização (*self-fulfilment*) no que diz respeito à produção individual de bens de salvação, diferentemente de religiões congregacionais onde existem vínculos interpessoais mais intensos dificultam a mobilidade.

REFERÊNCIAS

CLARKE, Peter. **New Religion in Global Perspective**. London: Ed. Routledge Curzon, 2006.

STARK, Rodney. Why religious movements succeed or fail: a revised general model. **Jornal of Contemporary Religion**, London, v. 11, n.2, 133-144, 1996.

_____. **O crescimento do cristianismo**: um sociólogo reconsidera a história. Trad. Jonas Pereira dos Santos: Paulinas, 2006.

STARK, Rodney. BAINBRIDGE, Willians S. **Teoria da religião**. Trad. Rodrigo Inácio Ribeiro Sá Menezes, Rodrigo Wolff Apolloni, Frank Usarski. São Paulo: Paulinas, 2008.

A MANIFESTAÇÃO DO SAGRADO NA ROMARIA DOS HOMENS: “VOCÊ VAI À PENHA?”

Helder Januário da Silva Gomes¹⁷⁷

RESUMO: Este estudo é um recorte de pesquisa de mestrado concluída em Ciências das Religiões. Realiza-se em 2011/2012, no espaço do Convento da Penha e durante a Romaria dos Homens, que ocorre entre as cidades de Vitória e Vila Velha no Espírito Santo. Problematiza como muitos devotos da Virgem, ao buscarem a manifestação do sagrado no espaço do Convento, vão transformando as paisagens que compõem aquele espaço religioso e como esta transformação se expande para outros territórios. Objetiva discutir os sentidos da peregrinação à cidade-santuário de Nossa Senhora da Penha durante a Romaria dos Homens, visando compreender as relações entre o devoto e a Santa, a busca pela manifestação do sagrado no decorrer da romaria e as possíveis transformações espaciais que o fenômeno religioso acarreta na paisagem urbana. Fundamenta-se principalmente nos estudos de Eliade (1992); Corrêa (s.d); Rosendahl (1994;1996;1999; 2009), Santos (2000). Configura-se como um estudo de caso. Os procedimentos metodológicos adotados perpassam pesquisa bibliográfica e pesquisa de campo: questionário e observação participante. Conclui-se, que a manifestação do sagrado durante a Romaria dos Homens é vivenciada de diferentes modos, e sua busca extrapola os muros do Convento da Penha, se faz andarilha, ganha as ruas e praças de Vitória e Vila Velha, congela histórias, mas ao mesmo tempo faz circular memórias de fé, de esperança, cria símbolos religiosos e cultura e, com seus mitos e práticas, constituem paisagens culturais e religiosas que ajudam a configurar a identidade do povo capixaba.

PALAVRAS-CHAVE: romaria; manifestação do sagrado; paisagem urbana.

INTRODUÇÃO

A fé dos devotos de Nossa Senhora da Penha transborda os muros do Convento e se estende sobre mais amplas paisagens, integrando-se a identidade religiosa do povo capixaba, que *vai à Penha*, que se vale do espaço do Convento e que estende esse culto a muitas outras ruas, praças e igrejas, de outros municípios e regiões que compõem esse Estado. As fotografias apresentadas a seguir registram um dos importantes percursos que contribuíram para que a fé e o culto à Virgem se estendessem a outros territórios: a Romaria dos Homens.

¹⁷⁷ Mestre em Ciências das Religiões pela Faculdade Unida de Vitória. Professor do IFES/ES. E-mail: hgomes@ifes.edu.br



Figura 1: Início da ocupação dos Romeiros em frente à Catedral de Vitória / Romeiros ocupando as ruas da Cidade Alta em Vitória.

Para Milton Santos:

O território é a base do trabalho, da residência, das trocas materiais e espirituais e da vida, sobre as quais ele influi. Quando se fala em território, deve-se, pois, de logo, entender que se está falando em território usado, utilizado por uma dada população (2000, p. 47).

Nestes territórios usados, chama-nos atenção o fato da fé interferir nos atos nos modos como as pessoas ocupam e modificam os espaços que percorrem. Assim, interessou-nos pensar esse movimento de peregrinar ao Convento da Penha como um importante processo de busca pela manifestação do sagrado (hierofania) que atua diretamente na transformação de paisagem urbana em paisagens religiosa e cultural. Segundo Lopes (2006, p. 2) “[...] peregrinação é fonte inesgotável de estudo no processo de transformação da paisagem, provocada não só pelo peregrino, como também pela própria arte de peregrinar, pois a partir deles é composta uma nova paisagem”.

Essa modificação na paisagem de lugares e espaços fora do Convento fica muito evidente durante a Festa da Penha, que leva, pela prática de peregrinações e romarias, milhares de pessoas a se deslocarem de vários lugares até o Convento em Vila Velha.

Neste sentido, a intencionalidade deste artigo é discutir os sentidos da peregrinação à cidade-santuário de Nossa Senhora da Penha durante a Romaria dos Homens, visando compreender as relações entre o devoto e a

Santa, a busca pela manifestação do sagrado no decorrer da romaria e as possíveis transformações espaciais que o fenômeno religioso acarreta na paisagem urbana.

A ROMARIA DOS HOMENS: o processo de manifestação do sagrado e suas consequentes transformações espaciais

Segundo Rosendahl (2009, p. 95) a “[...] palavra "peregrino" vem do latim *peregrinus*, que literalmente significa estrangeiro, itinerante, aquele que viaja ou anda por terras distantes”. Essas viagens são tomadas pela afetividade das pessoas com o lugar, com o espaço vivido nas peregrinações, pelos modos como o fenômeno da fé permeia os valores, os sentimentos e os movimentos dos devotos.

Novos sentidos podem ser percebidos na paisagem formada pela Romaria dos Homens, que apesar de receber este nome é composta também por mulheres e crianças. De acordo com dados da Polícia Militar, em 2012 reuniu nas ruas de Vitória e Vila Velha, aproximadamente 180 mil romeiros. Dentre estes, como se pode notar no gráfico abaixo, desenvolvido a partir do questionário aplicado durante a romaria.

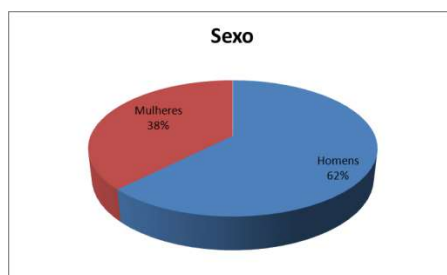


Gráfico 1: Formulário Romeiros e Visitantes

Nesse contexto, lançamos olhares para esses romeiros, de forma simplificada buscamos conhecer o que os leva a se deslocar, manifestar a fé e buscar que algo sagrado se revele, fazendo usos dos espaços, transformando paisagens urbanas em paisagens religiosas e culturais.

Fomos percebendo que em meio às emoções, mitos e práticas foram/são criados, pelos romeiros, simbologias sagradas que se configuram como uma paisagem cultural. São relíquias que vão configurando a memória coletiva de fé de quem se aventura nestas viagens religiosas. É segundo Rosendahl e Corrêa (“s.d.”, p. 6); “por intermédio da paisagem cultural, impregnada de seus geossímbolos, que a cultura de um determinado grupo se inscreve no espaço. A religião também possui seus símbolos. Estes constituem marcas que identificam e delimitam seu território religioso”.

Na romaria, geossímbolos como as “ave-marias”, os “padre-nossos”, as velas acesas e a imagem da Virgem da Penha enfeitada, afirmam a importância de invocar a Deus, tanto de forma individual quanto coletiva e, vão delimitando o trajeto da Romaria dos Homens como um território religioso, no qual “algo sagrado pode se revelar”.

Assim, a Romaria dos homens vai com a junção de milhares de pessoas, transformando a paisagem urbana, com desvios feitos no trânsito, com a ocupação de espaços não ocupados, produz imagens, sons, cores, aromas, símbolos e valores distintos dos habituais, configurando uma paisagem religiosa.



Figura 2: Segunda Ponte, durante a passagem da Romaria dos Homens

Por paisagem, entende-se como Milton Santos (1997, p. 62), que é “tudo aquilo que nós vemos, o que nossa visão alcança”, e ela não é apenas formada “de volumes, mas também de cores, movimentos, odores, sons, etc.”, ou seja, não é um simples objeto que visualizamos.

Os dados de pesquisa nos revelaram que esta paisagem construída durante a Romaria dos Homens tem um caráter predominantemente religioso. A maior parte, aproximadamente 80% das pessoas que participam da romaria, o fazem por motivos religiosos. Todavia, há, sim, uma parcela significativa que não destaca interesses religiosos como motivação para seu envolvimento com o cortejo, e sim aspectos como lazer e turismo. Nas romarias, nota-se a dualidade existente entre sagrado e profano, como também a sua coexistência. Conforme ROSENDAHL (1999, p. 49),

O sagrado está no alto da colina (**alto do Convento da Penha**), onde abriga o símbolo da devoção e se confunde com a igreja. O espaço profano, na parte mais baixa do terreno (**Prainha**), é o espaço destinado ao comércio e ao lazer, numa espetacular mescla entre cerimônia religiosa e atividade profana. A missa, a procissão e o sermão representam a marca do sagrado

oficial. A dança, as frequentes bebedeiras e as brigas testemunham o profano. **[grifo nosso]**

Em meio a essa dualidade, o fluxo de peregrinos modifica a paisagem urbana, recria sentidos para espaços e lugares, desenha territórios para a fé e para o processo de manifestação do sagrado, como também desenha territórios para o turismo, onde o espaço profano se apoia no espaço sagrado. Assim, é importante entender as relações entre o romeiro e Santa para problematizar como desenham paisagens religiosas e culturais entre as cidades de Vitória e de Vila Velha, durante a Romaria dos Homens.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os diversos motivos que levam milhares de pessoas a peregrinar para o Convento da Penha durante a Romaria dos Homens, como argumenta Corrêa (2006), podem ser considerados como comportamentos que afirmam a identidade de um povo, o que é de grande importância para a construção cultural de uma sociedade. A identidade de uma sociedade é dotada de uma singularidade que expressa aspectos relativos à sua organização social, política e espacial.

Os romeiros, devotos ou turistas, atuam como agentes modeladores do espaço, preenchem os lugares com seus valores, crenças, simbologias, invertem a lógica de funcionamento urbana: modificam o trânsito, o comércio, a rotina urbana e exigem uma nova formação, uma nova logística. Na totalidade, produz-se cultura: religiosa e também turística.

Em linhas gerais, a manifestação do sagrado durante a Romaria dos Homens é vivenciada de diferentes modos, e sua busca extrapola os muros do Convento da Penha, se faz andarilha, ganha as ruas e praças de Vitória e Vila Velha, congela histórias, mas ao mesmo tempo faz circular memórias de fé, de esperança, cria símbolos religiosos e cultura e, com seus mitos e práticas, constituem paisagens culturais e religiosas que ajudam a configurar a identidade do povo capixaba.

REFERÊNCIAS

ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano**. Tradução Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

LOPES, Marina Silveira. **Palimpsesto: A peregrinação reescrevendo a paisagem geográfica – Território Geográfico Online**. ano 1, n. 2, set. de 2006. Disponível em: www.territoriogeograficoonline.com.br.

ROSENDAHL, Zeny. **Porto das Caixas: espaço sagrado da Baixada Fluminense**. 1994. 231 f. Tese (Doutorado em Geografia). Departamento de Geografia, Universidade de São Paulo. São Paulo, 1994.

_____. **Espaço e Religião: uma abordagem geográfica**. Rio de Janeiro: UERJ, NEPEC, 1996..

_____; CORRÊA, Lobato.(Org.). **Difusão e territórios diocesanos no Brasil: 1551–1930**. [S.D.]

SANTOS, Milton. **Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal**. São Paulo: Record, 2000.

A NATUREZA DIVINO-HUMANA DE CRISTO NA IGREJA SIRIAN ORTODOXA: CONTROVÉRSIAS E CONVERGÊNCIAS

Celso Kallarrari¹⁷⁸

1. CONTROVÉRSIAS CRISTOLÓGICAS

O primeiro cisma ou separação teve início nos séculos quinto e sexto, em virtude principalmente do entendimento a respeito da pessoa de Cristo. O Concílio de Calcedônia (451) provocou uma ruptura entre as Antigas Igrejas Orientais ou pré-calcedonianas que não aceitaram as afirmações de que há em Cristo duas naturezas em uma só pessoa. A concepção das Antigas Igrejas Orientais não era negar nenhuma das naturezas (divina ou humana), mas afirmar que, depois da encarnação, o elemento divino e o humano de Cristo unem-se numa só natureza.

¹⁷⁸ UNEB. E-mail: celsokallarrari@terra.com.br

Essa fórmula própria de entender o processo da encarnação de Cristo, provocou o pequeno cisma, isto é, a separação de um dos ramos mais antigos do cristianismo primitivo (as Antigas Igrejas Orientais) daqueles que afirmaram o Concílio de Calcedônia.

As Igrejas Ortodoxas Orientais dividem-se em dois grupos. O primeiro chamado a Igreja Nestoriana ou Assíria do Oriente, e o segundo, grupo maior, intitulado de Igrejas Pré-Calcedonianas, inclui a Igreja Copta do Egito, a Igreja Etíope, a Igreja Apostólica Armênia, a Igreja de São Tomé na Índia e a Igreja Ortodoxa Síria de Antioquia, denominada, no Brasil, por Igreja Sirian Ortodoxa de Antioquia. Ao todo, o número de fiéis ao redor do mundo conta com aproximadamente com 22 milhões de fiéis.

Pelo fato de terem rejeitado o Concílio de Calcedônia, as Igrejas pré-calcedonianas foram, erroneamente, acusadas, durante séculos, de serem também monofisistas por não concordar com as fórmulas calcedonianas. Por essa razão, as Antigas Igrejas Orientais foram perseguidas duramente pelo Imperador, principalmente porque eram ameaças ao Império Bizantino, uma vez que elas adquiriam, no decorrer dos tempos, tendências nacionalistas, opostas ao helenismo. Todavia, “As comunidades jacobitas, porém, não assumiram nunca, nem admitem a denominação de “monofisitas”, mas se chamam a si mesmas “orientais ortodoxos” (HORTAL, 1989, p. 24-25).

No século VII, os muçulmanos ocuparam a Palestina, a Síria e o Egito, impedindo a ação de Bizâncio em prol da ortodoxia nesses países. Em consequência, os cristãos não calcedonianos, injustamente acusados de monofisistas, foram constituindo Igrejas nacionais: a Armênia, a Síria, a Mesopotâmica, a Egípcia e a Etíope, que subsistem até hoje. Na Síria e nos países vizinhos, os ortodoxos pré-calcedonianos foram chamados de jacobitas, nome derivado de um dos seus primeiros chefes: Jacob Baradai (bispo de Edessa, 541-578) quem trabalhou com zelo e êxito para consolidar e manter vivas as pequenas comunidades perseguidas.

2. CONVERGÊNCIAS CRISTOLÓGICAS

Em pleno século XX, com o surgimento do movimento ecumênico, muitos teólogos passaram a estudar melhor acerca das diferenças entre as tradições oriental e ocidental entre as Antigas Igrejas Ortodoxas Orientais e a Igreja Católica

Romana. De acordo com o novo entendimento, essas diferenças derivaram inicialmente das divisões lingüísticas e sócio-culturais entre o Império Romano do Ocidente e o Bizantino, devido o Ocidente (Europa) usar o latim e o Oriente (Oriente Médio, Ásia e Norte da África) usar a *Koiné* Grega para transmitir seus escritos e os desenvolvimentos teológicos tornaram-se de difícil tradução de um ramo para o outro.

Nos pontificados dos Papas Paulo VI e de João Paulo II, foram assinados, em 1975 e 1984, acordo cristológico e de colaboração pastoral entre a Igreja Católica e o Patriarca Ignatius Zakka I Iwas da Igreja Siro-Ortodoxa de Antioquia, mostrando que, através dos diálogos teológicos ecumênicos, os pontos da Cristologia, que antes eram considerados controversos, foram esclarecidos e reconhecidos como válidos os sacramentos administrados pelos legítimos ministros dessas Igrejas (UT UNUM SINT, 1995, p. 73).

Em 1989, de 20 a 24 de junho, no monastério Anba-Bishoi (Egito), pela primeira vez, desde 451, a Igreja Ortodoxa e as Igrejas não-calcedonianas publicaram uma declaração de fé comum sobre a pessoa de Cristo e o mistério de sua encarnação para a salvação do gênero humano, desfazendo aquilo que se chamou, no passado, de “heresia monofisita”. O documento assim se expressa que “À luz de nossa declaração de concordância sobre cristologia... [...] entendemos claramente que ambas famílias mantiveram lealmente a mesma e autêntica fé ortodoxa cristológica [...] de Tradição Apostólica (MARRETA, 2008, s/p).

A busca pela unidade na fé e na vida espiritual, testemunho e serviço, a partir dos diálogos bilaterais entre as Igrejas do CMI, compreende que “todas as tradições cristãs crêem que a Igreja é simultaneamente comunhão dos crentes com Cristo, no Espírito Santo, e comunhão dos crentes entre si, entre as comunidades e entre as Igrejas locais” (VERCRUYSSSE, 1998, p. 122). Por conseguinte, o Diretório Ecumênico (1967-1970) e os documentos posteriores, “baseados nos princípios doutrinários, espirituais e pastorais (...) desenvolveram uma terminologia teológica e apresentaram normas de ação mais pormenorizadas, baseadas sempre na doutrina do mesmo Concílio” (DAPNSE, 2000, p.18).

Nas Igrejas pré-calcedonianas, numerosos eruditos ocidentais e ortodoxos hoje acreditam que o ensinamento sobre a natureza Divino-humana de Cristo acerca da pessoa de Cristo foi no passado seriamente mal entendido, e que a diferença entre aqueles que aceitam e aqueles que rejeitam os decretos de Calcedônia (451) é

largamente e, se não mesmo inteiramente verbal. Segundo Hortal (1989), “São Várias as causas da ruptura. Hoje se ressalta, sobretudo, o aspecto cultural, nacional e político, ou melhor, lingüístico, das tensões existentes num mundo helênico multinacional” (HORTAL, 1989, p. 21).

3. A NATUREZA DIVINO-HUMANA DE CRISTO NA IGREJA ORTODOXA SIRÍACA

No que tange a compreensão acerca da divindade e humanidade de Cristo, a Igreja Ortodoxa Siríaca compreende que Jesus uniu na sua pessoa as duas naturezas perfeitas. De acordo com sua tradição, é este o entendimento, desde o Concílio de Éfeso quando se tentou combater a tradicional heresia monofisista de Eutiques. Nessa visão, a encarnação de Cristo se deu pelo fato de sua natureza humana ter sido “assumida” pela natureza divina. Dessa forma, tudo o que Jesus faz é Deus quem faz. E tudo o que fazemos a Ele, fazemos a Deus. Isso significa dizer que, em Cristo, não há somente Deus (natureza divina), mas também o homem (natureza humana), ou seja, uma natureza divino-humana. Essas duas naturezas são tão unidas que deriva uma coisa só, uma “substância que não é comum, mas singular; por isso, tem uma só natureza e uma só pessoa”. Daí, podemos dizer que a natureza de Cristo é uma só, *combinando* o divino e o humano, sem, contudo, deixar de ser Deus e homem. A diferença se deu nas terminologias usadas para explicar o fenômeno da união da divindade e humanidade de Cristo. De acordo com Vercruysse (1998), “Teologicamente, todavia, a reparação tem origem no longo esforço da Igreja antiga para compreender e formular satisfatoriamente a doutrina sobre a relação entre a pessoa e as duas naturezas em Cristo” (p. 21).

Ademais, para a Igreja Ortodoxa Siríaca, nunca houve a negação da natureza humana e, muito menos, divina de Cristo. Nos últimos anos, pudemos constatar, no âmbito ecumênico do diálogo ecumênico, que os papas Paulo VI e João Paulo II e os chefes das Igrejas Ortodoxas Orientais emitiram profissão de fé cristológica comum, e, mais recentemente o papa Bento XVI, na mesma via ecumênica, pede, constantemente, que as Comissões Teológicas de ambas as Igrejas possam aprofundar outras questões, a fim de que as Igrejas Orientais Ortodoxas e a Igreja Católica Romana cheguem, definitivamente, a plena unidade.

As Igrejas Ortodoxas Orientais e a Igreja Católica Romana consideram que aquele cisma aconteceu por conta de problemas de ordem lingüística e de interpretação cultural, e não por diferenças substanciais na fé cristológica, pois as Igrejas Orientais Ortodoxas sempre reconheceram, no seu percurso histórico, tanto a humanidade como a divindade de Jesus. Segundo Dupuis (2004), “Tais declarações e profissão de fé comum evidenciam que as Igrejas acima mencionadas comungam com a Igreja Católica Romana a mesma fé cristológica [...] ou terminologia própria de uma das partes”. Na verdade, podemos dizer que, para ambas as tradições, que “a convicção de que os cismas do passado” foram provocados por “divergências de linguagem, de cultura e de formulações tecnológicas” (DUPUIS, 2004, p. 132).

Conforme evidenciamos, as Igrejas Ortodoxas Orientais (Copta, Armênia, Siríaca, Malankara, Etíope e Eritréia), chamadas de “ritos não-calcedônicos” são denominadas de “miafisitas”, do gr. *mónos* (única) + *phýsis* (natureza), isto é, “única natureza (divino-humana) unida” de Cristo. Esse termo difere-se, portanto, do “monofisismo histórico” do século V, elaborado por Eutiques. No “monofisismo” de Eutiques, o ensinamento é de que a natureza divina absorveu a natureza humana de Cristo, enquanto que na doutrina do “miafisismo” (ou miofisismo), em Jesus Cristo, só há uma natureza divina e humana em conjunto. Por outro lado, a compreensão da única natureza de Cristo na Igreja Sirian Ortodoxa não significa, todavia, que, em Cristo, as duas naturezas se combinaram para formar uma terceira, indicando que, realmente, a natureza divina absorveu a humana, pois nesse caso Cristo não seria um homem verdadeiro. A Igreja Ortodoxa Síria admite que Cristo sofreu, padeceu, foi imolado ao mesmo tempo que diz que Cristo é divino; afirma, pois, que coexistem as duas naturezas, indivisíveis e inseparáveis, mas não misturadas, isto é, fundidas.

Essa união fez de Cristo, no momento da sua concepção, uma natureza divino-humana, convivendo juntas numa perfeita e harmônica união incomparável, desconhecida, orgânica, *sui generis* e indissolúvelmente unidas. Esse aspecto do assunto trata do domínio do profundo mistério e tentar penetrá-lo é fazer analogias defeituosas porque a comparação *per se* não é capaz de ilustrar a unidade das duas naturezas em uma só pessoa. O corpo do homem é material e a sua alma espiritual, resultando numa maravilhosa união, mas não tão maravilhosa como a união do humano e divino de Cristo numa única natureza, o *Logos* eterno.

Em síntese, percebemos que as antigas divergências cristológicas já não existem mais, principalmente a suspeita (pelo mundo ocidental) de *monofisismo*, enquanto negação da humanidade de Cristo. Ao invés de *divergências*, o diálogo ecumênico contemporâneo proporciona *convergências* e proclamam uma fé comum no Cristo humano e divino, conforme a compreensão das diferentes tradições cristãs.

REFERÊNCIAS

BERKHOF, Louis. **Teologia Sistemática**. São Paulo. Cultura Cristã, 2002.

DAPNSE, DIRETÓRIO PARA A APLICAÇÃO DOS PRINCÍPIOS E NORMAS SOBRE O ECUMENISMO. São Paulo: Paulinas, 2000.

DUPUIS, Jacques. **Introdução à Cristologia**. São Paulo: Loyola, 2004, p. 132)

HORTAL, Jesús. **E haverá um só rebanho**. História, doutrina e prática católica do Ecumenismo. São Paulo: Edições Loyola, 1989.

MARRETA, Máximo. **O problema do Neocalindarismo Conservador**. Palestra feita à Conferência Inter-Ortodoxa Orthodoxy and Modern Ecumenism. Universidade de Chicago, 2007. In.: <http://www.ortodoxiabrasil.com/site//index2.php?option=com...do>. Acesso em outubro de 2008.

UT UNUM SINT. Carta Encíclica do Santo Padre João Paulo II sobre o empenho Ecumênico. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

VERCRUYSSSE, Jos. E. **Introdução à Teologia Ecumênica**. São Paulo: Edições Loyola, 1998.

UMA RELEITURA DA MÁXIMA CRISTÃ: “EU SOU O CAMINHO, A VERDADE E A VIDA” (JO 14,6) A PARTIR DO PENSAMENTO DE GIANNI VATTIMO E DE JOSÉ MARIA VIGIL

RESUMO: O que se pretende com este estudo é reler na ótica de Gianni Vattimo e de José Maria Vigil, uma das máximas do cristianismo, proferida por Jesus Cristo, segundo narra o evangelista João: “Eu sou o caminho a verdade e a vida. Ninguém vai ao Pai senão por mim” (Jo 14,6). A relevância deste estudo deve-se ao próprio horizonte histórico que nos situamos. Na “*babel do pluralismo de fins da modernidade e do fim das metanarrativas*” (VATTIMO, 2004, p.25), marcada pelo pluralismo de ideias, pela liberdade de expressão, pela democracia e respeito ao diferente e etc., em nome da máxima do cristianismo: “Eu sou o caminho a verdade e a vida. Ninguém vai ao Pai senão por mim” (Jo 14,6) e tantas outras, sobretudo nos gabinetes das hierarquias das igrejas cristãs e entre os fundamentalistas religiosos, ainda se prega univocamente que Jesus Cristo é o único caminho, verdade e vida, e que fora da igreja e/ou de Jesus Cristo não há salvação. Em Vattimo abordaremos o conceito de pensamento fraco, o fim da metafísica e a morte de Deus. Já em Vigil ousaremos na teologia do pluralismo religioso para fazer uma releitura pluralista do cristianismo.

PALAVRAS-CHAVE: Pluralismo religioso; pensamento fraco; diálogo inter-religioso.

INTRODUÇÃO

A máxima do cristianismo narrada por João: “Eu sou o caminho a verdade e a vida. Ninguém vai ao Pai senão por mim” (Jo 14,6), nos provoca diversas indagações: Jesus realmente proferiu essas palavras ou as mesmas foram colocadas em sua boca por redatores, cerca de 60 anos depois de Jesus, e mais tarde dogmatizada pela Igreja? Caso tenha sido d’Ele estas palavras, estaria afirmando que Ele é a única verdade? Que apenas aqueles que o seguir serão salvos? Os Judeus, por exemplo, deveriam se converter? Ou Jesus estaria afirmando a verdade do amor como único caminho para se encontrar com Deus? Seria o fim da metafísica? A morte de Deus?

A relevância deste estudo deve-se ao próprio horizonte histórico que nos situamos. Na “*babel do pluralismo de fins da modernidade e do fim das metanarrativas*”¹⁸⁰, teoricamente marcada pelo pluralismo de ideias, pela liberdade de expressão, pela democracia e respeito ao diferente e etc., em nome da máxima do cristianismo: “Eu sou o caminho a verdade e a vida. Ninguém vai ao Pai senão por mim” (Jo 14,6) e tantas outras, sobretudo nos gabinetes das hierarquias das

¹⁷⁹ Mestrando em Ciências da Religião.

¹⁸⁰ Segundo Vattimo na “Babel do pluralismo de fins da modernidade e do fim das metanarrativas, se multiplicam as narrativas sem um centro ou uma hierarquia” (VATTIMO, 2004, p.25).

igrejas cristãs e entre os fundamentalistas religiosos, ainda se prega univocamente que Jesus Cristo é o único caminho, verdade e vida, e que fora da igreja e/ou de Jesus Cristo não há salvação.

Parece-me que na pós-modernidade, no ápice do fim da metafísica e da morte de Deus, qualquer metanarrativa unívoca a respeito de uma verdade absoluta é apenas uma interpretação entre tantas outras interpretações. Nessa perspectiva, em Vattimo abordaremos o conceito de pensamento fraco, o fim das verdades absolutas. Já em Vigil ousaremos na teologia do pluralismo religioso para fazer uma releitura pluralista do cristianismo.

Queremos ao final, ratificar o retorno do cristianismo na pós-modernidade, propor uma releitura da máxima de Jesus Cristo narrada por João: “Eu sou o caminho a verdade e a vida. Ninguém vai ao Pai senão por mim” (Jo 14,6), e refletir possíveis caminhos para uma teologia do pluralismo religioso.

1. PENSAMENTO FRACO EM GIANNI VATTIMO

Por pensamento fraco Vattimo¹⁸¹, pretende discursar sobre a realidade, passando de uma fala unívoca, que, fundada sobre a metafísica, pode reclamar extensão e profundidade universais, para uma forma fraca de “experimental” a realidade, na qual história e cultura situam todo discurso, impedindo-o de qualquer pretensão de falar para além do próprio horizonte.

Ora, se a verdade não é um dado objetivo, mas um puro ato interpretativo, o sujeito, em Vattimo, assim como a religião, descobre-se finito e histórico e não se considera mais como estável, provido de uma estrutura eterna, indissolúvel, mas se reconhece como um ser de possibilidades, aberto ao horizonte histórico no qual é mais um intérprete.

Segundo Vattimo “o enfraquecimento do pensamento tem suas raízes no próprio cristianismo” (RORTY; VATTIMO, 2006, p. 71). A caridade que Jesus pregou na sua vida e missão não foram à verdade objetiva das ciências e nem da teologia, mas a do amor, da caritas.

¹⁸¹ Filósofo Italiano (1936) é professor da Universidade de Turim e autor de diversos livros, entre eles destacamos: *Acreditar em acreditar*, *Depois da Cristandade*, *Além da interpretação* entre outros. Vattimo é cristão, e exímio intérprete de Nietzsche e Heidegger.

Na perspectiva do pensamento fraco de Vattimo, analisando e tentando pensar hermeneuticamente a máxima cristã “Eu sou o caminho a verdade e a vida. Ninguém vai ao Pai senão por mim” (Jo 14,6), podemos concluir que a mensagem “forte”: “Eu sou o caminho a verdade e a vida. Ninguém vai ao Pai senão por mim” (Jo 14,6), e tantas outras, merecem uma leitura e interpretação que supra-assuma o pensamento forte objetivo, e salvasse a essência do Evangelho, o amor, à caridade, tantas vezes proclamada por Jesus de maneira “fraca”: “O meu mandamento é este: amam-se uns aos outros, assim como eu vos amei vocês” (Jo 15,12); “Não existe amor maior do que dar a vida pelos amigos (Jo, 15,13); “Amem os seus inimigos, e façam o bem aos que odeiam vocês” (Lc 6,27); “A fé: sem as obras, ela está completamente morta” (Tg 2,17); “Aquele que praticou misericórdia para com ele. Então Jesus lhe disse: ‘Vá, e faça a mesma coisa” (Lc 10,37).

2. UMA RELEITURA PLURALISTA DO CRISTIANISMO EM JOSÉ MARIA VIGIL

Uma releitura pluralista do cristianismo para Vigil¹⁸² implica abandonar qualquer pretensão absoluta da verdade. Significa superar “o modelo de verdade grego, escolástico, fixista e dogmático” (Vigil, 2006, p.262) em prol de uma verdade plural, construída pelas vias do diálogo.

A teologia do pluralismo religioso ao desmitificar o cristianismo (e as demais religiões) como a única e verdadeira religião, ao desconstruir a visão dogmática de Jesus, ao resgatar que todas as religiões são verdadeiras e falsas e salvaguardar que nenhuma religião salva, que apenas o amor, comum a todas as religiões, é a única regra a ser seguida, contribui significativamente com o retorno da essência do cristianismo vivenciado pelo Jesus do Evangelho e do Reino de Deus na contemporaneidade.

Em Vigil compreendemos que todas as religiões são verdadeiras e falsas, todas são relativas e ambíguas. Relativas “porque as religiões são obra pelo menos tão humana quanto divina. Neste mundo não há nada exclusivamente divino. E tudo o que é humano é limitado, falível, ambíguo, imperfeito”. (Vigil, 2006, p.301). Ambíguas porque possuem “dupla face. São o ‘melhor e o pior da humanidade’,

¹⁸² José María Vigil foi professor de teologia da Universidade Pontifícia de Salamanca (seção do CRETA, em Zaragoza) e na UCA de Manágua. Naturalizado nicaragüense, trabalha atualmente no Panamá. É um referencial na Teologia do Pluralismo.

como o próprio ser humano, simultaneamente *sapiens* e *demens*. Não há religião na qual seja tudo puro, uma religião toda ela pura. ‘Concretamente toda religião é uma mescla de fé, superstição e incredulidade’” (Vigil, 2006, p.302).

Nessa perspectiva: qual seria a verdadeira religião para a teologia do pluralismo religioso? Há duas respostas plausíveis de dois líderes religiosos altamente pluralistas. A primeira de um hinduísta e a segunda de um budista tibetano. Para Gandhi “todas as religiões são verdadeiras, porém imperfeitas na medida em que são apresentadas por seres humanos e carregam a marca das imperfeições e debilidades dos seres humanos”. Já para Dalai Lama, “a melhor religião é aquela que nos faz melhores, mais amorosos, mais abertos aos outros”.

CONCLUSÃO

Com o pensamento fraco de Vattimo e com a teologia do pluralismo religioso de Vigil objetivamos resgatar uma leitura fraca e plural da máxima cristã: “Eu sou o caminho a verdade e a vida. Ninguém vai ao Pai senão por mim” (Jo 14,6).

Vattimo reflete filosoficamente o fim das metanarrativas, do pensamento forte e objetivista. Situa o ser e a religião no caminho de possibilidades, abertos ao horizonte histórico no qual são mais um intérprete. Já Vigil rompe com o exclusivismo e o incluívismo das religiões - especialmente do cristianismo e da Igreja Católica Apostólica Romana – em prol da teologia do pluralismo religioso. Ao tirar de foco a querela de qual seria a melhor religião, propõe o pluralismo como necessidade básica para a paz entre as religiões, e principalmente para a ética mundial.

Enfim, reler a máxima “Eu sou o caminho a verdade e a vida. Ninguém vai ao Pai senão por mim” (Jo 14,6) na ótica desses dois autores, permite sonhar e lutar para que as religiões sejam desmitificadas e libertadas do discurso fechado, radical e fundamentalista – sobretudo no seio do cristianismo - em troca de um discurso aberto, flexível e respeitoso. Oxalá o cristianismo consiga na complexa babel pluralista vivenciar no campo religioso e social o estado do Espírito – da liberdade, da caridade e do respeito.

REFERÊNCIAS

RORTY, R.; VATTIMO, G. *O futuro da religião: solidariedade, caridade e ironia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2006.

VATTIMO, Gianni. *Depois da cristandade: por um cristianismo não religioso*. Rio de Janeiro: Record, 2004.

VIGIL, José Maria. *Teologia do pluralismo religioso – para uma releitura pluralista do cristianismo*. São Paulo: Paulinas, 2006.

REFLEXÕES ACERCA DA FORMAÇÃO DO ESPAÇO SAGRADO DE TRINDADE-GO

Juliana Gomes da Silva¹⁸³
Nelton Moreira Souza¹⁸⁴

RESUMO: O interesse geográfico pelos estudos e pesquisas do fenômeno religioso vem crescendo nos últimos anos. O geógrafo ao analisar o fenômeno em questão, o faz sob a dimensão espacial já que a religião deixa marcas no espaço. Partindo desse pressuposto, esse trabalho busca compreender o processo de formação do espaço sagrado do município de Trindade, localizado no estado de Goiás. Trindade se formou a partir do elemento religioso manifestado na imagem do Divino Pai Eterno encontrado por um casal de agricultores na primeira metade do século XIX. A imagem ganhou fama atraindo cada vez mais fiéis dos mais diversos lugares para ali rezarem. São esses os primórdios da romaria de Trindade que atualmente atrai milhões de romeiros durante os dez dias principais da festa do Divino Pai Eterno. A identificação de um espaço sagrado pressupõe um processo de segregação espacial já que não é homogêneo. Nesse sentido, os conceitos norteadores de sagrado e profano, são fundamentais para o entendimento dessa heterogeneidade do espaço. Reconhecendo o sagrado não como aspecto da paisagem trindadense, mas como elemento de produção do espaço, busca-se por meio de uma ampla pesquisa teórica e trabalhos de campo reconstruir geograficamente o espaço sagrado de Trindade.

PALAVRAS-CHAVE: Religião. Geografia. Sagrado. Espaço.

INTRODUÇÃO

¹⁸³ Graduanda UFG. E-mail: julysgomes@hotmail.com

¹⁸⁴ Graduando UFG. E-mail: moreirasouza48@gmail.com

O tema religião sempre intrigou a humanidade. Desde a antiguidade o ser humano se pergunta sobre a origem dos seres sobrenaturais, desses fascinantes deuses ou Deus que nos criou. Entender esse importante fenômeno social torna-se ainda mais fascinante e desafiador num mundo ocidental moderno que paulatinamente foi separando o elemento religioso de suas principais funções.

O geógrafo, contudo, não se debruça sobre o fenômeno religioso em si ou buscando sua história. Geografia e Religião se encontram por meio de sua dimensão espacial já que esta deixa marcas no espaço. Para entendermos essa temática, destacamos o município de Trindade no estado de Goiás, conhecida como capital da fé, segunda maior celebração religiosa do país.

TRINDADE: HIERÓPOLIS OU CIDADE SANTUÁRIO

As cidades religiosas são centros de atração de fiéis em busca da proximidade com o elemento religioso. A Igreja tem um peso muito significativo quando pensamos na organização espacial da cidade já que as hierópolis são organizadas a partir dela. A Igreja, a Basílica ou um lugar santificado, proporciona aos fiéis um sentimento de pertencimento a uma comunidade que comunga as mesmas lembranças religiosas. Estes locais, não são apenas o lugar onde os fiéis devem se reunir ou o local cujo interior o profano não consegue penetrar. Ela se distingue de todos os outros lugares de reuniões da comunidade e se espacializa no espaço urbano já que é um centro, um ponto fixo que se interliga com suas formas e funções.

O modo como as hierópolis são organizadas a partir do espaço sagrado tendo com ponto fixo a Igreja, comprova a participação religiosa na organização espacial das “cidades santuário”, destacando desse modo um espaço do meio dos demais que o envolve o torna qualitativamente diferente. Segundo Rosendahl (2002, p. 61):

Pelo simbolismo religioso que esses locais possuem e pelo caráter sagrado atribuído ao espaço, podemos chamar esses locais de hierópolis ou cidades-santuário. Assim, as cidades-santuário, são centros de convergência de peregrinos que com suas práticas e crenças, materializam uma peculiar organização funcional e social do espaço.

No caso das hierópolis, podemos perceber a proeminência do sagrado evidenciado pela prática religiosa sobre as funções econômicas da cidade.

Em Trindade, assim como nas cidades-santuário, as funções urbanas são fortemente espacializadas associadas à natureza religiosa. Nesse contexto, como destaca França (2008) o próprio Governo Municipal de Trindade visa atender as demandas da Igreja Católica ao investir na construção de estruturas que são apropriadas por esta, resultado de suas territorialidades naquele local e que visam suprir a demanda da comunidade religiosa.

O ESPAÇO SAGRADO DE TRINDADE-GO

Ao estudar a cidade de Trindade sob o aspecto religioso, não podemos pensar o sagrado separado do profano já que a “experiência religiosa da não-homogeneidade do espaço constitui uma experiência primordial, que corresponde a uma fundação do mundo” (ELIADE, 2001, p. 25). Esta oposição que irá nos fornecer elementos para pensar seu espaço.

A forma como Trindade foi se organizando tendo em primeiro plano o elemento sagrado, não impediu ao longo de sua história entrar em confronto com o profano. Desde o início da romaria de Trindade o comércio e atividades não vinculadas à religião estiveram presentes, demarcando o espaço profano. Atualmente, como nos informa Maia e Coelho (2006), esse comércio foi disciplinado pelo poder público orientado pelas ações da Igreja.

Na organização da hierópolis de Trindade, encontramos um comércio anexo à Basílica, ligado principalmente à devoção dos romeiros e que estão diretamente ligadas à hierofania, materializadas na imagem do objeto milagroso. Também encontramos uma rede de hotéis, restaurantes, lojas, artigos não ligados ao religioso, mas que oferecem serviços àqueles que vão em busca de religiosidade. Essas atividades qualificam o espaço profano diretamente vinculado à hierópolis de Trindade. Imagens de santos, crucifixos, terços, camisetas e bolsas do Divino Pai Eterno, Cds da romaria, entre outros, estão aí para atender a procura por esses objetos tradicionais que fazem parte do imaginário religioso.

Próximo a este comércio existe outro, ligado mais às atividades profanas que, no entanto, estão vinculados ao sagrado já que ali estão por conta da dinâmica

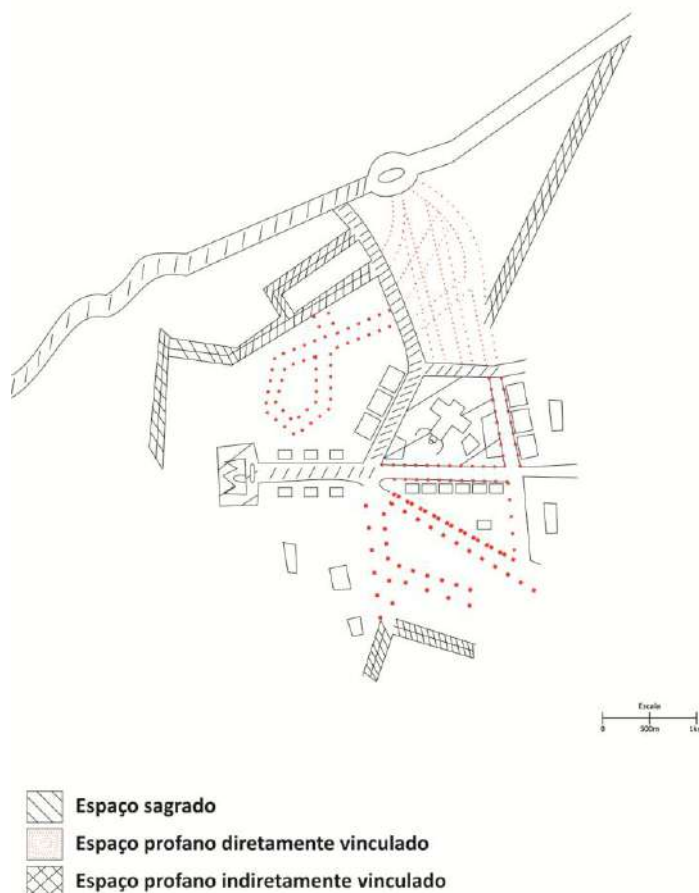
econômica proporcionada pelo grande número de fiéis que por ai passam. Este é o espaço profano indiretamente vinculado. As interdições no perímetro reservado à Festa do Divino Pai Eterno, faz com que as casas de dança, parques de diversões e barracas de bebidas se instalem em locais mais afastados da Basílica. Esses pontos comerciais afastados dos caminhos percorridos pelos fiéis são em sua maioria de diversão noturna visando atender um público que não está à procura do religioso. Assim, muitas pessoas que vão para diversão nem chegam a frequentar a espaço sagrado de Trindade.

O que prova que a festa de Trindade não atrai somente religiosos. Há ainda os mendigos, marginais, prostitutas, arruaceiros, etc.

Já o espaço remotamente vinculado representa aqueles espaços que pouco se modificam com a presença do grande número de pessoas que vão à cidade.

Qualificado dessa forma, o espaço sagrado de Trindade se apresenta delimitado espacialmente na cidade, porém seu centro, o ponto fixo, se expande para além do território das igrejas. A Rodovia dos Romeiros bem como as principais avenidas de acesso à Basílica de Trindade e a Igreja Matriz, se tornam também espaços sagrados. A figura abaixo nos ajudará entender melhor a distribuição espacial de Trindade.

Extensão do espaço sagrado e profano de Trindade - GO



Diante de todas as diversidades, sagrado e o profano se cruzam constantemente nas ruas, esquinas, avenidas e lugares de Trindade, de forma mais ou menos intensa, clara ou não. Sem embargo, imbuídos de toda uma religiosidade que atrai milhares de pessoas à Trindade há mais de um século em busca do excepcional que os coloquem diretamente em contato com o transcendente em contraposição ao cotidiano, espaço sagrado e profano coexistem, sem, contudo, podermos traçar fixamente seus limites em Trindade.

CONCLUSÃO

A grande força do sagrado na organização espacial de Trindade acentua a íntima relação entre geografia e religião já que o fenômeno religioso deixa profundas marcas no espaço. O romeiro, o peregrino, o fiel ou o transeunte são os agentes que modelam o espaço do município e que simultaneamente produz e

consome o sagrado e ainda demarcam o profano, confirmando a heterogeneidade do espaço. Nesta grandiosa cidade-santuário, hierópolis do Centro-Oeste brasileiro podemos perceber com mais nitidez a materialização do sagrado no espaço. Enfim, em cada canto, rua, avenida, lugar, somos imbuídos da religiosidade que impregna o lugar e ultrapassa os limites dos territórios sagrados por excelência, ou seja, o das Igrejas.

REFERÊNCIAS

ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano: A essência das religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

FRANÇA, Rames Divino. **As trajetórias socioespaciais dos carreiros da fé da romaria do Divino Pai Eterno em Trindade-GO**. Dissertação (Mestrado em Geografia), UFG, Goiânia, 2008.

MAIA, Carlos E. S.; COELHO, Tito O. Tradições da roça na Festa do Divino Pai Eterno em Trindade (GO): comércio periódico e romaria de carros de boi. **Agrária**. São Paulo, n 3, p. 103-122, julho-dez. 2006.

ROSENDAHL, Zeny. **Espaço e Religião: uma abordagem geográfica**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2002.

ESPIRITISMO E A ECOLOGIA PROFUNDA: A VISÃO SISTÊMICA DO MEIO NATURAL EM ALLAN KARDEC

Noêmia Félix da Silva¹⁸⁵
Angélica de Pádua¹⁸⁶

¹⁸⁵ Jornalista, doutoranda em Comunicação pela Universidade de Brasília (UnB) e docente da Pontifícia Universidade Católica de Goiás da Coordenação de Jornalismo. Membro do Núcleo de Pesquisa de Comunicação e Cidadania da PUC-Goiás (Ser) e do Núcleo de Estudos de Semiótica em Comunicação da UnB. Emails: noemiefelix@terra.com.br e noemia@unb.br.

¹⁸⁶ Jornalista, pós-graduanda em Assessoria de Comunicação e Marketing pela Universidade Federal de Goiás. Graduada em Jornalismo pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás e Assessora de

RESUMO: Este trabalho objetiva discutir a relação entre Espiritismo e Ecologia, a partir de traços comuns dessas duas áreas de conhecimento, buscando comparar a concepção do pensamento sistêmico presente na Ecologia Profunda do físico austríaco Fritjof Capra e nas obras básicas espíritas *A Gênese* e o *Livro dos Espíritos* do pedagogo Allan Kardec. Na ecologia profunda, a ideia de uma realidade sistêmica do universo com a presença do Divino é uma percepção espiritual, em que tudo está conectado como uma teia da vida, onde uma rede interliga todos os seres vivos no planeta. Nesta perspectiva, a sociedade também é tida como uma rede, mas uma rede de comunicações, autógenas e imateriais, num sistema partilhado de crenças, valores e explicações. Na Doutrina Espírita, a ideia da presença do Divino e da concepção espiritual de que tudo está interligado também está presente, possibilitando, uma análise comparativa entre Espiritismo e Ecologia.

PALAVRAS-CHAVES: pensamento sistêmico, ecologia profunda, espiritismo, Kardec, Fritjof Capra.

1. INTRODUÇÃO

O presente trabalho tem a finalidade de elaborar uma análise inicial de algumas obras espíritas, buscando identificar relações com o pensamento complexo desenvolvido no século 20. O objetivo foi estudar nas obras de Kardec a ideia de integração entre o meio natural e os seres vivos, a interdependência e outros postulados do pensamento complexo da ecologia profunda de Fritjof Capra. Partindo de uma breve síntese sobre Kardec e as obras espíritas, apontando indícios da sua relação com a os pensadores da biologia de sua época que deram origem ao pensamento ecológico. E, posteriormente, identificar o pensamento sistêmico da ecologia profunda presente nas suas obras, ainda no século 19, período em que não se falava em crise ambiental de proporção global e os recursos pareciam infinitos.

2. ALLAN KARDEC: UMA BREVE SÍNTESE

O pedagogo Hippolyte Léon Denizard Rivail assinou as obras básicas espíritas com o pseudônimo de Allan Kardec¹. Nascido em Lyon, na França, em 1804, destacou-se no estudo das ciências e da Filosofia. Estudou na Escola de Pestalozzi², na Suíça, e tornou-se um dos discípulos e divulgadores mais importante do sistema de educação de Pestalozzi.

imprensa e membro da Diretoria de Comunicação da Federação Espírita do Estado de Goiás. E-mail: angelicadepadua@gmail.com.

Em 1854, Kardec teve seu primeiro contato com os fenômenos espíritas, nas reuniões das “mesas girantes”. Ele aplicou como método científico em sua pesquisa, a experimentação. O seu método consistia, como o definia Kardec, observar atentamente, comparar, deduzir as consequências dos efeitos; procurar remontar às causas pela dedução pelo encadeamento lógico dos fatos. As suas observações e pesquisas o levaram a codificar a doutrina espírita em cinco obras básicas: *O Livro dos Espíritos*(1857); *O Livro dos Médiuns* (1861); *O Evangelho Segundo o Espiritismo* (1864); *O Céu e o Inferno* (1865) e; *A Gênese* (1868).

Na mesma época do espiritismo, surgem novos conhecimentos científicos como a ecologia (Haeckel), o evolucionismo (Darwin), o positivismo (Comte), o transcendentalismo (Emerson) o comunismo (Marx) e a Psicanálise (Freud).

Kardec inicia a publicação de suas obras em 1857, Darwin publica *A evolução das espécies*, em 1859. Haeckel veio depois, com sua obra *Morfologia Geral dos Organismos*, em 1866. Tanto Kardec como Haeckel eram simpatizantes da teoria evolucionista de Darwin. O ponto convergente entre os três cientistas é a busca do entendimento da evolução dos seres vivos, cada um a seu modo.

Segundo Trigueiro (2010), as teorias de Charles Darwin, Ernest Haeckel³ e Allan Kardec podem parecer distantes à primeira vista, mas, na realidade, têm uma ligação coerente. Allan Kardec (1804-1869) estudou e teorizou sobre a ascensão espiritual do ser; Charles Darwin (1809-1882) pesquisou a ascensão material ou evolutiva do homem e Ernest Haeckel (1834-1919) busca compreender os seres vivos e seus sistemas, empregando pela primeira vez o termo “ecologia” como o estudo da casa e dos seres vivos.

A preocupação do naturalista alemão Haeckel era levar a biologia para além da investigação anatômica dos seres vivos, com o intuito de investigar o funcionamento dos ecossistemas⁴. Este é o ponto inicial que forjou uma nova ciência que irá receber inúmeras contribuições de diversas áreas do saber posteriores.

Os fundamentos do pensamento sistêmico emergem simultaneamente em várias disciplinas científicas na primeira metade do século 20. Os seus pioneiros foram os biólogos do século 19, como Haeckel, a partir das pesquisas sobre os organismos vivos como totalidades integradas. O pensamento sistêmico também foi desenvolvido na Psicologia com a Gestalt, pela nova ciência Ecológica e ainda na Física Quântica.

3. FRITJOF CAPRA: O PENSAMENTO SISTÊMICO E A ECOLOGIA PROFUNDA

O austríaco Fritjof Capra⁵ é Ph. D. em física teórica da Universidade de Viena (1966). Erradicado na Califórnia, nos EUA, realizou pesquisas em física de partículas em universidades europeias e americanas. Além de sua pesquisa em física e teoria de sistemas, Capra tem se empenhado em um exame sistemático das implicações filosóficas e sociais da ciência contemporânea nos últimos 30 anos. Os seus livros mais conhecidos são *O Tao da Física* (1975), *O Ponto de Mutação* (1982), *Sabedoria Incomum* (1988), e *A Teia da Vida* (1996). A concepção sistêmica de Capra começou a ser formulada em 1966 e publicada na obra *Ponto de Mutação*. Ele parte das teorias de “biologia molecular” de Schrödinger (1940) sobre os sistemas de vidas complexos e integrados.

A este trabalho interessa especialmente o seu quarto livro, *A Teia da Vida*, que parte do modelo conceitual do *Ponto de Mutação* e oferece uma síntese das recentes teorias não lineares de sistemas vivos, que aumentaram nossa compreensão das características fundamentais da vida. Na sua base teórica está o pensamento sistêmico, os modelos e as teorias sobre os sistemas vivos desenvolvidos no início do século 20. Este livro constrói uma síntese global para compreender a vida a partir de uma passagem do paradigma mecanicista para uma visão ecológica do mundo.

Para Capra, há uma crise de percepção dos problemas globais ambientais nos séculos 20 e 21, pois estes são enfrentados de forma isolada. Enquanto que para a ecologia profunda o mundo é um todo integrado, reconhecendo a interdependência fundamental de todos os fenômenos, e nós “seres humanos” estamos inseridos nos processos cíclicos da natureza e somos dependentes destes. Sendo assim, os problemas socioambientais devem ser encarados como sendo interligados e interdependentes dentro de um sistema.

O termo “sistema” foi forjado pelo bioquímico Lawrence Henderson para designar sistemas vivos e sistemas sociais, entendido aqui como um todo integrado, onde suas propriedades essenciais surgem das relações entre as partes. O pensamento sistêmico, a partir desta perspectiva, é uma forma de compreender um fenômeno dentro de um contexto, estabelecendo a natureza de suas relações. Sendo assim, as partes só podem ser compreendidas a partir da organização do todo e não de uma forma isolada como na visão cartesiana.

Muitas vezes os termos “holismo” e “ecológico” são usados como se tivessem o mesmo sentido, apesar de terem sentidos diferentes. O primeiro está relacionado como um todo funcional, compreendendo as interdependências de suas partes. Já o termo ecológico vai além desta interdependência e busca percebê-la inserida num ambiente natural e social. O filósofo norueguês Arne Naess, no início dos anos 70 do século passado, defendia a existência de uma “ecologia rasa” e outra “profunda”. A “ecologia rasa” está baseada numa visão antropocêntrica, onde os seres humanos estão acima e fora da natureza e a natureza tem valor instrumental (valor de uso). Já na segunda concepção não há separação entre homem e natureza. “A ecologia profunda reconhece o valor intrínseco de todos, os seres vivos e concebe, os seres humanos apenas como um fio particular na teia da vida” (Capra, 2006, p.26).

Vale ressaltar que a ecologia profunda traz uma visão espiritual e/ou religiosa do mundo e da vida, próxima das visões das tradições religiosas. “Quando a concepção do espírito humano é entendida como o modo de consciência no qual o indivíduo tem uma sensação de pertinência, de conexão, com o cosmos como um todo, torna-se claro que a percepção ecológica é espiritual na sua essência mais profunda” (Capra, 2006, p.26).

4. O ESPIRITISMO E O PENSAMENTO SISTÊMICO

Para Trigueiro, um dos traços comuns entre Espiritismo e Ecologia é o fato de serem ciências sistêmicas que buscam compreender as relações que sustentam a vida. Um dos fundamentos da ecologia é a relação de interdependência que aparece descrito por Kardec na *A Gênese*, no capítulo 14, item 12, sobre a formação e a propriedade do perispírito: “Assim, tudo no Universo se liga, tudo se encadeia, tudo se acha submetido à grande e harmoniosa lei de unidade” (Kardec, 2005, p.358).

Outra afirmação de Kardec (2005, p.515) ressaltando a interdependência sistêmica pode ser encontrada no item 8, do capítulo 18, da mesma obra: “de sorte que as nebulosas reagem sobre as nebulosas, os sistemas reagem sobre os sistemas, como os planetas reagem sobre os planetas, como os elementos de cada planeta reagem uns sobre os outros, e assim sucessivamente, até o átomo”.

A visão espírita de que há um encadeamento de todos os seres vivos é próxima da visão evolucionista de Darwin, ao comentar a questão 540 de *O livro dos Espíritos*, Kardec (1944, p.274) afirma que “é assim que tudo serve, que se encadeia

na Natureza, desde o átomo primitivo até o arcanjo, que também começou por ser átomo”.

Somos feitos dos mesmos elementos que constituem o planeta. Na *A Gênese*, Kardec (2005, p.251) deixa claro este princípio comum entre o homem e a natureza: “são os mesmos elementos constitutivos dos seres orgânicos e inorgânicos, que os sabemos a formar incessantemente, em dadas circunstâncias, as pedras, as plantas e os frutos”. Para Kardec, somos todos feitos de um fluido cósmico universal, matéria-prima do universo que assume diferentes formas e densidades a depender do nível evolutivo de cada planeta e ser vivo. “Somos todos feitos da mesma coisa. A compreensão dessa realidade poderá determinar o aparecimento de uma nova ética existencial, na qual nos reconhecamos como parte do Todo, e não a razão pela qual o Universo existe” (Trigueiro, 2010, p.41).

A necessidade de não se esgotar os recursos do planeta também já era colocada por Kardec quando discute na questão 705 a incapacidade da Terra de suportar as necessidades humanas: “a terra produziria sempre o necessário, se com o necessário soubesse o homem contentar-se. Se o que ela produz não lhe basta a todas as necessidades, é que ele emprega no supérfluo o que poderia ser aplicado no necessário”(Kardec, 1944, p.338).

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este estudo é uma análise inicial das obras de Kardec buscando perceber elementos do pensamento sistêmico da ecologia profunda. Não se analisou todas as obras e nem obras completas dos autores, pois consiste numa análise preliminar para futuras pesquisas comparativas sobre o tema. No entanto, já foi possível identificar traços comuns entre ecologia e espiritismo, apontando para novos esforços de pesquisa sobre essa temática.

REFERÊNCIAS

Capra, Fritjof. **A teia da vida**: uma nova compreensão científica dos sistemas vivos. São Paulo: Cultrix, 2006.

Kardec, Allan. **O livro dos espíritos**. 76 ed. Brasília/DF: FEB, 1944. Disponível em: http://www.espiritismo.org/lesp_br.pdf. Acessado em: 8 agos de 2012.

_____. **A gênese.** 1 ed. Brasília/DF: FEB, 2005. Disponível em: <http://www.febnet.org.br/ba/file/Obras%20B%C3%A1sicas/ge.pdf>. Acessado em 8 agos de 2012.

Kardec, Allan. **Obras póstumas.** 1 ed. Rio de Janeiro: CELD, 2002.

TRIGUEIRO, André. **Espiritismo e ecologia.** 2 ed. Rio de Janeiro: FEB, 2010.

A LITERATURA SAGRADA E AS TRANSFORMAÇÕES SOCIAIS

Elias Inácio de Moraes¹⁸⁷

RESUMO: Diante da reflexão sobre a literatura sagrada como fator de transformação social a questão clássica de Karl Marx deve ser trazida novamente à tona: É o ideário social que determina o modo de produção de uma sociedade ou é o modo de produção da sociedade que determina o seu ideário? Este artigo analisa a literatura sagrada do Cristianismo e estabelece um paralelo entre os textos sagrados e os registros históricos do momento social em que foram produzidos. Desde o livro do Gênesis, na Bíblia, passando pela produção cultural da Reforma Protestante e chegando às religiões modernas, como o Espiritismo, este estudo conclui que, sem demérito da sua riqueza espiritual e de suas fontes de inspiração, ao contrário do que até então tem sido considerado, não é a literatura sagrada que influencia o modo de produção da sociedade, mas, como já apresentado por Karl Marx, é o modo de produção da sociedade em cada momento histórico que determina o teor da literatura sagrada produzida naquele momento. Demonstra ainda que, ao contrário da afirmativa bíblica que Deus fez o homem à sua imagem e semelhança, o homem é que constrói, em cada época, uma idéia de Deus à sua imagem e semelhança.

PALAVRAS-CHAVE: literatura sagrada – ideário – transformação social.

É comum, no cristianismo, apresentar a sua literatura sagrada como elemento que influencia as transformações verificadas na sociedade. Desde a sua raiz judaica até as suas vertentes modernas o cristianismo tem sido entendido como um agente transformador da realidade social. Essa afirmação, entretanto, contraria uma afirmação marxista já testada em vários outros setores da vida humana de que

¹⁸⁷ Mestre em Sociologia. E-mail: eliasinacio@yahoo.com.br

não é o ideário de uma sociedade que determina o seu modo de produção; ao contrário, é o seu modo de produção que determina o seu ideário. Considerando que a literatura sagrada é parte do ideário de uma sociedade, seria o cristianismo uma exceção à tese marxista ou também a literatura sagrada do cristianismo pode ser compreendida como uma construção sócio-histórica decorrente do modo de produção de cada época?

Este artigo busca estabelecer um paralelo entre os textos sagrados do cristianismo e seus contextos históricos, demonstrando que mesmo com relação à literatura sagrada judaico-cristã o fundamento marxista se aplica, e que o modo de produção de uma sociedade determina até mesmo a sua literatura sagrada. Este artigo evidencia ainda o quanto a própria idéia de Deus é decorrência do modo como a sociedade tem organizado, a cada momento histórico, as suas forças produtivas.

Os cinco livros da Bíblia Sagrada cuja autoria é habitualmente atribuída a Moisés apresentam uma grande riqueza de poesia e religiosidade a respeito da história do povo hebreu, sua escravização pelo Egito e sua libertação, com ênfase em sua epopéia de 40 anos no deserto em busca da “terra prometida”. Basta uma leitura desapaixonada para se constatar que a “terra prometida” era, na verdade, a “terra a ser conquistada”. A motivação econômica se confirma na descrição da terra como sendo a terra que “mana leite e mel”. O texto bíblico inclui as determinações de Moisés que orientam a ação militar dos hebreus, como esta:

Quando lahweh teu Deus te houver introduzido na terra em que estás entrando para possuí-la, e expulsado nações mais numerosas do que tu, (...) totalmente as destruirás. Não farás aliança com elas e não as tratarás com piedade. (...) Eis como deveis tratá-los: demolir seus altares, despedaçar suas estelas, cortar seus postes sagrados e queimar seus ídolos. Pois tu és um povo consagrado a lahweh teu Deus; foi a ti que lahweh teu Deus escolheu para que pertenças a ele como seu povo próprio, dentre todos os povos que existem sobre a face da terra. (Deut 7:1-6)

Não nos parece necessário tecer aqui maiores considerações a respeito da questão se o texto bíblico representa ou não a “palavra de Deus”; o mais superficial exame deixa clara a sua natureza de registro histórico-mitológico combinado com normas de conduta, anotações contábeis e instruções político-militares com forte apelo religioso. Deus é ali representado como o “Senhor dos Exércitos”, um deus exclusivo do povo de Israel, guerreiro, raivoso, que premia e pune, sem dúvida alguma, construído pelos homens de então à sua imagem e semelhança. Um deus que afirma de si mesmo que “eu mato, e eu faço viver; eu firo, e eu saro, e ninguém há que escape da minha mão” (Deut 8:5-6 e 32:39). Neste sentido Kardec (2002)

afirma que, à exceção dos Dez Mandamentos, as instruções contidas nos cinco livros atribuídos a Moisés “são leis que Moisés decretou, obrigado que se via a conter, pelo temor, um povo de seu natural turbulento e indisciplinado (...) Para imprimir autoridade às suas leis, houve de lhes atribuir origem divina, *conforme o fizeram todos os legisladores dos povos primitivos*”.

Portanto, o próprio texto dos primeiros cinco livros da Bíblia demonstra terem sido elaborados como instrumento que possibilitasse à liderança político-econômica daquele momento exercer a dominação sobre o povo hebreu. O mesmo se verifica com os textos dos profetas de Israel, contidos no Velho Testamento. Um estudo desapassionado deixa claro que eles representam sobretudo as questões político-econômicas de sua época, quando o poder temporal e o poder espiritual se confundiam em uma única estrutura.

Quanto aos Evangelhos tidos como sagrados, ou seja, os quatro que integram a Bíblia, sua autoria é atribuída em grande parte a dois dos discípulos de Jesus, Mateus e João, e dois admiradores, Lucas e Marcos. Além do fato de Jesus nada ter escrito, diversos estudos demonstram que muitas partes foram mantidas apenas pela tradição oral durante décadas, bem como a existência de acréscimos e inserções de terceiros aos registros originais ao longo de pelo menos dois séculos.

Verifica-se nesses textos que Deus é apresentado agora não mais como o “Senhor dos Exércitos”, mas como o “Senhor”, na figura de um possuidor de vastas terras com seus muitos “servos”, ou como o “Pai”, materializado na figura do pai de família diante de seus filhos. Os textos já não refletem mais um povo de conquistadores, mas um povo de cultivadores da terra subjugado pelo poderio militar do império romano, o que contribui de forma decisiva para o modo como são elaborados os textos e, portanto, as idéias que eles nos apresentam.

Não é sem motivo que Jesus é apresentado como o “libertador” ou “salvador”, devidamente relacionado às antigas profecias que traduziam a esperança de um povo pressionado por vizinhos poderosos e algumas vezes oprimido sob o jugo da escravidão. Se Israel fora escravizado pelo Egito e pela Babilônia e se “Deus” os libertara, Jesus é agora a promessa de libertação do jugo mais poderoso enfrentado até então, que era o jugo de Roma. Por isso mesmo Jesus surge nos textos como um ser sobrenatural, concebido “sem pecado”, capaz de caminhar sobre as águas e de multiplicar pães e peixes de tal modo a alimentar multidões. Dentre os muitos milagres a ele atribuídos se inclui até mesmo a ressurreição de

peças já dadas como mortas, o que evidencia a visão sobrenatural que se lhe imprime, até ao ponto de vencer a própria morte. Ele próprio não pode ser alcançado pela morte, pois mesmo depois de crucificado “ressuscitou” dentre os mortos e, depois de diversas aparições, ascendeu aos céus.

Não há como ignorar a transcendência dos ensinamentos de Jesus, revolucionários ainda hoje sob o aspecto das relações sociais, como ao recomendar dar “a César o que é de César e a Deus o que é de Deus”, ao propor que “se alguém quiser ser o primeiro, seja o servo de todos”, ou “se alguém pleitear contigo e tirar-te a túnica, larga-lhe também a capa”, ou ainda ao ensinar que se deve “amar os inimigos e fazer o bem aos que nos odeiam”. Isso talvez explique o fato de haver nos Evangelhos idéias que transcendem as questões de momento, como as citadas acima, em meio às questões de natureza político-religiosa, sempre reforçadas por argumentos que procuram apresentar Jesus como ser sobrenatural, acima das condições que afetam a vida humana na Terra. A própria escolha, mais tarde, dos textos que integrarão a Bíblia, é uma decisão de conteúdo político-religiosa.

O mesmo se verifica séculos depois, quando as Cruzadas serão utilizadas com forte apelo místico, apesar de uma clara motivação econômica, ou com o movimento da Reforma Protestante, que acontece no momento em que emerge uma burguesia cujo ideário contempla as raízes do que Max Weber identifica como sendo o “espírito do capitalismo”. As interpretações do sagrado e, portanto, seus novos escritos, serão o reflexo da realidade objetiva vivida naqueles momentos históricos.

Um pouco mais tarde o iluminismo irá requerer um novo movimento de explicação do sagrado, ou uma nova proposta de compreensão para o Cristianismo. Como fruto de uma sociedade que buscava na ciência e na filosofia a sua afirmação, o Espiritismo se apresenta como essa solução perfeita, rompendo com a credulidade e o misticismo que marcavam as tradições cristãs até então existentes. A Religião, portanto – e aí ele se ancora na religião Cristã, pois que Cristã é a sociedade onde ele se manifesta –, se apresenta tendo como base a ciência e a filosofia, derivando dessas duas correntes a sua nova visão do sagrado. Deus, cada vez mais distante do “Senhor dos Exércitos”, é apresentado agora filosoficamente como uma idéia metafísica, muito mais próxima das tradições orientais, impessoal e cósmico, como sendo “a inteligência suprema, causa primária de todas as coisas”.

Portanto, o que a observação sócio-histórica nos demonstra é que, muito ao contrário do que se pensou até então, não é a literatura sagrada que determina as

transformações sociais. Muito ao contrário, a literatura sagrada vai sendo reinterpretada e reelaborada a cada tempo conforme a vida social se modifica e se estrutura, muitas vezes apenas servindo de argumento para justificar ou validar as diferentes posições dos conflitos político-econômicos em curso.

Isso não invalida o sentido e a existência do sagrado, que se manifesta como uma dimensão espiritual do ser humano, a ser estudada e compreendida como o são a sua dimensão biológica e a psicológica. A análise sócio-histórica das sociedades, ao contrário, reafirma essa dimensão espiritual, identificando o homem, desde as tribos nômades da Caldéia, passando pela *polis* romana até as metrópoles do século XXI, como um ser que traz em si uma dimensão espiritual, que se manifesta no sagrado, muitas vezes independentemente das explicações que lhe apresentam as próprias religiões, e que se traduz numa constante inquietação em busca de mudança na direção de um melhor, que está sempre à frente, como uma utopia, um sonho de uma existência mais justa e mais feliz.

Ao final, podemos concluir que não é a literatura sagrada que impulsiona as transformações que ocorrem na sociedade, mas o homem, o homem real da tese marxista, na sua dimensão sagrada, que aquela tese não reconhece, mas que faz parte do seu mundo interior. Esse homem, em constante inquietação, é que vai agir sobre o modo como a sociedade se relaciona e se organiza, promovendo mudanças que farão emergir, a partir daí, novas visões do sagrado, dando origem a novas literaturas e a novas explicações, a novas visões da divindade, construindo, a cada época, uma nova idéia de Deus, sempre à sua imagem e semelhança.

REFERÊNCIAS

- AQUINO, Rubim S.L.; Franco, Denize de A.; Lopes, Oscar G.P.C. *História das Sociedades* (1984) – Ed. Ao Livro Técnico, Rio de Janeiro-RJ.
- KARDEC, Allan. *O Evangelho Segundo o Espiritismo* (2002) – FEB, Rio de Janeiro-RJ.
- MARX, Karl H; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã* (2007) – Martins Fontes, São Paulo-SP
- WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo* (1999) - Pioneira, São Paulo-SP.
- Bíblia de Jerusalém (2008) – Paulus Editora, São Paulo-SP.

A Bíblia Sagrada, trad. João Ferreira de Almeida (1997) Fecomex, Niterói-RJ.

LEVIATÃ – THOMAS HOBBS

Marcina Barros¹⁸⁸

RESUMO: A teoria política do Estado proposta por Thomas Hobbes introduz a legitimação racional do poder. O poder absoluto do Estado deriva do contrato social. A proposta da pesquisa é analisar a obra sob a perspectiva feminista e considerar qual seria a importância da participação das mulheres na vida política. A Inglaterra no século XVII estava em plena expansão, a burguesia almejava o poder. Surge uma lacuna sob a perspectiva de uma nova forma de vida em sociedade, lacuna ocasionada pela aquisição de poder da burguesia. Questiona-se as relações de poder, se são opressivas e de dominação ou não e, se as mulheres têm alguma forma de participação na esfera pública. O poder dominador e excludente, sobretudo da mulher, aqui é representado pelo Leviatã bíblico, o monstro das águas ou do caos. Relações que nem sempre são soberanas e de promoção da vida.

PALAVRAS-CHAVE: Leviatã, mulher, patriarcalismo, poder.

INTRODUÇÃO

As reflexões políticas de Thomas Hobbes derivam do contexto social da época em que viveu. Hobbes nasceu no período da Idade Média em Westport, na Inglaterra, aos 05 de abril de 1588 em meio ao temor da invasão da Inglaterra pelos espanhóis. A Inglaterra era o principal centro financeiro da Europa. Paralelo às conquistas ocorriam intensos conflitos civis e turbulências sociais. À frente de seu tempo fundamentou o poder do monarca no contrato social, diferentemente dos pensadores da época que buscavam legitimidade para o poder no plano divino. A ideia de Estado soberano impera até os dias atuais.

LEVIATÃ

¹⁸⁸ Mestranda em Ciências da Religião pela PUC/GO.

O livro de Jó retrata pela primeira vez a figura do Leviatã. Seus capítulos 40 e 41 descrevem o Leviatã como maior monstro aquático. Arens (2004, p. 63), cita 1 Henoc 60,7s que traz o Leviatã como um monstro feminino que habita o abismo do mar sobre as fontes das águas. Em Jó 41 o Leviatã é descrito como um ser do mal que ninguém pode resistir. Os profetas tratavam o poder opressor como cães, monstros e feras selvagens que devoravam o povo em busca de seus interesses, um exemplo está em Is 56, 9-12.

Mitos e lendas sobre o Leviatã têm sido imaginados através dos tempos por diversas culturas. Na Inglaterra do século XVII era muito comum ouvir histórias de monstros marinhos, como o Leviatã, atacando embarcações, devido ao medo do desconhecido e do mar.

Hobbes emprega a figura de um dos monstros bíblico para representar o Estado. Ao contrário do Leviatã bíblico que é um monstro do caos o Leviatã de Hobbes é um homem artificial com força e estatura maior do que o homem natural, capaz de proteger e defender o povo. No aspecto de poder irresistível o Leviatã de Hobbes coincide com o texto bíblico. Um Estado detentor de todo o poder que o próprio povo delegou a ele. Com essa teoria do Estado abre-se as portas para uma sociedade organizada. Verifica-se, porém, que embora a criação do Estado seja para garantir a segurança de todas as pessoas, as mulheres ficaram à margem, como categoria inferior. O monstruoso Leviatã aniquilou os direitos das mulheres. As transgressoras tiveram que lutar muito e arcar com as consequências de seus atos de coragem e ousadia. A mulher teve que se impor para ocupar os espaços destinados a toda sociedade e que eram vistos como espaços reservados aos homens.

DOMINAÇÃO DA MULHER

As crenças religiosas forçaram a mulher a se restringir ao âmbito privado. As sociedades da época eram extremamente patriarcais. Segundo esta sociedade, o espaço público era destinado aos homens. O papel da mulher consistia em executar as tarefas domésticas, cuidando do lar e da família. À mulher era negado o direito a uma vida plena. Dominada primeiramente pelo pai e posteriormente pelo marido. Ela se limitava a cumprir o papel imposto pela sociedade patriarcal.

A mulher era vista como fraca e inclinada ao pecado. Precisava ser vigiada e controlada constantemente. Tinham dois modelos a seguir ou o de Eva, pecadora, ou o de Maria, virgem e santa. A mulher que ousava fugir do modelo imposto era considerada pecaminosa e bruxa. Era severamente punida, executada, queimada viva para que o fogo purificasse sua alma.

A figura da mulher estava vinculada ao pai ou ao marido. Sua honra afetava diretamente a sua família ao invés de a si mesma. Segundo Richter Reimer (2009), “a ‘honra’ está ligada à sexualidade da esposa ou filha: dela são exigidas tanto a virgindade e a fidelidade matrimonial quanto o suportar a violência sexual, caso for vítima de tal agressão”. Dessa forma a mulher apresentava risco à honra da família. Por pertencer ao domínio patriarcal a mulher tinha sua reputação basicamente relacionada com a virgindade pré-matrimonial e a exclusividade marital. Duby (1991, p. 343), quando refere-se a imagem e representação das mulheres menciona que:

o mundo pós medieval e pré-industrial classificava às mulheres quase que exclusivamente em termos do seu relacionamento com os homens, estes papéis dão uma notável prioridade à sexualidade e ao corpo feminino, precisamente aquelas forças que exigiam – e que mais ameaçavam – a dominação patriarcal.

RELAÇÕES DE PODER

Na relação do Estado com os cidadãos desenrolam-se várias relações de poder, que nem sempre são relações de soberania. A soberania que é a alma artificial do Leviatã perde sua essência quando prioriza interesses particulares. Desta forma o poder soberano serve de instrumento de dominação. Para Foucault (1979, p. 183), o poder deve ser analisado “como algo que circula, ou melhor, como algo que só funciona em cadeia”. Segundo ele, busca-se captar o poder em suas extremidades, procurando identificar como funciona o processo de submissão e dominação dos indivíduos. Foucault recorda o esquema do Leviatã:

enquanto homem constituído, o Leviatã não é outra coisa senão a coagulação de um certo número de individualidades separadas por um conjunto de elementos constitutivos do Estado, ou melhor, em sua cabeça, existe algo que o constitui como tal e este algo é a soberania, que Hobbes diz ser precisamente a alma do Leviatã (1979, p. 183).

Para revelar a realidade oculta nessa relação de poder o método histórico de uma teologia feminista será de extrema importância. Segundo Richter Reimer (2005, p. 26), a categoria de gênero, como instrumental de análise, ajuda a entender que a

construção de nossas identidades femininas e masculinas depende mais da nossa cultura do que da biologia sexual. A diferença sexual é natural, o que não pode ser natural é a opressão das mulheres. A submissão das mulheres à família e à sociedade é de ordem política, não tendo relação com a biologia sexual. As relações de poder fazem com que a dominação seja algo natural.

Para Hobbes, a dominação tem origem política e é fundamentada no consentimento. Segundo ele, os indivíduos se conscientizaram que a vida no estado de natureza é de guerra de todos contra todos. A saída mais racional foi a união e a transferência de poderes a uma autoridade capaz de garantir segurança e paz a todos os indivíduos.

Hobbes considerava que mulheres e homens em seu estado natural são iguais no sentido de não terem os direitos reconhecidos sem o emprego da guerra. Para ele, com respeito à sucessão no caso da monarquia, o direito pertence ao parente masculino mais próximo. “[...] os homens são naturalmente mais capazes do que as mulheres para as ações que implicam esforço e perigo” (HOBBS, 1997, p. 160). Hobbes acreditava que o homem por natureza estaria mais qualificado para governar.

Ele exemplifica com o caso das Amazonas que o domínio dos filhos na ausência de contrato, pertence à mãe, coloca a salvo que, se a mãe for submissa ao homem, este passa a ter o domínio sobre a criança (HOBBS, 1997, p. 164). A dominação é resultado da relação de poder incutida na sociedade, onde a mulher se via coagida a se submeter às leis dos homens e da religião em troca de falsa paz e falsa segurança.

PARTICIPAÇÃO DAS MULHERES NO ÂMBITO SOCIAL

As mulheres foram negadas e silenciadas no decurso da história. Quando Hobbes nasceu quem ocupava o cargo de chefe supremo do seu país era uma mulher. Na ausência de um homem ao trono poderia uma mulher ocupá-lo. E já que foi ocupado por uma mulher, Elizabeth I, se tornou segundo o juramento de lealdade a rainha, uma mulher superior a todos os homens. A rainha Elizabeth I foi a última da dinastia Tudor. Seu meio irmão assumiu o trono aos nove anos sendo que ela e sua meia irmã eram mais velhas. Seu reinado durou mais de 40 anos. É uma das mais importantes personalidades da história. Ela restaurou a soberania do monarca como

líder supremo. Com ela a Inglaterra se tornou uma potência reconhecida mundialmente. Conseguiu avanços em diversos setores, inclusive nas artes. As atrizes se tornaram populares e conseguiram demonstrar que a carreira artística fora do lar era uma profissão legítima. Claro que recebendo menos que os atores.

CONCLUSÃO

As relações de poder são de dominação porque a sociedade está construída sob a estrutura patriarcal. O poder corrompe as pessoas desde os primórdios da humanidade. Com um olhar especial à história do povo bíblico, é comum encontrarmos citações que denunciam tal realidade. Hobbes criou o Leviatã para governar as pessoas e em troca oferecer-lhes segurança, mas admite que em determinadas situações os homens são mais capacitados e qualificados para exercer funções de poder. Isto é, ocuparem postos de mando desde a sua família. Os feitos das mulheres no decorrer da história foram menosprezados pela sociedade patriarcal. Porém, a história também mostra que as mulheres têm capacidade e um potencial de vida e de luta muito forte e eficaz e, que são capazes de empreendimentos bem sucedidos.

REFERÊNCIAS

ARENS, Eduardo; MATEOS, Manuel Díaz. *O Apocalipse: a força da esperança*. Tradução Mário Gonçalves. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

DUBY, G., Perrot, M. (Org.). *História das Mulheres no Ocidente*. Porto: Afrontamento, São Paulo: Ebradil, 1991. Tradução Ana Maria Durães *et alii*. vol.3: Do Renascimento à Idade Moderna, sob a direção de Natalie Zemon Davis e Arlette Farge.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Organização e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

HOBBS, Thomas de Malmesbury. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Nova Cultural Ltda., 1997

NOVA BÍBLIA VIVA. São Paulo: Mundo Cristão, 2010.

RICHTER REIMER, Ivoni. *Grava-me como selo sobre teu coração: teologia feminista*. São Paulo: Paulinas, 2005. (Coleção Bíblia em comunidade. Série teologias bíblicas v. 8)

RICHTER REIMER, Ivoni. Patriarcado e economia política: um jeito romano de organizar a casa [artigo científico]. Disponível em: <<http://www.Cpss.upc.br/Arquivos Upload/7/.../Artigo%20Ivoni%202009>>. Acesso em: 4 jul. 2012.

O SAGRADO FEMININO, EM MARIA¹⁸⁹

Luis Cesar Fleury de Oliveira¹⁹⁰

RESUMO: Esta comunicação, com base narrativa em observações feitas *in loco*, e utilizando-se da apresentação de elementos visuais, pretende suscitar um debate sobre: 1º- a importante presença do Sagrado Feminino e, particularmente, de modo quase absoluto, a presença do Sagrado de Maria, nas igrejas católicas edificadas no período do Brasil Colônia, principalmente em Minas Gerais, mas também em Pernambuco e Goiás, além de casos isolados em outras localidades, e que ocorreram já em pleno século XX; 2º- esse marcante Sagrado Feminino na sociedade machista da época colonial, tentando o entendimento se essa presença se fazia **pelo fatode** a sociedade ser machista, e de certa forma a mulher devesse se espelhar na santidade mariana, ou se essa presença ocorria **apesarde** a sociedade ser machista, e a mulher, como testemunhado por Maria, nela tinha garantido seu importante lugar; 3º- o fato impressionante de, em muitos casos, a representação pictórica ou em talha, nas igrejas, apresentar Nossa Senhora sendo coroada pela Santíssima Trindade, o que lhe atribui a condição, não só de Rainha-Mãe dos homens, mas de Rainha-Mãe dos Céus, portanto Sagrada, **Deusa-Mãe**.

PALAVRAS-CHAVE: Maria; Sagrado Feminino; Rainha; Deusa-Mãe

INTRODUÇÃO

Acredita-se, desde o momento da descoberta da necessidade do sexo para a procriação, ainda na pré-história, houve a dessacralização da mulher e, em

¹⁸⁹ Comunicação Oral apresentada no VI Congresso Internacional em Ciências da Religião, de 25 a 28/09/2012

¹⁹⁰ Arquiteto, mestre em Gestão do Patrimônio Cultural pela PUC Goiás, doutorando em Ciências da Religião pelo Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião da PUC Goiás. E-mail: lcfo@ifg.edu.br

conseqüência disso, um apartamento da mulher em relação às funções sagradas. Em quase todos os povos antigos, dos de nível de organização sócio cultural e religiosa mais primitiva, aos que possuíam níveis mais evoluídos, com poucas exceções, a mulher não teve participação de destaque na vida religiosa, ficando à sombra do homem.

Cristo, durante seu magistério, através de atos e palavras, procurou mostrar não haver a distinção de gênero perante Deus, na humanidade, uma tarefa bastante penosa, que foi conseguida num primeiro momento, mas pouco após Sua morte, já nas comunidades dos primeiros séculos, houve um retrocesso quando, em nome do estabelecimento de uma organização da vida religiosa cristã, se estabeleceram hierarquias e divisões sociais e de gênero.

Posteriormente houve uma revalorização da figura feminina, principalmente do sagrado feminino em Maria, de modo especial através da arte. A arte, portanto, teve um papel de fundamental importância no cristianismo, pois, as sociedades daquelas épocas, e de até bem pouco tempo atrás, eram basicamente iletradas, e a arte simbólica se constituía numa preciosa forma de catecismo.

CONTEXTO SÓCIO CULTURAL E RELIGIOSO

Na arquitetura sagrada, desde tempos bastante antigos, havia uma separação social e de gênero em seu espaço. Também, no Brasil Colônia, a arquitetura de várias de suas igrejas, refletia o momento sócio cultural e religioso da época de suas construções, com a separação dos benfeitores, que ocupavam as tribunas; dos membros das irmandades ou das confrarias, na adússia; os demais homens, nas laterais, em um plano elevado separado pelas cancelas; as mulheres no espaço central, sentadas no chão ou em tamboretas trazidos de casa; e os escravos, catecúmenos e não iniciados, nos adros, ou nas galilés, quando essas existiam.

Naquele contexto evidenciava-se, portanto, a divisão social e de gênero, o que causa certo espanto quando verificamos que naquelas igrejas, a arte em pintura e em talha, constituía-se na ornamentação fundamental, e era muito presente nestas artes a representação do sagrado feminino, com sua conseqüente revalorização, em Maria.

MARIA RAINHA DA TERRA

A Igreja de N. S. dos Prazeres, ou N. S. da Vitória, dos Montes Guararapes, em Jaboatão dos Guararapes, Pernambuco, se originou de uma pequena capela mandada edificar em agradecimento à proteção recebida, e para marcar a importância das vitórias na guerra contra os holandeses, obtidas naquele local. No altar-mor um oratório abriga a imagem da padroeira que ostenta na cabeça uma grande e rica coroa, na mão esquerda o Menino Jesus nu e na mão direita um cetro, e se apóia numa nuvem de onde emanam sete querubins.

No centro do teto da nave existe uma grande pintura, no formato de um grande brasão onde é representada, também, Nossa Senhora da Vitória ou Nossa Senhora dos Prazeres sobre uma nuvem, onde há uma profusão de anjos. Nossa Senhora segura na mão esquerda o Menino Jesus e na mão direita um cetro. Ambos, Maria e Jesus, têm a cabeça coroada, e estão envoltas por uma significativa luminosidade.

Essas representações, com a coroa em Maria ou em Maria e também no Menino Jesus, e o cetro, são símbolos, dentre outros, da perfeição da natureza divina, da honra, do poder régio e nesse caso, em caráter especial, da vitória. A presença dos sete querubins indica, na simbólica dos números, a associação de Nossa Senhora à perfeição.

No teto, com pintura já bastante danificada, da Igreja de Sant'Ana, no distrito de Cocais, município de Barão de Cocais, Minas Gerais, existe uma cartela circular, com a figura de Maria envolta por anjos e querubins, sobreposta pela figura da pomba do Espírito Santo que, num resplendor, ilumina-a de forma especial, deixando-lhe em torno da cabeça uma auréola de luz.

A Igreja Matriz de Santo Antonio, na cidade de Santa Bárbara, também em Minas Gerais, possui, no teto da nave, um grande painel em pintura que tem ao centro, rodeado por nuvens e grande conjunto de anjos, a figura de Nossa Senhora da Conceição, sentada, com os braços abertos numa atitude de exaltação aos céus e/ou interseção pela humanidade, com uma grande auréola de luz em torno da cabeça, de onde emanam raios de luz em todas as direções e é circundada pelas doze estrelas, uma alusão à citação do Apocalipse.

MARIA RAINHA DO CÉU

Na igreja do Convento Franciscano de Igarassú, Pernambuco, que é dedicada a Santo Antonio, o teto da nave recebeu, ao centro, uma grande cartela com

grandes concheados, em que figura a Imaculada Conceição como descrita no Apocalipse (Ap 12,1): “[...] uma mulher revestida do sol, com a lua debaixo dos pés e na cabeça uma coroa de doze estrelas [...]”. Essa figura tem, acima da cabeça, a representação da pomba do Espírito Santo inserida num triângulo, que simboliza a Santíssima Trindade e emite, pelo bico, um feixe de luz que encobre Nossa Senhora, e está rodeada de anjos, que demonstram atitude de veneração.

O altar-mor da Igreja de N. S. da Conceição, de Catas Altas, em Minas Gerais, possui na parte superior do arco, as figuras da Santíssima Trindade tendo, ao centro, Nossa Senhora em atitude de oração, com as mãos postas, encimada por uma grande coroa de rainha, um resplendor e a pomba, representação do Espírito Santo; à sua direita a figura do Deus Pai, com o triângulo, símbolo da Trindade, sobre a cabeça, e numa atitude de proteção e ao mesmo tempo de apresentação, de recomendação aos fiéis, tem o braço direito direcionado à Maria; do lado esquerdo se encontra o Deus Filho, o Cristo, que com a mão direita segura uma cruz, e com o braço esquerdo elevado em direção a Maria, também, como Deus Pai, a protege, apresenta e recomenda aos fiéis. Esse conjunto caracteriza a quaternidade: Maria ao ser coroada como Rainha pela Santíssima Trindade, passa a pertencer, com Ela, à Corte Celeste.

A capela-mor da Igreja de Nossa Senhora do Rosário, em Santa Bárbara, em Minas Gerais, que no momento de nossa visita passava por serviços de restauração, possui no teto, em abóboda, uma grande cartela em concheados em que é retratada Nossa Senhora sendo coroada por Deus Pai, que tem à cabeça um triângulo, símbolo da Santíssima Trindade, e sobre o colo o globo terrestre encimado pela cruz, e por Cristo, o Deus Filho, que ostenta uma cruz; sobre esse conjunto está o Espírito Santo, representado pela pomba. Nesta composição pictórica também estão retratados anjos e querubins.

CONCLUSÃO

A revalorização da mulher, na Igreja Católica, começou a se efetivar a partir do Concílio de Éfeso, no ano de 431, quando este aprovou a doutrina da união, em Jesus Cristo, da natureza humana e da natureza divina do Verbo e definiu, dessa forma, a Maternidade Divina de Maria. Desde então a arte cristã constitui-se na “interprete natural da espontânea e pura devoção do povo”, como enfatiza Pio XII (1954), e Maria passou a ser representada como Rainha e Imperatriz, rodeada em

Sua Corte por anjos, com a Coroa, as Insígnias Reais, ocupando o Trono dos Céus e, em várias ocasiões, sendo coroada por seu Filho ou até mesmo pela Santíssima Trindade.

Essa representação se perpetuou através dos tempos e dos momentos estilísticos da arte e, nos anos cinquenta do século XX, segundo o cânon da Arte Moderna, na abside da Igreja de Nossa Senhora do Rosário, na Cidade de Goiás, foi pintada a cena onde Maria recebe da Santíssima Trindade a coroa de Rainha.

REFERÊNCIAS

Carta Encíclica *Ad Caeli Reginam* do Papa Pio XII. Disponível em: http://www.vatican.va/holy_father/pius_xii/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_11101954 Acesso em 23/08/2012, 7:10h.

ELIADE, Mircea. *Tratado de história das religiões*. Trad. Fernando Tomaz, Natália Nunes. 4.ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

HUMPHREY, Caroline; VITEBSKY, Piers. *Arquitetura sagrada*. [s.l.]: Evergreen, 2002.

HEINZ-MOHR, Gerd. *Dicionário dos símbolos: imagens e sinais da arte cristã*. Trad. João Resende Costa. São Paulo: Paulus, 1994.

JAFFÉ, Aniela. O simbolismo nas artes plásticas. In: JUNG, Carl G. *et al. O homem e seus símbolos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, [s.d.].

SILVA, José Carlos Avelino da. *O sagrado e a individualidade: o nascimento do ser humano e a emergência da individualidade*. Goiânia: Editora da UCG, 2009.

VIDA DE POMBAGIRA

Sullivan Charles Barros¹⁹¹

¹⁹¹ Pós-Doutor em Estudos Culturais, UFRJ. Pós-Doutor em Antropologia, UnB. Doutor em Sociologia, UnB. Professor Visitante do Centro de Pesquisa e Pós-Graduação sobre as Américas-CEPPAC da Universidade de Brasília.

RESUMO: Pombagira é talvez a mais controversa entidade espiritual das religiões afro-brasileiras. Entidade originada na quimbanda é cultuada hoje na maioria dos terreiros de umbanda e em grande parte dos de Candomblé e de outras modalidades religiosas afro-brasileiras. A figura da Pomba-Gira é vista pelos umbandistas como a “Mulher de Exu” ou “Exu Fêmea”. Ela se refere, antes de tudo, a espíritos de prostitutas, cortesãs, cafetinas, mulheres sem família e sem ‘honra’. Além de possuírem as mesmas características que seus ‘parceiros’, ela carrega consigo toda a ambiguidade dos exus aliada a uma imagem feminina fortemente sexualizada e transgressora. Neste sentido, o presente trabalho analisa a partir da análise biográfica de uma pombagira a condição destas mulheres que representam a livre expressão da sexualidade não convencional, aos olhos de uma sociedade ainda dominada por valores machistas, sexistas e patriarcais. A análise revela também como a possessão pode servir para a construção de uma identidade condizente com suas necessidades pessoais, como instrumento de posicionamento social e como meio de denunciar as imposições do discurso hegemônico sobre os papéis sociais reservados as mulheres.

PALAVRAS-CHAVE: Pombagira, Possessão, Sexualidade Feminina.

INTRODUÇÃO

Na umbanda são numerosos os personagens possíveis que transitam por sua mitologia e cerimonial. Isto permite demonstrar que esta religião possui um caráter de abertura contida nos limites de uma progressão geométrica e, por isso mesmo, humanamente infinitos. Esta possibilidade, contudo, tem seus limites estabelecidos por alguns tipos de personagens retirados da realidade nacional: caboclos, pretos-velhos, exus, pombas-giras, crianças, boiadeiros, marinheiros, ciganos, etc. Suas associações com uns e com outros são freqüentemente explicadas em termos de suas experiências comuns históricas como personagens subalternos.

É aqui que o imaginário umbandista se alimenta exatamente no fato de mergulhar tão profundamente na realidade brasileira, de buscar a partir daí sua fonte de inspiração, transformando em símbolos figuras do nosso cotidiano popular que sofreram (e ainda sofrem) as formas mais desprezíveis de preconceito mas que, apesar de tudo, possuem as qualidades e os atributos necessários para ajudar aqueles que os procuram todos os dias nos terreiros.

Neste sentido, o presente trabalho analisa a partir da análise biográfica de uma pombagira a condição destas mulheres que representam a livre expressão da sexualidade não convencional, aos olhos de uma sociedade ainda dominada por valores machistas, sexistas e patriarcais. A análise revela também como a possessão pode servir para a construção de uma identidade condizente com suas

necessidades pessoais, como instrumento de posicionamento social e como meio de denunciar as imposições do discurso hegemônico sobre os papéis sociais reservados as mulheres.

A INVENÇÃO DA POMBA-GIRA

A figura da pombagira é vista pelos umbandistas como a “mulher de Exu” ou “Exu fêmea”. As pombas-giras se referem, antes de tudo, aos espíritos de prostitutas, cortesãs, cafetinas, mulheres sem família e sem “honra”. Além de possuírem as mesmas características que seus “parceiros”, elas carregam consigo toda a ambigüidade dos exus aliada a uma imagem feminina fortemente sexualizada.

Para Augras, a pomba-gira representa, no imaginário umbandista e popular, uma figura potencialmente perigosa e também carregada de imenso poder, dadas a partir da própria condição que se encontra e/ou representa:

“Pomba-gira, rainha da marginália, tem sua morada no corpo das mulheres, nos lugares de passagem de um ponto para outro ou deste mundo para além. Maria Molambo, mais especificamente, assume às claras a ligação com aquilo que a sociedade rejeita para a periferia. Chamada também de Pomba-Gira da *Lixeira*, recebe despachos arriados nas bordas dos depósitos de lixo, local onde fica rondando. (...) Maria Molambo, tal como suas irmãs Rosa Caveira, Maria Padilha, Rainhas do Cruzeiro e da Calunga, reúnem em si a escuridão, a sujeira, a desagregação, a presença da morte. Seus trabalhos são de demanda, isto é, de magia destinada a fazer o mal” (Grifo da autora, 2000:40).

As pombas-giras são as figuras da umbanda que talvez mais se vinculam à fantasia, à criação e ao desejo coletivo. Ao ser indagada quem seria ela, como havia sido sua vida na Terra, uma pomba-gira “incorporada” faz a seguinte afirmação:

Você quer mesmo saber quem eu sou? Então eu lhe respondo: Eu sou o mistério, o segredo, sou o amor, sou a esperança e o desejo. Sou de ti, sou de todos. Sou pomba-gira, sou mulher (Pomba-Gira da Praia., “incorporada”, em entrevista)¹⁹².

Em sua maioria foram consideradas como mulheres bonitas e, sobretudo, sedutoras:

Eu era muito linda, podia com o corpo conseguir tudo e tentava. (...) Milena era muito elegante, muito, muito. Milena era morena, mas não era morena que nem caboclo, Milena era cor de pêssego, tinha o cabelo nos ombros. Milena tinha o corpo lindo, Milena sempre foi bonita para os homens (Pomba-gira Milena, “incorporada”, em entrevista).

¹⁹² Estes relatos foram retirados da minha tese de doutorado: BARROS, Sulivan Charles. (2004), **Brasil Imaginário: umbanda, poder, marginalidade social e possessão**. Brasília, Dept. de Sociologia, Universidade de Brasília.

Seus “pontos cantados”¹⁹³ fazem referências a estas características:

“Quem não gosta de Pomba-Gira
Tem, tem que se arrebentar
Ela é bonita,
Ela é formosa,
Ó bela vem trabalhar”.

“De garfo na mão
Lá vem mulher bonita
Bonita e muito formosa
Lá vem Pomba-Gira
Lá vem Maria Padilha”.

Contudo, a beleza da pomba-gira é também um sinal de perigo. Deve-se, portanto, tomar cuidado:

“Meu caminho é de fogo
No meio da encruzilhada
Quem quiser me demandar
Eu lhe cuspo e vou pisar
Quanto inimigo na terra
Querendo desafiar
Sou Pomba-Gira formosa
Formosa pra lhe quebrar”.

Por outro lado, a figura da pomba-gira, ao mesmo tempo, que afirma a realidade da sexualidade feminina como um dos seus atributos de poder, devolve-a ao império da marginalidade:

O povo diz que eu sou puta, mas eu sou puta mesmo. (...) Mas qual é o homem, macho de verdade, que não gosta de uma puta? (Pombagira Cigana, “incorporada”, em entrevista).

Eu era promíscua. Podia conseguir tudo com o meu corpo. Mas os homens me exploravam também. Eu também fui muito usada (Pombagira Milena, “incorporada”, em entrevista).

São, sobretudo, as mulheres que se consultam com as pombas-giras, procurando solucionar seus males de amor. Como estas, as pombas-giras também foram mulheres que sofreram grandes decepções amorosas e ninguém melhor do que estas entidades para saber tão bem o sofrimento que um amor mal sucedido pode desencadear na vida de um ser humano.

Sendo assim, uma pomba-gira discorre sobre como era a sua vida na Terra:

Milena teve nove filhos com vinte e três anos. Era um assim, assim, assim... Milena foi mãe acho que com onze anos. Milena nunca foi feliz com homem. batiam em Milena e eu aprendi a beber e a fumar, isto era um escape. Eu nunca descobri o que era o amor de verdade (Pombagira Milena, “incorporada”, em entrevista).

¹⁹³ Estes “pontos cantados” foram registrados ao longo de quase dez anos, perfazendo um total de mais de vinte terreiros de umbanda visitados com objetivos de pesquisa.

Por outro lado, as pombas-giras devem ser doutrinadas, para se moralizarem. A mesma pomba-gira, continuando a sua fala diz:

(...) Hoje eu vejo que o meu problema é o amor. E eu queria investir muito nos homens e às vezes eu vejo uma coisa que não é, como eu sempre vi, entendeu? Eu pensava assim: se você tá bem hoje, você vai ficar o amanhã e depois... E não é assim. Eu continuo pensando que o amor é o amor. Mas só que os espíritos mais evoluídos falam que eu confundo o amor com sexo. Eu gosto muito de sexo. Então eu penso que o sexo é amor e eles falam que eu tenho que conseguir definir essas coisas para eu me iluminar e eu ainda não consegui, porque eu penso que amor é transar e não é. Mas não aquele sexo promíscuo e sim aquele com prazer, aquele que você geme, que você chora. Mas eu chorava com todos... (Pombagira Milena, “incorporada”, em entrevista).

O PODER DA POMBAGIRA

Freqüentemente o discurso umbandista tende a situar as pombas-giras como entidades que pertencem a quimbanda, ou seja, a área da magia negra¹⁹⁴. Questões de amor, sexo e de “amarração”, constituem, contudo, no campo específico de atuação delas. Por terem tido uma vida passada que espelha certamente uma das mais difíceis condições humanas, a prostituição, é justamente essa condição que permite as pombas-giras um total conhecimento e domínio de uma das áreas mais complicadas da vida das pessoas comuns, que é a vida sexual e o relacionamento humano fora dos padrões sociais de comportamento aceitos e recomendados.

As pombas-giras representam uma imagem invertida da concepção que situa o espaço doméstico como o espaço feminino por excelência e onde os recursos femininos estão definidos complementarmente aos personagens masculinos. Elas são percebidas como uma ameaça a esse espaço doméstico e às relações aí legitimadas.

Talvez venha daí, segundo os umbandistas, a fonte maior dos poderes das pombas-giras. Esta condição implica em perigo e poder, conforme assinala Mary Douglas: “ter estado nas margens é ter estado em contato com o perigo e ter ido à fonte de poder” (1976:120). As margens são, assim, perpetuamente o santuário dos conflitos sociais e também o “lugar do trânsito”. É evidente que estas duas lógicas, cruzam-se, interpenetram-se, chocam-se.

¹⁹⁴ A observação de campo ensina que a umbanda e a quimbanda na realidade não se apresentam como cultos tão distintos assim. A quimbanda se configura mais como uma categoria de acusação dentro da própria umbanda.

Contudo, viver na marginalidade, utilizar-se da transgressão como característica identitária é bastante precário para estas entidades, de vez que o subalterno não pode cortar os laços com a sociedade dominante. O marginal está permanentemente sob seu olhar, que cedo ou tarde conduz à exclusão total ou a uma possível reinserção, desde que os valores da sociedade dominante sejam absorvidos pelos grupos marginais.

VIDA DE POMBAGIRA: O CASO DE MILENA

José Jorge de Carvalho¹⁹⁵ ao discutir a capacidade do subalterno de se representar, afirma que a condição de subalternidade geralmente foi à condição do silêncio. Para isto, o subalterno carecia necessariamente de um representante por sua própria condição de silenciado. Contudo, quando o subalterno se entrega, tão somente, às mediações da representação de sua condição, corre o risco de se tornar um objeto nas mãos do seu procurador.

Neste sentido a umbanda, enquanto sistema simbólico se configura como uma excelente oportunidade para refletir e questionar formas sociais de cognição e alternativas de resistência étnica e cultural. Eminentemente performance, o culto conjuga saber popular, práticas de cura de feridas históricas e de mazelas da memória, e uma ética crítica implícita às suas “magias”. Consagra o marginalizado, pondo no seu panteão a totalidade das suas sutilezas, agradáveis ou não.

Mas os relatos míticos sobre os “guias” espirituais que compõem seu panteão são raríssimos. Geralmente o que se encontra são atributos, considerados de forma generalizada, por grupos de entidades que fazem parte de uma determinada linha ritual¹⁹⁶.

Na condição de personagem subalterna, que conheceu as intempéries da vida, a Pombagira Milena desabafa:

Milena é igual a você, amigo. Milena hoje está tão triste, porque você pensa que lá [no outro mundo], lá é pior do que aqui neste mundo. Milena veio pra aproveitar a tristeza pra fazer essa entrevista. E outra coisa: tive que ter permissão! E Milena fala muito e eles não gostam de Milena por isso, e agora desliga... (...) Lá é muito ruim, lá exige. É tudo vigiando pra obter luz as custas do seu sofrimento. Eu sei que falando isso com você, eles vão me

¹⁹⁵ CARVALHO, José Jorge de. (1999), **O olhar etnográfico e a voz subalterna**. Brasília, Departamento de Antropologia, UnB [Série Antropologia, 261].

¹⁹⁶ Registrei alguns depoimentos de pombas-giras, postas nos seus próprios termos, proferidas pela boca de seus “cavalos” (médiuns) o que possibilitou algumas versões individualizadas destas entidades, como é o caso da Pombagira Milena.

aprisionar. Me aprisiona! Mas que eu vou falar, eu vou. E Milena tá pouco me lixando pra isso, pra eles, pra eles [entidades superiores]. Mas Milena têm que agradecer. Mas lá é ruim sim. Eu tive uma exceção daquele espiritual [Deus], mas acho que ele pensa que eu tô falando muito e eu tô. Mas eu tô porque, porque eu nunca posso falar e hoje eu posso falar (Pombagira Milena, “incorporada”, em entrevista).

Este relato é bastante sugestivo para se pensar que a pombagira parece atender a muitos aspectos reprimidos, que clamorosamente pedem passagem e, nos terreiros, seu comportamento permanece escandaloso. Segue o relato:

Aqui pelo menos nesta casa eu posso beber, eu posso fumar, eu só não posso transar... Aqui eu sou feliz, eu sou linda, que todos querem e eu quero a todos! (Pombagira Milena, “incorporada”, em entrevista)

A par deste relato é possível perceber que esta personagem se posiciona num primeiro momento como a expressão do marginal que necessita “desabafar”, que quer ser escutado, embora as conseqüências desta ação possam lhe custar muito caro.

É a metáfora da voz subalterna que está em constante negociação para ser ouvida, para ser aceita, para ser legitimada... Num segundo momento, ela demonstra em sua fala, que é possível, mediante negociação, manifestar a sua “verdadeira” identidade ou pelo menos o que se espera que ela realmente seja. A liberdade pode ser conquistada, basta querer. Mas é necessário estar atento ao preço a ser pago. Contudo, na maioria das vezes, ele custa caro demais...

Na composição mítica da pombagira nunca falta sexo, dor, desventura, infidelidade, transgressão social. Pombagira é dotada de uma experiência de vida real e muito rica que a maioria de nós jamais conheceu, e por isso seus conselhos e socorros vêm de mulheres que são capazes, antes de tudo, de compreender desejos, fantasias, angústias e desesperos alheios.

Com pombagira, assegura-se o acesso às dimensões mais próximas dos instintos, das pulsões sexuais, das aspirações e desejos inconfessos.

CONCLUSÃO

Para concluir esta breve reflexão é possível entender a pombagira também como a figuração de uma importante valorização da intimidade de cada um, pois para a pombagira não existem desejos ilegítimos, nem aspirações inalcançáveis, nem fantasias reprováveis: é como se existisse um mundo de felicidade, cujo acesso

ela controla e governa e que seria exatamente o contrário do frustrante mundo do nosso cotidiano.

Aqui, mais uma vez, a metáfora da prostituição pode ser utilizada como promessa de disponibilidade para o gozo. Sendo a imagem modelar da liberdade, da não padronização dos costumes, posturas, atitudes e da livre realização do desejo, a pomba-gira se coloca como a “mascarada”, a “anti-esposa”, a negação da “mãe de família” na medida em que sua imagem é definida na forma não complementar aos homens.

A sua sexualidade, por exemplo, não está a serviço da reprodução. Assim como a prostituta, de que falava José Jorge de Carvalho, para explicar a dualidade no qual todos os indivíduos estão submersos na sociedade de consumo, a pomba-gira, no contexto religioso, usa a sua sexualidade em benefício próprio. Os poderes e perigos que fluem de sua imagem estão certamente associados a essa liminaridade. Em outras palavras, a imagem da pomba-gira seria a contraface de uma outra: aquela da mulher associada à casa, a família, as esferas mais controladas socialmente.

REFERÊNCIAS

- AUGRAS, Monique. (2000), “De Iyá Mi a pomba-gira: transformações e símbolos da libido” In. MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de. (Org.), *Candomblé, religião do corpo e da alma*: tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras. Rio de Janeiro, Pallas.
- BARROS, Sullivan Charles. (2004), *Brasil Imaginário: umbanda, poder, marginalidade social e possessão*. Brasília, Dept. de Sociologia, Universidade de Brasília.
- BIRMAN, Patrícia. (1985), *O que é umbanda*. São Paulo, Brasiliense [Coleção Primeiros Passos].
- CARVALHO, José Jorge de.. (1999), *O olhar etnográfico e a voz subalterna*. Brasília, Departamento de Antropologia, UnB [Série Antropologia, 261].
- DOUGLAS, Mary. (1976), *Pureza e perigo*. São Paulo, Perspectiva.
- MAGGIE, Yvonne. (2001), *Guerra de orixá: um estudo do ritual e do conflito*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor.

A UNIVERSALIDADE DA VEDANTA: CONTRIBUIÇÕES DE SWAMI VIVEKANANDA PARA A CULTURA DE PAZ

Lívia Borges Lopes¹⁹⁷

RESUMO: Swami Vivekananda, pioneiro em trazer ao ocidente a Yoga e os métodos de meditação, participou do I PARLAMENTO MUNDIAL DAS RELIGIÕES, em Chicago. O evento abriu espaço para que representantes das principais religiões do mundo pudessem se reunir e expressar com liberdade suas crenças. Representando a antiquíssima filosofia da Índia denominada Vedanta, Vivekananda pronunciou palavras proféticas na abertura do evento, parecendo antever os lamentáveis episódios de intolerância que se seguiriam anos depois. Hindu, cujo nome monástico assenta-se sobre o conceito de discernimento, tinha trinta anos, quando falou de harmonia entre as religiões. Alertou para a degeneração e violência causadas pelo sectarismo e intolerância. Declarou seu desejo de extirpar o fanatismo, perseguição e preconceito. Atraiu muitos pacifistas e intelectuais e, atualmente, em comemoração aos 150 anos de seu nascimento, percebe-se sua crescente influência em diversas capitais do Brasil e no mundo. Seu aniversário é celebrado na Índia como o “Dia Nacional da Juventude”, sendo fonte de inspiração para elevação moral, social e espiritual.

PALAVRAS-CHAVE: Vedanta. Vivekananda. cultura de paz. preconceito religioso

1 INTRODUÇÃO

Vedanta é um termo sânscrito que designa o fim dos Vedas e seu mais elevado conhecimento. Os Vedas são considerados as escrituras mais antigas do Hinduísmo¹⁹⁸ e, segundo a tradição, foi compilado entre 2000 a 1000 a.C. e estruturado pelo sábio Vyasa em quatro divisões *Rig*, *Yajur*, *Sama* e *Atharva-veda*. Cada *Veda* está dividido em: *Samhita*, *Brahmana*, *Aranyaka*, e *Upanishads*, compostos respectivamente por hinos, orações, rituais, princípios morais, meditações, relatos de experiências

¹⁹⁷Psicóloga com especialização em Psicossomática, Advogada e Mestre em Ciência Política com foco em direitos humanos, cidadania e prevenção à violência. Docente da Universidade Católica de Brasília (UCB). Idealizadora do Núcleo de estudo em interculturalidade, interreligiosidade e cultura de paz da UCB; coordenadora do Projeto Meditação no Campus do Programa UCBem Viver, presidente do Centro Ramakrishna Vedanta Brasília, filiado à Ordem Ramakrishna do Brasil/Índia. E-mail: liviaborges5@gmail.com

¹⁹⁸*Sanatana-Dharma* (Religião Eterna). Reúne filosofia e religião, exercendo grande influência sobre a sociedade indiana. Caracteriza-se por não ter fundador.

transcendentais. Vedanta está relacionada aos principais *Upanishads*¹⁹⁹, ao *Bhagavad Gita*²⁰⁰ e ao *Vedanta Darshana*²⁰¹.

Vedanta é um dos principais *darshanas*²⁰² da Índia, remanescente do período védico, sendo ao mesmo tempo filosofia e religião. Ao longo da história, este sistema passou por inúmeras transformações, distinguindo-se em três fases: formativa, escolástica e moderna. Nesta última, a Vedanta evoluiu de uma filosofia étnica para uma filosofia universal, sendo Swami Vivekananda seu principal representante. Vivekananda é um nome monástico baseado no conceito de discernimento (do sânscrito *viveka*). Nasceu em 1863 em uma família aristocrática *Kshatriya*²⁰³ e foi batizado pelos pais como Narendranath, que significa “líder dos homens”. Naturalmente a faculdade de discernir é essencial em qualquer liderança, quanto mais nas searas da espiritualidade. Vivekananda demonstrou isso claramente em sua vida. Era profundo, vigoroso e questionador e foi com este temperamento que encontrou Ramakrishna²⁰⁴, o homem-divino para o qual estaria atrelada sua missão no oriente e no ocidente. (ROLLAND, 1998. p. 163 e 171).

A partir do contato com seu mestre espiritual Sri Ramakrishna Vivekananda reintegrou escolas filosóficas diferentes a partir de uma base comum, validando suas diferenças como diferentes estágios da realização espiritual. Vivekananda trouxe os antigos conceitos védicos para uma linguagem moderna, compatibilizando-a com a razão e o pensamento científico. Assim, a fase moderna, inaugurada por Ramakrishna, foi divulgada para o ocidente por Vivekananda, levando consigo o lema *dharma-samanvaya* ou Harmonia das Religiões, baseado em um profundo senso de

¹⁹⁹ Tradicionalmente, fala-se de 108 *Upanishads* contidos nos diversos Vedas, embora se saiba que são em maior número. “Composta do radical *Sat* (sentar) e dos prefixos *upa* e *ni*, e significa sentar-se perto do [próprio mestre]”. (FEUERSTEIN, 2005, p. 243)

²⁰⁰ “Canção do Senhor”, a mais famosa de todas as escrituras sagradas do *Yoga*; FEUERSTEIN, 2005, p.75.

²⁰¹ Ou *Brahma-sutra com comentários de Shankarāchārya (788 – 820) – não dualismo (advaita), Rāmānujāchārya (1017 – 1137) – não dualismo qualificado (visishtadvaita) e Madhvāchārya (1199 – 1276) – dualismo (dvaita)*. PARESHANANDA, 2005, p. 25

²⁰² Visão no sentido literal e metafórico; ponto de vista. FEUERSTEIN, 2005, p.75. São seis os principais: *Purva Mimansa* (fundado por Jaimini); *Vaisheshika* (fundado por Kanada); *Nyaya* (fundado por Gautama); *Sankhya* (fundado por Kapila); *yoga* (fundado por Patanjali) e *Uttara Mimansa ou Vedanta* (fundado por Vyasa).

²⁰³ Uma das divisões do sistema social de castas da Índia, a dos governantes e guerreiros. Sobre as castas Vivekananda enfatizou que os esforços deveriam ser para elevar o nível educacional, cultural e econômico dos hindus, ao invés de rebaixá-los.

²⁰⁴ “Ramakrishna (1836 – 1886), reconhecido como um dos maiores gênios espirituais do Hinduísmo moderno. (...) submeteu-se a várias disciplinas religiosas – incluindo o Cristianismo e o Islamismo – e ficou convencido de que todos os caminhos levam ao mesmo fim, ou seja a realização de Deus.” FEUERSTEIN, 2005, p. 191.

respeito e unidade subjacente à diversidade de costumes e tradições. Com isso, Vivekananda enfatizou a Vedanta Prática, como a aplicação dos postulados da Vedanta para os problemas do cotidiano e da vida em sociedade e não apenas para questões espirituais ou individualistas.

2 UNIVERSALIDADE DA VEDANTA

Vivekananda (1977, p. 34) trouxe o entendimento de que os seis *Darshanas* bem como as demais escolas da Vedanta, se desenvolvem gradualmente, não sendo contraditórios como se supõe. Realizou em si mesmo o sentido de unidade e a partir de sua percepção espiritual universalizou os princípios da Vedanta, disponibilizando-os a todas as pessoas interessadas sem distinção de casta, credo ou raça, difundindo-os por meio da Ordem Ramakrishna. Os ensinamentos deste movimento podem chamar-se neo-vedanta (PARESHANANDA, 2005, p. 31). As verdades espirituais que antes estavam associadas às crenças, superstições e pretensa superioridade de algumas classes, agora eram reconhecidas como o fundamento de todas as religiões.

Vivekanandareafirmava que todas as religiões são manifestações da religião universal ao longo das eras. A religião universal não se limita a esta ou aquela religião, nem surgirá como apanágio das fantasias narcísicas, submetendo a tudo e a todos, negando a livre expressão da singularidade e diversidade. A religião universal evidencia-se então como um princípio fundante e apriorístico às institucionalizações, tal qual a natureza humana é subjacente a todo homem e mulher, desta ou daquela época, raça ou etnia. Diz *Vivekananda* (2004, p. 29): “Se há alguma coisa de que tenho certeza é esta natureza humana que temos em comum.” Prossegue: “Assim acontece com essa religião universal, que passa através de todas as diversas religiões sob a forma de Deus, que existe e perdura por toda a eternidade.” Como espécie somos separados, como seres vivos, somos unos com o universo. “Esta existência universal é Deus, a Unidade suprema do cosmos. Nele somos todos um. Ao mesmo tempo, no plano da manifestação, as diferenças devem sempre permanecer.”

O ideal de perfeição, hegemonia e superioridade de raça e de religião influenciou a política e a vida em sociedade. Quanto mais difundida fosse uma ideologia, mais facilmente a hegemonia se impunha silenciosamente. Analogamente

ao preconceito racial está o preconceito religioso e os graves episódios na história da humanidade, descrevendo todo tipo de violência. A violência passou a adotar contornos simbólicos, justificados nos dogmas que podiam violar momentaneamente seus códigos de ética na tentativa de “livrar” a sociedade das diferenças, dos hereges, e de todo arcabouço de projeções negativas destinadas ao diferente, o outro. A religião, cujo termo original vem do latim *religio, ōnis* (culto religioso, prática religiosa) esteja, ou não, relacionada principalmente aos verbos *relegere* (reler, retomar) ou *religare* (religar)²⁰⁵, passou a ser sinônimo de exclusão, com promessa de pertencimento, ascensão social, cujas armadas preferidas são o medo, a culpa e a fantasia de superioridade, associadas à ideia de salvação ou libertação.

De igual maneira o conceito de raça também passou por modificações, recebendo influência de teorias biológicas, genéticas e sociais. Atualmente, alguns autores usam o termo raça para indicar a noção de igualdade, o reconhecimento das diferenças, e as desigualdades e discriminações que nortearão políticas afirmativas. Nota-se que “o racismo subentende ou afirma claramente que existem raças puras, que estas são superiores às demais e que tal superioridade autoriza uma hegemonia política e histórica” (DE ARAÚJO, 2008, p. 27). Da mesma forma, segue a discriminação religiosa e toda forma de imposição de uma religião sobre a outra. A crença de superioridade de uma raça ou de uma religião sobre as demais, parece flexibilizar valores essenciais no intuito de permitir a atitude de discriminação, perseguição e dominação contra as raças consideradas inferiores e contra toda manifestação religiosa diferente. A liberdade de religião ou crença é um dos direitos fundamentais assegurados na *Declaração Universal dos Direitos Humanos* e na Constituição Federal Brasileira, mas um longo caminho educativo se faz necessário para que diferentes religiões possam coexistir pacificamente, sem manifestações de violência, da mais sutil, como a psicológica e a simbólica, até a física.

Baseado no princípio de liberdade, o ideal de religião universal de Vivekananda surpreende àqueles que pleiteiam a hegemonia ou o surgimento de uma forma única de religião:

Não há de ser uma filosofia universal, nem uma mitologia única, nem um mesmo ritual ecumênico, comum a todas as religiões porque sei que este mundo, esta massa intrincada de mecanismos excessivamente complexos e espantosos, deve prosseguir funcionando com todas as engrenagens. Que podemos nós fazer? Podemos fazer com que funcionem suavemente,

²⁰⁵ Teses linguísticas, religiosas, e psicológicas defendem um ou outro verbo, sendo o *religare* o que se tornou mais popular. Contudo, na prática religiosa é possível harmonizá-las.

diminuindo a fricção, lubrificando as engrenagens, por assim dizer. Como? Reconhecendo a necessidade natural de diferenciação. Assim como por nossa própria natureza reconhecemos a unidade, também devemos aceitar a diversidade. Precisamos aprender que a verdade pode ser expressa de milhares de modos igualmente legítimos. A mesma coisa pode ser vista de cem diferentes perspectivas e ainda assim continuar a ser ela mesma. (VIVEKANANDA, 2004, p. 30)

Swami Vivekananda, pioneiro em trazer ao ocidente a Yoga e os métodos de meditação, participou do I PARLAMENTO MUNDIAL DAS RELIGIÕES, em Chicago, criado como parte das comemorações do quarto centenário do descobrimento da América por Colombo. O evento foi símbolo de liberalismo, abrindo espaço para que representantes das principais religiões do mundo pudessem se reunir e expressar com liberdade suas crenças. Representando a Vedanta, Vivekananda deixou ecoar palavras proféticas na abertura do evento, pronunciadas em 11 de setembro de 1893, parecendo antever os lamentáveis episódios de intolerância que se seguiriam 108 anos depois, como o trágico 11 de setembro de 2001:

O sectarismo e a intolerância, cuja forma mais terrível de degeneração é o fanatismo – já há muito tempo se apossaram deste belo planeta. Cobriram-no de violência, inundaram-no inúmeras vezes com sangue humano, destruíram civilizações e levaram nações inteiras à desesperança. (VIVEKANANDA, 2004, p. x)

Na sessão final do evento, *Vivekananda* concluiu seu discurso dizendo:

Lamento profundamente que alguém possa sonhar com a sobrevivência exclusiva de sua própria religião e com a destruição de todas as outras. Chamo a atenção de quem pensa dessa forma para o fato de que, sobre a bandeira de todas as religiões, em breve estará escrito, a despeito de qualquer resistência: cooperação, e não confronto, inclusão, e não destruição, harmonia e paz, e não discórdia. (VIVEKANANDA, 2004, p. x)

Vivekananda (2004, p. 24) estava além de seu tempo. Via além da tolerância, propunha a aceitação. Sua palavra de ordem era aceitação e não exclusão. “Não apenas tolerância, pois esta suposta tolerância geralmente é um insulto, e não estou de acordo com ela. Acredito em aceitação.” A aceitação pressupõe respeito, reconhecimento de valor e equidade.

Tolerância significa que acho que você está errado e estou apenas permitindo que exista. Não é uma blasfêmia pensar que você e eu estamos consentindo que os outros vivam? Aceito as religiões do passado e presto culto a Deus em todas elas; juntamente com cada uma, adoro a Deus na cerimônia ou rito que usarem. Entrarei na mesquita do muçulmano; entrarei na capela do cristão e ajoelhar-me-ei ante o crucifixo do altar; entrarei no templo budista onde me refugiarei em Buda e sua Lei. Entrarei na floresta e sentarei em meditação com o hindu que está tentando ver a Luz que ilumina o coração de cada ser. (VIVEKANANDA, 2004, p. 24)

3 CONCLUSÃO

Vivekananda, aos trinta anos, revestido de convicção e entusiasmo, com a autoridade de sua percepção direta de verdades supremas, falou pela primeira vez ao ocidente sobre as verdades milenares de seu país. Ousou propagar a mensagem encarnada por seu mestre, a da harmonia entre as religiões. Alertou para a degeneração e violência causadas pelo sectarismo e intolerância. Declarou seu desejo de extirpar o fanatismo e todo tipo de perseguição e preconceito. Difundiu seu ideal de universalidade.

Vivekananda atraiu muitos pacifistas e intelectuais da época. Depois de retornar à Índia, produziu profundo impacto em seus compatriotas. Atualmente, em comemoração aos 150 anos de seu nascimento, percebe-se sua crescente influência em diversas capitais do Brasil e no mundo. Em março deste ano, o jornal de maior circulação do mundo, *The Wall Street Journal* (BARDACH, 2012), publicou uma reportagem sobre a surpreendente e contínua influência de Swami Vivekananda, o pioneiro do movimento global de yoga. Seu nascimento, dia 12 de janeiro, é celebrado na Índia desde 1984 como o “Dia Nacional da Juventude”, sendo fonte de inspiração para que os jovens alcancem metas elevadas na vida. Vivekananda aceitava a diversidade com a naturalidade de sua experiência da verdade. Conhecia as diferenças de cultura e personalidade e não intencionava converter as pessoas a uma nova crença e sim que se tornassem melhores onde quer que estivessem, conhecendo a verdade dentro de si mesmos. A intenção de Vivekananda (1977, p. 151) aponta para a cooperação para elevação social, moral e espiritual, individual e coletiva, propagando uma ideia central dos Upanishads que é a solidariedade do universo.

REFERÊNCIAS

BARDACH, Anne L. **What Did J.D. Salinger, Leo Tolstoy, and Sarah Bernhardt Have in Common?** The surprising—and continuing—influence of Swami Vivekananda, the pied piper of the global yoga movement. *The Wall Street Journal*. WSJ Magazine. 30 de março de 2012. Disponível em: <http://online.wsj.com/article/SB10001424052702303404704577305581227233656.html?mod=googlenews_wsj#project%3DSLIDESHOW08%26s%3DSB10001424052702303816504577307720950194882%26articleTabs%3Dslideshow> Acesso em 9 set. 2012.

DE ARAÚJO, Marcos. **Mobilidade social, multiculturalismo ou discriminação na Polícia Militar: um estudo sobre estigmas e preconceitos na corporação.** Brasília: Fortium, 2008.

FEUERSTEIN, Georg. **Enciclopédia de Yoga da Pensamento**. São Paulo: Pensamento, 2005.

PARESHANANDA, Swami. **Ramakrishna Vivekananda Vedanta**: Para viver uma vida espiritual. Buenos Aires: Ramakrishna Ashrama, 2005.

VIVEKANANDA, Swami. **O que é religião**. Rio de Janeiro: Lótus do Saber, 2004.

_____. **Filosofia Vedanta**. Mexico: Roca, 1977.

ROLLAND, Romain. **La vida de Ramakrishna**. Buenos Aires: Kier, 1998.

EDUCAÇÃO EM VALORES HUMANOS: UM CAMINHO PARA A PAZ

Sandra de Fátima Oliveira²⁰⁶
Rosa Maria Viana²⁰⁷
Márcia Viana Pereira²⁰⁸

RESUMO: A comunicação aborda o tema “Educação em Valores Humanos como Base para a Cultura de Paz” apresentando a fundamentação da Educação Espiritual para a convivência humana pacífica e harmoniosa baseada na proposta do educador e Mestre indiano Sathya Sai Baba. Reflete sobre as repercussões que ocorrem no contexto educacional brasileiro com a expansão e vivência dessa proposta de Ser e Conviver baseada em Valores Humanos que está enraizada nos textos do Hinduísmo. Seus princípios se tornaram conhecidos no mundo todo pelo movimento de independência da Índia liderado por Gandhi que primava pela vivência da Verdade, Não Violência, Paz, Amor e Ação Correta, os cinco valores que são trazidos pelos textos sagrados dos Vedas: Sathya, Ahimsa, Shanti, Prema e Dharma. A Educação em Valores Humanos no Brasil respalda o respeito ao Sagrado na Vida, o saber de tradições espirituais de diferentes culturas, o desenvolvimento das dimensões espirituais do Ser Humano, fundamentos da Cultura de Paz e base para a constituição de um mundo melhor para todos, na sociedade brasileira e na sociedade planetária em que vivemos.

PALAVRAS-CHAVE: Educação em Valores Humanos. Educação Espiritual. Cultura de PAZ. Educação na Tradição Hinduísta. Sathya Sai Baba.

²⁰⁶ IESA/UFG . Doutora em Geografia / USP. sanfaoli@gmail.com

²⁰⁷ UNIVERSO-Goiânia . Doutora em Ciências Humanas/UNICAMP. rosamvianapaz@gamil.com

²⁰⁸ Faculdade Veris/Campinas. Mestre em Letras/UFSC, Graduada em Ciências Humanas/UNICAMP e Formada em Core Energética – Brasília. e-mail: marciavianapereira@yahoo.com.br

INTRODUÇÃO

O educador indiano Sathya Sai Baba (1926-2010) num discurso proferido em 22 de novembro de 1982, abordou o tema da educação colocando algumas questões sobre sua natureza, finalidade, importância e objetivos. Em suas palavras: “A educação real deve promover a preocupação pelo bem-estar dos outros e, somente por isso deve ser julgada. A Educação Verdadeira consiste no cultivo do Coração” (Sathya Sai, 2008, p. 7). E enfatiza a necessidade do sistema educacional de promover não só a conquista acadêmica mas também as virtudes humanas, tornando a pessoa compassiva, fazendo fluir solidariedade espontânea para todos e respeito por todos os seres. Para Sai Baba a finalidade última da Educação é promover o caráter preparando a pessoa para a vida, uma vida de bem preenchida com Amor puro. Nas palavras de Sai Baba:

A Verdade, Paz, Retidão e Não-Violência não existem separadamente. São essencialmente dependentes do Amor. Quando o Amor é associado a pensamentos torna-se Verdade. Quando motiva suas atividades, torna-se Retidão. Quando seus sentimentos estão saturados com Amor, seu coração é preenchido por suprema Paz. Quando você permite que o amor guie seu entendimento e raciocínio, então sua inteligência fica saturada de Não-Violência. (Sathya Sai, 2008, p. 22-23)

Em quase todas as suas falas Sai Baba discorreu sobre a importância do Amor alertando que o Amor emerge do coração das pessoas, é a propensão oculta em todos os seres humanos. O Amor é a fonte de todas as virtudes, é a corrente subterrânea, despercebida, unindo todos os quatro Valores Humanos, é o potencial inato de nossa natureza Humana.

E a Educação deve ajudar o ser humano a manifestar essa capacidade de Amar que é a divindade latente em todo Ser, aflorando na pessoa o potencial da bondade e compaixão. Para isso o sistema educacional deve atender dois aspectos do ser: o físico/material e o espiritual/energia combinando o conhecimento mundano e o espiritual. E Sai Baba exemplifica apontando que:

Aprender de um cientista a composição química da água é um tipo de conhecimento que vai ajudar o homem a conseguir um emprego. Mas como fazer o correto uso da água para que todos dividam seus benefícios – isso é o conhecimento do Espírito. (Sai Baba, 2008, p.13).

O SAGRADO NA EDUCAÇÃO

Baba enfatiza que a dimensão do Sagrado deve ser o fundamento do processo educativo da Educação Espiritual. Só assim os Valores inatos, inerentes à

condição de Humanos serão despertados e desenvolvidos possibilitando a vivência de virtudes, o comportamento ético e o auto-controle.

O CONTROLE DA MENTE

Nesta abordagem educacional a mente ganha destaque, pois as escrituras sagradas védicas dizem que a Mente é a causa de todas as coisas.

Solo la mente causa el ascenso y descenso del hombre em la vida; ella es la única responsable de la esclavitud o la liberación del hombre;!esta mente propicia que el hombre olvide su realidad y descienda al infierno! [...] La paz del individuo y la paz del mundo dependem de la mente, de allí la importância de disciplinarla de forma correcta. (Sai Baba, 1994, p. 81-83)

A MEDITAÇÃO DA LUZ

Como método para o controle da Mente Sai Baba insiste que ao lado da instrução acadêmica, deve estar a instrução das escrituras sagradas e a prática da meditação. Considerando a dificuldade de concentrar naquilo que não tem forma, Sai Baba propôs a Meditação da Luz por ser a Luz uma referencia ancestral hinduísta da Natureza Divina: “Deus é da natureza da Refulgência e, assim, a Luz é o mais apropriado símbolo de sua verdadeira Natureza. Mais ainda, é um símbolo reverenciado universalmente, aceitável para pessoas de todas as religiões, crenças e países.” (Sai Baba, 2008,p53)

Imaginar a chama de uma vela, leva-la para o centro da testa entre as sobrancelhas, depois deslizar para o coração e imaginar essa Luz se abrindo como uma flor. E a Luz deve ser levada para todo o corpo terminando depois no alto da cabeça. Da cabeça a Luz se expande para o exterior e preenche todo o planeta e o universo. A primeira fase da Meditação é a concentração na Luz, depois se segue a contemplação quando se perde a consciência do próprio corpo:

Deve-se entender que aquilo que se manifesta na meditação, quando se mergulha profundamente nela, não é o pensamento acerca da Luz, mas o esquecimento do corpo e assim a direta experiência de que o corpo não é o nosso Ser [...] Quando a contemplação se aprofunda o estágio da meditação acontece por si mesmo. Isto não pode ser forçado. “Expandir-se além do seu próprio ser e se dar conta que a sua Luz é a Luz do Universo, é a LIBERTAÇÃO”. (Sai Baba, 2008, p. 51-52).

Nesta afirmação, Sai Baba se refere à Filosofia hindu, que propõe que a Libertação é a realização da plenitude espiritual.

O SIGNIFICADO DA MEDITAÇÃO DA LUZ

As crianças devem entender o verdadeiro significado da Luz que ao ser levada para todo seu corpo confere um sentido purificador a todas as partes que toca; os olhos devem ver o Bem os ouvidos a ouvirem o Bem, a Língua deve se dedicar a falar o Bem as mãos devem fazer o Bem e assim por cada parte até o coração e a mente onde somente bons pensamentos devem aflorar.

EDUCAÇÃO ESPIRITUAL E CULTURA DE PAZ

A Educação em Valores Humanos se constitui um método educacional para uma vida pacífica com recursos que possibilitam o domínio da mente, e a prática cotidiana de treinar a consciência para a Cultura de Paz:

La gente habla de paz mundial, pero? cómo se puede asegurar la paz em el mundo? Aquí está la fórmula:

Si existe rectitud em el corazón, existirá belleza em el carácter.

Si existe belleza em el carácter, existirá armonia em el hogar.

Si existe armonia em el hogar, reinará el orden em la nación.

Si existe orden em la nación, existirá paz em el mundo.

Sin embargo, el prerrequisito para la Acción correcta es el pensamiento correcto. Em otras palabras: la paz deve comenzar com el individuo y gradualmente expandirse cada vez más.... (Sai Baba, 1994, p.87)

Assim o primeiro estágio que conduz à Paz mundial é a Retidão, a Ação Correta, o Dharma. Gandhi, também referenciado nas mesmas tradições hinduístas dizia que devemos ser a mudança que desejamos ver no mundo, e fez de sua vida um compromisso com a Verdade e a Não-Violência vivenciando os Valores Humanos Absolutos no seu cotidiano e prática política.

CULTURA DE PAZ E CIDADANIA PLANETÁRIA

As diretrizes da Educação para a Paz e Cidadania Planetária assumidas pela Unesco, em seus vários documentos nos últimos anos, apontam para a necessidade de uma formação Humana com base na abordagem Transdisciplinar e Valores Absolutos. Essa formação é necessária para possibilitar o desenvolvimento do potencial superior do Ser Humano constituindo base para um Agir comprometido com o Bem Comum, a solidariedade e princípios éticos. Formação capaz de propiciar a ponte entre o pessoal e o social, o EU e o NÓS, num contexto de Relações essencialmente humanas regidas pela responsabilidade e os deveres que temos uns com os outros.

Os princípios éticos e os Valores Humanos são as bases que estruturam o caráter do Ser humano que se assume como sujeito ativo e benéfico da

sociedade. E atendem o desafio das diretrizes da UNESCO no Relatório Delors para a Educação no século XXI através de seus 4 pilares:

Aprender a Conhecer – adquirir os instrumentos de compreensão do mundo exercitando a atenção, a memória e o pensamento e transformando cada experiência em um novo conhecimento e aprendizado.

Aprender a Fazer – usando o conhecimento na vida prática, agindo no meio envolvente com criatividade e empreendedorismo para atender os desafios atuais. Superar o conceito de qualificação específica para a noção de competências pessoais que torna a pessoa apta a um novo mundo profissional e pessoal.

Aprender a Conviver – aprender as competências relacionais para viver junto a fim de participar e cooperar com os outros em todas as atividades humanas agindo com respeito às diferenças e estabelecendo a compreensão mútua e a paz no contexto social planetário.

Aprender a Ser – este é o aprendizado que possibilita todos os outros. Aprender a SER é a via essencial que integra os três pilares anteriores. O Aprender a Ser constitui a essência da formação humana em Valores Humanos – o ser que se faz no desenvolvimento total de suas múltiplas dimensões: espírito e corpo, inteligência, sensibilidade, sentido estético, responsabilidade pessoal, solidariedade, cuidado com os outros, gentileza, deveres. Ou seja, a vivência da espiritualidade. Esse Aprender a Ser que se processa na maturação contínua da personalidade e formação do caráter. E integra o aprimoramento pessoal para a realização individual comprometida com a construção social justa e a promoção do Bem comum .

Esses quatro pilares definidos pela UNESCO para a Educação em nosso tempo definem um novo paradigma educacional que valoriza a vida e as pessoas superando a visão instrumental da educação para considerá-la em toda a sua plenitude – realização da pessoa que, na sua totalidade, aprende a Ser.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A Educação em Valores Humanos na Abordagem Transdisciplinar integra os saberes de diferentes culturas, tradições espirituais, reflexão filosófica e conhecimento, dando base para a constituição da Cultura de Paz no mundo. Essa vivência de uma Educação Espiritual desenvolve o caráter íntegro do ser humano formando pessoas dotadas de espírito ético que atuem no processo de construção

de uma sociedade planetária, onde as relações humanas possam ser regidas pelos princípios do amor, paz, verdade, ação correta e não-violência.

REFERÊNCIAS

- D'AMBRÓSIO, U. (1998). **Conhecimento e Consciência**. In: Conhecimento e Cidadania e Meio Ambiente. V. 2. Temas Transversais. São Paulo: Peirópolis.
- _____, **Educação para a Paz**. (2003) THOT nº 78, março, 2003. São Paulo: Palas Athena.
- CAPRA, F. (1990). **Ponto de Mutação**. São Paulo: Cultrix.
- MARTINELLI, Marilu. (1996). **Aulas de Transformação: o Programa de Educação em Valores Humanos** – São Paulo: Peirópolis (Série educação para a Paz).
- MIGLIORI, Regina et al. (2000). **Ética, Valores Humanos e Cultura de Paz**. São Paulo: Peirópolis (Série Educação para a Paz).
- MORIN, E. (2000). **Sete Saberes necessário à Educação do Futuro**. Rio de Janeiro: Garamond.
- NICOLESCU, B. (1999). **Que sociedade queremos para o amanhã?** Documento do CIRET/UNESCO. Brasília, 1999
- PUEBLA, Eugênia. (1999) **Educar com o Coração** – São Paulo: Peirópolis, 1997 (Série Educação para a Paz).
- SATHYA SAI BABA. (2008) **Educação: Filosofia e Prática**. Rio de Janeiro: CC&P
- _____. (2000) **(A Unidade das Religiões)**. Rio de Janeiro: CC&P
- _____. (1994) **Cultura y Espiritualidad**. Publica México. D.F: Ed. Yug.S.A.
- WERTHEIN, Jorge. (2000). **Fundamentos para uma nova educação**. Brasília: UNESCO.

BETWIXT AND BETWEEN. RELIGIÃO E LIMINARIDADE NA ANTROPOLOGIA DE VICTOR TURNER

Philippe Delfino Sartin²⁰⁹

²⁰⁹ Mestrando em História pela Universidade Federal de Goiás. Bolsista CAPES. E-mail: philippesartin@hotmail.com

RESUMO: A antropologia do escocês Victor Witter Turner (1920-1983) se insere nos estudos sobre a fronteira uma vez que, através de seus conceitos-chave de *liminaridade*, *antiestrutura* e *communitas*, intenta reformular algumas hipóteses presentes nas ciências humanas ao longo do século XX, notadamente o estruturalismo, mediante o que o autor chama de paradigma processualista. Tais pressupostos teóricos, cujo papel é orientar os interesses de pesquisa através da constituição de objetos, contribuem para a compreensão dos fenômenos sociais em sua dimensão histórica, dinâmica, mutável. O seu conceito de símbolo, que suporta a multivocidade empírica de sua própria composição – não dedutível, portanto, de uma única estrutura em curso na sociedade, mas da intersecção de várias – é um instrumento privilegiado para formular e compreender a complexa questão da interação cultural. Ademais, Turner entende o conceito de cultura como uma miríade de resíduos de culturas anteriores, um sistema jamais fechado. O estudo das religiões deve se beneficiar desta perspectiva não hierarquizante, relacional e dialógica, do ponto de vista das reformas, mitologias, rituais e revoluções.

PALAVRAS CHAVE: sagrado, símbolo, sociedade.

INTRODUÇÃO

A antropologia de Victor Turner se baseia na tentativa de fornecer fundamentos epistemológicos para o estudo do simbolismo presente dos processos sociais. O seu pensamento, desenvolvido em obras como *O processo ritual* (1969), *Dramas, campos e metáforas* (1975), ou *Antropologia da Performance* (1986), gira em torno da dinâmica das ações humanas no interior das estratégias de manutenção ou contestação da ordem social, da produção cultural e da economia dos símbolos, terrenos nos quais a religião sempre está presente. A sua antropologia traz ao campo dos estudos sobre a religião uma perspectiva despreendida, ou “frágil”, como diria Gianni Vattimo, isto é, que incorporou à crítica à metafísica (VATTIMO, 2007, p. 117), mas que também superou o culto à linguagem característico da virada linguística, que parecia dissolver realidades antropológicas em jogos em torno do etnocentrismo.

ESTRUTURA E ANTIESTRUTURA

Turner apresenta-nos a superação de uma crítica ao paradigma estruturalista que abandona o pensamento sobre a estrutura, podendo dizer-se dele que, assim como Jacques Derrida, o seu interesse é por estruturas descentradas (DERRIDA, 2009, pp. 229-252). O objeto é, portanto, duplo: se, como disse certa vez

Claude Lévi-Strauss, “dizer que uma sociedade funciona é um truísmo; mas dizer que tudo, numa sociedade, funciona é um absurdo”, (LÉVI-STRAUSS, 1996, p. 27), e se é bem verdade que em seu projeto intelectual ele acabou por se interessar muito mais por aquilo que ele concebia como “processos conscientes e inconscientes, traduzidos em experiências concretas, individuais ou coletivas, pelas quais homens que não possuíam uma instituição chegaram a adquiri-la”, (LÉVI-STRAUSS, 1996, p. 19), a antropologia de Victor Turner procura investigar como esses homens só conseguem adquirir suas instituições jogando com o risco sempre presente de que possam perdê-las.

“De fato, é frequente nas culturas humanas”, escreve Turner, “descobrirem-se que contradições, assimetrias e anomalias estruturais são recobertas por camadas de mito, ritual e símbolo”, (TURNER, 1974, p. 65). É por essas fraturas na realidade estrutural das sociedades que, diferentemente de Lévi-Strauss, Turner se voltará. Pois, para ele, “a cultura em qualquer sociedade, em qualquer momento, é mais odespojo, ou o resíduo de sistemas ideológicos anteriores do que um sistema em si mesmo, um todo coerente” (TURNER, 2008, p. 12). As estratégias simbólicas desta superação adquirem relevo – e a religião é o seu principal executor – pois, para Turner, os símbolos possuem as propriedades de “condensação, unificação de referentes díspares, e polarização de significado”, (TURNER, 1974, p. 71), sendo que um único símbolo representa muitas coisas ao mesmo tempo, sua realidade depende de uma intersecção de referentes que não são apenas de ordem lógica, mas biológica, material, ou de várias ordens estruturais ao mesmo tempo.

Os símbolos que recobrem os interstícios sociais – é a estratégia do mito – surgem precisamente destes interstícios: a “liminaridade é a passagem entre ‘status’ e estado cultural que foram cognoscitivamente definidos e logicamente articulados”, e a passagem entre as posições na estrutura, graças a uma atitude antiestrutural, é o que ele chama de *communitas*, “um relacionamento não estruturado que muitas vezes se desenvolve entre liminares”, (TURNER, 1974, p. 5). As dívidas intelectuais aqui em jogo – e Turner as ostenta – são com Van Gennep, para quem a sociedade era um conjunto de espaços atravessados por indivíduos através de ritos de passagem, que comportavam momentos de separação, margem e agregação (VAN GENNEP, 2009, p. 30) e com Buber, para quem uma das realidades fundamentais do ser humano é aquela do diálogo, da relação entre um

“eu” e um “tu”, não mediada por uma exterioridade do tipo sujeito-objeto (BUBER, 2006, p.73).

MOVIMENTO E SIGNIFICADO

“Diálogo” e “margem” são duas palavras chave no pensamento de Turner, que adota a idéia de Van Gennep segundo a qual esta margem se torna autônoma durante os rituais, quando quase ocorre a subversão da estrutura pelas forças antiestruturais mobilizadas para a sua conservação. É impossível que não nos voltemos para o pensamento de René Girard: o processo simbólico é um processo violento... a violência intelectual dos mitos dissimula o fato de que “são os próprios assassinos, em suma, que sacralizam suas vítimas” (GIRARD, 2004, p. 118). Sem o movimento *antiestrutural*, a estrutura se abisma em si própria, pois depende do ritual para produzir as suas combinações lógicas entre espaços diferenciais, e para coloca-las em curso. Sem a violência antinômica, quase despertada por aquele inconsciente rechaçado que dormita às margens do cosmo social, não se produziria esta “sobrecarga semântica” (MATA, 2010, p. 134) que gostamos de denominar como “o sagrado”...

As sintaxes da experiência fornecidas culturalmente através de modelos, verdadeiros dramas de individuação, não fornecem, elas mesmas, um significado mais que formal; uma vez que são cotidianamente confrontadas por experimentação não elaborada, a sua semântica, para conservarmos a distinção proposta por Searle (1998), não decorre da intransitividade estrutural dos modelos de atuação, pensamento etc., mas do trânsito da intersubjetividade (transcendental, neste caso), do diálogo (e no dialógico) e não apenas das possibilidades diferenciais de constituição de sentido. Esse trânsito se traduz na retórica silenciosa do habitus, e na persuasão insuspeita do exemplo: o outro como testemunho do significado, e nada mais que essa garantia de sentido.

E aqui está o centro sensível do problema: a questão não é a do mero trânsito através de espaços ou etapas sociais, mas do fato de se tratar de um trânsito ritualizado, que põe em obra a centralização, ou a estabilidade dos sistemas simbólicos, precisamente através de um descentramento, de uma descontinuidade – se a liminaridade, enquanto realidade autonomizada da estrutura social, e de seus ritos, por obra de um deslocamento, representa o comprometimento da

substancialidade das convenções, ela também revela a impossibilidade de se viver totalmente às margens, de reduzir a vida em sociedade a um jogo perpétuo de transvaloração. “Em outras palavras”, diz-nos Turner, “a experiência da vida de cada indivíduo o faz estar exposto alternadamente à estrutura e à *communitas*, a estados e a transições” (TURNER, 1974, p. 120).

CONCLUSÃO

Estudar o pensamento de Victor Turner é acercar-se de uma possibilidade extremamente rica para a compreensão dos processos simbólicos, ações sociais e itinerários culturais com os quais o “cientista das coisas humanas” está sempre a lidar. Um pensamento que abre espaço para a complexidade, para os rearranjos improváveis e para as hipóteses teóricas que participam do processo de compreensão, sobretudo, da religião.

REFERÊNCIAS

BUBER, Martin. *Eu e Tu*. São Paulo: Centauro, 2001.

MATA, Sérgio. *História e Religião*. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

DERRIDA, Jacques. “A Estrutura, o Signo e o Jogo no Discurso das Ciências Humanas”. In: *A Escritura e a Diferença*. São Paulo: Perspectiva, 2002, pp. 229-252.

GIRARD, René. *O bode expiatório*. São Paulo: Paulus, 2004.

LEVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996.

SEARLE, John R. *O mistério da consciência : e discussões com Daniel C. Dennett e David J. Chalmers*. São Paulo: Paz e Terra, 1998.

TURNER, Victor. *Dramas, campos e metáforas*. Ação simbólica na sociedade humana. Niterói, RJ: Eduff, 2008.

_____. *O processo ritual*. Estrutura e anti-estrutura. Petrópolis: Vozes, 1974.

VAN GENNEP, Arnold. *Os ritos de passagem*. Petrópolis: Vozes, 2009.

VATTIMO, Gianni. *O fim da Modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ILÊ WOPO OLOJUKAN, O PLURALISMO RELIGIOSO NO TERREIRO ILÊ WOPO OLOJUNKAN: A FESTA DE OXÓSSI

Érica Eulália Leocádio²¹⁰
Aurino José Góis²¹¹

RESUMO: Este trabalho analisa o pluralismo religioso no terreiro Ilê Wopo Olojuncan, por ocasião específica da festa em homenagem a Oxóssi, orixá regente desse candomblé. A celebração de uma missa fora do barracão, onde ocorrem os rituais da religião, demarca a relação dialógica entre a tradição cristã e a tradição dos Orixás. A pesquisa destaca os elementos e as formas constitutivas dessa relação e o modo como eles são vivenciados e interpretados pelos adeptos. Revisão bibliográfica, entrevista e observação constituirão o percurso metodológico deste estudo. A relevância do estudo decorre do fato de ser este um terreiro tombado pela Prefeitura e um dos primeiros da cidade de Belo Horizonte, representando, assim, a memória histórica, cultural, social e religiosa dos fiéis candomblecistas e, principalmente, a do povo negro, cuja crença religiosa fora massacrada pela intolerância religiosa dos missionários católicos, no período colonial.

PALAVRAS-CHAVE: candomblé, pluralismo religioso, cristianismo, orixá.

INTRODUÇÃO

As manifestações religiosas do povo negro nunca foram bem aceitas pela Igreja Católica. Suas crenças eram concebidas pelos missionários religiosos, no período da escravidão, como “paganismo africano” (GÓIS, 2011, p. 21). Para os missionários, a forma daqueles “selvagens” escravos terem contatos com seus deuses, em rituais de “transe” espiritual, era interpretada como diabólica. Entretanto, não podendo eliminar por completo a religiosidade do negro escravizado, os padres católicos se viam obrigados a tolerá-las. Essa tolerância entretanto, não significava aceitação. Para Soares, “a tolerância” advém do fracasso dos missionários católicos cuja missão era catequizá-los e fazer com que eles se submetessem à sua

²¹⁰ Pós-graduanda em Ciências da Religião pela PUC/MG. E-mail: ericaleocadio33@hotmail.com

²¹¹ Doutor em Geografia. Professor do Departamento de Ciências da Religião na PUC/MG. E-mail: goisantos@yahoo.com.br

catequese a qual tinha como função cristianizá-los. Esse “fracasso” seria interpretado como uma incapacidade das “raças inferiores para as elevadas abstrações do monoteísmo” (SOARES, 2003, p. 46).

Apesar da resistência da Igreja em aceitar a religiosidade do povo negro, e ainda que essa resistência tenha tomado contornos diferentes, desde o século XIX, hoje, Ela se posiciona mais aberta às expressões de fé desse povo. Desde o Concílio Vaticano II, com a “Declaração sobre a relação da igreja para com as religiões não-cristãs, em 1965, o tema vem ganhando importância dentro da igreja” (BERKENBROCK, 1998, p. 46). É um assunto que impulsiona os católicos ao diálogo inter-religioso e a se abrirem para novas perspectivas paradigmáticas. Este pluralismo “olha as religiões com uma atitude mais objetiva, talvez até secular e não crente, [...] e procura entender o sentido e a origem da pluralidade das formas religiosas” (PAINE, 2007). Para os teólogos do pluralismo todas as religiões possuem autonomia salvífica e não há hierarquia entre elas.

A relação da Igreja com as outras religiões pode ser pensada de duas formas: a primeira, imposta pela sociedade, que diante de uma gama de religiões que não mais acalentam o fiel, levando-o a buscar, em outras religiões, respostas rápidas às suas angústias. A segunda é impulsionada pelos novos marcos teóricos do cristianismo que se expõe de forma mais clara para o entendimento de seus fiéis. Esse processo irá exigir da Igreja o que Andrés Torres Queiruga (1995) chama de “inculturação”, indispensável, segundo ele, trata-se da relação do cristianismo com outras tradições religiosas. Essa Inculturação, explica esse autor, pode ser entendida como “autocomunicação aos homens” da parte de Deus, e como “autoconsciência de toda religião”, da parte dos homens. (1995, p.184).

Considerando o diálogo entre as religiões defendido pelos teólogos católicos, interessa, neste trabalho, investigar como esse discurso se torna efetivo na relação entre a tradição de fé do povo negro e a tradição de fé cristã. Para isto, analisaremos a celebração de uma missa realizada dentro de um terreiro de Candomblé denominado Ilê Wopo Olojukan, localizado em Belo Horizonte, Minas Gerais.

O PADRE VAI AO TERREIRO

A celebração da missa no terreiro Ilê Wopo Olojukan ocorre todos os anos em homenagem ao Orixá Oxóssi (patrono do terreiro). Segundo a Ekedí, Denísia M.

Borba, “para o ritual candomblecista a missa não é necessária, mas o fundador do terreiro Carlos Ribeiro da Silva, que ficou conhecido como Carlos Olojukan, segue esta prática por tradição”. Segundo outro trabalho realizado por Amarildo Fernando de Almeida (2012), Carlos Olojukan era um baiano que migrou de Salvador para Belo Horizonte e fundou, na década mil novecentos e sessenta, o que viria a ser, posteriormente, um dos primeiros terreiros de Candomblé da cidade. De acordo com Amarildo, “A senioridade Iniciática e a presença de Carlos na cidade foram marcantes e decisivas para a implantação, incremento, divulgação e concretização do Candomblé”.

Esse terreiro foi tombado como Memória e Patrimônio Cultural do Povo Negro, com o apoio de Entidades religiosas como o INTECAB - Instituto Nacional da Tradição e Cultura Afro-Brasileira, em 09 de novembro de 1995, Deliberação de número 15/95, pela Secretaria Municipal de Cultura Belo Horizonte. O Ilê Wopo Olojukan foi o primeiro Terreiro de Candomblé tombado na cidade.

Para a Ekedí Denísia, nossa entrevistada, “na Bahia, é de praxe os fiéis candomblecistas irem a uma celebração na igreja Católica, antes ou após algum ritual específico”. Mas este terreiro vai além, pois, segundo ela, “Carlos Olojukan era um homem muito além do seu tempo, pois criou uma capela dentro do referido terreiro onde o padre se deslocava da igreja até o tal recinto de celebração”. A missa lá realizada, “parece ser o grande diferencial inovador do Terreiro Ilê wopo Olojukan”, conclui a entrevistada. Com a criação da capela e a vinda do padre ao terreiro para a celebração da missa, ocorre o encontro das duas espiritualidades antes, espacialmente distantes uma da outra. Se antes o negro nem podia entrar na Igreja, conforme cantam os Congadeiros na porta da Igreja, durante o ritual da missa Conga, agora é o padre que celebra no terreiro, como evidencia o canto abaixo:

No dia 13 de maio/Assembléia trabaiô/Nego véio era cativo/Sá rainha liberto!/É no tempo do cativo/Era branco que mandava/Quando branco ia á missa/Nego que ia leva/(...)/Sinhô branco entrava pra dentro/Nego cá fora ficava/(...)/Nego não podia falá nada/De Chiquirá inda apanhava/(...)/Nego só ia rezá/Quando na senzala chegava/Ai que dô/Jesus Cristo tá no céu/Acolhendo todas as almas/Desse nego sofrêdo (Núbia, 1998, p.194/195).

O deslocamento do padre até o terreiro para a celebração da missa como parte integrante do ritual em homenagem ao Orixá Oxóssi, configura, nesse momento, uma relação dialógica que merece ser investigada.

O ENCONTRO DA TRADIÇÃO CRISTÃ COM A TRADIÇÃO DOS ORIXÁS

Este trabalho versa sobre o encontro da tradição cristã no espaço sagrado da tradição dos orixás, através da análise dos rituais prestados em homenagem ao Orixá Oxóssi. O intuito é analisar a junção dessas duas crenças com práticas e tradições distintas, em um mesmo espaço geográfico. Em outras palavras, o cerne do estudo é a relação e convivência dos candomblecistas com os elementos da fé cristã, em uma perspectiva pluralista e dialógica. Uma revisão bibliográfica e entrevistas com membros do terreiro Ilê Wopo Olojuncan constituíram nossa metodologia de trabalho.

Observa-se que a festa destinada à Oxóssi é dividida em duas etapas: a festa privada e a festa pública. Conforme Denísia M. Borba, “na África, não há separação entre essas duas esferas; os cultos do Candomblé que praticamos aqui é muito diferente dos praticados aos Orixás de lá [...]; talvez, o cristianismo e a europeização da cultura, transformaram essa coisa cênica [...]; só não é cênico o espaço restrito ao universo de quem é iniciado. Na África, os cultos são feitos a céu aberto, talvez para o reconhecimento da própria natureza”. Segundo Amarildo, “o que o público presente vivencia em uma festa é apenas parte do que foi preparado com muita antecedência. As pessoas assistem ao ritual performático, aos toques, às danças, mas, dias antes, muitas atividades já foram feitas”, (ALMEIDA, 2012, p.112). Bastide acena para o fato de que “nas festas públicas, preparam-se tantos pratos quantos são os deuses invocados ao longo da cerimônia [...]” (2001, p.332).

Descrevendo-se especificamente a festa pública, esta se divide em três partes: manhã, tarde e noite. É na parte da manhã que se encontra o cerne do trabalho: começa com a “alvorada”, que consiste em acordar as pessoas do terreiro ao som de atabaques, avisando que é dia de festa, “[...] uma espécie de chamamento”. Logo após, vem a celebração da missa que ocorre do lado de fora do barracão – espaço sagrado dos Orixás. Todos participam: católicos, candomblecistas e simpatizantes; é neste momento que se dá o pluralismo religioso, a harmonização de crenças tão distintas, e dialogando entre si. Ao término da missa, Oxóssi se incorpora no Babalorixá que, ao som dos atabaques, se dirige dançando para o barracão, acompanhado dos presentes. Oxóssi dança um pouco e é levado para dentro do barracão, onde já está montada uma mesa para o café com muitas frutas e quitutes. Todos se servem à vontade. Já é quase meio-dia. Os visitantes se

vão e retornam à noite para a homenagem ao Orixá. Os da Casa iniciam os arranjos para a festa da noite: preparar os alimentos, arrumar o barracão, entre outras coisas.

CONCLUSÃO

O estudo não é conclusivo, mas podemos acenar para algumas conclusões. Uma delas diz respeito à presença da missa no terreiro de Candomblé Ilê Wopo Olojukan, que seria de alguma forma, um reconhecimento dessa religião que, no passado, nem tolerada era, ao menos por parte da diocese local, ou dos padres que se predispõem a realizar a missa no referido terreiro. Em todo caso, a missa celebrada no Terreiro evidencia uma relação dialógica entre as duas Tradições religiosas, traduzindo de forma concreta a “abertura ao Outro” preconizadas no discurso do pluralismo religioso. Por outro lado, parece também denotar o reconhecimento do Candomblé como uma religião genuína e representativa da brasilidade que constitui a cultura nacional.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Amarildo F. de. **A Senioridade Iniciática do ILÊ WOPO OLOJUKAN: Origem e extensão do Candomblé em Belo Horizonte - MG e as narrativas sagradas das labás.** Belo Horizonte, 2012.
- BASTIDE, Roger. **O Candomblé da Bahia: Rito Nagô.** São Paulo, Companhia das Letras, 2001.
- BERKENBROCK, Volney J. **A Experiência dos Orixás: Um estudo sobre a experiência religiosa no Candomblé.** Editora: Vozes, Petrópolis, 1998.
- GÓIS, Aurino J. **O Candomblé e a Umbanda na cidade de Contagem, Minas Gerais: Espaço e território.** Belo Horizonte, 2011.
- SOARES, Afonso M. L. **Interfaces da revelação: pressupostos para uma teologia do sincretismo religioso no Brasil.** São Paulo: Paulinas, 2003.
- PAINE, Scott R. Revista Brasileira de História das Religiões – Ano I, nº 1 – Dossiê Identidades Religiosas e História, 2007. Disponível em: <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/normas.html>, acesso em 05 de setembro de 2012.
- PANASIEWICZ, Roberlei. **Diálogo e revelação: O diálogo inter-religioso em André Torres Queiruga na perspectiva de sua Teologia da Revelação.** UFJF, 1998.
- QUEIRUGA, André Torres. **A revelação de Deus na realização humana.** São Paulo: Paulus, 1995, p. 184.

**LAVOURA ARCAICA DE RADUAN NASSAR:
REESCRITURA DO ECLESIASTES NA VIDA DOS PERSONAGENS ANDRÉ E
YOHÁNA**

Douglas Pereira e Silva²¹²

RESUMO: Esta pesquisa discute a presença de textos sagrados da Bíblia, especificamente do livro de Eclesiastes, nas falas dos personagens André e seu pai Yohána no romance *Lavoura Arcaica* (1975) do escritor Raduan Nassar, verificando se é a partir dessa relação intertextual, que se dá uma das possíveis leituras dos sentidos e dimensões construídos no romance, promovendo uma reescritura do livro de Eclesiastes. Como possibilidade de aproximação entre os discursos teológicos e os literários faz-se uso dos conceitos de Magalhães (2009); e para compreensão do conceito de dialogismo, Bakhtin (2003). A prática metodológica implica em pressupostos da hermenêutica transtexto-dicursiva para elucidação das múltiplas formas de reescritura oriundas de textos de uma mesma tradição, ancorada nos conceitos de Silva (2008). Os estudos sobre essa obra revelam outra lacuna que se pretende preencher: analisar as relações do romance, na fala dos personagens André e Yohána, com a cultura helênica presente nos ensinamentos do livro de Eclesiastes, em uma Palestina em transição, fragilizada e oprimida pelo poder político e econômico, onde o discurso religioso judaico dos galardões divinos para os piedosos judeus e do juízo para os ímpios, parece não dar mais conta da compreensão dessa realidade social.

PALAVRAS-CHAVE: Literatura – Expressões sacrais – Dinâmica social.

INTRODUÇÃO

Lavoura arcaica de Raduan Nassar (1975) é uma literatura romanceada sobre eterna luta entre liberdade e tradição, tendo recebido vários prêmios, incluindo o [...] "Coelho Neto", da Academia Brasileira de Letras; "Jabuti", da Câmara Brasileira do Livro, na categoria Revelação de Autor; e o prêmio "Revelação" da Associação Paulista de Críticos de Arte (ABATI 1999, p. 19); e repleta de expressões sacrais, especialmente do livro de Eclesiastes (encontrado no Antigo Testamento da Bíblia) e

²¹² Discente do 3º ano no Curso de Licenciatura Plena em Ciências da Religião da Universidade Estadual do Pará (UEPA). Membro do Grupo de Pesquisa Religião e Cultura e monitor, bolsista, da disciplina Metodologia Científica, ambos da UEPA. **Email:** prsdouglas@yahoo.com.br

presente nas falas de seus principais personagens, André e seu pai Yohána, o que torna sua leitura complexa e densa, ao dialogar com esse livro sagrado.

O livro de Eclesiastes foi produzido em período crítico da história de Israel, na região “[...] da Palestina e a data mais provável de sua composição é próxima ao ano 200 a.C (DUARTE, 2005, p. 25), quando o país está sofrendo as conseqüências da helenização em seu discurso sapiencial da felicidade dos justos e infelicidade dos ímpios. Diante da complexidade do Eclesiastes não temos como preocupação o aprofundamento em seu estudo, nem tampouco a totalidade de seu conteúdo, apenas as falas do personagem/autor que fazem ressonância no romance de Nassar.

Assim, a presente pesquisa tem como objetivo a análise da relação intertextual, entre Lavoura arcaica e o livro de Eclesiastes, apontando para uma das possíveis leituras dos sentidos e dimensões construídos no romance, promovendo uma reescritura do Eclesiastes e criando uma composição inédita; a pesquisa revela, ainda, outra lacuna que se pretende preencher: analisar a relação do romance nassariano com o discurso judaico dos galardões divinos, que não consegue dar mais conta da dinâmica social gerada no processo de helenização da cultura judaica.

CAMINHOS-TECIDOS

Como possibilidades de aproximação entre os discursos teológicos e, os literários são utilizados os conceitos de Antonio Magalhães, considerando-se que a Bíblia nasce nas chamadas religiões monoteístas do livro (judaísmo, cristianismo e islamismo) “e boa parte de seu poder reside no fato de ser literatura” (MAGALHÃES, 2009, p.12), não sendo seus textos de uso exclusivo de suas instituições religiosas, cristalizados em suas teologias, mas utilizados também, por diversos escritores em seus romances, e abundantemente em Lavoura arcaica de Raduan Nassar.

Para a análise da presença dos textos sagrados no seio de textos literários é fundamental o conceito de dialogismo de Mikhail Bakhtin para a compreensão do diálogo intertextual e/ou interdiscursivo configurando relações de concordância ou discordância de suas concepções religiosas e/ou teológicas, que “[...] os rejeita, confirma, completa, baseia-se neles, subentende-os como conhecidos, de certo modo os leva em conta” (BAKHTIN, 2003, p. 297).

Essa compreensão de dialogismo em Bakhtin (2003) é de fundamental importância, pois aponta para a prática metodológica que adotamos em nossa pesquisa, nos pressupostos da hermenêutica transtexto-dicursiva para elucidação das múltiplas formas de reescritura oriundas de textos de uma mesma tradição, e ancorada nos conceitos de Eli Brandão da Silva, ao considerarmos “a existência de um texto que se constitui ocultando e revelando um outro, mas não por uma operação de mera repetição e sim por um processo criativo e dialogicamente crítico” (SILVA, 2008, p. 98), uma dimensão hipotextual.

Conceição (2008) aponta essa dimensão hipotextual (ao analisar a hermenêutica transtexto-dicursiva) como categoria transcendental do texto denominada de hipertextualidade, “onde tal conceito nos remete a relação de um determinado texto B (Hipertexto) com um texto A (Hipotexto), por meio de imitação ou transformação do texto primeiro” (CONCEIÇÃO, 2008, p. 52).

RESULTADOS E DISCUSSÃO

É nesse sentido que pesquisa constata as expressões sacrais do Eclesiastes como dimensão hipotextual, como texto que deu origem as falas dos personagens André e seu pai Yohána em Lavoura arcaica, ou seja, que coloca tais diálogos como reescrituras do eclesiastes e como uma das possíveis leituras dos sentidos construídos nesse romance nassariano.

Analisa as relações do romance, com as do personagem/autor do Eclesiastes, onde o discurso judaico dos galardões divinos para os piedosos e do juízo para os ímpios, parece não fazer mais sentido, diante da dinâmica social apresentada em uma Palestina, onde “a mão do estado era tão forte que ninguém ousava contestá-la [...] de modo visível, uma situação de grandedesigualdade social” (DUARTE, 2005, p. 25).

Mostra a semelhança dos discursos incontestáveis de Yohána, com os do monoteísmo judaico que não se coadunam com o desejo de André em vivenciar, intensamente, as delícias e prazeres da vida, dividido, a semelhança do personagem/autor do Eclesiastes, “no que tange aos conselhos práticos de como a vida deve ser vivida” e a “[...] noção de recompensa como resultado da ação humana” (MILES, 2009, p. 438, 439).

Analisou-se também a filosofia grega, especificamente a epicurista, como uma das influências possíveis, que teria levado o escritor de Eclesiastes e o povo judeu a duvidarem da doutrina dos galardões e juízos divinos e passar a considerar que a tragédia desaba sobre justos e ímpios igualmente e “[...] ambos vivem na inutilidade; e ambos entram no olvido, após a morte física” (CHAMPLIN, 2001, p. 2703);

Verificou-se como essa filosofia epicurista manifesta-se na vida do personagem André, em *Lavoura arcaica*, levando-o a contestar e subverter os ensinamentos de seu pai Yohána, e erigir para si, um mundo baseado em novos valores, que justificasse a vivência de seu amor com Ana, sua irmã, “confirmando a palavra do pai de que a felicidade só pode ser encontrada no seio da família [...] quero gozar em dobro as delícias deste amor clandestino” (NASSAR, 2009, p. 118, 134).

A pesquisa apresenta ainda, o tema interdito do incesto ao considerar os discursos de André em sua tentativa de manter equilíbrio e fugir do sentimento de transgressão: “que culpa temos nós dessa planta da infância, de sua sedução, de seu viço e constância?” (NASSAR, 2009, p. 129).

CONCLUSÃO

Muitas são as expressões sacras no romance *Lavoura arcaica* de Raduan Nassar, com manifestações explícitas de diálogos com outros livros e personagens bíblicos; e mesmo considerando-se só o livro de Eclesiastes como sua possível reescritura, muitas expressões não foram abarcadas nessa pesquisa.

Entretanto, as fala dos personagens André e seu pai Yohána, alimentam-se de imagens e significações do livro sapiencial do Eclesiastes, onde percebe-se discursos arcaicos, pois o personagem/escritor partindo da da observação da vida e de suas leis naturais, já não dá conta de uma nova dinâmica social, a partir do princípio de causa e efeito, e parece não oferecer resistência ao processo de helenização rendendo-se influência da filosofia epicuréia como uma avaliação mais justa da vida, do que a apresentada pelo judaísmo.

Raduan Nassar soube valer-se de todos esses elementos, para compor uma obra impressionante, *Lavoura arcaica*, influenciado, também pela expressão sagrada judaica do Eclesiastes, da eterna luta entre a tradição e a liberdade.

REFERÊNCIAS

ABATI, H. M. F. **Da Lavoura Arcaica: fortuna crítica, análise e interpretação da obra**. 1999. Dissertação. (Mestre Letras). Universidade Federal do Paraná. Curitiba.

BAKHTIN, M. **Estética da criação verbal**. 4^a. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

CHAMPLIN, R.N. **O Antigo Testamento Interpretado versículo por versículo**. Vol. 4. 2^a ed. São Paulo: Hagnos, 2001.

CONCEIÇÃO, D.R. **Para uma Poética da Vitalidade: religião e antropologia na escritura machadiana**. 2007. Tese (Doutorado Ciências da Religião). Universidade Metodista do Estado de São Paulo, São Bernardo do Campo.

DUARTE, S.J. **Carpe Diem: O Sentido da Vida em Qohélet 9,7-10**. Dissertação (Mestrado em Teologia Bíblica). 2005. Pontifícia Universidade Católica, Rio de Janeiro.

MAGALHÃES, A. **Deus no Espelho das Palavras: teologia e literatura em diálogo**. 2^a ed. São Paulo: Paulinas, 2009.

MAGALHÃES, A. **A Bíblia como obra literária: hermenêutica literária dos textos bíblicos em diálogo com a teologia**. In: FERRAZ, S et al. Deuses em Poéticas. Estudo de Literatura e Teologia. Belém: EDUEP, 2008.

MILES, J. **Deus uma Biografia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

NASSAR, Raduan. **Lavoura Arcaica**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

SILVA, E.B. **Resignação de Jó em “Ritual de Danação”, de Gilvan Lemos**. In: FERRAZ, S. *et al.* Deuses em Poéticas. Estudo de Literatura e Teologia. Belém: EDUEP, 2008.

**NOVAS RELIGIÕES NO MERCADO: ALGUMAS CONSIDERAÇÕES A PARTIR
DA TEORIA DA ESCOLHA RACIONAL**

João Paulo de Paula Silveira²¹³

RESUMO: O presente texto discute o desenvolvimento de novos movimentos religiosos a partir de algumas ferramentas sociológicas oferecidas pela *teoria da escolha racional*, em especial por Rodney Stark (1996; 2006). A concepção de mercado religioso desregulado, entendido como espaço onde as religiões ofertam suas recompensas e compensadores em situação de concorrência, permite-nos compreender a dinâmica religiosa no tocante às estratégias de oferta dos bens de “salvação” e a possibilidade ou não de mobilidade religiosa. Nesse sentido, o escopo do texto são as condições precisas que favorecem a mobilidade e o possível sucesso ou fracasso de um novo empreendimento. Na parte final do texto, realizo uma breve aproximação com a *Seicho-no-le* (Lar do Progredir Infinito), uma nova religião de origem japonesa trazida para o Brasil pelos imigrantes, e que se faz presente no mercado religioso da cidade de Goiânia (Go).

PALAVRAS-CHAVE: Novos Movimentos Religiosos, Teoria da Escolha Racional, Mercado religioso, *Seicho-no-le*, Goiânia

INTRODUÇÃO

O estudo de novos movimentos religiosos representa para as Ciências Humanas a possibilidade de se compreender as condições da mobilidade religiosa, sendo possível fazer algumas considerações gerais sobre as causas do trânsito. A primeira e mais óbvia dessas condições é o fato de que toda mobilidade religiosa, em especial em um contexto secular, ou seja, onde não há monopólio religioso sustentado pela coação, ocorre quando há insatisfação com a religião tradicional, o que gera a *demand*a por novidades. Outras condições para a mobilidade rumo aos novos empreendimentos religiosos dizem respeito ao grau de continuidade entre a nova *oferta* e outros conteúdos tradicionais ou ainda à capacidade desses movimentos de se valerem de redes sociais que lhes deem projeção e visibilidade (STARK, 2006).

Peter Clarke (2006) afirma que existem algumas dificuldades que impedem a conceituação precisa de uma novidade religiosa. A novidade pode ser condicionada a uma comparação ou ao lugar onde o novo empreendimento aparece pela primeira vez. Nesse sentido, qualquer grande religião poderá ser uma novidade em um país

²¹² Doutorando em Sociologia pela Universidade Federal de Goiás. Professor de História da UEG-Iporá; e-mail: jpsilveirahistoria@gmail.com

onde muito pouco ou nada se ouviu falar dela. Também dificulta a precisão conceitual o fato de que novos empreendimentos rearranjam e combinam elementos religiosos mais antigos, como é o caso da síntese kardecista, responsável por amalgamar e conseqüentemente rearranjar a longeva crença na transmigração das almas e o não menos longevo conceito hindu de Carma à ideia de progresso que permeava a mentalidade novecentista.

TEORIA DA ESCOLHA RACIONAL E NOVIDADE RELIGIOSA

Os sociólogos da Escolha Racional Rodney Stark e Willian S. Bainbrigde definem novos movimentos religiosos como movimentos desviantes que, diferentemente dos também desviantes movimentos de seita, produzem crenças e práticas novas (STARK; BAINBRIDGE, 2008). Os autores criaram três modelos que tentam abarcar as novas religiões: psicopatológico, empresarial e o de evolução subcultural, esse último uma extensão dos dois primeiros. Sem me delongar em cada um deles, basta apenas considerar que novos movimentos surgem quando as ofertas dos empreendimentos religiosos tradicionais deixam de satisfazer as demandas da sociedade. Em certo senso, a mobilidade rumo às novas religiões pode ser resultado de uma crise individual e coletiva que cria condições para as inovações.

VÍNCULOS INTERPESSOAIS E CONTINUIDADE CULTURAL

O pesquisador dos novos movimentos religiosos deve especular sobre as razões do sucesso ou do fracasso de uma religião direcionando sua atenção principalmente para a estereotipia, principal obstáculo para a mobilidade. De fato, a estereotipia é o principal inconveniente que membros da religião *Hare Krishna* ou da religião Vale do Amanhecer, por exemplo, enfrentam em sociedades cuja tolerância ao diverso orbita dentro de princípios de uma única religião, o que ocorre em país como os EUA e o Brasil.

Rodney Stark afirma que a compreensão da adesão a um novo culto não se deve basear exclusivamente no apelo doutrinário, mas, e principalmente, nos laços interpessoais. O sociólogo diz que a adesão é mais provável quando temos vínculos como pessoas que já fazem parte do grupo (STARK, 1996; 2006). O crescimento de

um novo movimento religioso, como foi o caso do cristianismo há dois milênios, se deve à capacidade de manter a abertura para meios externos por intermédio de redes sociais, ou seja, “por meio de estruturas de vínculo interpessoais íntimos e diretos” (STARK, 2006, p. 30), e pela capacidade de perpassar outras redes sociais contíguas. Nesse preciso sentido, aqueles que não possuem vínculos fortes com qualquer grupo religioso, que são membros de uma comunidade religiosa “acomodada” ao mundo (*worldly*) ou que frequentam uma religião que não exige exclusividade tendem a constituir a principal clientela de novos empreendimentos.

Outro elemento responsável pelo sucesso ou fracasso de uma nova religião em um mercado de livre concorrência é a capacidade de estabelecer algum grau de continuidade com tradições religiosas anteriores. Com finalidade comparativa, Stark (1996) afirma que é mais provável a mobilidade rumo ao mormonismo que ao movimento *Hare Krishna* em virtude do primeiro preservar elementos do *capital religioso* tradicional; em virtude disso, a continuidade representa um ponto positivo para o empreendimento levando-se em consideração que o custo da abdicação total do *capital religioso* é maior do que a manutenção de alguns de seus traços, ainda que os mesmos sejam rearranjados²¹⁴.

APROXIMANDO-SE DA SEICHO-NO-IE NA CIDADE DE GOIÂNIA

De origem japonesa, a nova religião *Seicho-no-ie* (Lar do Progredir Infinito) surgiu em 1930 pelo esforço de Masaharu Taniguchi. Na mesma década chega o Brasil e se espraia modestamente em locais onde se formou algum núcleo de imigrantes e descendentes de japoneses, deixando de ser uma religião étnica a

²¹³ Um ex-monge católico com quem tive contato se converteu à nova religião do Vale do Amanhecer. Os líderes do grupo produziram uma leitura que rearranjava o capital religioso do neófito ao invés de eliminá-lo, o que lhe pareceu convincente e menos custoso. Grosso modo, os líderes entendiam que a vida pregressa enquanto religioso católico era parte de um caminho espiritual que desbocou na adesão ao culto da Tia Neiva, fundadora do Vale. Em um breve espaço de tempo, o ex-monge se tornou uma figura de destaque dentro do novo culto.

²¹⁴ O que pôde ser evidenciado em um episódio no ano de 2003, quando da exposição de imagens de orixás no lago do Parque Vaca Brava, um dos cartões postais de Goiânia. Na ocasião, grupos neopentecostais organizaram um movimento à beira do lago no intuito de expulsar o demônio, o que gerou algum grau de constrangimento aos adeptos de religiões de matriz africana.

partir da década de 1960. Sua doutrina amalgama elementos do budismo, xintoísmo, budismo e do novo pensamento americano, o *New Thought*, herdando desse último a crença no poder da mente enquanto responsável por nos fazer superar os males desse mundo e nos conectar a realidade superior onde todos nós, filhos de Deus, somos bons e perfeitos, o *Mundo da Imagem Verdadeira*.

Estabelecida em Goiânia desde a década de 1960, a *Seicho-no-le* conta com duas sedes e com grupos de estudo por toda a cidade. Para entendermos seu desenvolvimento na capital goiana, é necessário considerar que apesar de não existir qualquer ação do poder no sentido de sustentar um monopólio religioso, outras formas de coerção são possíveis tendo em vista a predominância da narrativa cristã²¹⁵. Nesse sentido, qualquer nova religião, entre elas a *Seicho-no-le*, enfrenta em cidades como Goiânia algum grau de dificuldade para ampliar suas atividades religiosas, o que de certa forma não dista da realidade brasileira em seu todo no tocante à aparente diversidade.

O grupo mantém reuniões, palestras e grupos de estudo semanais, sendo o encontro no domingo pela manhã, aberto a todos, o mais importante. Nesse encontro, conduzido por preletores, título dado àqueles que já dominam os aspectos fundamentais da doutrina de Taniguchi e se dispõem a replicá-la, enfatiza-se o bem estar espiritual, o otimismo e a reverência, essa última explicitada continuamente a partir do agradecimento “muito obrigado”.

No tocante aos tópicos supracitados da teoria da escolha racional, é possível observar alguns pontos importantes, em especial o fato de que a nova religião japonesa, que se vale especialmente de revistas e livros para fazer proselitismo, possui uma estrutura religiosa relativamente aberta a novos adeptos sem exigir dos mesmos a adesão exclusiva, o que dá ao movimento um tipo de dinâmica cuja complexidade nos obriga a rever conceitos tradicionais como “fiel” ou “conversão”.

No que tange a continuidade com o capital religioso, a *Seicho-no-le* assume alguns princípios morais do cristianismo, o que suaviza o grau de estereotipia. Acresce-se que a nova religião se apresenta como possuidora da essência dos

sistemas religiosos. Nesse mesmo plano, ouvi de um membro com algum vínculo com o Espiritismo que era comum receber convites para participar de eventos espíritas e que não existiam contradições maiores entre os dois grupos religiosos. Tal quadro permite levantar a hipótese de que a mobilidade religiosa rumo à *Seicho-no-le* é possível a partir de grupos religiosos que não exigem exclusividade e que promovem algum grau de autorrealização (*self-fulfilment*) no que diz respeito à produção individual de bens de salvação, diferentemente de religiões congregacionais onde existem vínculos interpessoais mais intensos dificultam a mobilidade.

REFERÊNCIAS

CLARKE, Peter. **New Religion in Global Perspective**. London: Ed. Routledge Curzon, 2006.

STARK, Rodney. Why religious movements succeed or fail: a revised general model. **Jornal of Contemporary Religion**, London, v. 11, n.2, 133-144, 1996.

_____. **O crescimento do cristianismo**: um sociólogo reconsidera a história. Trad. Jonas Pereira dos Santos: Paulinas, 2006.

STARK, Rodney. BAINBRIDGE, Willians S. **Teoria da religião**. Trad. Rodrigo Inácio Ribeiro Sá Menezes, Rodrigo Wolff Apolloni, Frank Usarski. São Paulo: Paulinas, 2008.

O DISCURSO DE AUTOAJUDA: O SUJEITO NO ENTREMEIO DA CIÊNCIA E DA RELIGIÃO

Samuel Cavalcante da SILVA²¹⁶
Lady Daiane Martins RIBEIRO²¹⁷

²¹⁶Mestrando em Estudos da Linguagem pela Universidade Federal de Goiás - Campus Catalão (UFG/CAC); Grupo de Estudos Discursivos (GEDIS); Bolsista FAPEG. - cavalcante.psi@gmail.com

RESUMO: O presente trabalho tem por objetivo identificar e analisar os discursos que atravessam e/ou estão presentes na literatura de autoajuda, mas especificamente nos textos de Augusto Cury “Pais Brilhantes, Professores Fascinantes” e “Você é Insubstituível”. Tomamos por base teórica a noção bakhtiniana de dialogismo. Tal conceito é entendido por Bakhtin como um princípio constitutivo da própria linguagem, ou seja, a linguagem humana se constitui pela reiteração de discursos que carregam todo um caráter ideológico. O conceito de dialogismo é, portanto, a base do processo de produção dos discursos, bem como a base para o processo de produção de sentidos desses discursos, uma vez que nesse diálogo do sujeito com o meio social e histórico, bem como no processo dialógico dos discursos com discursos outros que os sentidos são produzidos. Nos *corpora* escolhidos para análise observamos vários outros discursos que atravessam o discurso de autoajuda, entretanto, para o presente trabalho, focaremos nos diálogos que o discurso de autoajuda estabelece com o discurso religioso e o científico. Ao mesmo tempo em que Cury utiliza-se de terminologias tipicamente religiosas como “os sete pecados capitais dos educadores”, retomando a ideia cristã de punição pelos pecados, ele afirma que seus escritos tem cunho científico e por isso se valida. Nesse entremeio do científico e do religioso observamos um discurso que culpabiliza o sujeito pelo seu insucesso com uma marca típica do discurso capitalista, o individualismo.

PALAVRAS-CHAVE: Autoajuda; Dialogismo; Ideologia.

INTRODUÇÃO

Os livros de autoajuda estão na lista dos mais vendidos no Brasil. Tais livros apresentam um discurso de fácil entendimento que busca convencer seus leitores que possuem, em seu interior, tudo que precisam para alcançar o sucesso, seja profissional ou nos relacionamentos.

Propomos-nos, neste artigo, relacionar o conceito de dialogismo desenvolvido pelo Círculo de Bakhtin com o discurso de autoajuda. Uma vez, que tal discurso é constituído por outros discursos numa relação dialógica produtora de sentidos. Sendo assim, pretendemos identificar tais discursos e quais os sentidos que estes produzem ao leitor desse tipo de texto, buscando sua relação com a ideologia dominante, com o objetivo de nesse diálogo incitar possíveis análises.

Escolhemos o escritor Augusto Cury, um dos autores representativos desse tipo de texto no Brasil e que vigora, já há algum tempo, entre os mais vendidos, para

²¹⁷ Mestranda em Estudos da Linguagem pela Universidade Federal de Goiás - Campus Catalão (UFG/CAC); Grupo de Estudos Discursivos (GEDIS); Bolsista FAPEG. - ladyfsp@gmail.com

exemplificarmos, a partir de duas de suas obras, os livros “Pais Brilhantes, Professores Fascinantes” e “Você é insubstituível”, as relações dialógicas presentes nesse tipo de literatura.

A NOÇÃO DE DIALOGISMO SEGUNDO BAKHTIN

Bakhtin e estudiosos participantes do grupo conhecido como o Círculo de Bakhtin desenvolveram conceitos que alargam a compreensão sobre a linguagem. Dentre estes conceitos, o dialogismo é o que mais abrange a compreensão da obra, pois através dele é possível detectar como o Círculo concebe a linguagem bem como sua concepção de mundo e da vida. Os conceitos de discurso e dialogismo estão intrinsecamente relacionados em toda a obra.

A posição de Bakhtin sobre a língua é essencialmente concreta, dinâmica e social, que se constitui através da interação social por meio dos enunciados. Sendo assim, a linguagem não é concebida de maneira individual, “nem é constituída por um sistema abstrato de formas linguísticas nem pela enunciação monológica isolada, nem pelo ato psicofisiológico de sua produção” (BAKHTIN, 2006, p. 127), mas é produzida por seres sociais que através do diálogo (entendido como discurso) mantêm relações com outros discursos que o antecederam e os que serão produzidos posteriormente. Assim,

“Não há nem pode haver textos puros. [...] por trás de cada texto está o sistema da linguagem. A esse sistema corresponde no texto tudo o que é repetido e reproduzido e tudo o que pode ser repetido e reproduzido, tudo o que pode ser dado fora de tal texto (o dado). Concomitantemente, porém, cada texto (como enunciado) é algo individual, único e singular, e nisso reside todo o seu sentido (sua intenção em prol da qual foi criado). (BAKHTIN, 2011, p. 310).

Nessa perceptiva, o caráter dialógico está presente em todos os discursos e essa concepção também é perpassada na constituição dos sujeitos, isto é, é impossível pensar o ser humano fora das relações com o outro. Por isso, através dos enunciados produzidos entre os interlocutores é possível perceber as formulações ideológicas e sociais que são construídas. Nesse sentido o ideológico surge na interação social do homem, e não a partir da consciência individual. É somente pela relação social que são produzidos os signos ideológicos, ou seja, “sem signos não existe ideologia” (BAKHTIN, 2006, p. 31). Os signos partem do mundo

concreto e ganham significados polivalentes de acordo com o grupo social no qual é produzido.

É importante ressaltar que a materialidade dos signos, se dá de maneira objetiva sendo um fenômeno do mundo exterior, mas que seu sentido ultrapassa suas particularidades podendo além de refletir a realidade também refratar outras situações, distorcendo-as ou apreendendo-as de um ponto de vista específico.

Para esse trabalho propomos através da concepção de dialogismo apresentada pelo Círculo de Bakhtin, analisar os discursos religioso e científico presentes na literatura de autoajuda, buscando analisar como esses discursos aparecem nos *corpora*, estabelecendo um diálogo dos enunciados com o arcabouço teórico baktiniano.

O DIÁLOGO DA AUTOAJUDA COM DISCURSOS OUTROS

Na literatura de autoajuda os enunciados produzem sentidos que emanam a ideia de algo verdadeiro, seguro, pronto e acabado. Dessa forma, pretende-se criar, nessas manifestações discursivas um ser humano seguro, autoconfiante, que é capaz de realizar seus sonhos acreditando na força ilimitada que há dentro de si, rejeitando qualquer situação que provoque o confronto.

No texto “Você é Insubstituível”, cujo subtítulo “este livro revela a sua biografia” é o enunciado que perpassa toda a obra, revelando o segredo para se conseguir as chaves que abrirá as portas para a felicidade, sendo necessário conhecer as regras e o funcionamento da memória, aprendendo a gerenciar as emoções e dominar a si mesmo. Cury (2002) apresenta nesse texto a ideia que o indivíduo é capaz de deixar sua marca no mundo por meio da singularidade que lhe são inerentes e que distingue do outro.

Em “Pais Brilhantes, Professores Fascinantes”, Cury (2003) parte da premissa de que a educação, compromisso dos pais e professores, tem a finalidade de formar jovens felizes e inteligentes e que saibam cultivar a emoção e expandir a inteligência para terem qualidade de vida. Para tanto, é necessário que pais e professores, aprendam a serem educadores acima da média – pais brilhantes e professores fascinantes – que conheçam o funcionamento da memória e das emoções tendo uma postura de domínio e gerencia dessas faculdades mentais.

Observamos que em ambos os textos Cury pretende oferecer aos leitores técnicas de caráter científico, pois já que ele mesmo se apresenta como médico, pesquisador da psicologia e professor de pós-graduação. Ele parte de uma teoria sobre o processo de construção do pensamento e o funcionamento da mente, chamada de “Inteligência Multifocal”, a qual ele mesmo desenvolveu. Vemos no decorrer de todo o texto a tentativa de se afirmar que, o que se escreve é científico, frutos de pesquisas, como Cury anuncia no prefácio de uma das obras em análise “discutirei ferramentas psicológicas que poderão promover a formação de pensadores, educar a emoção, expandir os horizontes da inteligência e produzir qualidade de vida” (CURY, 2003, p. 9).

Cury apresenta o caminho para que o sujeito encontre a felicidade dentro de si mesmo. Assim, quem acredita que vai conseguir desprender das coisas exteriores encontrará o que deseja. Trata-se, portanto, de uma questão de fé, de crença na capacidade absoluta em reverter a realidade de modo individual.

Ao aprender a amar, o homem derramará lágrimas não de tristeza, mas de alegria. Chorarão não pelas guerras nem pelas injustiças, mas porque compreendeu que procurou a felicidade em todo o universo e não o encontrou. Perceberá que Deus a escondeu no único lugar em que ele não pensou em procurá-la: dentro de si mesmo. (Cury, 2002, p.11).

No enunciado acima é possível observar uma relação direta com o discurso religioso, bem como no decorrer de praticamente todo o texto. É um discurso religioso de cunho cristão, marcado por termos religiosos e citações bíblicas como no seguinte enunciado:

Pisou nesta Terra um excelente mestre da emoção. Ele conseguia erguer os olhos e enxergar o belo num ambiente de pedras e areais. No auge da fama e sob intensa perseguição, ele fazia pausas e dizia: “Olhai os lírios do campo”. Somente alguém plenamente feliz e em paz é capaz de gerenciar seus pensamentos e fazer de uma pequena flor um espetáculo aos seus olhos. (CURY, 2002, p. 23).

Todo discurso segundo Bahktin possui significações ideológicas, ou seja, traduz uma concepção de mundo e de lida com a realidade. O discurso religioso enquanto manifestação discursiva é um dos que mais influencia na constituição dos sujeitos, devido seu valor hierárquico cristalizado. Dependendo do posicionamento ocupado pelo sujeito do discurso, ele se inscreverá nos valores ideológicos desse ou daquele grupo religioso, sempre os tomando como um valor de verdade.

Em um dos capítulos de “Pais Brilhantes, Professores Fascinantes” Cury faz referencia aos “sete pecados capitais dos educadores”. Ao usar o termo pecado, o autor busca não só apresenta-se como enunciador da verdade, mas também que o não cumprimento de tais “regras” é suscetível à punição, já que pecar prevê castigo. A ideia de pecado capital vem da Igreja Católica que fez uma lista de sete pecados que dariam origem aos outros pecados, portanto, tais pecados deveriam ser evitados. Reforçando ainda mais o lugar do enunciador enquanto detentor da verdade, o lugar do saber, impondo sobre seu leitor uma prática que pretende interferir em sua subjetividade, dizendo-lhe o que fazer, como fazer e o que deixar de fazer.

Cury munido de um jogo de palavras que transitam entre a ciência e a religião, marcando os lugares dos interlocutores, reafirma uma ideologia capitalista focada no individualismo, em que cada sujeito é responsável por seu sucesso ou por sua decadência, independente de qualquer fator social que possa influenciar na atuação desses sujeitos. Um discurso que se utiliza de uma suposta ciência para confirmar o que se diz como verdade “comprovada” e de terminologias religiosas marcadamente cristãs que retomam não só a ideia de individualidade marcada pela noção de “salvação do indivíduo” como de punição pelos erros, numa tentativa de culpabilizar o sujeito leitor que não consegue sucesso na vida.

REFERÊNCIAS

BAKHTIN, Mikhail. **Marxismo e Filosofia da Linguagem**. São Paulo: Hucitec, 2006.

_____. **Estética da Criação Verbal**. Tradução: Paulo Bezerra. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

CURY, Augusto J. **Você é insubstituível**. Rio de Janeiro: Sextante, 2002.

_____. **Pais brilhantes, professores fascinantes**. Rio de Janeiro: Sextante, 2003.

O SAGRADO FEMININO RESGATADO PELA CURA DE JESUS

Erika Pereira Machado²¹⁸

RESUMO: A comunicação apresenta uma das curas sinóticas de Jesus partindo do contexto do evangelho de Lucas 13, 10-17, mulher que nada pede ao Mestre e é curada, voltando a louvar a Deus com o semblante erguido e com o corpo ereto.

PALAVRAS-CHAVE: feminino, corporalidade, cura.

Saúde e doença manifestam-se em nosso corpo.

Nosso corpo é o elo com o qual experienciamos o mundo, e o mundo vai experienciando as ações realizadas através de nosso corpo. (RICHTER REIMER, 2009, p. 195).

Para Porcile Santiso (1993, p. 256, 258-260) o corpo é um símbolo no sentido de ser estrutura de significação, toda a emoção profunda e genuinamente sentida e quase todo o pensamento se vê expresso em nosso organismo inteiro. O corpo engloba e transcende o mundo de diferenças e se refere à estrutura interna, autônoma. Toda mulher é espaço de vida aberto e/ou espaço aberto de vida.

A doença é capaz de mover o coração humano e provocar misericórdia, cuidado, preocupação, doação, busca de cura até o restabelecimento da pessoa; também é capaz de provocar igualmente o medo humano; e pode ser matéria prima sobre a qual é explorada e comercializada capacidades de cura. As curas de Jesus eram caracterizadas como ação da divindade que intervém e interfere nas relações sociais e simbólicas de corpos doentes e sofridos (RICHTER REIMER, 2008, p. 43).

Desde a Antiguidade, a doença é representada como experiência social de caos e desequilíbrio, constituindo uma das formas de representação do Mal que vai construindo identidades de coesão ou exclusão social e somente através dos

²¹⁸ Fisioterapeuta. Doutoranda em Ciências da Religião pela PUC-GO na área temática de Saúde e Espiritualidade. Bolsista, CAPES / PROSUP-Cursos Novos 2010/059. Mestre em Ciências da Saúde pela UnB-DF na área temática de Neuropsicologia. Docente na Universidade de Rio Verde - FESURV. E-mail: machado-erika@hotmail.com

processos terapêuticos o indivíduo se reestrutura possibilitando liberdade e superação do Mal (RICHTER REIMER, 2008, p. 43).

Os evangelhos sinóticos nos retratam algumas narrativas de mulheres doentes que entram num processo de cura com Jesus, dentre elas, vale destacar a única história em que encontramos apenas em Lucas que narra a mulher curada que louva a Deus.

A história da mulher encurvada (Lc 13,10-17) dá testemunho do sofrimento de uma mulher anônima e que nada pede a Jesus. No evangelho, essa doença é descrita como uma fraqueza tão generalizada que vai encurvando a mulher na totalidade, caracterizando-se como uma doença que compromete os sistemas muscular, articular, esquelético e neurológico, visto que esta mulher estava doente durante dezoito anos.

Short, A. Rendle *apud* Morris (2000, p. 210) relatou que esta deformidade é como da espondilite anquilosante, ou seja, é uma doença inflamatória sistêmica crônica, de etiologia desconhecida, que afeta a coluna vertebral em indivíduos geneticamente predispostos.

Andar encurvada significa estar diminuída não só de tamanho ou aparência, mas estar limitada em vários sentidos: não conseguir respirar harmoniosamente, alimentar-se com dificuldade, ingerir líquidos de forma restrita, não conseguir visualizar o horizonte com precisão e muito menos ao seu redor com cabeça erguida, além de intensas dores musculares, articulares e provavelmente irradiações nervosas.

Interessante que a iniciativa de pronunciar a cura foi tomada pelo próprio Jesus, simplesmente, Ele impôs as mãos sobre ela e a Escritura nos referiu que "imediatamente se endireitou". Para Wenzel (1998, p. 57) Jesus realiza a cura por misericórdia, sem nenhuma prova de fé, pela imposição das mãos, libertando-a das ataduras religiosas para que pudesse escutar seus ensinamentos com a cabeça endireitada e ereta.

A cura dessa mulher acontece porque Jesus a "vê" (*idôn/oráo*), ou seja, Jesus há vê em profundidade, vê além do exterior. Outro detalhe narrativo importante é de que a mulher estava na sinagoga (RICHTER REIMER, 2008, p. 104). Os milagres de cura fazem parte da esfera de coisas e das relações de causa e efeito invisíveis, indemonstráveis e inexplicáveis, tornadas visíveis no corpo doente.

Em suma, diante de um contexto de exclusão, Jesus traz uma cura milagrosa de uma mulher com intuito de resgatar o sagrado feminino, que mesmo com tantas deformidades em suas estruturas físicas, estava ali, na sinagoga, aquela mulher aprendendo os ensinamentos e dedicando seu tempo aos conhecimentos e ensinamentos da lei. Transpondo estas deformidades aos nossos dias traz um sentimento de exclusão, distanciamento, repulsão e aversão; no entanto, Jesus a impõe as mãos e anuncia um maravilhoso e memorável ato de amor, humildade, inclusão e compaixão aos necessitados, isto nos faz repensar em atitudes que valorizem a dignidade da pessoa humana em dias de constante crescimento e distanciamento das pessoas.

REFERÊNCIAS

FIORINZA, Elisabeth Schüssler. *As origens cristãs a partir da mulher: uma nova hermenêutica*. Tradução de João Rezende Costa. São Paulo: Paulinas, 1992.

GEBARA, Ivone. *Vulnerabilidade, justiça e feminismos – antologia de textos*. São Bernardo do Campo: Nhanduti, 2010.

GÖSSMANN, Elisabeth et al. (Orgs.) *Dicionário de Teologia Feminista*. Tradução de Carlos Almeida Pereira. Petrópolis: Vozes, 1997.

LOHSE, Eduard. *Contexto e ambiente do Novo Testamento*. Tradução de Hans Jörg Witter. São Paulo: Paulinas, 2000.

MORRIS, Leon L. *O evangelho de Lucas – introdução e comentário*. Tradução de Gordon Chown e Revisão de Júlio Paulo Tavares Zabatiero. São Paulo: Sociedade Religiosa Edições Vida Nova, 2000.

OTZEN, Benedikt. *O judaísmo na antiguidade – a história política e as correntes religiosas do Alexandre Magno até o imperador Adriano*. Tradução de Rosângela Molento Ferreira. São Paulo: Paulinas, 2003.

PORCILE SANTISO, Maria Teresa. *A mulher, espaço de salvação*. Tradução de I. F. L. Ferreira e Revisão de H. Dalbosco. São Paulo: Paulinas, 1993.

QUÉRE, France. *As mulheres do evangelho*. Tradução de M. Cecília de M. Duprat e Revisão de Rubens Marchioni. São Paulo: Paulinas, 1984.

RICHTER REIMER, Ivoni. *Milagre das mãos - curas e exorcismos de Jesus em seu contexto histórico-cultural*. São Leopoldo: Oikos; Goiânia: UCG, 2008.

_____. *Nossos corpos na saúde e na doença*. In: RICHTER REIMER, Ivoni e SOUZA, João Oliveira. (Orgs.) *O sagrado na vida – subsídios para aulas de teologia*. Goiânia: Editora da PUC Goiás, 2009.

WENZEL, João Inácio. *O caminho do seguimento no evangelho de Lucas*. CELOI, 1998.

TRAJETÓRIAS PEREGRINAS – DA LIBERTAÇÃO À PROSPERIDADE

Ana Luzia Caixeiro

Romi Márcia Bencke

RESUMO: Em meio aos fenômenos de globalização que influenciam diretamente as relações sociais e, principalmente, as interações dos diversos segmentos religiosos, o que se pode observar, no cenário religioso brasileiro, são a crescente efervescência e visibilidade dos grupos religiosos neopentecostais. Para compreender a consolidação do neopentecostalismo no campo religioso brasileiro, este artigo analisa a ligação entre o ethos da economia liberal de mercado e a Teologia da Prosperidade. Compreende-se que esta ligação pode ser uma das chaves de leitura que possibilita responder à pergunta pelos elementos da religiosidade neopentecostal que oferecem sentido de vida a um número significativo de pessoas. A partir disto, procura-se identificar elementos do neopentecostalismo que contribuem para que um indivíduo se filie e permaneça ali, mesmo vivendo em uma sociedade pluralista e de concorrência aberta? Como as igrejas neopentecostais conseguem manter a participação dos indivíduos e conseqüentemente, sua oferta de recursos? Ao final, pretende-se verificar alguns impactos sociais deste agir no mundo apresentado pelo neopentecostalismo.

PALAVRAS-CHAVE: neopentecostalismo, campo religioso, teologia da prosperidade.

INTRODUÇÃO

Antes da consolidação neopentecostal, o Brasil experimentou a efervescência e protagonismo das Comunidades Eclesiais de Base – CEBs, que mobilizou pessoas e transpôs as barreiras institucionais das igrejas. Com o slogan “um novo jeito de ser Igreja” as CEBs desenvolveram uma reflexão teológica singular, que procurava refletir as situações de desigualdade à luz do evangelho, com o intuito de melhor

compreender a realidade social e econômica geradora de exclusão social e de organizar os pobres em torno de bandeiras de luta transformadoras.

A partir da década de 1990, os pobres passaram a abandonar este “jeito de ser igreja” em detrimento de outra forma de ser igreja, mais afinado com o discurso da prosperidade e do empreendedorismo.

O objetivo deste artigo é analisar o neopentecostalismo a partir do *ethos* da economia de mercado verificando quais os principais elementos da Teologia da Prosperidade que oferecem sentido a um número significativo de pessoas e quais os impactos disto na realidade social brasileira.

1 – NEOPENTECOSTALISMO E O *ETHOS* DA ECONOMIA DE MERCADO

No auge da Teologia da Libertação era comum ser entoado, nas Comunidades Eclesiais de Base, um hino de animação, intitulado “Migrante”, que sintetizava através da figura do peregrino, alguns valores caros à Teologia da Libertação. O peregrino era o indivíduo que perdera suas raízes em função dos processos de urbanização e industrialização. Era associado ao povo de Deus que fugira da escravidão do Egito. O lema era a opção preferencial de Deus pelos pobres.

Os dados recentes do censo de 2010, divulgados pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE indicam que os peregrinos, caracterizados pelo desenraizamento, baixo nível socioeconômico e de escolaridade concentram-se majoritariamente entre os evangélicos pentecostais.

A modernidade possibilita que a religião se torne opção. A escolha pressupõe tanto a experiência pessoal quanto a autenticidade conferida a um caminho de conhecimento. Isto significa transcender verdades religiosas tidas como absolutas e asseguradas por determinadas instituições. A modernidade permite que a pessoa pense sua individualidade de maneira autônoma. Não se conformando com a identidade herdada ou prescrita (HERVIEU-LÉGER, 2008 p. 60,61). Esta autora, ao analisar a sociedade contemporânea, chama a atenção para as rupturas culturais que atingem de forma profunda a identidade social. Segundo ela, as rupturas culturais “correspondem a um remanejamento global das referências coletivas, a rupturas de memória e a uma reorganização dos valores que questionam os fundamentos dos laços sociais” (HERVIEU-LÉGER, 2008 p. 58).

A partir desta compreensão, observa-se que o peregrinar dos “pobres de Deus” vai além da busca por melhores condições de vida. Significa, também, a construção de uma nova identidade religiosa que se dará a partir das possíveis elaborações e das sistematizações das experiências vividas.

Considerando os dados do IBGE, percebe-se que os peregrinos têm uma clara identificação religiosa com igrejas neopentecostais. Pelos dados socioeconômicos que caracterizam este grupo é possível perceber que a Teologia da Libertação, com seu discurso de “opção preferencial pelos pobres”, não teve muita ressonância neste meio. Isso pode indicar uma ruptura cultural, ou seja, as estruturas de plausibilidade ligadas a instituições com fortes raízes tradicionais, mesmo que reelaboradas, perdem sua força de produção de sentido para este grupo. A modernidade apresenta ao indivíduo a possibilidade de escolha. A “opção preferencial pelos pobres” indica que este foi escolhido, não dialogando bem com a noção de autonomia do sujeito que quer escolher.

Observando-se a evolução do crescimento neopentecostal nota-se que este fenômeno começa a chamar mais atenção, a partir dos anos de 1990, período este, caracterizado pela consolidação da noção de “livre mercado”.

Os meios de comunicação tornaram-se agentes centrais para propagar e legitimar os valores do livre mercado, reforçando a imagem de que a riqueza e a plena realização pessoal estavam ao alcance de todos, desde que houvesse dedicação, empenho e ideias criativas. Com a “cultura emergente”, segundo Lima (p. 135) forma-se um *ethos* que valoriza o trabalho empreendedor e a exposição da capacidade de consumo, tornando verdade a máxima moderna de que cada um é responsável por seu sucesso ou insucesso.

É neste contexto que o neopentecostalismo com a Teologia da Prosperidade, A Teologia da Prosperidade oferta uma série de “disposições” e “motivações” (GEERTZ, 1989 APUD LIMA, 2005, p. 151) que são coerentes com a visão de mundo mercantil da sociedade contemporânea, que identifica no sucesso um novo critério de classificação social. (LIMA, 2005, p. 132).

O discurso da Teologia da Prosperidade legitima o desejo de consumo, destacando o empenho pessoal e a fé na realização dos sonhos de segurança e abundância. (LEHMANN, 1995, p. 5). A Legitimação tem caráter tanto “cognoscitivo” quanto “normativo”, isto significa que ela tanto diz o que as pessoas devem fazer quanto o que elas são (BERGER, 1985, p. 42). A explicação dos infortúnios não é

mais realizada através de complexas explicações sobre o sistema excludente. Agora, os descompassos da vida são atribuídos ao diabo, que é preciso eliminar e contra quem é possível lutar.

A presença neopentecostal no campo religioso brasileiro apresenta, ainda, outras questões para debate. A forte presença dos grupos religiosos na mídia e no espaço público forma e molda subjetividades de acordo com seus preceitos e cosmovisões. Neste sentido, caberia um questionamento sobre os limites da liberdade religiosa. Em especial, nos contextos onde, “em nome da fé”, se age contra grupos que, de uma maneira ou outra, divergem dos princípios morais ou religiosos defendidos, principalmente pelos neopentecostais.

Este é um debate complexo. Autores como James Spickard (1995, 263, 265, APUD ORO, 2010, p. 79) argumentam que na sociedade moderna cabe às religiões reconhecerem a existência de valores universais, o que significa uma determinada conduta moral que deveria ser comum a todos os grupos.

Ari Pedro Oro (2003, p. 79) lembra que os valores mais importantes são os valores universais de direitos humanos. A partir deste princípio é possível questionar algumas práticas neopentecostais, tais como: a guerra espiritual travada contra religiões de matriz africana, manifestações claramente homofóbicas e sexistas em defesa da moralidade, a utilização de métodos heterodoxos, em ambientes com forte apelo emocional para motivar as pessoas, geralmente pobres, a disporem quantias consideráveis de dinheiro para alcançar uma graça ou milagre (ORO, 2003, p. 79).

A partir disso, o neopentecostalismo poderia ser considerado um movimento híbrido. É moderno por gerar nos peregrinos uma sensação de segurança, na medida em que se sentem partícipes do mundo de sucesso, por estabelecer novas normas de conduta de vida, baseadas na livre iniciativa, na autodeterminação e na criatividade. É antimoderno, porque a pluralidade passa a ser percebida também como ameaça, identificando no praticante de outras religiões um potencial inimigo a ser vencido. Esta tensão entre moderno e antimoderno é um argumento que contribui para fundamentar a suspeita de que o neopentecostalismo reproduz e legitima a lógica do liberalismo de mercado. Isto porque, ao mesmo tempo em que pretende fazer desaparecer as desigualdades sociais através do discurso do sucesso certo, não consegue desaparecer com os sentimentos de insegurança pessoal, provocados pelos níveis significativamente baixos de bem-estar, educação, saúde e confiança interpessoal. Estes são traços característicos de sociedades em

que a sobrevivência é incerta. O neopentecostalismo, assim, ao se exteriorizar, interiorizar e objetivar, segundo o processo dialético descrito por Berger (1985, p.16) revela as contradições do modelo econômico e social que o consolidou.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Após a abordagem destes tópicos específicos do neopentecostalismo, percebe-se que sua expansão ocorreu pela estreita ligação existente entre o *ethos* da economia liberal de mercado e a Teologia da Prosperidade. Acredita-se que esta constatação pode ser uma das chaves de leitura que possibilita responder à pergunta pelos elementos da religiosidade neopentecostal que oferecem sentido a um número significativo de pessoas. O neopentecostalismo, apoiando-se na Teologia da Prosperidade possibilita que as pessoas sintam-se coparticipantes da economia de mercado. Os conflitos sociais e as diferenças econômicas são invisibilizadas com o pressuposto de que todas as pessoas são capazes de construir para si uma vida de sucesso. A permanência dos indivíduos nestas igrejas ocorreria, portanto, pela aderência a este discurso.

Ao mesmo tempo, os conflitos que a presença neopentecostal no cenário religioso traz à tona, permitem perceber em seu interior a tensão entre modernidade e antimodernidade. Fundamentando a suspeita de que o neopentecostalismo reproduz e legitima a lógica do liberalismo de mercado. Ao mesmo tempo em que pretende fazer desaparecer as desigualdades sociais, o neopentecostalismo, ao se exteriorizar, interiorizar e objetivar revela as contradições do modelo econômico e social que o consolidou.

REFERÊNCIAS

BERGER, Peter L. O Dossel Sagrado. Elementos para uma Teoria Sociológica da Religião. São Paulo: Ed. Paulus, 1985.

LÉGER-HERVIEU, Danièle. O Peregrino e o Convertido – a religião em movimento. Petrópolis: Vozes, 2008.

LEHMANN, David. Prolegômenos às revoluções religiosas na América Latina. Tempo Social; Rev. Social. São Paulo: USP, vol. 1, disponível em www.fflch.usp.br/sociologia/temposocial/pdf/.../PROLEGOMENO.pdf, acessado em 30 jun. de 2012

_____. A Milagrosa Economia da Religião: um ensaio sobre capital social. In. Horizontes Antropológicos. Porto Alegre. Ano 13, n. 27, p. 69-98, jan./jun. 2007, disponível em www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-71832007000100005...sci., acessado em 01 de jul de 2012.

LIMA, Diana Nogueira de Oliveira. “Trabalho”, “Mudança de Vida” e “Prosperidade” entre Fiéis da Igreja Universal do Reino de Deus. Religião e Sociedade, Rio de Janeiro, 27, vol. 1, p. 132-155, 2007, disponível em www.scielo.br/scielo.php?pid=S0100-85872007000100007...sci..., acessado em 01 de jul. de 2012.

ORO Ari Pedro. Neopentecostalismo: dinheiro e magia. Ilha, Florianópolis, vol. 3, nov. 2001, p. 71-85, disponível em www.periodicos.ufsc.br/index.php/ilha/article/view/14957, 01 de jul. de 2012.

PERSPECTIVAS FEMINISTAS EM TEXTOS BÍBLICOS

Aurélia Silva Borsato²¹⁹

RESUMO: O trabalho busca delinear a importância da utilização da hermenêutica feminista na abordagem de textos bíblicos. Procuramos demonstrar que através da hermenêutica feminista observar-se que os textos são constituídos de várias ‘camadas’ que frequentemente descobrimos refletir inúmeras situações históricas. Busca-se igualmente destacar que as qualidades generalizadas da hermenêutica são especificadas na hermenêutica feminista, tornando as mulheres sujeitos de interpretação e construtoras de significado religioso. Por fim o trabalho contempla que a atividade hermenêutica em perspectiva feminista é particularmente sensível com as complexas relações de etnia, classes, e com o impacto do gênero para as interpretações, possibilitando uma análise do texto bíblico que se mova para coisas e aspectos maiores e mais significativos.

PALAVRAS-CHAVE: Hermenêutica Feminista, gênero, textos bíblicos.

QUESTÕES INTRODUTÓRIAS

²¹⁹ Mestra em Ciências da Religião pela PUC/GO.

Nascida e criada em terras do patriarcado, a Bíblia abunda em linguagem e em imaginário masculino. Durante séculos intérpretes tem explorado essa linguagem masculina para articular a teologia e para moldar os contornos e conteúdo da igreja, da sinagoga e da academia.

A interpretação teológica cristã de textos bíblicos sempre levou a sério tanto os textos, quanto o seu impacto transformador sobre os leitores. No entanto, há ainda uma considerável distância a se percorrer até que a prática seja parte integrante de estratégias de interpretação, uma vez que, já não se pode distingui-la como um gênero separado.

Do ponto de vista da erudição bíblica feminista, a informação sobre a história e composição do cânon bíblico, é importante porque, ela traz a representação da Bíblia como processo resultante da ação Deus, intervindo diretamente na história terrena e ditando mensagens para 'emissários' que foram especialmente escolhidos. Percebe-se que, a questão das decisões sobre a composição do cânon foi importante, devido ao poder que a Bíblia sempre possuiu como fonte para a vida litúrgica e moral das comunidades judaicas e cristãs durante milhares de anos. O status canônico de um livro fez com que seus textos se tornassem norma para outros ensinamentos e escritos teológicos futuros.

Muitas passagens bíblicas, bem como as teologias que se desenham sobre elas, apoiam a inferioridade das mulheres em relação aos homens sob o fundamento de que este é o plano de Deus. Argumentos usados para sustentar a subordinação das mulheres em narrativas bíblicas encontram amparo nos padrões patriarcais das sociedades cristãs primitivas e são reforçados no âmbito social, político e econômico.

Contudo, vale lembrar, que narrativas sobre mulheres nos textos bíblicos contêm ricas memórias que tratam de servir (*diakonein*) e serviço (*diakonia*), o que as teria colocado em posição de destaque dentro de suas comunidades. Para Richter Reimer (2005, p.10), devemos ler a Bíblia com o mesmo compromisso e com a *diakonia* de Jesus, "Por isso, isso é a vida que confere 'autoridade' e 'legitimidade' para nossa hermenêutica [...] É a vida o princípio e o referencial de uma Teologia Bíblica Feminista Libertadora".

Um dos critérios de interpretação importante utilizado pela hermenêutica feminista encontra apoio no princípio de que a palavra de Deus liberta¹ as pessoas

da opressão e do julgo, desta forma, a interpretação feminista sobre textos bíblicos deve ser utilizada principalmente para 'abrir' novas formas de leituras criativas, permitindo aos leitores superar a ambivalência da tradição cristã em relação às mulheres. Isso soa como uma pista para a Teologia da Libertação.

O PROCESSO HERMENÊUTICO EM PERSPECTIVA FEMINISTA

A palavra hermenêutica tem origem em "Hermes", o mensageiro dos deuses gregos antigos. Hoje, hermenêutica¹ refere-se às teorias da interpretação de qualquer coisa que se traduza em material para estudo nas mais variadas áreas do conhecimento.

Hermenêutica implica reflexão sobre a base, natureza, interpretação, compreensão e objetivos da leitura. No entanto, a hermenêutica também inclui a reflexão sobre a natureza da compreensão das ações humanas, dos sistemas de sinais e outros componentes da vida.

As qualidades generalizadas da hermenêutica são especificadas na hermenêutica feminista, tornando as mulheres sujeitos de interpretação e construtoras de significado religioso. Hermenêutica bíblica feminista pode ser exercitada sobre os textos bíblicos e também sobre escritos antigos não inseridos na Bíblia.

Segundo Gonçalves (2008, p. 472), especialmente para as feministas latino-americanas¹, é essencial a análise das relações assimétricas de poder, colocando no mesmo plano a intertextualidade (comparar os textos entre si), a intratextualidade (características do próprio texto) e a extratextualidade (textos extra-bíblicos como referências complementares e críticas), o que já fora evidenciado em outros estudos.

Insistir em uma uniformidade na interpretação dos textos bíblicos é de certa forma admitir o controle patriarcal da interpretação bíblica, que não só oprime as pessoas que a lêem, do ponto de vista de seus locais específicos, mas também suprimir ricos elementos inseridos nos textos que podem ser positivos tanto para o cristianismo quanto para a vida do discipulado cristão.

A interpretação de textos considerados androcêntricos e opressores dentro de uma perspectiva feminista possibilita detectar os mecanismos que colocaram as mulheres à margem dentro do processo de construção social nos inícios do Cristianismo. É importante frisar que Interpretação feminista é aqui entendida como

pressuposto de que a bíblia continua sendo lida, ouvida e pregada como um texto autoritário. A atividade hermenêutica em perspectiva feminista é particularmente sensível com as complexas relações de etnia, classes e poder, bem como com o impacto do gênero para as interpretações. Muitas vezes o texto fornece pouco mais do que o ponto de partida para algumas críticas hostis à tradição bíblica, sendo que, a interpretação feminista possibilita que se mova para coisas e aspectos maiores e mais significativos.

O papel da mulher nos inícios do cristianismo é bastante problemático, os textos em sua maioria, trazem histórias que protagonizam os homens, colocando a mulher como sujeitos derivados e secundários. A aplicação da hermenêutica feminista da suspeita no processo de interpretação da Bíblia busca indentificar nas narrativas bíblicas os efeitos subjacentes do patriarcado em decorrência do androcentrismo. A realidade do androcentrismo foi capturada de forma clara pela filósofa Simone de Beauvoir (*apud* CLIFFORD, 2001, p. 20, nossa tradução):

No meio de uma discussão abstrata é irritante ouvir um homem dizer: "você pensa assim e assim porque você é uma mulher", mas eu sei que a única defesa é a resposta: "Eu penso assim e assim porque é verdade", removendo assim, qualquer subjetivo do argumento. É fora de questão repetir: "E você pensa o contrário, porque você é um homem", pelo entendimento de que o fato de ser um homem não é nenhuma particularidade. Um homem tem razão em ser um homem; A mulher e que está errada.

CONCLUSÃO

A hermenêutica feminista da suspeita argumenta que a predominante presença do sexo masculino em histórias bíblicas é resultado de fatores culturais que fazem parte da estrutura patriarcal profundamente incorporada nas sociedades bíblicas, e não da 'incapacidade' das mulheres de se relacionar com Deus, sendo, portanto, necessário se utilizar de um processo de interpretação que se dê através da lembrança, possibilitando olhar para 'trás' para analisar as histórias sobre as experiências dos homens com Deus, contada por homens, a fim de revelar a experiência das mulheres que não foram gravadas pelos textos bíblicos e que conseqüentemente não foram contadas à humanidade.

Na interpretação feminista, o foco deve se centrar tanto nas experiências de opressão quantonas perspectivas de libertação das mulheres, e para que isso seja possível é necessário desalojar o androcentrismo. Para Richter Reimer (2005, p. 29), desconstruir e reconstruir um texto viabiliza a percepção da profundidade, fecundidade ou esterilidade deste. A utilização de algumas narrativas bíblicas tem sustentado convicções sobre a inferioridade da mulher e sua subordinação ao homem, contudo podem haver recursos, inseridos nos textos bíblicos que contestem tais convicções, são os chamados recursos de polifonia como bem explica (MATOS, 2004, p.13).

Não podemos ignorar que alguns textos bíblicos continuam sendo lidos de maneira extremamente fundamentalista por pessoas que não consideram as vozes ausentes na superfície do discurso (polifonia), mas presentes por trás das letras ou nas entrelinhas do texto quando se leva em conta o seu contexto (dialogismo).

Linguagem bíblica, histórias bíblicas e ainda as ideias bíblicas, dão sustento a alta e a baixa cultura de classes, à retórica política, às concepções da comunidade sobre dever, justiça, negação, inspiração, opressão e inclusão.

No jogo de interpretações da Bíblia as perspectivas assentadas por confissões de fé, gênero, cultura e diferenças sociais, podem entrar em choque, isso porque, trata-se de um livro constituído de alegações históricas e ainda de promessa divina. É justamente essa natureza dúplice que nos obriga a fazer distinção entre o que ela disse ontem e o que ela nos diz hoje, a fidelidade desta distinção é que irá manter sua autoridade.

Ressalte-se, ainda, que a hermenêutica feminista, não descarta a abrange uma variedade de metodologias e disciplinas, como: Arqueologia, Linguística, Antropologia, Crítica Literária e Histórica, áreas do conhecimento que muito podem contribuir tanto para a compreensão do passado quanto para abrir novas perspectivas de estudos presentes e futuros.

Finalmente, vale dizer, que há mais perspectivas de interpretação sobre o tema das mulheres na Bíblia, do que sonhou a hermenêutica deste artigo, mas talvez tenha sido suficiente para demonstrar que de várias e diversas formas a hermenêutica feminista tem desafiado interpretações antigas e novas. Com o tempo talvez, seja possível produzir uma teologia bíblica assentada na igualdade feminina e masculina, enquanto isso, a representação fiel do discipulado e liderança apostólica das mulheres nos inícios do cristianismo é importante para incentivar

homens e mulheres a prosseguirem com seus esforços em realizar a prática do amor, da igualdade e da *diakonia*, características distintas do movimento de Jesus e imprescindíveis para alcance da paz na humanidade.

REFERÊNCIAS

CLIFFORD, Anne M. *Introducing Feminist Theology*. New York: Orbis Books, 2001.

GONÇALVES, Humberto Maiztegui. Hermenêutica Bíblica. In: BORTOLLETO FILHO, Fernando et al. (Org.). *Dicionário brasileiro de teologia*. São Paulo: ASTE, 2008. p. 470-472.

MATOS, Keila Carvalho de. *Protagonismo e resistência de mulheres no discurso de Paulo em 1 Coríntios 11 e 14*. 2010. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2004.

RICHTER REIMER, Ivoni. *Grava-me como selo sobre teu coração: teologia bíblica feminista*. São Paulo: Paulinas, 2005.

TAMAR: A MULHER QUE PENSÁVAMOS CONHECER

Carla Naoum Coelho
Ivoni Richter Reimer

RESUMO: Tamar é uma mulher que confronta o patriarcalismo de seu tempo de maneira bastante peculiar. O relato sobre sua vida traz uma das mais surpreendentes estratégias já elaborada por uma mulher. Tamar é conhecida como a mulher que enganou Judá. No entanto, o que está registrado sobre ela é que trata-se de uma mulher justa. A história de Tamar demonstra a reação de alguém que optou pela não-passividade diante de uma situação que lhe foi imposta. A abordagem sobre sua vida se dá a partir da percepção de que, na narrativa apresentada no livro de Gênesis, as mulheres são incluídas por Deus em seu projeto redentivo.

PALAVRAS-CHAVE: Tamar, Patriarcalismo, Resgatadora, Enfrentamento.

INTRODUÇÃO

Na genealogia de Jesus Cristo, apresentada no início do evangelho de Mateus, nós encontramos referência a cinco mulheres: Tamar, Rute, Bate-Seba¹, Raabe e Maria (Mt 1,6). Aqui trataremos de Tamar, uma mulher que, ao optar pela não-passividade diante de uma situação que lhe foi imposta, acaba confrontando o sistema patriarcal no qual estava inserida.

A NARRATIVA

A história de Tamar está registrada no capítulo 38 do livro de Gênesis. Na verdade, o capítulo começa falando de Judá, o quarto filho de Jacó, quando este deixa o convívio de seus irmãos e se casa com uma mulher cananéia com quem tem três filhos: Er, Onã e Selá. Assim, o relato sobre Tamar só começa realmente no verso 6, quando Judá escolhe uma esposa para Er: “Judá, pois, tomou uma mulher para Er, o seu primogênito, e o seu nome era Tamar” (Gn 38,6). Sem nos oferecer muitos detalhes sobre a vida conjugal desse casal, o texto diz apenas que Er foi morto por Deus por ser mau perante seus olhos. O fato é que Tamar ficou viúva sem ter tido filhos com Er, seu marido.

Diante do infortúnio, Judá aplica a lei do levirato na qual o irmão do morto deve se casar com a viúva para conceder-lhe descendência, assim, o filho nascido desta união receberia não somente o nome do falecido mas também todos os seus direitos de herança. No entanto, Onã, irmão de Er, não cumpriu na íntegra o seu dever de suscitar descendência ao irmão uma vez que, conforme nos informa o texto, “quando possuía a mulher de seu irmão, derramava o sêmen na terra para não dar descendência a seu irmão” (Gn 38,9). Morreu também Onã sem dar filhos a Tamar.

Judá tinha mais um filho, Selá, ainda muito novo. Temendo que este também viesse a morrer, Judá instruiu a viúva Tamar que voltasse à casa de seu pai até que Selá tivesse idade para cumprir a obrigação exigida pela lei do levirato. No entanto, o tempo foi passando e Judá não cumpriu o prometido.

Passado muito tempo, Tamar foi informada de que seu sogro, agora viúvo, iria a Timna, para tosquiarem ovelhas. Tamar então, tira suas roupas de viúva, disfarça-se

de prostituta e se coloca no caminho de Timna. Ao passar por ali, Judá, sem reconhecer sua nora e acreditando estar diante de uma prostituta, oferece à mulher um cabrito em troca de favores sexuais. Tamar concorda com a proposta desde que Judá deixe-lhe como penhor – até que o pagamento fosse realmente efetivado – o seu selo com o cordão e o cajado que ele trazia na mão. Judá aceita o acordo, entrega-lhe os objetos e deita-se com ela. E assim, Tamar engravida de seu sogro, Judá.

Com o intuito de reaver sua garantia, Judá manda o pagamento combinado à prostituta, mas esta não é encontrada. Judá dá o caso por encerrado. Passados três meses, chega à Judá a informação de que Tamar, sua nora, está grávida. Este ordena que ela seja queimada. Ela, por sua vez, manda-lhe um recado dizendo que o homem que a engravidou é o dono daqueles objetos: o selo com o cordão e o cajado. Judá reconhece os objetos e declara que Tamar é uma mulher justa: “mais justa é ela do que eu, pois eu devia tê-la entregue a meu filho Selá” (Gn 38,26). Eles nunca mais se relacionaram sexualmente, mas Tamar dá a luz a dois meninos, os filhos gêmeos que gerou com Judá: Perez e Zerá.

UMA MULHER ARDILOSA?

Tamar é conhecida como a mulher que enganou Judá, e na maioria das vezes, o motivo alegado para ela ter agido como agiu, é o fato de ela estar desesperada para ter um filho. James coloca a questão da seguinte maneira: “Nos comentários, ela é sumariamente criticada [...] por sua disposição em negociar qualquer coisa, até mesmo sua pureza, só para ter um filho” (JAMES, 2005, p. 103, nossa tradução). Mas, se é esta a verdade sobre o motivo das suas ações, porque Judá teria dito que ela era uma mulher justa? E, porque, algum tempo depois, o nome de Tamar foi associado aos de Raquel e Lia – mulheres de grande valor para o povo hebreu – e o seu exemplo de vida foi usado pelos anciãos da cidade de Boaz – um homem de caráter irrepreensível e um descendente direto de Judá – para abençoar a união deste com Rute?

E todo o povo que estava na porta, e os anciãos, disseram: Somos testemunhas; o senhor faça a esta mulher, que entra na tua casa, como a Raquel e como a Lia, que ambas edificaram a casa de Israel; e porta-te valorosamente em Efrata, e faze-te nome afamado em Belém. E seja a tua casa como a casa de Perez, que Tamar deu à luz a Judá, pela descendência que o senhor te der desta moça (Rt 4,11-12).

Vale a pena lembrar ainda que, anos depois, tanto a filha de Davi como a de Absalão chamaram-se Tamar. Será que esses dois homens dariam esse nome às suas queridas princesas se ele estivesse associado a uma pessoa de reputação tão reprovável? Se eles realmente se envergonhassem da conduta de sua tataravó, não seria melhor tentar manter o nome no ostracismo ao invés de honrá-lo, dando-os às suas filhas? Nós não vemos com muita frequência esse tipo de indagação quando se trata da vida de Tamar. Então, perguntamos nós: será que Tamar não teria outras razões para agir como agiu que não somente um grande desejo de gerar um filho? Será que ela realmente agiu motivada por um desejo de vingança? Deixemos que o texto nos responda.

VIVENDO EM UM MUNDO PATRIARCAL

Tamar vivia sob o patriarcado de Judá, e até certo ponto de sua vida parece que vinha aceitando passivamente o fato de ser apenas uma peça nas decisões de seu sogro: “Judá **tomou** Tamar para ser a mulher de seu filho Er”; “Judá, valendo-se da lei do levirato, **deu** Tamar para Onã, seu outro filho”; “Judá, com medo de que Selá, seu último filho também morresse, **mandou** Tamar de volta para a casa de seu pai”. Mas, em um último episódio nos mandos de Judá com sua nora, ele descobre que Tamar não era um objeto do qual ele poderia dispor conforme bem entendesse: “Judá, quando soube da gravidez de Tamar, **manda** que ela seja queimada”, no entanto, agora é Tamar quem “**manda** dizer a seu sogro que ela concebera do homem a quem pertenciam os objetos que lhe foram dados como garantia”. Neste momento, Judá reconhece o valor desta mulher: “Mais justa é ela do que eu” (Gn 38,26), diz.

A vida conjugal de Tamar nunca foi um conto de fadas. Não temos muitos detalhes sobre o seu relacionamento com Er, mas podemos imaginar que tenha sido desastroso, uma vez que Er era um imoral, tanto que Deus interveio e o matou (Gn 38,7). Segundo James (2005, p.108), “o casamento de Tamar com Er era a antítese da aliança abençoada”. Com Onã as coisas não parecem ter sido muito diferentes. Pelo contrário, a informação que temos é que Onã, além de não cumprir a responsabilidade que tinha juntamente com Tamar de suscitar descendência a Er, livrando-o assim da extinção, ele ainda a desrespeitava já que a usava para seu

prazer mas lhe negava a oportunidade de conceber. Aqui também Deus interveio e Onã morreu (cf. Gn 38,10).

Podemos até achar compreensível a recusa de Onã em gerar um filho para Er já que as conseqüências financeiras para ele e para os seus próprios descendentes seriam enormes. Mas, com essa recusa, Onã não só foge da responsabilidade de dar continuidade ao nome de seu irmão, como nega a Tamar o direito que lhe é conferido de ter um filho de Er. Com a sua atitude, Onã demonstrou que não confiava em Javé como seu provedor, e, ao tentar salvar a sua própria vida, acabou morrendo.

Após a morte de Onã, Judá teme que Tamar se case com o único filho que lhe restou, Selá. De qualquer forma, Selá é ainda muito jovem. Então Judá, valendo-se deste fato, manda que Tamar espere na casa de seu pai e que, portanto, mantenha o seu estado de viuvez até que Selá se torne um homem. Parece que Judá não se importava que a vida de Tamar ficasse 'em suspenso' até que ele decidisse sobre ela.

Judá, contudo, não estava muito disposto a entregar mais um filho a Tamar. Podemos perceber que, para ele, o problema estava em Tamar e não em seus filhos. Para ele, talvez Tamar fosse, de alguma forma, uma mulher amaldiçoada já que dois maridos dela já tinham morrido sem ter lhe dado filhos. E, se dependesse de Judá então, Tamar estaria condenada a ser uma viúva sem filhos até o fim da sua vida.

À medida que avançamos no relato sobre a vida de Tamar, vamos concluindo que ela parece ter uma postura de resignação diante da sua situação. Mas então algo surpreendente acontece. Tamar elabora um plano – um plano ousado e perigoso, é verdade – mas um plano que demonstra que ela não está conformada com a situação que lhe foi imposta e nem está disposta a ser subjugada a uma mera espectadora da vida.

Quando Tamar ficou sabendo que Judá já tinha se recuperado de sua própria viuvez e que iria a Timna para a tosquia de seu rebanho, ela vislumbrou uma oportunidade de reverter a circunstância na qual se encontrava. Assim, em um impulso deliberado, Tamar se despe das suas roupas de viuvez e também da sua passividade, e se coloca no caminho para Timna disfarçada de prostituta. E a palavra aqui é disfarçada mesmo, porque prostituta ela não era. Muito pelo contrário, Tamar se fiava na lei do levirato para executar o seu plano – a mesma lei em que

Judá havia se pautado quando a deu para Onã – já que, na concepção de Tamar, esta lei também previa que, para continuar uma linhagem, o próprio pai daquele que havia morrido, poderia gerar um filho com sua nora. A este respeito, Victor Wenham tece o seguinte comentário: “Tanto a lei Hitita quanto a lei Assíria contemplam a lei do levirato, e em ambas as leis, o casamento do sogro com a nora viúva era aceitável” (WENHAM, 1995, tradução própria). James (2005, p. 110) também nos auxilia na questão:

Investigadores da história antiga descobriram antigas leis hititas e assírias que regulamentavam a lei do levirato. Estes documentos não apenas colocavam a responsabilidade no irmão do morto, como, interessante notar, eles também defendiam o casamento do sogro com a viúva do filho, se nenhum dos irmãos do morto cumprisse sua obrigação. [...] De acordo com essas leis, e também com a visão Bíblica de Tamar, a concepção pelo sogro era um meio legítimo de salvar um membro da família da extinção.

Em outra regulação bíblica este tipo de envolvimento será proibido (cf. Lv 18,15), mas, a julgar pela conduta de Tamar e pela declaração que Judá faz sobre ela, parece plausível pensar que, naqueles dias, a responsabilidade poderia ser cobrada do sogro, caso o irmão do morto não cumprisse a sua tarefa.

Com o seu plano já em andamento, vamos percebendo não só a fibra e a coragem dessa mulher, mas também a sua inteligência. Tamar providencia o que poderíamos chamar de ‘um exame de DNA’ – uma prova irrefutável – para comprovar a paternidade daquele que seria gerado em seu ventre: o selo com o cordão e o cajado que pertenciam ao pai da criança.

Ao saber da gravidez de sua nora, Judá rapidamente a julga como prostituta e a sentencia a morte. Judá, como patriarca, tinha esse poder: “nos tempos do patriarcalismo parece que os pais possuíam o poder de vida e morte dos membros de sua família”. Mas, como nós já sabemos, e Judá também está prestes a descobrir, a prostituta nunca existiu. Quem existia era a mulher – Tamar – que fora desconsiderada por seu sogro. Nas palavras de Joel Ferreira (2009, p. 183), “uma mulher que tinha sido ultrajada, por diversas vezes, que descobriu que tinha uma missão a cumprir: perpetuar a vida”.

Ao decretar a morte de Tamar, talvez Judá acreditasse que estava se livrando de um problema, afinal, ele não teria mais que se preocupar com a possibilidade de ter de uni-la a seu filho Selá. O final da história de Tamar seria o fim de um problema para Judá. Estava decidido: ela deveria ser queimada porque, afinal de contas, ela

havia se portado de maneira reprovável. Mas, conforme lemos na narrativa bíblica, não é esse o final da história. Quando Tamar é levada para fora para ser morta, a verdade se descortina diante dos olhos de Judá. Ele reconhece como sendo seus os objetos que estão de posse de Tamar. A ousada confrontação de Tamar parece ter surtido em Judá o mesmo efeito que, mais tarde, as palavras do profeta Natã, “tu és o homem” (2Sm 12,7) vão ter sobre Davi depois de seu adultério com Bate-Seba, isto é, o arrependimento de suas próprias ações.

Judá reconhece o seu erro e, em contrapartida, declara que Tamar é uma mulher justa: “Ela é mais justa do que eu, pois eu devia tê-la entregue a meu filho Selá” (Gn 38,26). James (2005, p. 112), ao analisar esta porção da escritura, aponta que alguns intérpretes têm sugerido que, com esta declaração, Judá reconhece grande parte da responsabilidade no ocorrido, mas logo acrescentam que Tamar também é culpada. No entanto, os intérpretes contemporâneos têm sido mais meticulosos e, portanto, alegam que Judá está, na verdade, reconhecendo que a culpa é inteiramente e somente dele.

A motivação de Tamar também deve ser analisada a partir das palavras de Judá. “Ela é justa”, afirma ele sobre Tamar. Como então pode alguém supor que Tamar fez o que fez movida por um desejo de vingança, uma vez que as escrituras consideram ilícito que alguém tome a vingança em suas próprias mãos? Este motivo jamais faria com que Judá a considerasse uma mulher justa. A este respeito James (2005, p. 113) aponta: “De acordo com Judá, algo mais profundo levou sua nora a tomar uma medida tão radical. Ele percebeu isto na hora e a declarou justa”. Judá reconheceu que Tamar agia de maneira a agradar a Deus, e ele, não.

A atitude justa, ou íntegra, de Tamar se contrapõe aos atos imorais praticados pelos dois filhos de Judá. Ao analisarmos o texto com cuidado, vamos perceber que o autor se preocupa em esclarecer que Deus reprovava a conduta perversa tanto de Er como de Onã, e que, por duas vezes, o senhor interveio para acabar com tal perversidade. No entanto, não há nenhuma indicação de reprovação para os atos de Tamar. Pelo contrário, o que está registrado sobre ela é que se trata de uma mulher íntegra.

CONFRONTANDO PARADIGMAS EM SEU TEMPO

Tamar foi uma mulher que desafiou o patriarcalismo de seu tempo. Ela passou grande parte da sua vida debaixo da autoridade de Judá, o patriarca de uma família que veio a ser a sua família também. Mesmo quando voltou para a casa de seu pai, ainda era Judá quem decidia sobre o seu destino uma vez que ele podia até mesmo condená-la à morte sem ter que se reportar a ninguém. Mas, por algum tempo, Tamar tira os símbolos da autoridade daquele homem que ditava os rumos da sua vida, decidindo com quem ela devia se casar e onde ela devia morar.

Tamar devolve esses símbolos para Judá, é verdade, mas antes de fazê-lo ela aponta para o fato de que a única autoridade que prevalece em suas vidas – tanto na dela como na de Judá – é a autoridade do Deus da aliança. Para Tamar, aqueles objetos significavam a prova de que uma aliança fora estabelecida, o que faz com que Judá se lembre de que é a aliança com Deus que vai dar continuidade à história. Judá parece que havia se esquecido disto, mas ao reconhecer a integridade de Tamar, ele reconhece também a mão de Deus agindo através da vida dela.

A história de Tamar desafia também o entendimento do que vem a ser o comportamento apropriado para uma mulher. Afinal de contas, ela não foi considerada justa por aceitar passivamente a autoridade injusta de Judá. Ao contrário, Tamar foi a mulher que liderou o ato que confrontou essa autoridade. A narrativa de Tamar, portanto, mostra o enfrentamento ao poder patriarcal, já que sendo mulher e estrangeira, ela se vê obrigada a lutar contra uma situação que lhe foi imposta.

Tamar figura ainda como a mulher que é a resgatora de Er e Onã, e isto porque, apesar da perversidade dos dois, é ela quem os salva da extinção quando gera dois filhos para Judá: Perez e Zerá.

Tamar, porém, também resgata Judá. Talvez, movido pelo remorso de ter vendido o seu próprio irmão como escravo, Judá havia caminhado para longe de Deus. E é o confronto dele com Tamar, ou, melhor dizendo, o encontro dele com a integridade desta mulher, que traz Judá de volta para caminhar com o Senhor. Ou seja, a integridade de Tamar, ao se entregar para suscitar descendentes aos filhos de Judá, fez com que Judá recuperasse, ele próprio a integridade que havia perdido. Nas palavras de Ferreira, “Tamar não só fez Judá rever sua postura de patriarca ditador, como o recupera para realizar as bênçãos de Jacó” (FERREIRA, 2009, p. 183). Como sabemos que Judá foi recuperado? Sabemos porque mais tarde, é Judá

quem se oferece para morrer no lugar de Benjamim, seu meio irmão¹. Ou seja, um homem que, por inveja e ciúme, havia participado no plano ardil de acabar com a vida José, agora compreende o valor da integridade diante de Deus e, portanto, se entrega para resgatar Benjamim.

Por fim, é interessante notar que a narrativa de Tamar está registrada no meio da história de José. Esta observação pode passar despercebida ou mesmo ser interpretada como um fato sem relevância. No entanto, há que se considerar a possibilidade de uma conexão entre as narrativas. Altamir de Andrade (2011, nosso grifo) sintetiza com bastante propriedade essa possibilidade:

Tamar figura como um exemplo de mulher bíblica determinada no propósito de sobreviver ao exílio que lhe é imposto e garantir uma genealogia contra toda e qualquer expectativa. Talvez aqui se observe, com mais nitidez, o lugar de sua história “dentro” do conjunto narrativo sobre José do Egito: assim como ele é o salvador (masculino) do povo de Israel, Tamar é o protótipo (feminino) da salvação desse mesmo povo. Enquanto José é garantia de proteção da vida do povo, salvando-o da fome, Tamar é a raiz de onde brotará a paradigmática estirpe real de Israel: Davi.

Vale lembrar ainda que, ao incluir Tamar na genealogia de Jesus, Mateus está reconhecendo a conexão dos atos dela no cumprimento da promessa feita por Deus, ainda no Éden, de suscitar um redentor para a humanidade. Tamar, portanto, é uma mulher usada por Deus no plano da redenção. Em outras palavras e de forma resumida:

Tamar (Gn 38) es una mujer de origen cananeo. Em tanto viuda, tiene SUS derechos negados. Se hace prostituta para tenerlos asegurados. Se torna adúltera para ser madre. Teniendo que transitar esos caminos al margen, desenmascara la historia patriarcal del clan de Judá. Y desvendado el lado no-oficial de la historia está participando de la historia de la salvación. Y lo hace reivindicando la realización de leyes e costumbres de aquella sociedad, criticándolas simultáneamente en relación a su estructura familiar patriarcal. (RICHTER REIMER, 1997, p. 147).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Tamar, participando transgressoramente da história da salvação, é declarada uma mulher justa – por Judá, pelos anciãos da terra de Boaz, pelos seus descendentes Davi e Absalão, enfim, pela própria escritura – e ela é considerada íntegra por lutar do lado de Deus. O contraste entre perversidade e integridade é um tema que perpassa a bíblia e, a integridade está associada ao desejo de fazer o que

é reto perante Deus. É a integridade que vai guiar as ações e as escolhas feitas pelo povo de Deus. E é nesse sentido que Judá reconhece a integridade de Tamar: uma mulher que luta ao lado de Deus no projeto da redenção.

Para entendermos as motivações que levaram Tamar a agir como agiu, é necessário compreendermos o contexto cultural de sua época. Não podemos negar que o relato sobre a vida de Tamar traz uma das mais surpreendentes estratégias de sobrevivência já elaborada por uma mulher. Mas a sobrevivência aqui não diz respeito somente à sua própria vida. Tamar estava lutando pela família de Judá, mais do que ele próprio. Tamar lutava para preservar o nome e a descendência de seu marido já que no mundo antigo o nome de um homem se estendia através dos filhos. Ou seja, morrer sem um descendente do sexo masculino significava ser apagado da história. E Tamar lutava para perpetuar a vida daquela que era a família da promessa.

Podemos perceber então que Tamar fez o que fez não com o intuito de lutar por seus direitos, e nem de guerrear contra Judá. A sua luta envolvia os propósitos de Deus. A vida de Tamar aponta para a figura redentiva de Cristo, e isto porque é ela quem atua como resgatadora de sua família. Foi Tamar quem tomou providências para dar a Judá um herdeiro legítimo, e não ele. E Tamar não se deteve diante do custo para que a semente da promessa fosse preservada. Lembremos aqui das palavras de Ferreira (2009, p. 184), quando diz que: “Mateus vai olhar Tamar não como excluída, mas como a mulher que ajudou a realizar o plano de Deus”. Portanto, ao não silenciar Tamar na genealogia de Jesus, Mateus está reconhecendo a ação de Deus na sua vida. Ela, como Raabe, Rute e Betsabé, eram mulheres marginalizadas dentro das estruturas do poder patriarcal de seu tempo, e todas elas recriam espaços de poder que se constrói na contramão da história oficial. Assim, na comunidade de Mateus, também outras mulheres e homens que se encontravam na contramão da história, “pueden mirar hacia esa tradición de la historia salvífica y (re)construir su vida en solidaridad com aquellas personas que, en la contramano de la historia, fueran acogidas también por Jesús y viven en seguimiento de él”. (RICHTER REIMER, 1997, p. 148).

REFERÊNCIAS

ANDRADE, Altamir Célio de. “Exílio, deslocamento e estratégias de sobrevivência: questões literárias e culturais na narrativa bíblica de Tamar”. Trabalho apresentado no XII Congresso Internacional da ABRALIC ocorrido nos dias 18 a 22 de julho de 2011. UFPR – Curitiba, Brasil. Acesso em: 14 de fevereiro de 2012. Disponível em: <www.abralic.org.br/anais/cong2011/AnaisOnline/resumos/TC0797-1.pdf>

FERREIRA, Joel Antônio. “Paulo, Jesus e os marginalizados: Leitura conflitual do Novo Testamento”. Goiânia: Ed. da PUC Goiás, Ed. América, 2009.

JAMES, Carolyn Custis. “Lost Women of the bible – finding strength and significance through their stories”. Michigan: Zondervan, Grand Rapids, 2005.

JAMIESON, Robert; FAUSSET, A.R.; BROWN, David. “Commentary Critical and Explanatory on the Whole Bible”. Disponível em: <www.biblestudytools.com/commentaries/jamieson-fausset-brown/genesis/genesis-38.html>

RICHTER REIMER, Ivoni. “No temais... id a ver... y anunciad’”: mujeres en el Evangelio de Mateo. *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, Quito/Equador, n. 27, p.145-161, 1997.

WENHAM, Victor P. Hamilton. The Book of Genesis – Chapters 18 – 50. The New International Commentary of the Old Testament. Ed. R.K. Harrison and Robert L. Hubbard Jr. (Grand Rapids, Mich.: Eedermans, 1995). Location 7629 of 24876 (31%). Kindle edition.

AS MULHERES: MODELO DE SEGUIMENTO NO MOVIMENTO DE JESUS E NA IGREJA

Carolina Bezerra de Souza
Ivoni Richter Reimer

RESUMO: A pertença de mulheres ao movimento de Jesus dificilmente pode ser contestada, mas precisa ser compreendida a partir da caracterização do movimento de Jesus como um movimento itinerante que recrutou seus adeptos do estrato inferior empobrecido da sociedade em que as experiências carismáticas eram frequentes. E considerando também que a sociedade do século primeiro, na região da Galileia ou Síria, tinha um padrão androcêntrico e patriarcal, que exercia dominação sobre a mulher relegando-as à condição de profanas. Numa leitura pouco atenta do Evangelho de Marcos, aparentemente, esse padrão patriarcal é mantido. Porém, ao buscar visibilizar o papel das mulheres no texto, percebe-se que elas não eram associadas a papéis tradicionais e também que elas apresentam caracterizações positivas, como exemplos de seguimento através da fé, perseverança e diaconia. Elas são tidas como exemplos de discípulos em contraposição com os doze e com lideranças judaicas e romanas. O papel das mulheres na narrativa evolui ao lado da concepção da ética do serviço, culminando com sua presença nas cenas da cruz e da ressurreição. Jesus aparece curando mulheres e transmitindo ensinamentos, que as atingem com respeito a relações familiares, étnicas, econômicas e sociais, retirando-as, assim, de um contexto de doença, opressão e exclusão e ressignificando suas vidas ao conferir a elas um papel societário em desacordo com o padrão androcêntrico e patriarcal.

PALAVRAS-CHAVE: mulheres, Evangelho de Marcos, seguimento, serviço.

INTRODUÇÃO

O Evangelho de Marcos traz antigas tradições do movimento de Jesus, interessa procurar as mulheres dentro desse movimento a partir de uma releitura do texto de Marcos em busca de uma melhor percepção da visão dessa comunidade do cristianismo primitivo sobre a função da mulher em seu meio.

POSIÇÃO SOCIAL DAS MULHERES NO MOVIMENTO DE JESUS

A sociedade do século primeiro, na região da Galileia e Síria, tinha um padrão androcêntrico e patriarcal, que exercia dominação sobre a mulher relegando-as à condição de profanas. É preciso entender o Segundo Testamento dentro de uma dinâmica entre os patriarcados romanos e judaicos. O patriarcado romano era um sistema de dominação, ocupação e exploração dos recursos naturais e humanos de forma violenta e escravagista em nível familiar, social e político (RICHTER REIMER, 2005, p. 69-70). Interno à dominação romana, o patriarcado judeu é o sistema de um povo em busca de sobrevivência cultural. O cristianismo era um movimento dentro

do judaísmo em busca da sobrevivência e manutenção de identidade e participa desse patriarcado (RICHTER REIMER, 2005, p. 70-71).

A pertença de mulheres ao movimento de Jesus dificilmente pode ser contestada, mas precisa ser compreendida a partir da caracterização do movimento de Jesus como itinerante. O movimento recrutou adeptos do estrato inferior empobrecido da sociedade, em que experiências carismáticas eram frequentes e nele também havia muitas mulheres não casadas (STEGEMANN e STEGEMANN, 2004, p. 421-429). Encontravam-se, no movimento de Jesus, mulheres pobres que não se encaixavam nos padrões patriarcais: viúvas, divorciadas ou sozinhas, além de outras que abandonaram suas grandes famílias, juntamente com seus maridos, para seguir Jesus.

Não há sinal de que essas mulheres se voltaram conscientemente contra a práxis judaica. No entanto, o padrão interno não era o do casamento, concepção de filhos e administração da casa, muitas poderiam ser ditas independentes e curadas, embora as traduções e a história interpretativa imputem a elas as funções domésticas (SCHOTTROFF, 1995, p. 24; HORSLEY, 2001, p. 206).

A SUBTRAMA DAS MULHERES NO EVANGELHO DE MARCOS

Em uma leitura pouco atenta do Evangelho de Marcos, aparentemente, o padrão patriarcal é mantido, pois, até o final do capítulo 15, as mulheres são anônimas, sua presença entre os seguidores de Jesus é ocultada e algumas são retratadas apenas em espaços domésticos¹ ou subordinadas a um homem (HORSLEY, 2001, p. 204). Porém, ao buscar visibilizar o papel conjunto das mulheres no texto, percebe-se que: 1) a maior parte dos personagens masculinos curados por Jesus também é anônima; 2) mulheres não assumem papéis tradicionais de esposa e 3) apresentam caracterizações positivas, são exemplos de seguimento através da fé, perseverança e serviço. Assim, vão aos poucos se mostrando como mulheres livres e independentes.

A primeira cena com uma mulher é também a primeira cura de Jesus. A cura da sogra de Pedro, sem que se peça por ela, que é correspondido por ela imediatamente, dá uma ideia de serviço mútuo. A próxima cena ocorre na primeira série de milagres, a cura da filha de Jairo com doze anos intercalada com a cura da hemorroísa que sofre a doze anos, faz uma ligação com Israel, interpretado como

peças que experimentam a restauração e a salvação. A primeira é subordinada ao pai e retratada no ambiente doméstico, a outra toma a iniciativa de agir em prol da sua cura, que não é produzida por Jesus, mas funciona através dele. Na segunda série de milagres, há o exorcismo da filha da siro-fenícia. Esta mãe vence Jesus no debate, convence-o a curar sua filha. Antes dela, Jesus havia alcançado um gentio, mas é aí que se torna ministério simbolizado na segunda multiplicação dos pães.

Na seção intermediária, as mulheres não estão claramente presentes, mas dois ensinamentos as atingem diretamente: sobre o casamento e divórcio e liderança serva. Ensinamentos que resguardam suas necessidades em tempos em que a autoridade patriarcal se degenerava devido às fortes pressões econômicas e sociais.

Na última parte, elas reaparecem. A viúva oferta toda a sua vida, através do seu último recurso, representa a religião abnegada como forma de transgressão à lógica de mercado romana (RICHTER REIMER, 2005, p. 110-113), também é uma denúncia da exploração do modelo do Templo. A cena prepara o discurso escatológico. Depois, uma mulher unge Jesus, um ato de homenagem (SCHOTTROFF, 1995, p. 63-64), transgressão pelo desperdício como boa ação (RICHTER REIMER, 2005, p. 114-120) ou um ato profético-sacerdotal que conferiu a Jesus status de messias (HORSLEY, 2001, p. 208). No final da história, quando, diante do perigo político e de vida, todos abandonam Jesus, três¹ mulheres, nominadas entre outras que seguiam Jesus desde a Galileia, retornam arriscando a vida para ser solidárias a Jesus, frente à cruz, observando o enterro e indo ao sepulcro ungir o corpo de Jesus em homenagem corajosa. Elas são as testemunhas da ressurreição, têm a honra de iniciar a nova fase da expansão do Reino de Deus.

OS DISCÍPULOS, AS DISCÍPULAS E A DIACONIA

Os personagens femininos do Evangelho de Marcos são planos e sem recorrência. Sua função é contrapor-se ou ser a exceção aos personagens tipificados, no caso os discípulos (RHOADS, DEWEY e MICHIE, 1999, p. 129-133). Interessa a subtrama com os discípulos, também por incluir o conceito de seguimento. Ela é marcada por alternar o sucesso e a falha dos doze discípulos em ter fé em Jesus. Os discípulos são aliados de Jesus, porém buscam glória e poder. Inicialmente, são fiéis e abandonam tudo para segui-lo, mas problemas de falta de fé e entendimento aparecem já na série de histórias no mar e nas multiplicações de

alimentos. Na jornada para Jerusalém, acertam ao perceber Jesus como Messias e erram ao recusar suas profecias, chegam a ter comportamento opressivo com outros que tentavam seguir a Jesus (Mc 9,31-40 e Mc 10,13-16). Apesar das predições da paixão, eles continuam a segui-lo. Na primeira parte da narrativa, os atos de poder de Jesus parecem criar nos discípulos expectativas com relação à implantação do reino, a causa do seu não-entendimento, que são corrigidas na seção intermediária com palavras de Jesus. Ainda assim, o conflito termina com a fuga, negação de Jesus por parte dos discípulos.

Ao lado do conflito com os doze, cujas cenas revelam suas falhas, é colocada a trama das mulheres, que traz paradigmas de fé, persistência, serviço e dedicação, culminando com sua presença nas cenas da cruz e da ressurreição. Chegando aos versos 15,40.41, revelação da presença e serviço das mulheres, o leitor é obrigado a rever toda a história incluindo mulheres entre os seguidores de Jesus desde a Galileia e pensando em seu papel no movimento: “o seguiam, e o serviam, enquanto esteve na Galileia” (Mc 15,41), sendo que se torna necessário ler e compreender o evangelho ‘de trás para a frente’ e perceber em todo o ministério de Jesus a presença e participação das mulheres¹. Na primeira parte, fé e cura parecem arrecadar mulheres para o movimento. Na terceira parte, se reflete um padrão de lealdade: a demonstração de fé é o próprio seguimento e serviço. Os discípulos são então personagens de identificação, enquanto as mulheres são os personagens modelo.

Entre essas duas linhas, junto com as ações e discursos de Jesus, desenvolve-se a concepção da ética do serviço (diaconia) como o sentido do discipulado e seguimento. Somente as mulheres e anjos aparecem servindo. Os anjos primeiro, e, em seguida, a sogra de Pedro. Aparentemente, ela apenas cumpre seu papel de mulher, mas, no âmbito geral do texto, considerando que é a primeira cura, a atitude é simbólica. O ambiente íntimo da casa indica o serviço mútuo e pessoal como padrão para quem está sob o governo de Deus: o serviço de Jesus realizado na cura é respondido pelo serviço da sogra de Pedro. Verifica-se a sucessão em três passos: anjos servem, Jesus serve, uma mulher serve. O padrão de serviço é apresentado nessa cena e desenvolvido nas cenas de cura e exorcismos e no discurso de Jesus. Seguir Jesus, negando-se, era a condição para salvar-se e o seguimento requer fé, ousadia e perseverança e implica em serviço. Em Mc 9,35 Jesus diz: “Se alguém quiser ser o primeiro, seja o último de todos e o

servo de todos”; em Mc 10,31: “Muitos primeiros serão últimos, e os últimos serão os primeiros” e em Mc 10,43-45: “aquele que dentre vós quiser ser grande, será vosso servidor; e aquele que quiser ser o primeiro dentre vós, seja servo de todos. Pois o Filho do Homem não veio para ser servido, mas para servir”. Jesus aborda três vezes a questão do primeiro e derradeiro, trazendo a ideia do serviço, como atividade sua a ser imitada. O serviço era atividade de quem estava por baixo da hierarquia (SCHOTTROFF, 1995, p. 55), dos últimos. Feito de forma pessoal era uma estratégia de sobrevivência da identidade frente à violência romana (RICHTER REIMER, 2012).

Apesar de não haver indicação clara de movimento emancipatório, a estratégia literária de Marcos é subversiva: usa as mulheres, sem marido, para representar esse nível baixo na hierarquia, ao qual Jesus se iguala no exercício da vocação para o serviço. Marcos espera para revelar a presença das mulheres dentro do grupo até o momento em que o verdadeiro sentido do discipulado e seguimento que já vinha sido estereotipado nas mulheres, pudesse ser plenamente entendido, isso só se dá diante da cruz (MALBON, 2000, p. 59-60). O padrão do seguimento pelo serviço é finalmente reconhecido e demonstrado pelas mulheres, que eram as últimas na escala social, nas cenas da crucificação e ressurreição, em que elas passam a ser as primeiras testemunhas da ressurreição.

CONCLUSÃO

Ao longo da narrativa do Evangelho de Marcos Jesus aparece curando e restaurando mulheres, transmitindo-lhes ensinamentos que as atingem com respeito a relações familiares, étnicas, econômicas e sociais, retirando-as, assim, de um contexto de doença, opressão e exclusão e ressignificando suas vidas ao conferir a elas um papel societário em desacordo com o padrão androcêntrico e patriarcal: o de ser líder igual a ele.

REFERÊNCIAS

BÍBLIA DE JERUSALÉM. 5. impr. São Paulo: Paulus, 2002.

HORSLEY, Richard. *Hearing the whole story: the politics of plot in Mark's Gospel*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2001.

MALBON, Elizabeth Struders. *In the company of Jesus: characters in Mark's gospel*. Louisville: Westminsters John Knox Press, 2000.

RICHTER REIMER, Ivoni. *Compaixão, cruz e esperança: teologia de Marcos*. São Paulo: Paulinas, 2012.

RICHTER REIMER, Ivoni. *Grava-me como selo sobre teu coração: teologia bíblica feminista*. São Paulo: Paulinas, 2005.

RHOADS, David; DEWEY, Joanna; MICHIE, Donald. *Mark as Story: an Introduction to the Narrative of a Gospel*. 2. ed. Minneapolis: Fortress Press, 1999.

SCHOTTROFF, Luise. *Mulheres no Novo Testamento: exegese numa perspectiva feminista*. Tradução de Ivoni Richter Reimer. São Paulo: Paulinas, 1995.

STEGEMANN, Ekkhard W.; STEGEMANN, Wolfgang. *História social do protocristianismo: os primórdios do judaísmo e as comunidades de Cristo no mundo mediterrâneo*. Tradução de Nélio Schneider. São Leopoldo: Sinodal, 2004.

UM OLHAR NO CAMPO RELIGIOSO BRASILEIRO ATUAL

Clodoaldo Moreira dos Santos Júnior

RESUMO: O presente comunicado pretende demonstrar que com a sua evolução, o ser humano passa a se libertar das amarras religiosas impostas por determinadas seitas. Na época do Brasil Império, a Igreja Católica ditava as regras da moral e dos costumes da sociedade brasileira, porém com a proclamação da República em 1891, a nova Ordem Constitucional determinou a laicidade do Estado brasileiro. A partir deste momento, o brasileiro passa a ter a possibilidade de viver sem ser subjugado por uma determinada religião, podendo escolher o caminho que pretende percorrer. De acordo com o último censo realizado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), o cenário religioso está em constante modificação, ao ponto de velhas seitas perderem os seus adeptos para novas propostas religiosas.

PALAVRAS-CHAVE: Evolução, Laico, Religiões, IBGE.

Historicamente, os brasileiros sempre foram conduzidos pelo modo de viver religioso ditado pela Igreja Católica. Todavia, no atual cenário, o brasileiro tem a oportunidade de escolher a religião que melhor atenda aos seus anseios de conhecimento.

SECULARIZAÇÃO

A secularização, dentro do presente contexto, pode ser definida como a perda da influência social de uma religião. A secularização implica em uma progressiva e relativa perda de pertinência social do religioso, em razão de um conjunto de evoluções sociais das quais a religião participa ou se adapta.

Nas palavras de Berger (1985, p. 119):

Por secularização entendemos o processo pelo qual setores da sociedade e da cultura são subtraídos à dominação das instituições e símbolos religiosos. A secularização ocorre quando as áreas de dominação que ora pertenciam a Igreja cristã são retirados da mesma tal como ocorreu na separação do Estado da Igreja.

No Brasil, a sedimentação do direito à liberdade religiosa e da separação entre Igreja e Estado se deu de forma lenta e gradativa, conforme se depreende dos textos das primeiras legislações e Constituições.

Durante o Período Imperial, a liberdade religiosa manteve-se restrita conforme os ditames legais, a tal ponto de a Constituição de 1824 estabelecer, em seu artigo 5º, que “a Religião Católica Apostólica Romana continuará a ser a Religião do Império”. Esse mesmo diploma legal ainda dispunha que o Império admitia outras religiões, contanto que suas manifestações ficassem restritas ao âmbito doméstico ou particular.

Ribeiro (2002, p. 61-62) afirma:

a Constituição do Império buscou cuidar da questão religiosa de forma clara, adotando um certo tom liberal no tratamento da individualidade, na medida em que o seu foro íntimo encontrar-se-ia livre para a escolha religiosa, o que não se verifica no espaço público, na medida em que a manifestação exterior ainda é proibida e o próprio Estado, por sua vez, encontrava-se atrelado a uma religião oficial a católica.

Somente com o advento da proclamação da República Federativa do Brasil é que finalmente se firmou as linhas gerais da liberdade religiosa no país. O art. 72, § 3º, da Constituição de 1891 estabelecia que “todos os indivíduos e confissões

religiosas podem exercer pública e livremente o seu culto, associando-se para esse fim e adquirindo bens, observadas as disposições do direito comum”.

Diante do processo de subtração dos poderes da Igreja ocorrido no cenário brasileiro, podemos citar como exemplo as matérias referentes ao instituto do casamento civil, introdução do ensino leigo, secularização dos cemitérios, controle das terras da Igreja, etc.

No pensamento de Berger (1985), a secularização refere-se a um processo disponível empiricamente de grande importância na história moderna, porque é compreendido como um processo por meio do qual os setores da sociedade e da cultura são libertados da dominação das instituições e dos símbolos religiosos.

Assim, a secularização afeta totalmente a vida ideológica e cultural de uma sociedade, e pode ser observada no declínio da contenção dos religiosos, seja nas artes, na filosofia, na literatura e, principalmente, na ciência, tendo esta uma perspectiva automática e inteiramente secular do mundo.

Para Berger (1985, p. 139):

A ‘crise de credibilidade’ na religião é uma das formas mais evidentes do efeito da secularização para o homem comum. Dito de outro modo, a secularização acarretou um amplo colapso de plausibilidade das definições religiosas tradicionais da realidade. Essa manifestação da secularização a nível de consciência (“secularização subjetiva”, se se preferir) tem seu correlato a nível socioestrutural.

Berger afirma, ainda, que diante da secularização da sociedade e da cultura, tem-se também a secularização da consciência. Isto significa dizer que o ocidente moderno tem produzido pessoas com pensamentos livres de qualquer sentimento religioso. Além disto, “o fenômeno do ‘pluralismo’ é um correlato socioestrutural de secularização da consciência” (BERGER, 1985, p. 139). Assim, é possível afirmar que em virtude da secularização da sociedade, o mundo se desencantou a tal ponto de a religião perder seu peso social e, de certa forma, tornar-se invisível.

A secularização pode ser observada como um fenômeno global dentro das sociedades modernas, porém a sua distribuição não é uniforme: em cada grupo da sociedade, ela possui um impacto diferente.

Observa-se que a secularização passa a gerar efeitos mais evidentes para o homem comum redundando na crise da credibilidade na religião, ou seja, a secularização acarretou um amplo colapso da plausibilidade das definições

religiosas tradicionais da realidade. Essa manifestação da secularização tem seu correlato a nível sócio estrutural como secularização objetiva.

O Brasil por ser um dos maiores países cristãos, nas últimas décadas vem modificando o cenário de sua diversificação religiosa. Observa-se que o Catolicismo vem perdendo terreno a cada dia. Aliás, na era moderna, não só o Catolicismo, mas qualquer religião tradicional majoritária está fadada a perder adeptos.

Fazendo-se uma análise geral dos últimos anos, observa-se o cenário da religiosidade no Brasil de acordo com o censo do IBGE:

TABELA 1: RELIGIOSIDADE NO BRASIL DE 1940 A 2010

ANO	Católicos	Evangélicos	Outras Religiões	Sem religião
1940	95,2	2,6	1,9	0,2
1950	93,7	3,4	2,4	0,3
1960	93,1	4,3	2,4	0,5
1970	91,8	5,2	2,3	0,8
1980	89,0	6,6	2,5	1,6
1991	83,3	9,0	2,9	4,7
2000	73,9	15,6	3,5	7,4
2010	64,4	22,2	3,4	8,0

Fonte: IBGE 2010 – Censo Demográfico (por % da população nacional)

Diante desse gráfico, observa-se uma diminuição gradativa dos católicos e um aumento dos evangélicos. Todavia, o que chama mais atenção é o aumento do número de pessoas sem religião. Desde o ano de 1970, esse grupo teve o expressivo crescimento de 1000%.

É possível extrair do gráfico, que o grupo intitulado “sem religião” apresentou certo crescimento, o que significa que as religiões, em seu conjunto, estão perdendo adeptos. E, nesse sentido, a religião católica é a mais atingida, já que a perda de adeptos, trouxe a reboque, a perda de espaço, de prestígio, de certezas, de rumos e ainda de seu quadro clerical.

Na visão de Pierucci (1997, p. 15):

O país está se transformando, de verdade, numa sociedade livre, com uma cultura cada vez mais plural. A depender só do Estado brasileiro, hoje se respira no país liberdade religiosa a plenos pulmões, como nunca – e não

só de direito, *de jure*, como no início da vida republicana, mas também e *facto*. E as pessoas, nesse clima de descompressão, podem ir e lá vão elas, mudando de religião, à vontade. Vão, como diz Gilles Deleuze, diferindo em suas adesões religiosas.

A cada dia que passa, aumenta o distanciamento entre a igreja e a sociedade, haja vista que essa está sempre a procura de outras religiosidades mais atraentes.

Na visão de Nunes (2004, p. 24):

Esse distanciamento entre Igreja e sociedade, no entrando, não responde apenas à dinâmica interna das mudanças institucionais. Não é só a Igreja que se afasta da sociedade, mas esta também se distancia da Igreja. É essa minha hipótese: o trabalho da secularização e da conseqüente possibilidade de uma multiplicidade religiosa vasta, rica, curiosa e interessante- em todos os sentidos: para a pesquisa e para a experiência ou vivência religiosa-mudou, ou está mudando fortemente a relação da sociedade, do papel dos fiéis com a Igreja e com essa mesma religião.

Assim, é possível concluir que esse distanciamento entre igreja e sociedade reflete uma dinâmica interna das mudanças institucionais. Acrescente-se que o trabalho da secularização mudou o que acarreta a intensa modificação da relação da sociedade e do papel dos fiéis com a igreja e com a religião que professam.

É preciso que a religião cumpra uma função social de contestação e que os fenômenos da perda de poder e de dessacralização da religião sejam recuperados por uma postura radical de engajamento político que seja a favor de um mundo mais digno, mais solidário e mais fraterno.

CONCLUSÃO

Analisando as linhas pretéritas conclui-se que cada homem ou mulher tem a liberdade de escolher a religião que desejar seguir ou não, sem qualquer tipo de discriminação seja pelo Estado ou pela própria sociedade.

Atualmente, o homem pós-moderno não necessita de uma igreja para ser religioso. É chegada a hora de o homem servir e mostrar do que é capaz. Capaz de enfrentar a intolerância, capaz de enfrentar a preguiça que a afasta da caridade e da fraternidade.

A humanidade tem a capacidade de caminhar em direção à luz para que possa compreender a sua verdade e todos os desígnios do homem na Terra e no Universo. Deve o homem viver ativamente, revivendo a sua luz interior a fim de vencer gradativamente as trevas através da força interior de cada ser que acredita

em único Deus ou não, porque em verdade, só existe uma religião oficial que é o AMOR.

REFERÊNCIAS

BERGER. Peter. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. Trad. José Carlos Barcelos. São Paulo: Paulinas, 1985.

NUNES, Rosado Maria José. O catolicismo sob o escrutínio da modernidade. In: *Sociologia da religião e mudança social*: São Paulo: Paulus 2004. p. 24ss.

PIERUCCI, Antonio Flávio. *Interesses Religiosos dos Sociólogos Brasileiros*. Petrópolis: Vozes, 1997.

RIBEIRO, Milton. *Liberdade Religiosa: uma proposta para debate*. São Paulo: Mackenzie, 2002.

INTOLERÂNCIA SAGRADA NO APOCALIPSE DE MOISÉS

Darlyson Feitosa

RESUMO: Alguns textos da tradição paulina e petrina recebem restrições mais diretas de diferentes eruditos do Novo Testamento, por expressarem pensamento violento ou intolerante em relação à mulher (p. ex.: 1Cor 14,33-35; Ef 5,22-24; 1Tm 2,9-15; 1Pd 3,1-6). A tradição neotestamentária não inaugura essas posições intolerantes. Os autores do NT herdaram a tradição patriarcal encontrada de maneira mais explícita em textos judaicos do chamado período intertestamentário. Nesta comunicação analisamos uma obra pseudepígrafa, o Apocalipse de Moisés (ApMos), datado por volta do final do séc. I a.C. Nela, a explicação do mal e demais infortúnios da humanidade são centrados em Eva, esposa de Adão. Para o autor do ApMos, Eva é a responsável mais direta pela presença do pecado e do mal no mundo. Subjacente à narrativa está a opressão e intolerância à mulher em um ambiente patriarcal, com justificativas de contornos sagrados, pois o autor tenta legislar em nível espiritual sobre a culpabilidade da mulher. Susana (Dn 13), Sara (Livro de Tobias), Ester, Judite estabelecem outro grupo de intenções dentro da antiga literatura judaica, onde a mulher aparece em situações heroicas e de primazia. Certamente o autor do ApMos não pertence a esse citado grupo.

PALAVRAS-CHAVE: literatura apocalíptica, pseudepígrafos, intolerância, opressão, poder.

INTRODUÇÃO

Além da literatura canônica que compõe a Bíblia hebraica, outros escritos religiosos tiveram espaço dentro do sagrado de alguns grupos judaicos no chamado período interbíblico ou intertestamentário. Dentre esses escritos se destacam os pseudepígrafos (livros de autoria falsa ou fictícia). Charlesworth (2011a) classifica os pseudepígrafos em seis categorias: 1. Literatura apocalíptica (19 livros); 2. Testamentos (8 livros); 3. Adições lendárias ao Antigo Testamento (13 livros); 4. Literatura sapiencial e filosófica (5 livros); 5. Orações, salmos e odes (7 livros ou coletâneas); 6. Fragmentos de obras perdidas (12 obras).

Analisamos aqui uma dessas obras, ‘Vida de Adão e Eva’, também conhecida como o ‘Apocalipse de Moisés’ (ApMos). Trata-se de uma adição lendária à narrativa de Gênesis, com várias interpolações apocalípticas. Há duas versões principais dessa obra: a versão latina (*Vita Adae et Evae* /Vida de Adão e Eva) e a versão grega (*Diégnēsis kai politeía 'Adam kai Eûas tôn prōtoplástōn*/ Narrativa e Vida dos primeiros [seres humanos] criados, Adão e Eva). Na versão grega há o subtítulo ‘Revelação da parte de Deus a Moisés’, com acréscimos que indicam a revelação feita a Moisés pelo arcanjo Miguel a respeito da história e vida de Adão e Eva. Essa é a razão pela qual essa obra também é conhecida como ‘Apocalipse de Moisés’¹.

Há certa concordância no meio acadêmico que o ApMos reflete um documento originalmente escrito por um judeu palestinese. A composição geral dos apócrifos e pseudepígrafos compreende o período do séc. III a.C. até o séc. I d.C., de modo que o ApMos está consequentemente datado nesse período. Algumas informações reduzem, porém, esse período de datação para o ApMos. Aparentemente várias expressões ou tradições são conhecidas por autores do Novo Testamento (p. ex. 2Cor 11,14), o que distancia a obra da segunda metade do séc. I d.C. Adão aparece como o líder ou pai do povo santo (a nação judia), expressão essa com outra dimensão em 1Pd 2,9.10. Essas características, somadas à forte linguagem apocalíptica bem comum no primeiro século a.C., motivam-nos a

considerar o ApMos como tendo sido escrito no final do séc. I a.C., mais tardar no início do séc. I d.C.

Na presente análise, nosso foco é centralizado nas expressões textuais que se referem à mulher, estereotipada em Eva. As afirmações do autor ilustram o pensamento a respeito da participação feminina no meio da sociedade judaica, ainda que não se possa precisar a extensão de tal comunidade. Domínio, opressão e intolerância subjazem às afirmações.

A MULHER COMO ESPOSA: SUMISSÃO RADICAL

No ApMos, Eva é posta como submissa desde o início. Chama Adão por “meu Senhor” (2,2; 9,2), seguindo a antiga tradição patriarcal (Gn 18,12). O poder, explicitamente androcêntrico, tem uma legitimação divina para o autor, repetindo Gn 3,16: “voltarás para o teu marido, e ele será o teu senhor” (25,4). Essa relação conjugal em que o homem é mais do que um marido ainda permanece em escritos neotestamentários da tradição paulina e petrina, expressando de certa forma um paradoxo ou conflito em relação à maioria dos textos neotestamentários que dignificam a mulher. Conforme a mencionada tradição, as mulheres cristãs devem ser submissas aos maridos (Ef 5,22.24; Cl 3,18; 1Pd 3,1). Dentre as recomendações/imposições petrinhas se encontra a exigência das mulheres estarem “submissas ao seu próprio marido, como fazia Sara, que obedeceu a Abraão, chamando-lhe senhor” (1Pd 3,5.6). As esposas são “filhas de Sara” (1Pd 3,6). Ou seja, o senhorio do marido não é apenas uma forma de tratamento respeitoso, mas uma forma de explicitação da submissão da esposa, seguindo uma tradição milenar que vê em Sara um paradigma. Pelo ApMos podemos pensar nas “filhas de Eva” (expressão essa mais comum na literatura mundial), mas em sua conotação negativa: a mulher não legisla sobre si mesma, propriedade que é de seu marido. Se virgem, a mulher é propriedade do pai; casada, passa a ser propriedade do marido. Ao chamá-lo de ‘meu senhor’ as conotações de posse e poder estão indelevelmente presentes. Adão tem a sua sepultura selada por seis dias após o seu falecimento. Depois desse período, “sua costela”, Eva, retorna para ele (42,1-3). Eva não pertence a si mesma nem na hora da morte: a morte lhe é imposta pela própria morte do marido, e ela não passa de uma parte do corpo dele, a costela.

A MULHER E A CULPA: UMA TEODICEIA

Quem é o responsável pelo mal no ApMos? Algumas declarações do autor nos conduzem a essa questão. Primeira, o mal é oriundo do Diabo. Foi o Diabo quem convenceu a serpente a prestar-lhe ajuda (cap. 16), para provocar e conseguir a queda de Eva. De igual modo, Eva afirma que o Diabo colocara palavras na sua boca, e assim ela pôde convencer Adão a comer o fruto da árvore da vida (21,3). Deus inflige castigo a ambos por eles terem dado crédito às palavras da serpente – a Adão por ter seguido as palavras de Eva (24,1). Um segundo grupo de declarações credita aos dois seres humanos a presença do mal. A terra é amaldiçoada por causa de Adão (24,1). Um animal feroz acusa Eva, a ela creditando a origem da selvageria (11,1). Adão relata a seus filhos que suas enfermidades iniciaram logo após a queda (cap. 7). Contudo, há uma particularização explícita no escrito: Eva é a responsável por todos os infortúnios de Adão, e Adão vive com a certeza de que Eva era a culpada por seu estado miserável: “por culpa dela estou morrendo” (7,1). Por isso Eva se sente extremamente culpada, lamentando a situação de Adão, pedindo-lhe inclusive que ele lhe dê metade de suas enfermidades (9,2). Especificamente sobre as enfermidades, há possíveis ecos da tradição egípcia sobre Sekhmet, deusa da doença (TERRIN, 1998, p. 160-161). Nesse sentido, Adão é mera vítima, absorvendo sobre o seu corpo as enfermidades, cuja origem reside especificamente no pecado de Eva.

A MULHER E O COTIDIANO: ANGÚSTIA EXISTENCIAL

Eva possui uma consciência angustiante sobre os seus atos: “Ai de mim, que quando chegar o dia da ressurreição todos os que têm pecado me amaldiçoarão dizendo que Eva não guardou o mandamento de Deus” (10,2). O autor descreve uma oração patética de Eva:

Deus, pai de todas as coisas, tenho pecado, tenho pecado, tenho pecado contra ti, tenho pecado contra os teus anjos eleitos, tenho pecado contra os querubins, tenho pecado contra o teu trono; tenho pecado Senhor, tenho pecado muito, tenho pecado diante de ti, e todo o pecado da criação ocorreu por minha culpa (32,2).

Por ter cedido à serpente, Deus determina que Eva se torne dependente de Adão ao extremo: “tu voltarás de novo ao teu marido e ele te dominará” (25,4; cf. Gn 3,16). Ela se desespera ao perceber que seu marido vai morrer (31,2) e, tendo Adão morrido, rompe em choro “por não saber onde seu corpo [o de Adão] ia ser colocado” (42,3); clama para que Deus a coloque junto de Adão (42,7), não antes sem declarar-se indigna e pecadora (4,6). A concentração da culpa em Eva talvez tenha se perpetuado na tradição judaico-cristã, o que explicaria o autor neotestamentário escrever que “Adão não foi iludido, mas a mulher, sendo enganada, caiu em transgressão” (1Tm 2,14).

Lembremos que o autor do ApMos, judeu, reproduz a sua própria perspectiva (reflexo da perspectiva social e religiosa) em relação à mulher. Eva é separada de Adão em afazeres mesmo antes da queda: ela se ocupava do sul e do oeste, onde estavam as fêmeas, e Adão ficava em outra parte com os machos. “Cada um cuidava da sua própria parte” (15,3). Numa posição mais radical que a de Gn 3, Eva se ocupava de trabalhos inúteis e insuportáveis (25,1). Por tal, ela se sente a responsável mais direta pela presença do pecado no mundo. Por todo o escrito nós a encontramos frágil e lamuriante, imagem essa preservada na tradição petrina: “Maridos [...] tendo consideração para com a vossa mulher como parte mais frágil...” (1Pd 3,7). A existência de Eva não passou de um lamento, e até no momento de sua morte o que emerge é a angústia, o medo e a sua dependência de Adão:

Meu Mestre, Senhor e Deus de toda a excelência, não me separe do corpo de Adão, porque você me fez de seus membros; mas considere-me digna, eu que sou indigna e pecaminosa, para ser enterrada perto do seu corpo. E assim como eu estava com ele no Paraíso, e não vivíamos separados, mesmo depois da transgressão, que ninguém nos separe também agora (42,5-8).

CONCLUSÃO

O ApMos é uma amostra literária da sociorreligiosidade do judaísmo compreendido entre o final do séc. III a.C. e o final do séc. I d.C., com muitos recortes transferidos e reproduzidos no Novo Testamento. Os escritos cristãos têm, certamente, alto grau de conteúdo teológico inédito, mas as tradições judaicas fomentadas há séculos não são desconsideradas – pelo contrário, expressam-se precisamente dentro delas. A respeito da afirmação de Käsemann (*apud*

SCHOONHEIM, 1978, p. 130) sobre a apocalíptica judaica ser “a mãe de toda teologia cristã”, a intolerância sagrada presente nos apocalipses e pseudepígrafos também foi gestada e parida. Assim como hoje nós seguimos e reproduzimos recortes teológicos do passado, os escritos neotestamentários não ficaram imunes às influências e tradições que lhes eram comuns. Isso explica, ainda que parcialmente, a razão pela qual encontramos no Novo Testamento alguns recortes que mantêm uma tradição de opressão, de intolerância à mulher. Essa intolerância chega aos nossos dias, sendo a Igreja um recinto onde ela ainda é gestada.

O que uma hermenêutica contemporânea deve contemplar e considerar é que os escritos da tradição judaico-cristã, tanto os canônicos como os não-canônicos, registram tendências e comportamentos majoritários e minoritários; posturas progressistas e posturas libertadoras. Lemos sobre a atitude indecorosa de um homem dialogando com uma mulher num frequentado espaço público (Jo 4,6s), e sobre um líder que pede para a mulher ficar calada em outro espaço público (1Cor 14,34-35). Conflitos sociorreligiosos se repetem em nossos dias e, da mesma forma, há uma sempre presente necessidade de novas perspectivas que caminhem para a direção que Cristo propôs (libertação e justiça), para a direção de uma igualdade que remonta à própria criação, sem distinção de prevalência de gênero (Gl 3,28; 1Cor 7,4).

Muitas mulheres aparecem na literatura judaico-cristã em posição naturalmente digna: Susana (Dn 13), Sara (Livro de Tobias), Ester, Judite, Marias, Lídia. Elas estabelecem outro grupo de intenções dentro da antiga literatura judaico-cristã, onde a mulher aparece em situações heroicas e de primazia. O autor do ApMos não pertence a esse citado grupo. Nosso autor expõe e mantém a intolerância em relação à mulher, com profundos contornos, contornos sagrados.

REFERÊNCIAS

CHARLESWORTH, James H. *The Old Testament Pseudepigrapha: apocalyptic literature and testaments*. Peabody/MA: Hendrickson Publishers Marketing, 1983, reimp. 2010a (Vol. 1).

_____. *The Old Testament Pseudepigrapha: expansions of the “Old Testament” and legends, wisdom and philosophical literature, prayers, psalms, and odes*,

fragments of lost Judeo-Hellenistic words. Peabody/MA: Hendrickson Publishers Marketing, 1983, reimp. 2010b (Vol. 2).

JOHNSON, M. D. Life of Adam and Eve, In: CHARLESWORTH, James H. *The Old Testament Pseudepigrapha*. Peabody/MA: Hendrickson Publishers Marketing, 1983, reimp. 2011, p. 249-296 (Vol. 2).

ROST, Leonard. *Introdução aos livros apócrifos e pseudepígrafos do Antigo Testamento e aos manuscritos de Qumran*. Tradução de Mateus Ramalho Rocha. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2004.

SCHOONHEIM, P. L. Probleme und Impulse der Neutestamentlichen Apoclyptik. In: BAARDA, Tjitze et al. *Miscellanea Neotestamentica*. Supplements to Novum Testamentum, vol. 1, nr. 47, p. 129-146, 1978.

TERRIN, Aldo Natale. *O sagrado off limits: a experiência religiosa e suas expressões*. São Paulo: Loyola, 1998.

TRICCA, Maria Helena de Oliveira (Compil.). *Apócrifos II: Os proscritos da Bíblia*. São Paulo: Mercuryo, 1992.

TRICCA, Maria Helena de Oliveira; BÁRÁNY, Júlia (Comp.). *Apócrifos IV: os proscritos da Bíblia*. São Paulo: Mercuryo, 2001.

O CUIDADO DE DEUS NA VIDA DE UMA MULHER ENCURVADA

Erika Pereira Machado²²⁰

RESUMO: A comunicação apresenta a exposição de uma das curas sinóticas de Jesus partindo do contexto do evangelho de Lucas 13, 10-17, cura de uma mulher que passou grande parte da sua vida encurvada, escravizada por uma enfermidade em sua coluna que a deixava curvada numa posição corporal humilhante para todos na época. Essa mulher ao encontrar com Jesus é curada, voltando a louvar a Deus com o semblante erguido, sua saúde, auto-estima e dignidade restabelecida, e com o corpo ereto.

PALAVRAS-CHAVE: Lc 13,10-17, mulher encurvada, cuidado, doença.

²²⁰ Fisioterapeuta. Doutoranda em Ciências da Religião pela PUC-GO na área temática de Saúde e Espiritualidade. Bolsista, CAPES / PROSUP-Cursos Novos 2010/059. Mestre em Ciências da Saúde pela UnB-DF na área temática de Neuropsicologia. Docente na Universidade de Rio Verde - FESURV. E-mail: machado-erika@hotmail.com

Todos nós seres vivos somos mortais, e nós humanos somos os únicos a ter consciência disso. A mortalidade revela a nossa fragilidade que se expressa de diferentes maneiras, uma dentre tantas é a doença, que nos expõe cotidianamente à vulnerabilidade e finitude de nossa existência (GEBARA, 2010, p. 129).

Em outras palavras, através do corpo se mostra a nossa fragilidade, e em consciência disto, a vida corporal é mortal. Ela vai perdendo suas energias, seus equilíbrios, adocece e pode morrer. A aceitação da mortalidade da vida nos faz entender de forma diferente a saúde e a doença (BOFF, 2011, p. 143).

Em alguns contextos a doença pode ser representada como experiência social de caos e desequilíbrio, constituindo uma das formas de representação do Mal que vai construindo identidades de coesão ou exclusão social e somente através dos processos terapêuticos o indivíduo se reestrutura possibilitando liberdade e superação do Mal (RICHTER REIMER, 2008, p. 43).

No processo de busca desesperada para se manter ou recuperar o estado de nomia, ou seja, um mundo com sentido,

a doença se torna incompreensível, ininterpretável para o ser humano. A doença e o sofrimento que ela comporta se nos apresentam sempre com algo inexplicável, como algo sem sentido. Por que adoecer? Por que eu? (QUINTANA *apud* LEMOS, 2008, p. 58).

Saúde e doença manifestam-se em nosso corpo, no entanto, a doença é capaz de mover o coração humano e provocar misericórdia, cuidado, preocupação, doação, busca de cura até o restabelecimento da pessoa; também é capaz de provocar igualmente o medo humano (RICHTER REIMER, 2008, p. 43).

Na atualidade vivemos numa sociedade que imprime um senso de preocupação com a aparência do corpo. Isto porque Ottermann (2009, p. 34) esclarece que o corpo perfeito foi sempre construído no contexto e no interesse de ideologias sociopolíticas, e o mesmo controle e estereótipo que oprimem o corpo da mulher oprimem o corpo do homem.

Para Boff (2011) o corpo vivo é subjetividade, é nossa memória, pois em sua totalidade e em cada uma de suas partes armazena informações de todo um processo evolutivo.

Cuidar do corpo significa a busca de assimilação criativa de tudo o que nos possa ocorrer na vida, compromissos e trabalhos, encontros significativos e crises existenciais, sucessos e fracassos, saúde e sofrimento. Somente assim nos transformamos mais e mais em pessoas amadurecidas, autônomas, sábias e plenamente livres (BOFF, 2011, p. 145).

As relações do cristianismo com o corpo têm sido ambivalentes, por um lado o cristianismo aborda a fé num Deus que se tornou corpo, carne, e nas narrativas de cura do Novo Testamento (GÖSSMANN, 1997, p. 62).

Para encontrar a estrutura do ser, Porcile Santiso (1993, p. 256, 258-260) afirmou que a busca vem a detectar o significado pelo significante. Nosso significante é o corpo revelador do significado. O corpo é símbolo no sentido de ser estrutura de significação, toda a emoção profunda e genuinamente sentida e quase todo o pensamento se vê expresso em nosso organismo inteiro. O corpo engloba e transcende o mundo de diferenças e se refere à estrutura interna, autônoma, biológica e somática.

A força de ser pessoa significa a capacidade de acolher a vida assim como ela é, traduz a capacidade de conviver, de crescer e de humanizar-se com as dimensões de vida, de doença e de morte:

Ser pessoa não é simplesmente ter saúde, mas é saber enfrentar saudavelmente a doença e a saúde. Alguém pode estar mortalmente doente e ser saudável porque com esta situação de morte cresce, se humaniza e sabe dar sentido àquilo que padece (BOFF, 2011, p. 144).

Lemos (2008, p. 57) ainda enfatiza que nesta construção de significados para as circunstâncias da vida humana, um dos aspectos importantíssimo e construído socialmente é a concepção de corpo, articulado com uma concepção específica de saúde.

Os evangelhos sinóticos nos retratam algumas narrativas de mulheres doentes que entram num processo de cura com Jesus, dentre elas, vale destacar a única história em que encontramos apenas em Lucas que narra a mulher curada que louva a Deus.

A história da mulher encurvada (Lc 13,10-17) dá testemunho do sofrimento de uma mulher anônima e que nada pede a Jesus. No evangelho, essa doença é descrita como uma fraqueza tão generalizada que vai encurvando a mulher na totalidade, caracterizando-se como uma doença que compromete os sistemas muscular, articular, esquelético e neurológico, visto que esta mulher estava doente durante dezoito anos. Short, A. Rendle *apud* Morris (2000, p. 210) relatou que esta deformidade é como da espondilite anquilosante, ou seja, é uma doença inflamatória sistêmica crônica, de etiologia desconhecida, que afeta a coluna vertebral em indivíduos geneticamente predispostos.

Richter Reimer (2008, p. 97) retrata que Lucas 13,11 interpreta que a doença é causada por um "espírito de enfermidade", um "espírito de fraqueza" (*pneuma asthenéias*), depois interpretado pelo próprio texto como "Satanás" (Lc 13,16); no entendimento da comunidade, Satanás, é quem mantém as pessoas presas, gerando-lhes mal.

Andar encurvada significa estar diminuída não só de tamanho ou aparência, mas estar limitada em vários sentidos: não conseguir respirar harmoniosamente, alimentar-se com dificuldade, ingerir líquidos de forma restrita, não conseguir visualizar o horizonte com precisão e muito menos ao seu redor com cabeça erguida, além de intensas dores musculares, articulares e provavelmente irradiações nervosas.

Morris (2000, p. 210) abordou que esta é a última vez que se registrou Jesus ensinando numa sinagoga. Jesus tornou possível para a mulher e o povo cumprir a intenção do descanso sabático do trabalho. A mulher, que se endireitou, louvou a Deus, enquanto o povo ficou alegre por causa de todas as coisas gloriosas que vieram à existência através dele. Interessante que a iniciativa de pronunciar a cura foi tomada pelo próprio Jesus, simplesmente, Ele impôs as mãos sobre ela e a Escritura nos referiu que "imediatamente se endireitou".

Para Wenzel (1998, p. 57) Jesus realiza a cura por misericórdia, sem nenhuma prova de fé, pela imposição das mãos, libertando-a das ataduras religiosas para que pudesse escutar seus ensinamentos com a cabeça endireitada e ereta.

Jesus cura porque veio trazer vida plena, salvando e libertando-a do mal e de todas as suas consequências, instaurando assim o Reino de Deus (VENDRAME, 2001, p. 141).

Assim, a atitude de Jesus para com os doentes:

- revela o amor de Deus, rico em misericórdia, que tem predileção por seus filhos que sofrem e têm maior necessidade de ajuda;
- entende vencer todas as forças do mal que fazem o homem sofrer e deformam sua imagem, obra-prima da criação;
- quer que o homem, em todas as suas dimensões, e todos os homens sejam livres e gozem de vida plena (VENDRAME, 2001, p. 141).
-

Jesus ensina e, vislumbrando a mulher, interrompe sua comunicação e dá prioridade à doença sobre o discurso. O chefe da sinagoga tentara dissimular a subversão do milagre, mas Jesus ressaltou a verdade, de que todos sabem no que prender-se (QUÉRE, 1984, p. 31, 32, 34).

A cura dessa mulher acontece porque Jesus a "vê" (*idôn/oráo*), ou seja, Jesus há vê em profundidade, vê além do exterior. Outro detalhe narrativo importante é de que a mulher estava na sinagoga (RICHTER REIMER, 2008, p. 104).

Sinagoga é espaço de oração, de ensinar a Torá, de obter cura e acolher pessoas marginalizadas, tinha como funcionários apenas um chefe e um ajudante. O arquissinagogo, eleito entre os homens, era responsável pela direção do culto, velando pelo andamento da reunião. O ajudante trazia o rolo da Escritura e pedia o cumprimento dos rituais aos membros da comunidade, conforme escolhidos pelo chefe da sinagoga para oração, canto e pregação (LOHSE, 2000, p. 149).

Para tanto, Jesus ensinava no sábado, e esta mulher anônima assume a postura de discípula na vida pública sinagoga e sua impureza não impede de entrar na sinagoga. Nesse espaço, Jesus não apenas vê a mulher, mas a chama para junto de si. A sinagoga não é espaço de exclusão, mas espaço de anúncio, de busca, de experiência da libertação e de inclusão. É observado que Jesus encaminha um processo de cura ativo e participativo, vendo e chamando a mulher.

Os milagres de cura fazem parte da esfera de coisas e das relações de causa e efeito invisíveis, indemonstráveis e inexplicáveis, tornadas visíveis no corpo doente. As narrativas de milagres reivindicam o senhorio de Deus e apresenta algumas características essenciais:

Contexto religioso de relação interpessoal de fé / confiança entre pessoa(s) e divindade / seu agente; a pessoa necessitada não é cliente, mas devota que implora a Deus; Jesus profere uma palavra e/ou realiza um ato; a cura acontece como reciprocidade e não como coação; a cura está inserida num contexto maior de obediência e cumprimento da vontade de Deus pelo agente; a ação de Jesus não prejudica ninguém (RICHTER REIMER, 2008, p. 61, 62).

Em suma, diante de um contexto de exclusão, Jesus traz uma cura milagrosa de uma mulher que mesmo com deformações visíveis em suas estruturas físicas, estava ali, na sinagoga, aprendendo os ensinamentos e dedicando seu precioso tempo aos conhecimentos e ensinamentos da lei; deformações estas que para muitos naquela época e nos dias de hoje traz um sentimento de exclusão, distanciamento, repulsão e aversão. Jesus a impõe as mãos e anuncia um maravilhoso e memorável ato de amor, humildade, inclusão e compaixão aos necessitados.

Para tanto, a religião tende a fornecer significados ao cotidiano das pessoas agindo como força nômica diante do estado de anomia na vida cotidiana da pessoa humana.

REFERÊNCIAS

BOFF, Leonardo. *Saber cuidar: ética do humano – compaixão pela terra*. 17. ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

GEBARA, Ivone. *Vulnerabilidade, justiça e feminismos – antologia de textos*. São Bernardo do Campo: Nhanduti, 2010.

GÓSSMANN, Elisabeth et al. (Orgs.) *Dicionário de Teologia Feminista*. Tradução de Carlos Almeida Pereira. Petrópolis: Vozes, 1997.

LEMOS, Carolina Teles. *Religião e saúde: (re) significando as dores na vida cotidiana*. Rio de Janeiro: Deescubra, 2008.

LOHSE, Eduard. *Contexto e ambiente do Novo Testamento*. Tradução de Hans Jörg Witter. São Paulo: Paulinas, 2000.

MORRIS, Leon L. *O evangelho de Lucas: introdução e comentário*. Tradução de Gordon Chown e Revisão de Júlio Paulo Tavares Zabatiero. São Paulo: Sociedade Religiosa Edições Vida Nova, 2000.

OTTERMANN, Monika. Saúde, corpo perfeito e vida plena no Antigo Oriente e no Antigo Israel. In: BARASIOLI, Paulo Ueti (Org.). *A vida é o que interessa: bíblia, saúde e outros ingredientes*. São Leopoldo: CEBI, 2009. p. 30-44.

PORCILE SANTISO, Maria Teresa. *A mulher, espaço de salvação*. Tradução de I. F. L. Ferreira e Revisão de H. Dalbosco. São Paulo: Paulinas, 1993.

QUÉRE, France. *As mulheres do evangelho*. Tradução de M. Cecília de M. Duprat e Revisão de Rubens Marchioni. São Paulo: Paulinas, 1984.

RICHTER REIMER, Ivoni. Nossos corpos na saúde e na doença. In: RICHTER REIMER, Ivoni; SOUZA, João Oliveira (Orgs.). *O sagrado na vida: subsídios para aulas de teologia*. Goiânia: Editora da PUC Goiás, 2009.

_____. *Milagre das mãos: curas e exorcismos de Jesus em seu contexto histórico-cultural*. São Leopoldo: Oikos; Goiânia: UCG, 2008.

VENDRAME, Calisto. *A cura dos doentes na Bíblia*. São Paulo: Ed. Centro Universitário São Camilo; São Paulo: Loyola, 2001.

WENZEL, João Inácio. *O caminho do seguimento no evangelho de Lucas*. CELOI, 1998.

O REINO DE DEUS: UM ANÚNCIO QUE VENCE AS DIVISÕES DE GÊNERO

Heverton Rodrigues de Oliveira

RESUMO: Este trabalho é parte de uma pesquisa que pretende abordar o tema da presença da mulher no movimento de Jesus, sendo esta convidada a integrar o discipulado do Nazareno. A partir da categoria de análise *gênero*, buscaremos perceber como o anúncio do Reino de Deus é feito a todo ser humano, sendo assim vence as estruturas patriarcais, integrando o feminino e também fazendo uso deste para explicá-lo.

PALAVRAS-CHAVE: Reino de Deus, gênero, mulheres, Jesus de Nazaré.

INTRODUÇÃO

No início do século I da nossa era, Israel vive um período de dominação estrangeira, sendo as terras palestinas dominadas por um dos impérios mais poderosos do mundo, o Império Romano. Proliferavam em Israel movimentos revoltosos contra a situação de dominação vivenciada pelo povo judeu, que mesclavam religião e política no imaginário revolucionário esperando, cada grupo a libertação do domínio estrangeiro segundo suas ideias e seu modo de relacionar-se com Javé. Em meio a esta expectativa de libertação ganha força uma categoria chamada Reino de Deus, que de uma perspectiva diferente é esperado e trabalhado por mulheres e homens palestinos.

Na espera por uma intervenção divina pululavam grupos de religiosos, guerrilheiros, revoltosos na esperança do Reino. Dentre os vários grupos ou partidos deste período histórico temos: os fariseus, saduceus, essênios, zelotas, sicários e

outros. Nesta atmosfera de dominação estrangeira e anseios de uma revolução nacional, surge um homem chamado Jesus, natural de Nazaré da Galileia, filho de um carpinteiro e de uma dona-de-casa, que compartilha com seu povo os sofrimentos e a esperança de um novo tempo.

O ANÚNCIO DO REINO DE DEUS

Segundo os relatos dos Evangelhos, considerando o relato da comunidade joanina, durante três anos Jesus anunciou o Reino de Deus aos homens e mulheres. Anunciar o Reino foi a missão principal de Jesus de Nazaré, missão esta assumida depois do batismo realizado por João Batista. Da mesma forma que o povo buscava João para receber o batismo, Jesus também vai ao Jordão, de acordo com Garcia Rubio “Jesus é batizado com o povo: como servo de Iahweh, ele é solidário com seus irmãos, com o povo pecador” (RUBIO, 2007, p. 30). No batismo Jesus toma consciência de sua vocação messiânica, que ao longo de sua trajetória de vida experimentou em uma profunda relação com Javé, o Deus dos judeus, o seu Deus. O Jovem Galileu assumindo o messianismo do serviço e convertendo-se cada vez mais ao Deus do Reino, no anúncio do Reino de Deus atraiu seguidores e seguidoras de todas as classes sociais, principalmente os excluídos e excluídas da sociedade, da religião, do poder, os “sem-da-vida”.

De forma muito original, diante das várias propostas do Reino de Deus disputadas no tempo de Jesus, ele de uma maneira singular soube traduzir a utopia humana em realidade. O teólogo latino-americano Leonardo Boff (1972, p. 62), em sua obra *Jesus Cristo Libertador*, apresenta o Reino de Deus como sendo “a realização da utopia fundamental do coração humano de total transfiguração deste mundo, livre de tudo o que o aliena, como sejam a dor, o pecado, a divisão e a morte”.

A marca da pregação de Jesus é o Reino de Deus, ele nunca pregou a si mesmo e jamais se intitulou Filho de Deus, este título é uma reflexão das comunidades advinda de uma experiência pós-pascal das seguidoras e seguidores do Nazareno. Em seu anúncio Jesus demonstra por palavras e ações que a utopia do Reino, que era esperada por seus ouvintes no final dos tempos, começa a ser realizada, o Reino vai sendo introduzido por Deus a partir da abertura e do comprometimento de cada um e de cada uma com a causa da libertação integral do

ser humano. O Reino de Deus, Basiléia de Deus ou Reino dos Céus, como aparece no evangelho da comunidade de Mateus, inicia aqui no hoje da história. Jesus presencializa, inaugura o Reino, pois a dinâmica do reinado de Deus não é um outro mundo, mas o velho mundo transformado em novo. No seu anúncio Jesus demonstra autoridade através de sua palavra e de suas ações, de um modo novo concretiza a utopia de seu povo, faz acontecer no tempo e na história a libertação integral do ser humano.

A proposta do Reino de Deus apresentada por um jovem pobre da Galileia faz com que o povo o identifique com o messias político esperado por muitos grupos. A grande surpresa foi que o messianismo de Jesus de Nazaré teve por princípio a libertação total dos homens e mulheres em todos os aspectos não apenas na dimensão política, sendo ele o Messias, mas seu messianismo é marcado pelo serviço, pela doação. De acordo com Leonardo Boff (1972, p. 74):

Ele é sim o Messias-Cristo, mas não do tipo político. Seu Reino não pode ser privatizado e reduzido a uma parte da realidade a uma parte da realidade, como seja a política. Ele veio para sanar toda a realidade em todas as suas dimensões, cósmica, humana e social. O grande drama da vida de Cristo foi tentar tirar o conteúdo ideológico contido na palavra "Reino de Deus" e fazer o povo e os discípulos compreenderem que ele significa algo de muito mais profundo: que exige conversão da pessoa e transformação radical do mundo da pessoa, no sentido do amor a amigos e inimigos e da superação de todos os elementos inimigos do homem e de Deus.

Ao assumir sua vocação de Messias servidor, daquele que se coloca diante do próximo para ajudá-lo no processo de humanização e realização plena de sua pessoa, Jesus abre a possibilidade da participação do Reino a todos aqueles e aquelas que já não possuíam esperanças neste mundo, aos homens e mulheres que se encontravam marginalizados por um sistema social que garantia o acesso ao sagrado a poucos. Para Jesus o "pré-requisito" para entrar na dinâmica do Reino é a conversão, o primeiro anúncio que a comunidade coloca na boca de Jesus é "Convertei-vos, pois o Reino dos Céus está próximo" (Mt 3,2). Entendemos por conversão a grande revolução no coração, na mente, na vida do ser humano, onde este é capaz de mudar seu modo de agir, de pensar, de relacionar-se com o próximo para uma nova forma, pautada pela primazia do amor, do respeito à vida, do humano no qual o sagrado é descortinado, revelado. A novidade do Reino é apresentada como aberta a todos e todas, não mais uma proposta somente de um grupo que prioriza a lei, o culto, a pureza, a revolta armada ou outras vias de acesso a ele.

Dentro desta abertura do Reino a todos há uma opção preferencial pelos pobres, opção esta preferencial e não exclusiva, como nos lembra Garcia Rubio em seu livro *O encontro com Jesus Cristo vivo*. Podemos compreender por pobre aqueles economicamente pobres que devido a sua situação eram impedidos de cumprir as Leis e prescrições religiosas do Templo. Inseridos nesta categoria social, que são os pobres, temos aqueles que exerciam profissões que eram consideradas impuras, como: médicos, coveiros, cobradores de impostos, pastores, prostitutas, açougueiros e outras. As Leis de pureza relegava à marginalização os doentes, as mulheres no período menstrual, os possuídos por demônios, dificultando a estes a participação, o acesso ao sagrado. São estes homens e mulheres que Jesus de Nazaré vai priorizar no anúncio do Reino de Deus, são a eles que o convite será feito de forma primordial, pois são seres humanos para os quais o Deus de Jesus que é bondade e não justiça, que é amor e não condenação, opera uma transformação, uma conversão em suas vidas.

Dentre as várias pessoas convidadas a sentar-se na mesa do grande banquete do Reino de Deus, queremos analisar de maneira específica o anúncio da Basiléia de Deus às mulheres, percebendo como a boa nova libertadora do reinado de Deus consegue vencer as barreiras das divisões de gênero, de uma sociedade patriarcal e misógina, onde as normas de pureza sexual excluía o feminino do sagrado. A participação no Reino não é apenas disponibilizada às mulheres, mas também o próprio Reino é apresentado por Jesus usando parábolas que trazem como personagens a figura feminina, como as parábolas do fermento em Lc 13, 20 e da moeda perdida em Lc 15, 8-10.

A CATEGORIA GÊNERO E A ANÁLISE BÍBLICO-TEOLÓGICA

Para possibilitar uma maior compreensão acerca das relações entre o masculino, que se apresenta como o detentor da narrativa bíblica, e do feminino, no anúncio do Reino de Deus por Jesus de Nazaré, anúncio este que alcança a todos e todas, faremos uso da categoria de análise gênero.

As mulheres surgem como objeto da pesquisa teológica no século XX. Os estudos a respeito delas são decorrentes de caminhos que foram sendo ampliados ao longo da história. O primeiro caminho é o traçado pelo movimento feminista, que atribuiu dimensão política ao âmbito do privado. O segundo é o caminho da

Antropologia e da Sociologia, que tornaram as mulheres um grupo social. Na América Latina, a Teologia da Libertação proporcionou o estudo de grupos marginalizados, entre estes as mulheres, culminando um processo que havia iniciado ainda no final do século XIX nos EUA por um grupo de mulheres cristãs protestantes lideradas por Elizabeth Cady Stanton que buscavam ler e interpretar as passagens bíblicas que faziam referência às mulheres, lançando as bases de uma teologia feminista. Após a década de 1960, com o Concílio Vaticano II e as conferências do episcopado latino-americano, no âmbito católico ganha força um debate específico sobre as mulheres.

Quando a Bíblia é devolvida ao povo, após o Vaticano II, há uma nova ótica para reler a Escritura, partindo da experiência do oprimido, dos grupos excluídos, dos quais as mulheres fazem parte. Nesta nova ótica descobre-se um Deus que é libertador, que deseja vida plena, que humaniza, ama e se compadece, um Deus que se revela a todos sem distinção de classe, cor, raça ou gênero, o Deus do Reino anunciado por Jesus. Citando alguma teólogas feministas, a teóloga Ana Maria Tepedino (1990, p. 15) afirma que uma leitura feminista da Bíblia

pode contribuir para uma subversão do antifeminismo, por negar qualquer autoridade divino-religiosa às passagens da Bíblia e por encarar e constituir as mulheres na igreja como a comunidade do 'discipulado de iguais' que de dentro poderão contribuir para quebrar o sistema patriarcal fechado, da igreja e da sociedade.

No âmbito da historiografia, para justificar o estudo sobre as mulheres, as historiadoras feministas criaram a categoria de análise *gênero*, que nos auxilia nesta pesquisa. Segundo Joan Scott (1990, p. 12), historiadora norte-americana, gênero é o saber a respeito das diferenças sexuais, sendo o saber "a compreensão produzida pelas culturas e sociedades sobre as relações humanas". Gênero é pensado como uma categoria ligada ao social. Marcadamente politizadas, as construções de gênero e sexo envolvem escolhas, interesses de grupos e relações de poder. O gênero, no sentido proposto pela historiadora, antecede o biológico, sendo que qualquer olhar sobre o natural é cultural.

Entendemos como estudos de gênero não apenas os que se referem às mulheres ou das relações destas com os homens, mas como as diferenças sexuais se constituem e se transmitem socialmente. Para Jane Flax (1991, p. 230), o gênero está presente em todos os aspectos da experiência humana, constituindo-os, ainda que parcialmente, como um elemento constitutivo das relações sociais, mas não o

único. Assim, o gênero é também uma forma de relações significantes de poder, é um campo no qual, ou por meio do qual, se articula o poder, não atuando como o único campo de articulação do poder, mas compreendido em diferentes aspectos do social que funcionam juntos.

Percebendo as divisões de gênero como uma articulação do poder, uma forma de dominação e exclusão, aplicando esta categoria no anúncio libertador do Reino de Deus feito por Jesus de Nazaré, queremos compreender como ele foi capaz de vencer as barreiras que segregavam o feminino e fez das mulheres suas discípulas, inaugurando uma nova forma de discipulado, o discipulado de iguais.

AS MULHERES NO SEGUIMENTO DE JESUS DE NAZARÉ

Em uma sociedade que ocultava a presença de mulheres relegando-as a segundo plano, tratando-as como objeto, como propriedade dos varões, Jesus se faz próximo a elas como um amigo, um companheiro. É desta forma que o teólogo José Antônio Pagola, de uma maneira tão humana e bela caracteriza Jesus, como o amigo da mulher. Ao analisarmos os relatos bíblicos das comunidades cristãs, os evangelhos, considerando que foram escritos por homens, nós percebemos na sutileza das entrelinhas a relação de amizade, de mútua aprendizagem que Jesus possuía com as mulheres que o acompanhava. São várias as mulheres que estão presentes na caminhada do Nazareno, desde sua mãe Maria de Nazaré, a suas amigas Marta e Maria, a companheira fiel e grande missionária Maria Madalena, as que pelo caminho foi encontrando e libertando como a hemorroíssa, a samaritana, a sírio-fenícia a qual ele se deixa converter tendo ela a última palavra e conduzindo-o a uma nova maneira de perceber sua missão e anúncio do Reino, as prostitutas às quais dá a precedência na Basílica de Deus, todas estas foram convidadas a sentar-se à mesa do Reino onde o amor-serviço rege os corações e indica o caminho para a plena humanização.

No grupo do Nazareno as mulheres possuíam a igualdade do discipulado com os homens, no movimento de Jesus não há hierarquias sexistas de divisões de gênero, todos e todas são discípulos e um só é o Senhor, sendo que este se coloca como servidor dando o exemplo a ser seguido. Em uma sociedade onde a pureza era de extrema importância para o culto, para o relacionar-se com sagrado, e as mulheres estavam, segundo as Leis sexuais, sempre impuras por isso excluídas, ou

marginalizadas pela estratificação social que destinava a elas a prostituição, Jesus toma a iniciativa e aproxima delas sem preconceitos, tratando-as de forma igualitária, rompendo a separação entre puros e impuros, entre pecadores e fiéis cumpridores das leis.

Jesus torna visível um grupo social que ao longo de séculos esteve marcado pela invisibilidade, como seres que não “existiam” fora do lar (PAGOLA, 2010, p. 258), pois a elas não era permitido o direito de falar em público com nenhum homem, estavam fora da vida social e religiosa sendo-lhes proibida a entrada no Templo, o mediador do povo para com Javé. A mulher era propriedade do homem, primeiro do pai depois passando para o marido, na falta de uma figura masculina a mulher sozinha era tida como de má reputação, sendo destinada na maioria das vezes para sua própria subsistência à prostituição. Era a estas que Jesus acolhia mulheres repudiadas, viúvas, sozinhas, estrangeiras, doentes, sendo assim pobres na sua grande maioria, são a estas mulheres que Jesus convida a fazer parte da grande mesa do Reino, a qual todos e todas são chamados a participarem.

O Reino de Deus é anunciado de maneira preferencial aos pobres, sendo assim as mulheres ocupam um lugar de privilegiado no anúncio, pois são elas marginalizadas por pertencerem ao sexo feminino e também na maioria das vezes por serem pobres. De acordo com Elisabeth S. Fiorenza (1992, p. 154), “a maioria daqueles que são pobres, que não sabem onde ir buscar alimento para matar a fome, que choram e ouvem o choro dos filhos, naquele tempo como agora, são mulheres e crianças dependentes de mulheres”.

O movimento de Jesus conquista as mulheres por sua acolhida, seu carisma, um homem que vê nelas o humano, o igual em dignidade e direitos e não um objeto uma propriedade ou um ser que propicia o pecado. Jesus vai além do que já era um escândalo para seu contexto sócio religioso, além de andar cercado por mulheres em seu ‘rabinato’ ele convida à sua comunidade não apenas mulheres, mas também mulheres que eram consideradas pecadoras públicas, como as prostitutas. Em uma terra marcada pela dominação estrangeira, com grande quantidade de soldados vindos de regiões longínquas, temos na Palestina do tempo de Jesus um grande número de mulheres que vítimas da fome, da exploração de seus ‘donos’, empobrecidas por um sistema econômico colonial, para o sustento da família eram obrigadas a ingressarem na prostituição.

De acordo com Elizabeth S. Fiorenza (1992, p. 160), “em uma sociedade patriarcal, a prostituição é a pior forma de “impureza” (pecado) para uma mulher, ainda que a prostituição seja função essencial do patriarcado”. Estavam estas mulheres excluídas da relação com o sagrado, segundo os intérpretes da Lei, os detentores da religião e da relação com a divindade, devido sua grande impureza, seu estado permanente de pecado. Jesus vem e rompe com esta barreira dando a todo ser humano, homem e mulher, pecadoras ou não, a possibilidade de uma relação com um Deus que ama, cuida, acolhe e humaniza, o Deus do Reino. Este Deus experimentado por Jesus, o Abbá, é o Deus bom, não o justo, mas aquele que é a suma bondade, por isso Jesus é capaz de primeiro perdoar, oferecer a salvação, na dinâmica do Reino isso vem primeiro, depois a conversão o ‘vai e não peques mais’.

O movimento de Jesus possui uma compreensão de Deus diferente dos “justos e piedosos” homens de Israel, o Deus que Jesus experimentou no seu cotidiano é O que convida os excluídos e excluídas, os marginalizados e marginalizadas a se sentarem à mesa com ele, tomar a refeição, participar do banquete do Reino:

[...] no ministério de Jesus, Deus é experimentado como amor inclusivo, fazendo o sol brilhar e a chuva cair igualmente para justos e pecadores (Mt 5, 45). Este Deus é um Deus de benevolência e bondade que aceita a todos e suscita justiça e bem-estar para todos sem exceção. (FIORENZA, 1992, p. 164)

O Mestre Jesus dá um passo a mais no anúncio do Reino de Deus, além de incluir na Basílica de Deus todos e todas que estavam à margem da sociedade, da religião e da política de seu tempo, ele ao tentar explicar o Reino faz uso da representação feminina em algumas de suas parábolas, o que deve ter desestruturado seus ouvintes, pois a Deus era dado apenas características e representações masculinas. Na parábola do fermento que uma mulher acrescenta a massa (Lc 13, 20) e na parábola da mulher que varre a casa em busca da moeda perdida (Lc 15, 8-10), Deus possui uma representação feminina.

Na parábola da mulher que procura a moeda perdida, o agir de Deus é comparado ao agir de uma dona-de-casa que busca incansavelmente seu dinheiro, ela que tão bem cuida do orçamento familiar e sabe o valor de cada coisa, pois é o lar o local de poder do feminino, auxilia no processo de decodificação do Reino em linguagem e comparações simples. Jesus faz uma articulação da solicitude da

mulher na procura, com a solicitude do Deus do Reino na busca pelos que se encontram distantes de sua amizade. A parábola demonstra extrema relação com a práxis de Jesus, que vai em busca dos pecadores, que convida, chama ao Reino que lhes é dado gratuitamente. A bondade deste Deus que convida a todos e todas, sem distinção de pessoas, faz com que homens e mulheres, pobres e ricos, justos e pecadores, participem juntos da mesa do Reino e convida a fazerem o mesmo, a bondade gratuita que inclui e convida a todos e todas a conduzirem suas vidas na dinâmica do Reino, vivendo a igualdade e solidariedade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O Deus do Reino, o Abbá de Jesus, tornou possível o convite do Reino às mulheres vencendo as divisões de gênero que imprimia uma exclusão e marginalização da mulher, do feminino na rígida sociedade judaica patriarcal. O Deus de Jesus quer a humanização de todos e todas, a completude de todo ser humano para realizar-se como pessoa, sendo assim na comunidade inclusiva da mesa de Jesus, da mesa do Reino, todos se assentam e ceiam como irmãos e irmãs, tendo um só Senhor que se fez amigo, companheiro, servo de todos e todas. Jesus em seu discipulado de iguais inaugura para as mulheres e homens que viviam sem esperança um novo tempo, o agora do Reino na história cotidiana, estes discípulos e discípulas encontram a dignidade e a confiança de lutarem e realizarem as obras restauradoras da humanidade, que o Mestre realizou, não mais esperando algo nos fins dos tempos, mas transformando seu mundo, sua comunidade, para que ali o fermento do Reino comece a crescer.

REFERÊNCIAS

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2002.

BOFF, Leonardo. *Jesus Cristo libertador: ensaio de cristologia crítica para o nosso tempo*. Petrópolis: Vozes, 1972.

FIORENZA, Elisabeth Schüssler. *As origens cristãs a partida da mulher: uma nova hermenêutica*. São Paulo: Paulinas, 1992.

FLAX, Jane..... 1991.

PAGOLA, José Antônio. *Jesus: aproximação histórica*. Petrópolis: Vozes, 2010.

RICHTER REIMER, Ivoni. *Grava-me como selo sobre teu coração: teologia bíblica feminista*. São Paulo: Paulinas, 2005.

RUBIO, Alfonso Garcia. *O encontro com Jesus Cristo vivo: um ensaio de cristologia para nossos dias*. São Paulo: Paulinas, 2007.

TEPEDINO, Ana Maria. *As discípulas de Jesus*. Petrópolis: Vozes, 1990.

A PRÁTICA DO DISCIPULADO EM JESUS: UMA HERANÇA DO PROFETISMO VETEROTESTAMENTÁRIO

José Carlos De Lima Costa

RESUMO: O presente artigo visa demonstrar que a prática do discipulado, conforme adotada por Jesus, se distingue da dos grupos de sua época e se assemelha a dos profetas veterotestamentários. Jesus retoma a prática do discipulado profético nos seguintes aspectos: exigindo uma dedicação exclusiva a esta atividade; chamando, geralmente, os proscritos e marginalizados da sociedade; condicionando o discipulado a um chamado seu; encarando os discípulos como seus porta-vozes e autênticos representantes; vendo neles a possibilidade de uma influência positiva frente a situação espiritualmente degradante da nação. Finalmente, tal qual os profetas veterotestamentários, Jesus encarou seus próprios discípulos como o remanescente fiel, o verdadeiro Israel dentro do Israel carnal.

PALAVRAS-CHAVES: Discipulado, profeta, profetismo.

INTRODUÇÃO

O presente artigo visa demonstrar que em sua *praxis* discipular Jesus retoma a antiga *praxis* do discipulado profético. Neste sentido, a prática do discipulado, conforme adotada por Jesus, se distingue da dos grupos de sua época e se assemelha a dos antigos profetas israelitas. Esta tradição era disponível

especialmente por meio das Escrituras religiosas hebraicas. Para a presente pesquisa acerca da *praxis* discipular de Jesus serão utilizadas as informações constantes nos Evangelhos Sinóticos. Embora se reconheça, não se pretende, aqui, estabelecer qualquer diferença entre a apresentação feita nos sinóticos e a própria *praxis* do Jesus histórico.

O DISCIPULADO PROFÉTICO

Uma característica comum, especialmente dos primeiros profetas, foi a prática do discipulado. Formavam-se grupos de discípulos ao redor de um profeta de destaque (p.ex. 2Rs 2,3ss; 4,38; 6,1), a quem chamavam de “mestre” ou “pai” (PEISKER, 2000, p. 1880). Geralmente estes discípulos viviam com seu mestre em habitações comunitárias e recebiam instruções e ensinamentos dele (WOOD, 1983, p. 164).

A ORIGEM DO DISCIPULADO PROFÉTICO

O Antigo Testamento não explica a origem dos chamados “discípulos dos profetas”. Von Rad (1974, p. 30) sugere que sua origem está relacionada à sua incapacidade de adaptação na sociedade canaanita feudal que se foi formando depois da instituição da monarquia. Por isso, muitos deles teriam aderido a algum dos profetas anteriores por verem neles uma condenação à nova ordem. Scott (1968, p. 55), porém, defende que as primeiras agremiações proféticas formava um movimento religioso-patriótico, despertando o fervor guerreiro do povo para a guerra santa de Yahweh, especialmente contra os filisteus.

Por outro lado, Freeman (1979, p. 28-34) relaciona a origem das agremiações proféticas a de outros grupos defensores da fé javista, como os recabitas e os nazireus, e credita sua origem concreta ao profeta Samuel. Wood (1983, p. 164-166) concorda com este ponto de vista, explicando sua origem como parte integrante da reforma religiosa da nação empreendida pelo profeta.

O PROPÓSITO DO DISCIPULADO PROFÉTICO

Freeman (1979, p. 33,34) acredita que houve três propósitos para a existência destes grupos em Israel: 1) Receber instrução espiritual da parte de um profeta; 2) Realizarem atividades religiosas juntos (1Sm 10,5ss); 3) Servir como mensageiros espirituais em assuntos importantes relacionados à nação.

O contexto no qual o grupo de “discípulos de profetas” se originou nos ajuda a compreender a principal finalidade de sua existência. Tanto a época que antecedeu o ministério de Samuel quanto o tempo de Elias e Eliseu foram marcados por uma decadência religiosa da nação e uma completa desintegração de suas principais instituições. Provavelmente, este grupo de homens representava, negativamente, uma resistência a este processo em andamento na vida religiosa, social e política da nação. Por outro lado, positivamente, eles também representaram uma tentativa de reforma religiosa em Israel. Neste sentido, eles se consideravam o “remanescente” de uma nação em franca rebelião contra Yahweh e destinada ao Seu juízo (1Rs 19,15-18). Quando a nação se dispunha a obedecer a Palavra de Deus, eles se tornavam instrumentos de reforma, influenciando outros a seguirem Yahweh; porém, quando o povo se fechava em sua rebelião, se tornavam os objetos desta reforma. Quando isso acontecia, formavam o “remanescente” fiel no seio de uma nação predominantemente infiel.

A PRÁTICA DO DISCIPULADO EM JESUS

Praticamente todas as fontes disponíveis acerca dos atos e ensinamentos de Jesus sustentam que ele era seguido por um grupo de discípulos, embora nem sempre haja concordância acerca do número exato destes seguidores. Barbaglio (2011, p. 380-383) insiste, porém, que se deve distinguir entre seguimento e discipulado. O primeiro refere-se a todos aqueles que eventualmente estiveram, em algum momento, associados ao Nazareno. Todavia, há ampla atestação de que houve um grupo consolidado de doze homens que seguiram e receberam instruções de Jesus. Certamente, houve oscilações no número exato destes discípulos ao longo do ministério público de Jesus.

Os discípulos foram chamados por Jesus, não apenas para ouvirem seus ensinamentos, mas também para compartilharem sua errância e “sua missão de evangelista do Reino de Deus” (BARBAGLIO, 2011, p. 386). Isso colocava diante do discípulo uma exigência radical, no sentido de “abandono da família, do trabalho e

das propriedades” (p. 388). Estes tornavam-se, então, discípulos-seguidores, e não apenas aprendizes de uma nova doutrina (p. 397). Diferentemente do que se conhece da prática do discipulado, tanto no judaísmo quanto nas escolas filosóficas helênicas, o discipulado de Jesus comportava também mulheres (Mc 15,40-41; Lc 23,49).

INFLUÊNCIAS PROFÉTICAS NO DISCIPULADO DE JESUS

Nota-se que a prática do discipulado, conforme adotada por Jesus, distingue-se da dos grupos de sua época e se assemelha a dos profetas veterotestamentários (GOPPELT, 2002, p. 220). Primeiramente, Jesus retoma a prática do discipulado profético ao exigir uma dedicação exclusiva a esta atividade por parte daqueles que desejam segui-lo (BARBAGLIO, 2011, p. 388-393). À semelhança do que aconteceu com Eliseu e outros, o discípulo é desafiado por Jesus a deixar as atividades nas quais está empenhado e até seus ente queridos para seguir e aprender com o mestre (Mt 4,18-22; 8,22; 19,27; Lc 5,28; 9,57-62). Como acontecia com os profetas, o discípulo é chamado a dispor de todas as formas de segurança pessoal.

Outro fator importante na retomada do discipulado profético em Jesus é que, diferentemente da prática rabínica e das escolas filosófica gregas, que deixavam ao discípulo a decisão do discipulado (BARBAGLIO, 2011, p. 370), em Jesus o discipulado está condicionado a um chamado Seu (MÜLLER, 2000, p. 585). Esta prática retrata o modo como Eliseu foi chamado por Elias e como os demais profetas foram chamados por Yahweh. Outra diferença marcante entre a práxis discipular de Jesus e a dos mestres escribas de sua época é que, no caso destes, o conteúdo e a autoridade de seus ensinamentos pautava-se na Torá (BARBAGLIO, 2011, p. 371-374), enquanto no caso de Jesus esta autoridade baseava-se no seu próprio carisma profético. Neste sentido, os discípulos não eram chamados para serem treinados a fim de tornarem-se futuros mestres, mas para assumirem uma lealdade exclusiva e permanente ao seu Senhor (BARBAGLIO, 2011, p. 405).

Além disso, à semelhança dos profetas, os discípulos de Jesus são encarados por ele como seus porta-vozes e autênticos representantes.¹ É neste sentido que os envia para pregar, dando-lhes autoridade sobre os espíritos imundos, para curar enfermidades físicas e até sobre a morte (Mt 10,1ss; Mc 16,17.18; Lc 10,1-12.17-20). Deste modo, receber um discípulo de Jesus significa recebê-lo, e rejeitar um deles significa rejeitar o próprio Senhor (Mt 10,40-42; 25,40.45; Mc 9,41; Lc 10,16).

Conforme já foi notado acerca dos profetas, Jesus também viu em seus discípulos a possibilidade de uma influência positiva frente a situação espiritualmente degradante da nação. Até o fim, ele desejou que ela se voltasse para Deus e se posicionasse no caminho do cumprimento de sua verdadeira vocação (LADD, 1993, p. 100). Foi neste sentido que ele ordenou a seus discípulos que pregassem prioritariamente ao povo israelita (Mt 10,5.6). À partir desta perspectiva, Jesus encara os seus discípulos como “sal da terra” e “luz do mundo” e pretende que eles exerçam um impacto benéfico sobre o povo “em trevas” (Mt 5,13-16; Lc 11,33-36).

A retomada do discipulado profético em Jesus também pode ser constatada no fato de Jesus encarar seus discípulos como o remanescente fiel. Ladd (1993, p. 102) explicita este fato afirmando que “os discípulos de Jesus são os recipientes da salvação messiânica, o povo do Reino, o verdadeiro Israel”. Ele também entende o número dos discípulos – doze – como carregando um simbolismo. Esta percepção parte do reconhecimento de que a nação, como um todo, haveria de rejeitar a oferta salvífica oferecida por Jesus. As ovelhas, como um todo, não seguiriam seu pastor. Entretanto, aquelas que ouvissem a voz do pastor e o seguissem se tornariam seu “pequeno rebanho”, o verdadeiro Israel, para o qual o Reino seria dado (Mc 14,27; Lc 12,32; cf. Is 40,11; Jo 10,11; cf. Ez 34,15ss).

CONCLUSÃO

Observou-se que a práxis discipular de Jesus rompeu, embora parcialmente, com a práxis discipular de seu tempo, retomando o discipulado profético, conforme expresso nas escrituras hebraicas. Neste sentido, embora se possa identificar semelhanças, a prática do discipulado jesuano não encontra paralelo exato, quer no rabinismo quer nas escolas filosóficas helênicas. Assim, percebe-se que a tipificação (no sentido weberiano) mais adequada para se classificar a práxis discipular de Jesus é colocando-a em paralelo com o discipulado, conforme praticado pelos antigos profetas veterotestamentários.

REFERÊNCIAS

BARBAGLIO, Giuseppe. *Jesus, Hebreu da Galileia: pesquisa histórica*. Tradução de Walter Eduardo Lisboa. São Paulo: Paulinas, 2011. (Coleção cultura bíblica).

FREEMAN, Hobart E. *An Introduction to the Old Testament Prophets*. 13. ed. Chicago: Moody Press, 1979.

GOPPELT, Leonhard. *Teologia do Novo Testamento*. Tradução de Martin Dreher e Ilson Kayser. 3. ed. São Paulo: Teológica, 2002.

LADD, George Eldon. *Teologia do Novo Testamento*. Tradução de Darci Dusilek e Jussara Marindir Pinto Simões Arias. 2. ed. Rio de Janeiro: JUERP, 1993.

MÜLLER, Dietrich. μαθητης. In: BROWN, Colin e COENEN, Lothar. *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. p. 583-587.

PEISKER, Carl Heinz. Profeta (προφzτης). In: BROWN, Colin e COENEN, Lothar. *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2000b. p. 1876-1886.

SCOTT, R. B. Y. *Os Profetas de Israel: nossos contemporâneos*. Tradução de Joaquim Beato. São Paulo: ASTE, 1968.

VON RAD, Gerhard. *Teologia do Antigo Testamento*. Tradução de Francisco Catão. São Paulo: ASTE, 1974. v. 2.

WOOD, Leon J. *The Prophets of Israel*. 3. ed. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1983.

A QUEM AMAR?

BREVE REFLEXÃO SOBRE DIREITOS HUMANOS À LUZ DOS EVANGELHOS

Marcos Paulo de Oliveira Bueno

Cassiano Luís Boldori

Rodrigo Moreno Ribeiro Silva

RESUMO: Usar o discurso bíblico do “amai-vos uns ao outro” como pressuposto básico de valorização do humano – ser humano enquanto pessoa. Intencionalmente tratando-se de um personalismo cristão. Destacando a influência do discurso de Jesus nas perspectivas da tradição e na formulação dos direitos humanos. A atualização deste discurso para a contemporaneidade no que se remete a

valorização do homem e seu ambiente. Bem como a instauração de um pré-modelo de cidadania, pois, Jesus utilizou esta mesma fórmula tanto no campo quanto na cidade, por exemplo, em Jerusalém; não só como discurso, mas também como exemplo e modo de atuar no mundo.

INTRODUÇÃO

Ao analisarmos os mais diversos horizontes ocidentais, o campo da cultura é permeado de uma tradição filosófico-teológica. Uma influência que não se ateve apenas ao medievo e a modernidade quanto se faz presente nos dias atuais. Tais marcas são tão profundas nas instituições, sociedades e corpus ocidentais contemporâneos que ainda assistimos uma série de debates pautados e embasados nesta influência. A esse respeito, a obra de Friedrich Nietzsche segue sendo extremamente atual ao demonstrar como, nós, ocidentais, carregamos “biologicamente” (em nossas células) a herança cristã.

A noção de “amar uns aos outros assim como eu vos amei” é pensar no outro como um imperativo categórico assim como Kant (s/d) em sua releitura do próprio Jesus. Tratando de uma possibilidade de se realizar uma leitura pessoal enquanto a ética do “dever ser” e transformar a mesma em um universal; isto válido para todas as pessoas (humanidade em sua amplitude). Quando pensamos em legislar as relações pretendemos buscar na comum-idade de costumes uma máxima possível para o relacionamento, assim, a iniciativa do amor emerge de caráter assimilado.

Dentro da perspectiva de comunidade miramos o exemplo da própria referência que é Jesus, que emana em sua existência enquanto testemunha e agente da própria proposta amorosa; levando aos que o demarcam como referência numa busca de imitar seus atos.

A proposta do “Amai-vos uns aos outros” é a perspectiva que se aplica a dimensão dos Direitos Humanos no que tange a busca de uma lei universal sobre a conduta de um povo para o desenvolvimento de uma lei específica que construa uma sociedade igualitária e de responsabilidade de um para todos e todos para com um.

DESENVOLVIMENTO

No contexto do evangelho de João 15,12b.17b¹, o amor compreende uma ordem expressa de Jesus e uma filosofia de vida que trabalha dois pontos interessantes a nosso discurso: a amizade e a pertença. Na amizade está a resposta à liberdade de ir e vir que é defendida pelos direitos humanos; na pertença está a co-responsabilidade com o projeto do Filho do Homem. A partir daí já podemos perceber e identificar nos direitos humanos uma forte influência e inspiração na estrutura do evangelho.

O que determina o projeto da ação amorosa é a sua aplicabilidade. Notoriamente todas as práticas e discursos de Jesus encontram-se como recurso didático. A ordem direta de Jesus nada mais é que uma suma de seus atos. Como diria Heidegger (1999) é o “ser-aí” agindo no mundo.

Recorrendo as diretrizes dos direitos humanos averiguamos uma série de pontos comuns à perspectiva do próprio Jesus em “enxugar a lei”. Todo ser humano tem seus direitos e deveres uns para com os outros assim vale a ressalva de aplicar o primeiro dos direitos universais: “Todas as pessoas nascem livres e iguais em dignidade e direitos. São dotadas de razão e consciência e devem agir em relação umas às outras com espírito de fraternidade”.

O cumprimento da lei é imprescindível em face à dignidade humana. Jesus, pela lei do “amai-vos uns aos outros” resgata a dignidade dos desfavorecidos das diversas leis humanas que violam e subjugam o ser humano.

Voltar-se para a lei significa, sobretudo, perguntar-se pela origem e necessidade da mesma, como apresentado no Documento do Concílio Vaticano II (GAUDIUM ET SPES 10): “Que é o homem? Qual o sentido da dor, do mal, e da morte, que, apesar do enorme progresso alcançado, continuam a existir? Para que servem essas vitórias, ganhas a tão grande preço? Que pode o homem dar à sociedade, e que coisa pode dela receber? Que há para além desta vida terrena?” (10, 1º *in fine*). O artigo segundo dos direitos humanos aborda a vida terrena em seu gozo através da não discriminação de qualquer espécie “seja de raça, cor, sexo, língua, religião, opinião política ou de outra natureza, origem nacional ou social, riqueza, nascimento, ou qualquer outra condição”. O que garante desta maneira as respostas fundamentais à dignidade humana.

Segundo Lafer (2001, p.119): “o ensinamento cristão é um dos elementos formadores da mentalidade que tornou possível o tema dos direitos humanos”.

Podemos verificar o princípio da *igualdade entre os seres humanos*, pedra fundamental da arquitetura do projeto, pode ser encontrada em diversos trechos da doutrina da Igreja e que esta teve papel significativo na divulgação e elaboração desta consciência nos corações e mentes ocidentais.

Além disso, podemos enfatizar que a universalidade cristã proposta pelo mandamento máximo de Jesus equipara todas as realidades em uma única família e por isso nos coloca em uma realidade igualitária específica. Quando a lei universal é proposta somos convidados a rever nossa condição individualista e retomarmos um olhar em favor do todo, pois “já não sois estrangeiros e adventícios, mas concidadãos dos santos e membros da família de Deus” (Ef 2, 19).

Ao olhar o homem como parte de um mesmo “coletivo” no qual o personalismo cristão não é a fragmentação ou um sistema individualizador em suas características (aqui uma categorização por religiões), mas uma abertura para o ente que está no outro enquanto igual. Por isso, Thomas Merton (1968) associa esta experiência com a liturgia, definindo o personalismo cristão como uma “partilha sacramental do segredo íntimo da personalidade no mistério do amor”. Assim, o evangelho é retomado em ação e exige pleno “respeito pelo mistério da pessoa, seja ela nossa própria pessoa, a do próximo, ou o segredo infinito de Deus.”

Quando Jesus (João 17) aponta os princípios básicos para sua comunidade (de forma indireta) declara que a mensagem da salvação para os crentes e não crentes, o que garante a humanidade o direito e a liberdade de louvar a Deus das mais diversas formas de crer nesta mensagem. A oração sacerdotal é uma mensagem de salvação para todos enquanto experiência, portanto o amai-vos uns aos outros se caracteriza por um amor sem exclusão. Jesus não aponta exigências doutrinárias para viver o amor que é seu evangelho. Evangelho que lança a humanidade a uma abertura universal já em sua proposta salvadora.

Com base neste sentido, todos (raça, etnia ou credo) podem abraçar o amor que é a proposta de Jesus, ao guardar os mandamentos. No texto bíblico (João 14) somos convidados a guardar o mandamento do amor. Guardar significar evangelicamente cuidar. Só quem ama é capaz de cuidar. “Aquele que tem os meus mandamentos e os guarda, esse é o que me ama; e aquele que me ama será amado de meu Pai, e eu o amarei, e me manifestarei a ele” (Jo 14, 21).

A atualização deste discurso para a contemporaneidade no que se remete a valorização do homem e seu ambiente. Passados dois milênios desta proposta de

Jesus a sociedade foi se organizando e pautando nesta experiência uma lei que abrangesse todas as sociedades desvinculando do fator religioso, porém, inserida basicamente em todo chão da história cristã, a declaração dos direitos humanos faz uma ponte com esta experiência.

O amor cristão suscita nos cidadãos uma abrangência de seus conceitos. Uma vez que toda “pessoa tem o direito de ser, em todos os lugares, reconhecida como pessoa perante a lei” assim, como Jesus resgata aqueles que estão às margens da sociedade de sua época (leprosos, cegos, coxos) a declaração retoma esta igualdade forjando uma lei.

Os Direitos Humanos preservam a ‘boa convivência’ enquanto normatização de caracteres a serem respeitados. Jesus em sua trajetória resume no mandamento do amor estes artifícios de convivência plena, reintegrando e restaurando elos que outrora pelo excesso das leis e tradições haviam se rompido. Então, os cidadãos do mundo, ou “os outros” cidadãos compreendem dentro do amor do personalismo cristão o respeito, a atenção e o aprendizado.

É possível uma convivência cidadã entre as pessoas nas mais diversas culturas, credos e etnias. Uma colaboração plena geradora de sentimentos que vão além da cooperação mútua e fidelidade à liberdade que brota no ceio da humanidade. A declaração assim como o evangelho nutre em si o projeto de paz para todas as pessoas e a partilha de bens superiores ao capital.

APONTAMENTOS FINAIS

Podemos dizer que os Direitos Humanos estão em consonância ao mandamento primeiro de Jesus. Sofrendo mais que influências, mas sendo releitura de seus gestos humanos. Thomas Merton nos revela que o “mais alto paradoxo do personalismo cristão é ser um indivíduo ‘encontrado em Jesus Cristo’” e ‘perdido’ para seu ‘eu’. Isto significa ser, ao mesmo tempo, “você e Cristo.”

A possibilidade de um amor “gratuito”, que não procura retorno, faz-se presença neste discurso em que o maior benefício é o próprio amor. Quando apontamos o amor, não estamos fazendo um discurso romântico ou uma utopia sentimentalista. O amor representado em Jesus é um amor totalmente ação em favor do todo e de todos.

Os direitos humanos são a representação acordada entre as nações do que o indivíduo em sua comunidade (pátria) carece ser enfatizado para que não haja novas negligências em que o homem sofra por tragédias e padeça prisioneiro de outros.

A crença nos direitos humanos de que a liberdade é o essencial da vida humana presume além do respeito próprio e para com os outros nutrientes de bondade, esperança, paz, felicidade e uma vida mais digna que demonstra aquilo que o personalismo cristão prega. Ou seja, colocar em prática tão somente o mandamento do amor.

REFERÊNCIAS

BÍBLIA DE JERUSALÉM. 7. ed. São Paulo: Paulus, 1995.

DECLARAÇÃO UNIVERSAL DOS DIREITOS HUMANOS. Disponível em: <<http://www.un.org/en/documents/udhr/>>. Acesso em: 16 jan. 2010.

HEIDEGGER, Martin. *El ser y el tiempo*. Trad. José Gaos. México: fondo de cultura económica, 1999.

KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. Paulo Quintana. Lisboa: edições 70, s/d.

LAFER, Celso. *A reconstrução dos direitos humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

MERTON, Thomas. *Tempo e Liturgia*. Petrópolis: Vozes, 1968.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Assim falou Zaratustra*. (1885). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1987.

A RELAÇÃO DE JESUS COM AS MULHERES NA PERSPECTIVA DE LUCAS 7,36-50

Marques Alves Martins

RESUMO: Pretende-se analisar a perícopé bíblica do Segundo Testamento que está no evangelho de Lucas 7,36-50, na perspectiva da hermenêutica bíblica feminista com enfoque nas relações sociais de gênero. A perícopé nos apresenta um fariseu que é o estereotipo da sociedade atual, que não se considera pecador se colocando em uma atitude de julgamento, e não é capaz de entender e experimentar outras relações, como por exemplo, as relações sociais de gênero, bem como a misericórdia e tantos outros aspectos humano-afetivos. Ao contrário do fariseu, a perícopé nos apresenta uma mulher, que por muitos era considerada ‘a grande pecadora’, que é capaz de acolher o amor gratuito de Jesus – amor ágape, e com sensibilidade e cuidado feminino, ensina ao fariseu e a toda sociedade como podemos experienciar novas e verdadeiras/profundas/autênticas relações sociais de gênero.

PALAVRAS-CHAVE: Relações sociais de gênero; mulher; amor; Jesus.

INTRODUÇÃO

No decorrer da história, as mulheres, através de muitas lutas e mobilizações, conseguiram conquistar um espaço maior na sociedade. Os direitos ao voto, ao estudo, a ocupar cargos políticos, militares e em diversas profissões do mundo do trabalho, que eram tidas todas como ‘exclusividade’ dos homens.

Desde os primórdios da sociedade a contribuição da mulher tem sido fundamental para o desenvolvimento da humanidade em vários ramos. Inicia pelo poder da reprodução da raça humana, do descobrimento da agricultura e da domesticação de animais, no período neolítico, da organização em tantos locais importantíssimos como a família, o trabalho, a vida cultural, educacional e econômica.

Ao longo dos tempos, a mulher foi sofrendo um processo de exclusão, de diminuição de seu papel social. Isso foi fruto de uma sociedade patriarcal que trouxe em seu bojo a herança do autoritarismo, do poder centralizado do macho, a violência, o preconceito, os atos imprudentes, a ditadura e a discriminação.

Na dimensão bíblico-teológica perceberemos esse achatamento nas mais variadas formas e expressões religiosas, pois à mulher lhe é negada qualquer posição de ‘destaque’, ou melhor, não há uma relação recíproca de ‘poder’, de oportunidades no âmbito religioso vigente.

De modo específico, temos na Teologia Tradicional essa visão androcêntrica em que o varão é o que tem o direito de manusear, refletir, elaborar e determinar novas leituras bíblico-teológicas.

As mulheres anseiam poder ter espaço de voz e vez não só no mundo familiar, mas no trabalho, na política, na vida econômica, cultural e social, as mulheres desejam serem úteis, cidadãs, que tenham acesso às políticas públicas que incorporam as minorias para valer.

Nossa intenção em expor o referido tema busca contribuir de uma forma geral na conscientização de mulheres e homens que ainda tem atitudes preconceituosas que limitam os seus espaços em âmbito familiar, político, social, econômico e religioso.

Por isso, buscaremos nas reflexões da hermenêutica feminista de libertação uma maior aproximação do texto sagrado, dando ênfase nas relações sociais de gênero, valorizando a subjetividade, a história e a cultura de cada pessoa para recriarmos novas relações.

Na construção de uma nova hermenêutica bíblica que aborde de forma autêntica as relações sociais de gênero precisamos além de desconstruir o texto, aprofundar sobre a participação efetiva de grupos minoritários, que tiveram suas histórias negadas e até mesmo massacradas. Nesse sentido, a contribuição da hermenêutica bíblica feminista nos ajudará nas bases teóricas, pois, a ela interessa que haja uma participação de todas as camadas, classes e gêneros em pé de igualdade, a ela interessa que se rompam com a passividade e nos tornemos sujeitos protagonistas da história.

Por isso, buscaremos na Tradição Bíblica, na leitura sistemática e profunda do texto de Lucas 7,36-50, luzes para iluminarem nossa reflexão, a fim de chegarmos juntos à construção de novos valores capazes de construir novas relações sociais gênero.

JESUS COM AS MULHERES NA PERSPECTIVA DE LUCAS 7,36-50

Em Lucas, Jesus se refere a Deus como “amor misericordioso” quando perdoa os “muitos pecados” da mulher que entra na casa do fariseu e, primeiramente se derrama de amor por Jesus, com gestos de humildade, doação e

amor. Ao que parece, o gesto da mulher lembra a Jesus que Deus é amor misericordioso que a nós se oferece daí o perdão dado por Jesus.

Com Jesus, a grande pecadora se torna perdoada, o que a levará a realizar um gesto de amor gratuito, doação – amor ágape (o mesmo amor que brota do seio materno de Deus). A mulher ensina a Jesus o que é perdoar e o que é amor.

Nesse processo, as pessoas que se juntaram a Jesus serviam-se mutuamente. Cada qual era servidor ou servidora do outro e da outra, e tanto fazia se eram mulheres ou homens.

É sabido de todos que uma falsa consciência e universalidade caracterizam o trabalho dos homens em muitos campos da atividade intelectual. Na área bíblica esta ótica parcializada apoiou-se em pressupostos teológicos que não só a permitiam, mas também a justificavam. Como a parte subordinada, as mulheres não podiam falar com voz própria nem estavam autorizadas a trazer a perspectiva que faltava para que a exegese alcançasse uma dimensão mais completa.

Agora, porém, a mulher irrompe no campo bíblico com uma vitalidade que assombra a muitos, sua contribuição não se limita a estudos particulares dentro de uma nova área de especialização, que se poderia chamar algo como “estudo da mulher”, mas a mulheres oferecem a toda a pesquisa bíblica o dom de uma nova categoria de análise: a ótica de gênero.

A mulher no judaísmo do tempo de Jesus era considerada social e religiosamente inferior, primeiro por não ser circuncidada e, por isso, não pertencer propriamente à Aliança de Deus; depois pelos rigorosos preceitos de purificação a que estava obrigada devido à sua condição biológica de mulher; e, finalmente, porque personificava Eva com toda a carga pejorativa que lhe agregava. “Daí a tríplice prece judaica egressa na mentalidade rabínica da época, de que se devia dar graças a Deus todos os dias por três coisas: por não ter nascido gentio, nem ignorante da Lei, nem mulher” (GEBARA, 1986, p. 89).

Desta forma, a prática de Jesus se nos revela um tanto quanto inovadora e até mesmo chocante. Apesar de não haver deixado nenhum ensinamento formal a respeito do problema, a atitude de Jesus para com as mulheres é tão incomum no contexto religioso da época que chega a surpreender até os seus discípulos.

Esta promoção das mulheres por parte de Jesus soa como um duplo alcance teológico. Primeiramente, trata-se de um aspecto particular do Evangelho no que ele tem de mais essencial: a “Boa Nova anunciada aos pobres” e, também,

abre-nos para o campo da compreensão de gênero, onde as relações são vivenciadas de forma harmoniosa na concepção e prática de Jesus.

A categoria de gênero ajuda a entender que as diferenças biológicas não servem para explicar as diferenças de gênero, classe e etnia, mas que estas são culturalmente construídas e se expressam e reproduzem nas múltiplas relações sociais entre mulheres e homens, mulheres e mulheres, homens e homens (RICHTER REIMER, 2005, p. 27).

É nesse sentido que nossa reflexão se insere, pois ao observarmos a perícopes de Lucas 7, 36-50, veremos que Jesus recebe a mulher e tenta salvá-la da sua condição escrava do pecado que a sociedade lhe havia imprimido.

CONCLUSÃO

A perícopes de Lc 7,36-50 nos apresenta um fariseu, estereótipo da sociedade da época de Jesus, e por que não dizer, da nossa época também, que não se considerava pecador, e se colocava em uma atitude de julgamento, não sendo capaz de entender e experimentar o perdão e o amor doado gratuitamente por Jesus.

Para Grundmann (*apud* SCHOTTROFF, 1995, p. 121), a perícopes de Lc 7,36-50 pode ser analisada como sendo uma tese antijudaica: “Aqui se torna visível um relacionamento entre Jesus e os fariseus, o qual não é hostil desde seu começo. Jesus aceita o convite, portanto, [não é a partir de si mesmo] que ele se entende numa intransponível contraposição aos fariseus.”

Ao contrário do fariseu, a mulher, por muitos considerada a grande pecadora, é capaz de acolher o amor gratuito de Jesus – amor ágape, e com sensibilidade feminina, ensina ao fariseu e a toda sociedade como expressar nossa gratuidade e generosidade a todos que de nós precisarem.

O amor dela e a sua efusividade estão em oposição ao distanciamento dele. Paradoxalmente ele é mais pobre do que ela: ele deve menos, Deus precisa perdô-lo menos, ele ama menos. Portanto, apesar de ser menos pecador, ele é mais pobre – tanto em perdão quanto em amor recebidos. (SCHOTTROFF, 1995, p. 116).

É possível também, analisarmos a perícopes do ponto de vista da superioridade e do poder político, pois o fariseu tem uma teologia para a qual a lei é o caminho da salvação e, por isso, não se julga dependente da graça de Deus.

É sabido por todos nós que a Tradição Bíblica é fruto da sociedade patriarcal do Antigo Israel, fato esse que nos faz perceber onde e como entra a leitura das mulheres e para as mulheres, “revelando-nos uma abordagem doméstico-familiar, afirmando assim a subordinação destas nas estruturas patriarcais” (RICHTER REIMER, 2005, p. 37).

É nesse contexto que Jesus se insere com sua práxis libertadora, superando as imposições legalistas do mundo judaico e estabelecendo novas relações.

Como sua gente, Jesus também percebia e vivenciava situações de alegria e angústias, preocupações e dúvidas. [...] Certamente ele refletia e conversava com seus familiares e amigos a respeito de como e o que poderia ser feito para viver ou transformar as situações e condições de vida e/ou morte que faziam parte de sua cultura ou que lhes eram impostas por sistemas de dominação externos. (RICHTER REIMER, 2012, p. 19).

O gesto da mulher, ao ungir os pés de Jesus quebra com os paradigmas preestabelecidos da sociedade da época e ao que nos parece, inaugura uma nova forma de expressão religiosa, pautada no amor gratuito, no acolhimento, no desprendimento, na reciprocidade.

Na perícopa a atitude de Jesus re-liga, integra aquela mulher considerada como “pecadora”, excluída e marginalizada pela opressão patriarcal e legalista da sua época, dando-lhe sentido à sua própria vida, restabelecendo a sua ordem cósmica.

A mulher empoderou-se a partir da experiência com o Sagrado, que se configura na pessoa de Jesus e, absolutizou, legitimou aquele encontro. Pelo gesto da mulher Jesus recebe a unção que o valida para a missão.

REFERÊNCIAS

BÍBLIA SAGRADA: Edição Pastoral. 4. Impr. São Paulo: Paulus, 1991.

GEBARA, Ivone. A mulher faz Teologia: um ensaio para reflexão. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, fasc. 181, n. 46, p. 5-14, 1986.

RICHTER REIMER, Ivoni. *Compaixão, cruz e esperança: Teologia de Marcos*. São Paulo: Paulinas, 2012.

_____ (Org.). *Corpo, Gênero, Sexualidade, Saúde*. Goiânia: Ed. da UCG, 2005.

SCHOTTROFF, Luise. *Mulheres no Novo Testamento: exegese numa perspectiva feminista*. Tradução de Ivoni Richter Reimer. São Paulo: Paulinas, 1995.

CONSTRUIR UMA HERMENÊUTICA INFANTIL À LUZ DOS EVANGELHOS, DO ESTATUTO DA CRIANÇA E DO ADOLESCENTE E DOS DIREITOS HUMANOS

Lia Raquel Mascarenhas Lacerda

Ivoni Richter Reimer

RESUMO: O presente trabalho aborda de maneira jurídica e religiosa a questão da efetivação dos direitos da criança, com destaque aos Direitos Humanos fundamentais, que são positivados pelo ordenamento jurídico vigente por meio do Estatuto da Criança e do Adolescente. Com base na descrição do tema, historicamente, e tendo em vista os Direitos Humanos como um todo, realiza-se uma abordagem legal e doutrinária, tendo em vista demonstrar a problemática que envolve as maiores necessidades e critérios de efetivação em relação aos Direitos das crianças. Faz-se também uma referência a passagens do Novo Testamento, com a finalidade de demonstrar possibilidades e processos de construção de uma Hermenêutica Bíblica Infantil, que existe e é desenvolvida desde os tempos de Jesus e tem seus reflexos na legislação atual brasileira.

PALAVRAS-CHAVE: Direitos Humanos; Novo Testamento; hermenêutica; criança; Estatuto da Criança e do Adolescente.

ASPECTOS INTRODUTÓRIOS

Estamos cientes de que o conceito de Direitos Humanos pode ser abordado de maneira genérica, pois eles “dizem respeito a uma soma de valores, de normas e de atos que possibilitam a todos uma vida digna” (OLIVEIRA, 2011, p. 14). Neste sentido, também podemos salientar, com Rabenhorst (2010, p. 22):

O que se convencionou chamar “direitos humanos” são exatamente os direitos correspondentes à dignidade dos seres humanos. São direitos que possuímos não porque o Estado assim decidiu, através de suas leis, ou porque nós mesmos assim o fizemos, por intermédio dos nossos acordos.

Direitos humanos, por mais pleonástico que isso possa parecer, são direitos que possuímos pelo simples fato de que somos humanos.

OS DIREITOS HUMANOS COMO UM 'DEVIR' HISTÓRICO-CULTURAL

Assim, os Direitos Humanos não se encontram prontos. São construídos diariamente, a partir de cada necessidade humana. Nessa perspectiva, os direitos humanos não são herdados, eles precisam ser reconhecidos, respeitados e conquistados a cada dia. Eles têm uma função histórica e filosófica em relação ao 'devir' que apresentam em cada nova situação para cada pessoa cidadã (FELÍCIO, 2011), encontrando-se, portanto, num constante e dinâmico processo em construção no tange à luta e à preservação de vida digna.

Os Direitos Humanos surgiram ao mesmo tempo como ferramenta e como objetivo da luta por uma vida digna. Como ferramenta porque, através da ideia de direitos humanos, somos capazes de entender os problemas de nossa realidade, os problemas e limites que vivemos dia a dia. Também são objetivos, pois os direitos humanos também precisam se tornar realidade, para que as pessoas vivam com dignidade.

As expressões Direito do Homem, Direitos Fundamentais e Direitos Humanos são usadas como sinônimas, mas há diferença técnica entre elas. A idealização de Direitos Humanos ganhou importância ao longo da história, tendo em vista que sua maior finalidade é a proteção da dignidade da pessoa humana.

Sobre a temática Direitos Humanos, há três momentos históricos fundamentais, quais sejam: o Iluminismo, a Revolução Francesa e o final da Segunda Guerra Mundial. A razão, o espírito crítico e a fé na ciência foram ressaltados no Iluminismo. Pensadores como John Locke, Jean-Jacques Rousseau, Thomas Hobbes e Charles-Louis de Secondat, ganharam destaque à época. As primeiras declarações de Direitos Humanos foram elaboradas nesse período. A Declaração de Direitos do Homem e do Cidadão, de 26 de agosto de 1789, foi a de maior notoriedade, sendo redigida após a Revolução Francesa. Os ideais valorativos dos Direitos Humanos nasceram no contexto da Revolução Francesa. São eles: a igualdade, a liberdade e a fraternidade. (OLIVEIRA, 2011; FELÍCIO, 2011).

No período pós Segunda Guerra Mundial, os Direitos Humanos ganharam uma concepção contemporânea, precisamente a partir da Declaração Universal dos

Direitos Humanos, como será visto adiante. Tal concepção está intimamente relacionada ao conjunto mínimo de direitos que cada ser humano possui baseada na dignidade da pessoa humana. Aliás, tudo o que diz respeito aos direitos humanos e à dignidade humana vem a ser ressaltado com intensidade depois da Segunda Guerra Mundial, principalmente em face dos horrores vividos no front de batalha e nos campos de concentração e extermínio. Os horrores e torturas praticadas sob todas as bandeiras, sobretudo pelo nazismo, reacenderam a opinião pública internacional no sentido do resgate da dignidade humana e de sua indispensável proteção. Daí a criação da Organização das Nações Unidas, por meio da Carta de São Francisco (1945), cuja finalidade básica foi a internacionalização de direitos humanos e a demonstração de que o homem não é descartável.

A Declaração Universal dos Direitos Humanos surge em 1948, sendo então um marco na história da afirmação mundial dos direitos humanos. Richter Reimer (2011, p. 7), em contemporânea coletânea que organizou, preconiza que

a Declaração dos Direitos Humanos é recente. Contudo, a história e as lutas, as reivindicações e as violações de direitos à dignidade, vida plena, relações de equidade e igualdade no respeito às diferenças têm milhares de anos.

A Declaração Universal dos Direitos Humanos já evocava direitos que mais tarde seriam prestigiados pela Convenção sobre os Direitos da Criança, garantindo assim maior efetivação dos mesmos.

A Declaração Universal dos Direitos da Criança foi adotada pela Assembleia Geral das Nações Unidas, em 20 de setembro de 1989. É fiscalizada integralmente pela UNICEF (Fundo das Nações Unidas para a Infância). A UNICEF é uma agência das Nações Unidas, criada com a finalidade de integrar crianças na sociedade e cuidar pelo seu convívio e interação social e até mesmo financeira conforme o caso, dando a elas condições básicas de sobrevivência até a sua adolescência. A UNICEF é regida pela Declaração dos Direitos da Criança, e trabalha para que esses direitos se transformem em princípios éticos permanentes e em códigos de conduta internacionais para as crianças.

A Convenção não é apenas uma declaração de princípios vagos e gerais, mas representa um vínculo jurídico a todos os Estados que dela fazem parte. As normas de Direito Interno de cada ente federativo deverão ser adequadas às da Convenção, para a promoção e eficácia dos direitos nela consagrados.

O avanço conquistado atualmente surgiu por meio de uma legislação moderna dentro dos ditames jurídicos e políticos para a implantação e favorecimento de um sistema garantidor dos direitos fundamentais das crianças. Outrora, o direito da infância estava inserido em uma área de menor importância. Com o advento da Carta Magna de 1988, tais direitos ganharam destaque, mas foi com o aparecimento do Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA - Lei nº 8.069, de 13/7/1990), dois anos depois (1990), que o assunto ganhou tratamento técnico-processual, acrescido de disciplinas dos interesses difusos e coletivos da criança e do adolescente.

Este Estatuto reconhece direitos especiais e específicos de todas as crianças e adolescentes, onde se perfilha a doutrina da proteção integral. Esta doutrina da proteção integral se baseia no melhor interesse da criança. Dessa forma, o Estado brasileiro tem a obrigação de garantir as necessidades da pessoa em desenvolvimento (de até 18 anos), zelando por todos os seus direitos, com o objetivo de garantir o previsto no artigo 3º do ECA, qual seja: desenvolvimento físico, mental, moral, espiritual e social, em condições de liberdade e dignidade.

ELEMENTOS PARA CONSTRUÇÃO DE HERMENÊUTICA BÍBLICA INFANTIL

Após apresentada a proteção à criança no âmbito dos Direitos Humanos como um todo, também no Ordenamento Jurídico Brasileiro, consideramos importante apresentar alguns elementos para a construção de uma hermenêutica infantil à luz dos evangelhos. Nesse sentido, Fideles (2005, p.157) teceu considerações elementares no sentido de escolher os evangelhos para a seleção e análise dos termos utilizados para se referir a crianças e suas condições no século I, período no qual Jesus de Nazaré viveu e exerceu sua atividade de ensino, de cura e de anúncio de um Reino de justiça e paz, também para crianças. Assim, os evangelhos de Mateus, Marcos, Lucas e João foram a 'escola' pela qual as primeiras comunidades judaico-cristãs apreenderam o que na prática de Jesus realizava em relação à criança. Além destes também existem cartas no Novo Testamento que se pautavam em orientar e instruir pessoas e comunidades no que concerne à resolução de conflitos e em processos restaurativos nas relações familiares e comunitário-sociais.

O amparo de Jesus à criança é evidente na passagem de Marcos 9,36-37:

Tomando uma criança, colocou-a no meio deles e, tomando-a nos braços, disse-lhes: qualquer que receber uma criança, tal como esta, em meu nome, a mim me recebe; e qualquer que a mim me receber, não recebe a mim, mas ao que me enviou (versão da Bíblia da Mulher).

Nosso objetivo é participar desta busca em (re)descobrir a possibilidade de existência e construção de uma comunidade de pessoas igualadas em Jesus, na qual também a criança é colocada em seu centro. No dizer de Richter Reimer (*apud* FIDELES, 2005, p. 148), para se realizar uma leitura hermenêutica infantil faz-se necessário visibilizar as histórias e os corpos de crianças nas suas múltiplas relações; desmascarar o silêncio e a ausência de crianças; elaborar uma ética que afirma a vida como valor absoluto, buscando construir novas relações de gênero, desde a infância, respeitando a diferença e a subjetividade.

Diante desta possibilidade hermenêutica e jurídico-legal que estamos vivendo, a criança, toda criança, principalmente a que se encontra desamparada e oprimida, continua convidando e clamando para que cada pessoa se empenhe na construção de uma vida digna e justa para todos os seres, especialmente as crianças. Esta vida está e estará marcada por alegria, qualidade e solidariedade. Esse clamor infantil permeou os evangelhos e chega a todos hoje, pois não há maior escuridão para uma criança do que a falta de respeito pelos seus direitos.

REFERÊNCIAS

BÍBLIA. *Bíblia da Mulher: leitura, devocional, estudo*. 2. ed. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2009.

FELÍCIO, Carmelita Brito de Freitas. Direitos Humanos: função histórica das *Declarações* e problematização filosófica. In: RICHTER REIMER, Ivoni (Org.). *Direitos Humanos: enfoques bíblicos, teológicos e filosóficos*. São Leopoldo: Oikos; Goiânia: Ed. da PUC, 2011. p. 11-26.

FIDELES, Andréa Paniago. *Construindo Cidadania de Crianças: pelos veios da hermenêutica jurídica e bíblica*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2005.

LAMENZA, Francismar Lamenza. *Os Direitos Fundamentos da Criança e do Adolescente e a discricionariedade do Estado*. 1 ed. São Paulo: Manole, 2011.

OLIVEIRA, Erival da Silva. Direitos Humanos. *Revista dos Tribunais*, 2. ed., São Paulo, v. 12, 2011.

RABENHORST, Eduardo. *Dignidade humana e moralidade democrática*. Brasília: Brasília Jurídica, 2001.

RICHTER REIMER, Ivoni (Org.). *Direitos Humanos: enfoques bíblicos, teológicos e filosóficos*. São Leopoldo: Oikos; Goiânia: Ed. da PUC, 2011.

QUANDO O MISTÉRIO SE DEIXA CONHECER

Azize Maria Yared de Medeiros

RESUMO: O objetivo desta comunicação é apresentar a corporeidade e a oralidade como elementos essenciais da experiência mística, o que possibilita afirmar que não existe mística sem oralidade. Tais elementos poderiam ser considerados os “universais” da experiência do mistério, independente da cultura onde estejam inseridos os sujeitos que vivenciam tais experiências. A escrita é sempre um *aposteriori* que implica, necessariamente, a interpretação decorrente do *ethos* das comunidades com suas tradições e crenças manifestadas nos sujeitos. A individualidade característica do mundo contemporâneo, gerada em parte pelo acelerado desenvolvimento tecnocientífico, resultando na chamada secularização ou grande crise das religiões e de suas instituições, tem propiciado experiências de transformação da consciência por meio de imagens e sentimentos muito mais atrelados ao vivenciar de antigas tradições do que à linguagem escrita.

PALAVRAS-CHAVE: Experiência. Mística. Corporeidade. Oralidade. Contemporaneidade.

1 INTRODUÇÃO

Uma das dificuldades iniciais do estudo da mística se encontra no esclarecimento do termo em si, que tem sido utilizado das mais variadas formas. O termo mística apresenta uma polissemia que não deve ser ignorada¹. No entanto, apesar da adjetivação constante com que é utilizado no mundo contemporâneo, a mística permanece, em essência, sendo concebida como a experiência de um sujeito com o mistério.

O que interessa à pesquisa ora em andamento é o fenômeno místico, que se relaciona especificamente com a vivência espiritual do encontro com Deus, no caso das religiões monoteístas; com o Absoluto, no sentido filosófico de influência neoplatônica; com o Uno, Nada, Grande vazio ou Grande Silêncio, como o descrevem os orientais hinduístas e budistas; ou o Grande Mistério como afirmam alguns nativos americanos. Estamos nos referindo estritamente ao momento experiencial e subjetivo, no qual o Mistério se deixa conhecer.

A história das religiões, monoteístas ou não, ocidentais ou orientais, apresenta incontáveis relatos de experiências do encontro ou vivência do deus, ou absoluto, ou mistério. Independente do nome atribuído, se deve considerar como critério básico de estudo e análise da mística, a experiência vivida. Estas pesquisas e estudos exigem por si só uma abordagem fenomenológica, pois o único modo de estudá-las é por meio dos relatos de pessoas que viveram a experiência.

O que pode ser considerado uma experiência mística real apresenta, como inquestionável característica, o fato de a pessoa, como afirma Underhill¹ (1999, p. 9), “ter a esmagadora consciência de Deus, da própria alma e da capacidade de esse eu pessoal entrar em comunhão com Ele”.

Mesmo que a linguagem aqui citada seja própria das religiões monoteístas, o termo Deus poderia ser substituído por Absoluto ou Vazio sem nenhuma alteração do sentido apreendido pelo sujeito da experiência. É evidente para os pesquisadores que existem alguns traços bastante específicos deste tipo de experiência, comuns aos místicos de diferentes culturas.

Underhill (1999) lista e descreve o que ela chama de “essentials of mysticism”. Ou seja, algumas características que aparecem sempre nos relatos das experiências, sejam elas ocidentais ou orientais, de indivíduos letrados ou não. Além da primeira, a consciência da divindade, já citada acima, há também o estágio da contemplação, ou iluminação. A autora refere-se ao momento da unidade, onde o sujeito se percebe como parte de um todo indissolúvel. Todas as descrições relatam um idêntico estado de consciência da eternidade e do sentido da vida em Deus. A certeza da não separação é também a certeza de que não se trata de uma mera percepção mental, mas de uma experiência real. O verdadeiro objetivo da experiência mística, portanto, reside nesse contato intuitivo com a realidade última.

De acordo com Underhill (1999) algumas das descrições de contemplativos cristãos são difíceis de distinguir dos hindus vedantas. As variações simbólicas são grandes e mutáveis, mas a experiência sempre permanece. Também Velasco (2004) afirma que figuras tão importantes do cristianismo, como Mestre *Eckhart*, ou do islamismo como *Ibn Arabi*, ou algumas correntes ortodoxas do judaísmo apresentam uma fusão com o Divino ou o Todo que parecem semelhantes às místicas orientais¹.

Místicos de diferentes religiões e culturas utilizam igualmente a ascese como um caminho para atingir o fim. Tão logo este seja encontrado, o ascetismo deve ser

abandonado. Ele não é um fim em si mesmo. A identificação cristã estabelecida no período medieval, de ascetismo como mortificação, não é aceita pelo místico real, pois sua experiência revela entrega e acolhimento amoroso. Buda abandonou a ascese após a iluminação e voltou-se ao outro, ao ensinamento do caminho. Algo certamente semelhante a Jesus, São Francisco de Assis ou Tereza D'Avila. A verdadeira experiência de comunhão com o Absoluto implica uma consciência da alteridade impregnada pela certeza da identidade humana comum que desperta em alto grau a responsabilidade pelo outro trazendo em seu bojo uma urgência de ação, seja por meio do ensinamento, seja, por meio da caridade ou da cura. Esta última prática foi inteiramente retomada pelo movimento Nova Era no mundo ocidental contemporâneo.

Após o período de ascese e purgação dos desejos mundanos, o que permanece é o servir ao outro. O sentimento de alteridade absorvido pelo sentido da unidade. Há um despertar amoroso que conduz ao outro, que exige ação.

2 OS SÍMBOLOS

O que é chamado de mística acontece em todas as religiões e também no mundo profano. A experiência em si do místico, se manifesta de forma totalizante no corpo e na mente, provocando uma imediata transformação de consciência com resultados práticos. As frases que expressam tais momentos, embora em alguns casos pareçam semelhantes, refletem imagens simbólicas da cultura originária do sujeito que experimenta.

O sujeito que vivencia tais experiências sabe que aquilo que ocorre no seu interior, e desencadeia sensações corporais e emoções até então desconhecidas, faz parte de uma realidade que não acontece em conformidade com o que é considerado natural. Sabe que nada é planejado ou resultante de atos humanos – é algo que se deixa conhecer. O místico tem plena consciência do Mistério e sente a urgência de expressá-lo.

Esta expressão, no entanto, torna-se um diferencial. Vai estar sujeita a religião e a cultura onde o sujeito está inserido. A experiência é mediatizada pelo que o sujeito é. E sua maneira de descrevê-la será repleta dos símbolos, signos e mitos que formaram sua história pessoal. O símbolo, diz Croatto (2001, p. 83), se localiza “entre o totalmente Outro e o sujeito humano que o experimenta”. É sempre um mediador. A própria relação de imanência ou transcendência com o Mistério será compreendida e interpretada de acordo com a estrutura cultural do sujeito experienciador.

A oralidade, portanto, precede qualquer forma de escrita. A experiência que permaneceu na memória é transmitida oralmente e recebida pelo mundo que a ela dará um significado que não necessariamente será o mesmo absorvido pelo sujeito da experiência. Mas isso a manterá viva. A linguagem pode se tornar tanto a principal aliada do Mistério, quanto sua corruptora. A partir do momento que é

comunicada, a experiência torna-se refém da hermenêutica. Os desdobramentos históricos poderão cristalizá-la e transformá-la em doutrina.

Muitas são as experiências sagradas que foram transmitidas ao longo da história por etnólogos e antropólogos. Foi o que lhes deu vida até os dias atuais, resultado de observações e narrações pessoais e comunitárias. Na comunicação e transcrição, no entanto, elas perdem o *élan* vital que só permanece no sujeito da experimentação.

3 MÍSTICA CONTEMPORÂNEA

Os anos 1980 e início de 1990 assistiram o apogeu do Movimento Nova Era¹ que apresentou de forma bastante incisiva uma busca pela experiência do sagrado e enorme rejeição pelas formas religiosas institucionalizadas com suas metafísicas racionalistas. Este Movimento considerado por alguns como a religiosidade típica da pós-modernidade pareceu pôr em questão as teses sobre secularização ao ser identificado como uma possível tentativa de res-sacralização da sociedade¹.

Mas na verdade, a Nova Era não apenas expôs a crise das religiões institucionalizadas, como também demonstrou repúdio aos excessos impostos pelo paradigma cartesiano com seus desdobramentos positivistas que negaram qualquer possibilidade de conhecimento da realidade última e serviram para fortalecer uma sociedade tecnocientífica fundamentada em um sistema capitalista cruel e excludente.

Os sinais mais significativos da Nova Era começaram a despontar nos anos 1960; porém, no início do século XX, em torno do ano de 1913, o teólogo alemão Ernst Troeltsch¹, conforme análise de Sérgio da Mata (2008), já mencionava o anseio dos indivíduos contemporâneos por vivenciar sua religiosidade de forma individual, privada, fora das igrejas instituídas. Troeltsch apresentava como evidência do individualismo religioso a crescente recusa do modelo eclesiástico. Este dizia: “[...] para aqueles que não se adaptam nem ao autoritarismo das igrejas e nem ao estilo da religiosidade heroica das seitas, resta a fuga para o império da mística”. (TROELTSCH *apud* MATA, 2008, p. 247).

Assim sendo, a essência da Nova Era torna-se a experimentação, que seus membros foram buscar basicamente em religiões arcaicas e práticas orientais. Após anos de imposição racionalista os humanos ocidentais, talvez como fruto do próprio individualismo propiciado pela modernidade, se permitiram a entrega subjetiva, o mergulho interior, as sensações corporais e o afeto decorrente do sentimento de pertença a pequenos grupos desvinculados de dogmas ou hierarquias.

A psicologia analítica de Jung, a psicologia humanista de Maslow, a psicossíntese de Assagioli e a psicologia transpessoal de Grof e Wilber, aliadas as novas pesquisas de neurofisiologia, permitiram que o êxtase e a mística em geral

deixassem de ser tratados como estados patológicos e fossem reconhecidos como manifestações de expansão da consciência decorrentes de potenciais da espiritualidade humana. A identificação deste potencial humano ampliou o conhecimento, a compreensão e a aceitação de manifestações místicas orientais, africanas e indígenas como expressões legítimas de espiritualidade, sem preconceitos ou conotação patológica.

CONCLUSÃO

A rápida disseminação de informações em nível global e o multiculturalismo contribuíram para ofertar às populações ocidentais novas formas de entrar em contato com diferentes religiosidades e modos alternativos de vivenciar o Mistério.

A busca permanente dos sujeitos contemporâneos pela experiência parece denunciar os excessos racionalistas contido nos dogmas, na literatura e nos ritos das religiões oficiais. O ser humano desses tempos quer ser o autor, o protagonista do encontro com o Mistério, sem intermediações, análises ou interpretações de terceiros. Homens e mulheres contemporâneas querem legitimar suas experiências por meio de escolhas subjetivas, fruto da autonomia e individualidade¹.

A experiência mística tem no silêncio um dos seus momentos essenciais, que não só a antecede, mas até promove sua manifestação. A fé não é necessária, embora possa surgir como consequência da experiência. A oralidade que se sucede é exigência de expressão e comunicação determinada pela própria experiência.

Deve certamente existir no ser humano, aquela sede ontológica de que falava Eliade (1992) que o impulsiona em direção ao Mistério, aliada a um desejo irrefreável de percorrer os mesmos caminhos dos grandes místicos e mestres da humanidade tentando, dessa forma, quem sabe, usufruir, mesmo que de modo reduzido, a sabedoria por eles obtida. Permanece nos homens e mulheres contemporâneos a ânsia de compartilhar experiências sagradas desveladoras, reveladoras, inconcebíveis e incognoscíveis pela racionalidade humana.

Se o domínio intelectual do fenômeno não é de todo possível, resta, no entanto, a consoladora beleza e riqueza da metáfora.

REFERÊNCIA

AMARAL, L. **Carnaval da Alma** – Comunidade, essência e sincretismo na Nova Era. Petrópolis: Vozes, 2000.

CERTEAU, M. **La Fábula Mística**(siglos XVI – XVII). Traducción de Laia Colell Aparicio. Madrid: Ediciones Siruela, S. A. 2006.

CROATTO, J. S. **As Linguagens da Experiência Religiosa**: uma introdução à fenomenologia da religião. Tradução de Carlos Maria Vásquez Gutiérrez. São Paulo: Paulinas, 2001.

ELIADE, M. **O Sagrado e o Profano**– A essência das religiões. Tradução de Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

MATA, S. **Religião e Modernidade em Ernst Troeltsch**. Tempo Social - Revista de Sociologia da USP, v. 20, nº 2, pp. 235-255, 2008.

MEDEIROS. A.Y. **A Permanente Busca do Sagrado**, Rio de Janeiro: Deescubra, 2010.

UNDERHILL, E. **The Essentials of Mysticism and Other Essays**. Oxford: OneWorld Publications, 1999.

VELASCO, J. M. El fenómeno místico em la história y em la actualidad *In* VELASCO, J.M. (Edición) **La experiência mística**. Madrid: Editorial Trotta, 2004.

TRADIÇÕES ORAIS NA PERSPECTIVA DA CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL DE 1988.

Adonias Zenóbio Oliveira da Silva

RESUMO: No Brasil muito se fala em direitos humanos, igualdade e inclusão social. Sob esta perspectiva pretende-se verificar como a Constituição Federal de 1988 protege, inclui e defende os direitos dos povos de tradição oral no Brasil contemporâneo. No preâmbulo constitucional está presente a preocupação com a pluralidade cultural e a garantia do respeito à diversidade. Na prática percebe-se que estes valores não são garantidos em sua totalidade. Por isso pretende-se, neste trabalho, entender os mecanismos através dos quais, os povos de tradição oral, podem garantir seus direitos no que diz respeito à transmissão de seus saberes através da tradição oral.

PALAVRAS-CHAVE: tradição oral, constituição federal, inclusão.

INTRODUÇÃO

O presente trabalho faz parte da pesquisa de iniciação científica, voluntária, intitulada *Multiculturalismo, direitos humanos e ações afirmativas*, no qual a proposta foi apresentar o tratamento dispensado, pela Constituição da República Federativa do Brasil de 1988, aos povos de tradição oral, no que se refere à questão da proteção, inclusão e defesa de seus direitos sob a perspectiva constitucional de um país multicultural.

Neste sentido, a opção de desenvolver este trabalho tendo a constituição federal como referência, conforme o entendimento de Guimarães (2008, p. 206), se justifica por ser ela, a constituição, um apanhado de preceitos legais que visam nortear a forma de governo, estabelecer os poderes públicos e equilibrar suas ações e, em consequência, garantir os direitos e deveres fundamentais, a liberdade individual dos cidadãos e instituir a integração política entre governantes e governados.

BRASIL: UM PAÍS MULTICULTURAL

O Multiculturalismo é um termo que se desenvolve em ações de diversos sentidos. Inicialmente, propõe o reconhecimento da igualdade axiomática existente no interior de cada cultura (D'ADESKY, 2005, p. 199). Entretanto, pode também ser concebido como uma articulação política, desenvolvida para resguardar os direitos das pessoas, previstos na constituição, contudo, não deixando de corresponder aos anseios do reconhecimento da diversidade cultural (SISS, 2003, p. 92).

Ao analisar a constituição de 1988, do seu preâmbulo depreende-se a proteção e garantia à liberdade e igualdade a seus cidadãos, indistintamente, ou seja, não se contemplariam as questões gênero, etnia e convicção religiosa, entre outras, apoiadas pelo levante multicultural, levando a crer a existência da homogeneidade brasileira (D'ADESKY, 2005, p. 189). Ocorre que do ponto de vista constitucional o Brasil é, reconhecidamente, pluriétnico¹, o que enseja o aceite das particularidades dos grupos formadores da nação brasileira, livre de qualquer padrão estereotipado (D'ADESKY, 2005, p. 190).

No cenário brasileiro as ações multiculturais estão, basicamente, centradas na luta dos grupos culturalmente dominados, que buscam emergir socialmente com o fim da exclusão proporcionada, no caso dos negros, pela discriminação étnica ou racial (SISS, 2003, p. 98).

As políticas públicas são as principais ferramentas utilizadas no emprego desta ascensão, pois elas, ao proporem a satisfazer ou reparar as pessoas, atualmente discriminadas, por injustiças passadas promovem a elevação social destas minorias (GUIMARÃES apud SISS, 2003, p. 114).

O MULTICULTURALISMO E POVOS DE TRADIÇÕES ORAIS

O multiculturalismo, entre suas várias performances, promove a dialética instituída na identidade¹ e seu reconhecimento, possuindo, este, considerável valor no processo de manutenção da auto-estima dos grupos menos favorecidos (SEMPRINI, 1999, p. 43-94).

Desta forma, ao se adentrar nas sociedades orais, percebe-se que a fala, componente da identidade cultural, além de ser utilizada como forma de estabelecer contato entre as pessoas daquele grupo, ainda figura como um importante instrumento que garante a manutenção do conhecimento, deixado como legado pelos antepassados (VANSINA, 1982, p. 157). Esta herança se compõe de fatos reais ou irrealis, que são valorados conforme a concepção mental que se tinha no passado (MEIHY, 2000, p. 71). Para Thompson (1992, p. 46-47) a tradição oral era comparada a documentos importantes ou sagrados, sendo os seus operadores qualificados como funcionários especializados.

Neste sentido, a tradição oral afro-brasileira, mantida ao longo dos tempos, enfrenta a educação excludente e discriminante, intencionando desconstruir a imagem de que apenas a cultura euroamericana e os brancos eram os portadores de um modelo de se perceberem e de se manterem no mundo (MACÊDO, 2009, p. 187). Na verdade, este é um trabalho difícil de alcançar o êxito, pois diferentemente dos Estados Unidos que, ao abolir o regime escravista, instituiu um sistema de segregação, no qual se limitava as interações sociais entre brancos e negros (SISS, 2003, p. 98) no Brasil, os grupos dominados, ou seja, os negros e os indígenas se aproximaram da cultura dos brancos, e devido a diversas situações da época, principalmente a econômica, na intenção de garantir a sobrevivência, se ajustaram

ao novo processo, assimilando a cultura hegemônica (MEIHY, 2000, p. 71). Um exemplo clássico desta situação pode ser obtido através do sincretismo religioso, uma vez que no Brasil, as religiões africanas se adaptaram ao catolicismo dando origem, por exemplo, à Umbanda.

Neste contexto, as sociedades que estão relegadas a um segundo plano passam a ser analisadas como um ponto de conflito ou de divergência na construção da nação (SISS, 2003, p. 88), pois a necessidade de terem reconhecidas as suas diversidades faz emergir o risco da perda do caráter homogêneo do país (D'ADESKY, 2005, p. 234).

A TRADIÇÃO ORAL NA CONSTITUIÇÃO BRASILEIRA

A constituição traz, em sua essência, a previsão das garantias dos direitos e deveres, aos quais, todos os cidadãos devem ser submetidos a eles. É na constituição que se fundamenta a validade de todo o sistema infraconstitucional (LENZA, 2008, p. 19). Neste sentido, colaciona-se o entendimento de Moraes (2004, p.83),

Constituição deve ser entendida como a lei fundamental e suprema de um Estado, que contém normas referentes à estruturação do Estado, à formação dos poderes públicos, forma de governo e aquisição do poder de governar, distribuição de competências, direitos, garantias e deveres dos cidadãos.

O termo tradição oral é estranho ao livro constitucional brasileiro. No entanto, é fácil a percepção, neste caderno jurídico, dos indicativos que garantam a proteção, a inclusão e a defesa dos direitos dos agentes que desenvolvem atividades relacionadas à cultura, por interpretação do artigo 5º, incluem-se as questões da oralidade, a saber:

Art. 5º Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade...

A partir desta situação, através de ações políticas, a sociedade se mobiliza e passa a reivindicar seus direitos que estão garantidos na constituição. A União e demais entes, para atender os preceitos constitucionais criam mecanismos infraconstitucionais, de maneira que passam a efetivar os direitos garantidos.

Neste pensamento, o legislador criou dois dispositivos que atendem as especificidades culturais, que são os artigos 215 e 216, que para Moraes (2004, p. 2024) podem ser entendidos como a apresentação do patrimônio cultural brasileiro, tanto material quanto imaterial, e a obrigação do Estado, com o devido apoio popular, de promover e proteger o referido patrimônio, utilizando-se dos mais diferentes recursos, como o tombamento, registros, inventários, etc.

Havendo o preceito constitucional, parte-se para o infraconstitucional, que aqui, foi a promulgação da Lei nº 12.343/10¹, conhecida como Plano Nacional de Cultura e que traz, em seu Capítulo II, § 3º, IV e VII, a seguinte atribuição do poder público:

IV - proteger e promover a diversidade cultural, a criação artística e suas manifestações e as expressões culturais, individuais ou coletivas, de todos os grupos étnicos e suas derivações sociais, reconhecendo a abrangência da noção de cultura em todo o território nacional e garantindo a multiplicidade de seus valores e formações...

VII - articular as políticas públicas de cultura e promover a organização de redes e consórcios para a sua implantação, de forma integrada com as políticas públicas de educação, comunicação, ciência e tecnologia, direitos humanos, meio ambiente, turismo, planejamento urbano e cidades, desenvolvimento econômico e social, indústria e comércio, relações exteriores, dentre outras...

O resultado que se pode apresentar destes mandamentos, combinando com o artigo 5º, inciso LXXIII, neste momento, se personifica na Lei Griô, ação valorizadora da tradição oral, enquanto patrimônio imaterial e cultural, sendo fruto de uma parceria entre o Ministério da Cultura¹, via Secretaria de Cidadania Cultural e o Ponto de Cultura Grãos de Luz/Lençóis-BA.

Esta parceria contemplou 650 bolsistas entre Griôs, Mestres e Griôs Aprendizes das tradições orais de diversos grupos culturais, indígenas, quilombolas, povos de terreiro, mestres e outros.

CONCLUSÃO

Do que se apresentou, se percebe que a Constituição de 1988 propõe a igualdade de tratamento a todos os cidadãos brasileiros, natos ou naturalizados e até mesmo os que estão aqui de passagem.

Evidenciado ficou o cuidado que teve o legislador em disponibilizar mecanismos que venham a garantir os processos, expressões e manifestações

culturais em todos os seus aspectos, independentemente de grupo étnico ou questões relacionadas a religião e identidade cultural.

Para que ocorra a efetivação da igualdade e o conseqüente respeito às diferenças culturais, prevista no art. 5º, é preciso que se reconheçam todas as desigualdades que se constituiu dentro da sociedade. No caso brasileiro, que se apoiou no mito da fábula das três raças, implicando, necessariamente, no reconhecimento da existência de desigualdades étnicas entre o povo, colocando fim na crença de que somos todos iguais, perante a lei (SISS, 2003, p. 138).

Das exposições de Vansina (1982, p. 157) tanto a palavra escrita quanto a tradição oral são elementos culturais, e como tal, devem ser protegidas com o mesmo zelo.

REFERÊNCIAS

AGUIAR, Márcia Angela da S. (org.). MACÊDO, Marluce de lima. *inEducação e diversidade: estudos e pesquisas*. 2 vol. Recife: Gráfica J. Luiz Vasconcelos Ed., 2009.

D' ADESKY, Jacques. *Pluralismo étnico e multi-culturalismo: racismos e anti-racismos no Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas, 2005.

GUIMARÃES, Deocleciano Torrieri. *Dicionário técnico jurídico*. 11. ed. – São Paulo: Rideel, 2008.

LENZA, Pedro. *Direito constitucional esquematizado*. 12. ed. rev., atual. e ampl. São Paulo: Saraiva, 2008.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom. *Manual de história oral*. 3. ed., rev. e ampl. São Paulo: Loyola, 2000.

MORAES, de Alexandre. *Constituição do Brasil interpretada e legislação constitucional*. 4. ed. São Paulo: Atlas, 2004.

SEMPRINI, Andrea. *Multiculturalismo*. Tradução Laureano Pelegrin. Bauru: EDUSC, 1999.

SISS, Ahyas. *Afro-brasileiros, cotas e ação afirmativa: razões históricas*. Niterói: PENESB, 2003.

VANSINA, J. A tradição oral e sua metodologia. *in: KI – ZERBO, J. et al. História geral da África*. São Paulo: Ática, 1982.

OS PRINCÍPIOS DA CONSERVAÇÃO CULTURAL E VALORES AFRICANOS A PARTIR DAS TRIBOS DA NIGÉRIA.

Godwin Nnaemeka Uchego

INTRODUÇÃO

Nigéria é um país da África ocidental, considerado o país negro mais populoso da África. Faz fronteiras com Republica de Benin, Republica de Chad, Republica de Níger e Republica de Camarões. Tem muitas etnias e tribos e conseqüentemente muitos dialetos. Entre as diversidades de etnias destaco alguns como *Ibo ou Igbo, Hausa e Iuoroba* que tem grande influencia na dimensão social, econômico e político do país. Existem outras tribos que são as tribos menores como *Tiv, Edo, Urhobo, Fufude, Ibobo, Efik e Ijaw*. A língua oficial é inglês e mais de 120 dialetos, mas existe uma típica do País que se chama inglês pidgin que é a língua de comunicação do povo. Este artigo tem como finalidade buscar os princípios da conservação cultural e valores na África a partir das tribos nigerianas especialmente *ibo, hausa, iuroba e efik*, buscando aquilo que é comum entre eles. A conservação se dá porque toda atuação do povo africano esta enraizada com a sua convicção religiosa, ou melhor, o seu mundo religioso que é um modo vivencial, não existe nenhuma desconexa entre o africano no seu dia a dia com o seu sentimento religioso. Os princípios da conservação cultural e valores poderão ser resumidos em cinco princípios. O primeiro é a dimensão da comunidade. Outro principio é de uma boa relação humana. O terceiro principio é de acolhimento e depois o respeito para autoridade e anciões. O quarto é senso de hospitalidade Por fim a narração dos provérbios como para método de ensino e da conservação. O povo que se conserva no amor, na entrega, alegria e no respeito para os mais velhos é o povo cuja preservação é garantida.

O POVO QUE CARREGA NA SUA ESSÊNCIA DE VIDA OS VALORES E CULTURA RELIGIOSA

O povo africano que vive a religião e a crença religiosa nunca é desligado do contexto desse povo na vida social e econômica. Para o povo africano a própria vida é um fenômeno religioso. Viver é se mergulhar na religião, nos mitos e mistérios da vida, por isso que o mundo africano é carregado dos mistérios, crenças e mitos. A concepção da vida é passada de geração a geração. Estes fatos se fazem através dos contos e assim eles vão conservando as suas culturas e valores pela tradição oral. O pensamento africano demonstra que o homem, a vida e o universo, tomam o seu sentido a partir da experiência da comunidade. A comunidade é o lugar de interpretação, é o lugar de memória. Por isso que se encontra muitas símbolos nas expressões africanas, pois cada símbolo, cada objeto, cada pintura, cada sinal traz a memória de uma representação, um ensinamento etc. É através dos símbolos que o africano toma consciência e estabelece seu mito. O mito é entendido como;

[...] veículo que leve o homem a buscar o sentido sobrenatural das realidades vividas. A realidade que parte da experiência e vai além dos fenômenos sobrenaturais. Estes fenômenos que são representados nas interpretações dados pelo os anciãos, (CONTON, 1966, p.48).

O contexto da educação nas tribos africanas difere da concepção da educação no mundo ocidental, os valores culturais que são transmitidos oralmente são os elementos mais importantes da educação. Estes valores culturais estão presentes nos mitos, canções, danças, símbolos, sinais, provérbios e contos. O pai de família é o primeiro magistrado que transfere estes valores ao seu filho e proporciona para ele oportunidade para vivencia. Por isso que os fatos e acontecimentos na vida africana carrega a dimensão memorial e sagrada. Tudo parte de um processo de observação, por isso que os ibos dizem, "*anya ruo ulo*", quer dizer literalmente o olho que enxerga a casa, o lar. A finalidade é mostrar que um africano deve observar os seus costumes e culturas para não errar. Uma pessoa letrada na África não significa ter frequentado escola, mas aquele que é capaz de saber a sua cultura e tradições. Por isso lembrou Onwubiko que;

No ocidente ser letrado significa ser alfabetizado, mas este contexto na África significa ser conhecedor da sua historia, fazer memória da sua vida e do seu povo. Africanos são letrados na sua cultura onde a sua mente é direcionada aos valores culturais aprendida com uma educação tribal e não ocidental. (ONWUBIKO 1987 p.16).

A vida do povo africano está conexas com a sua cultura, a cultura está ligada com os valores e os valores tem princípios da sua conservação e se torna uníssono com o povo. Estes princípios, valores e culturas estão sempre ligados com a religião, por isso a vida do povo africano é uma vida cheia de divindade. Isto faz com que o povo cada vez mais conserve estes valores e nisso está a sabedoria desse povo.

O SENTIDO DA COMUNIDADE

O povo africano já dizia **J.A.Sofola** tem um laço forte num relacionamento humano integrado. Isso é consequência da forma de uma família estendida, presente na cultura africana, no sentido que a família estende aos tios, avós e possui uma extensão maior que permite que os problemas e vitórias de um indivíduo sejam vivenciadas de uma maneira intensa por toda família estendida e algumas vezes podem estender ao clã. Este fator é o que **Chinua Achebe** chamou de “homem metafísica” no sentido que a realidade da vida de um africano transcende uma realidade pessoal e transforme numa realidade coletiva. A comunidade é vista como guardiã do indivíduo, pois é a comunidade, o clã que aprova ou desaprova os preceitos da comunidade. Por isso que os clãs para os africanos é entendido como;

O lugar onde são representadas as vontades dos antecessores, é a marca do povo, pois o homem sem linhagem é um homem sem cidadania, e como os iorubás diziam e presente no País Congo que o homem fora do seu clã é como gafanhoto que já perdeu as suas asas. (DAVIDSON, 1969, p.31).

Os ibos chamam tal pessoa de *ofeke*, que literalmente significa que tem um olhar para fora. Na comunidade, a cultura é carregada como propriedade de cada povo e do clã, por isso deve zelar pela comunidade e respeitá-la. Biko (1972) lembrava os provérbios dos ibos que uma árvore não faz floresta, a tribo *tiv* dizia que a propriedade de uma não faz a comunidade rica, mas a propriedade da comunidade faz seu povo rico. Um dos maiores castigos do africano é de ser excluído do seu clã, e o processo da reintegração e perdão é muito lento e demorado e doloroso. Esta filosofia de vida na comunidade é a base do socialismo africano. Muitos dos ibos que estudaram na Inglaterra são chamados de produto de

óleo de dendê, por que seus estudos na Inglaterra foram custeados com dinheiro arrecadado na venda de óleo no seu clã e comunidades.

O SENTIDO DE RELACIONAMENTO HUMANO

A vida dos africanos busca respeitar a filosofia; “*biri kam biri*” que é “vive e que eu vivo”. Esta regra é aplicada na vida concreta do povo. O conceito da pessoa visa *o ser* e não *o ter*. Os eventos dos africanos sempre acontecem com festa ou numa festa se cria um relacionamento sólido entre as famílias, clãs e povos de forma que a estrutura não permite que alguém se isole ou será considerado *ofeke* e a ele se atribui o ditado dos ibos; “*ori so na awu so*” que significa “come só, morre só” podemos ver também os provérbios dos *Hausas* que diz “faça amizade com o homem da ponte no tempo seco para que quando vier a chuva será o primeiro a cruzar”. Podemos perceber como os africanos com estes provérbios vão mostrando a importância de um bom relacionamento na comunidade. O espírito de bom relacionamento permite que o africano não deva pensar só em si, pois tem a consciência de que o que possui deve levar para partilha, no fundo fica uma motivação de uma *teologia de retribuição* como sempre disse os ibos “*ome akara oha oghom anaghi agho ya*”, quer dizer quem faz para todos, nunca é negado. Dentro dessa convivência deve haver a abertura, a busca de sabedoria, corrigir e deixar ser corrigido. Por isso que a tribo *efik* da Nigéria sempre disse “*ama item ama iffiok, asua nduainha ebiet unam*” que quer dizer, “quem ama correção ama sabedoria, quem odeia correção é um animal”. É um povo onde o sentimento de relacionamento deve ser sempre desejar o bem para outro, por isso diz um provérbio africano, “não deseje que o navio distante afunde, pois pode ser que seu irmão esteja nele”. Este espírito de acolhimento tem em si um profundo respeito ao outro especialmente diante da sua limitação. Por isso que os *iorubas* dizem que “não se conta os dedos de um homem com nove dedos diante dele”, justamente para evitar o constrangimento. Sempre na vida da comunidade deve buscar o *captatio benevolentiae*, que permite que sempre queiramos bem para o outro. Por isso o ditado dos ibos que ninguém pode rir do navio em tempestade, por que pode ser que seu irmão esta nele.

SENTIDO SAGRADO DA VIDA

A vida é algo sagrado, e derramar sangue é considerado uma abominação exceto nas guerras. Por isso se alguém mata alguém da comunidade ele paga também com sua própria vida, mas se for um adversário ele é exaltado e concedido título na comunidade. A consequência de interromper a vida de alguém é tão forte que o culpado é negado o enterro pois ele será uma abominação para a mãe terra, o seu fim será jogado nas matas da abominação ou ser queimado. Por isso que:

Nas muitas tribos africano, o assassinato de membro da comunidade por um outro membro além de exigir uma punição severa desde a expulsão da pessoa na comunidade á condenação a morte do culpado. Também a família do culpado deve fazer sacrifício para apagar o mal causado e acalmar a ira dos deuses. (IFEMESIA, 1979, p.2)

A concepção do sagrado da vida se estende para as plantas e animais como na África e na Índia estas plantas e animais são intocáveis, por isso que a vida é intocável. O sagrado da vida envolve a concepção da vida por isso a barriga de uma mulher grávida não pode ser exposta, pois a vida da criança está sendo exposta o fluxo do sangue da virgindade é reservado para o cônjuge e a família; onde a família será gerada. A concepção do sagrado da vida é visto nas tribos de ibo como estar acima de tudo, por isso que na tribo de ibo se disse: *nduka* – a vida é suprema ou também: *ndu ka ego* – a vida vale mais que riqueza.

SENTIDO DE ACOLHIDA OU HOSPITALIDADE

Os africanos têm muitos símbolos de expressar boas vindas, entre eles pode constar entrega de *oji* - (*oji é um fruto sagrado*) nas tribos dos ibos e também oferecimento de jilós crus. O curioso é que tanto *oji* como jiló tem gosto amargo. O acolhimento nas tribos se baseia no contexto de pessoa, especialmente estrangeiro, estar na sua comunidade, deve estar lhe faltando algo. Este estrangeiro já sofre a falta da vida na comunidade, portanto deve ser acolhido bem, não para esquecer a sua comunidade, mas para minimizar a consequência dessa falta. Outro fator principalmente relaciona com a comida é que sendo dom dos deuses, deve ser compartilhada e será uma abominação que alguém seja excluída de uma refeição mesmo que não tivesse avisado. Assemelha-se o ditado brasileiro; “onde come dois, come três e quatro”.

O SENTIDO DO RESPEITO PARA ANCIÃOS E AUTORIDADE

Uma vez que a vida é sagrada e um dom dos deuses, a pessoa com idade avançada é entendida como apreciada dos deuses. Esta concepção parte de qualquer pessoa mais nova para com a mais velha, até nas famílias. Os irmãos mais novos nas tribos de ibo não pronunciam o nome tribal dos irmãos mais velho. Ex: meu nome tribal é *Nnaemeka* e meus irmãos nunca podem me chamar por este nome, pois é reservado para meus pais ou parentes mais velhos. Nem pensar em filhos pronunciarem o nome dos pais. Os iorubás dizem “obileye” para os pais, por dignidade e respeito. Em algumas tradições mais fechadas dos iorubás, quando o pai chama um filho ou uma filha, além de responder espontaneamente o filho ou filha se inclina diante do seu pai até que seja tocado nas costas para que fique de pé. Os anciãos são representantes dos deuses e suas palavras, tanto bênção e castigos são aprovados pelos deuses. Por isso que os iorubás entendem que só os anciãos possam invocar os ancestrais e a expressão “*olodumare babajide*” que significa; os pais (ancestrais) estão vivos nas vozes dos anciãos. As tribos *hausas* já diziam que a criança que carrega maleta do ancião tem toda chance de ser homem sábio, porque desde cedo escutará a voz do ancião.

SENTIDO DOS PROVÉRBIOS NA COMUNIDADE

Os provérbios são os meios com que se transmite sabedoria aos jovens e conservam as culturas. As verdades e ensinamentos são ditos nas línguas nativas e através dos provérbios para que o seu contexto seja reservado só para os membros do clã. O jovem que escuta os provérbios dos anciãos sabe o segredo do seu povo. Podemos encontrar modelos desses provérbios no livro “*Arrow of God*”;

1. Quando o cumprimento passar de mão para ombro já é outra coisa.
2. Tanto ensina-se filhos de comer mandioca ou raízes porque nunca se sabe amanhã.
3. Quem corta cabeça não permite que alguém passe com facão na suas costas.
4. Pequena cobra pode tornar-se um gibão.

5. Uma árvore não faz floresta

6. O que se usa para coçar o ouvido não se usa para coçar os olhos.

Assim pode encontrar muito mais, a finalidade desses provérbios é levar os jovens a refletirem sobre a situação em que é aplicado e a partir daí fazer análises, o que os ibos referem-se como “contar seus dentes com a sua língua”. Estas transmissões e ensinamentos são verbais e são conservados de geração a geração.

CONCLUSÃO

Pode se perceber que os povos africanos nas suas tribos possuem uma estrutura sólida de conservação cultural, de valores e religiosidade. Estes valores não são separados da vida do dia a dia e por consequente pode se falar de um povo que seus valores, suas culturas, sua religião está inerente neles mesmo. Não há separação dessas realidades com os *modus vivendiae*. Este é construído num imaginário que traz o povo a compreender o sentido da sua cultura e consequentemente uma busca constante de conservação.

REFERÊNCIAS

ACHEBE, Chinue. *Arrow of God.*, Nigéria: Heinemann Press, 1964.

———. *A man of the people.*, Lagos-Nigéria: Heinemann Press, 1966.

———. *Things fall apart.*, Lagos-Nigéria: Heinemann Press, 1958

BIKO, S. *I write what I like* : New York Press, 1978.

CONTON, W. *The African.* London: Heinemann Press, 1960.

DAVIDSON, B. *The African Genius*, Boston, 1969.

IFEMESIE, Chieka. *Tradicional Human living among the ibos:* Enugu-Nigeria 1972.

ONWUBIKO, A. Oliver. *African thoughts, Religion and culture.* Enugu-Nigeria, 1991

———. *The Church and Culture in na african comunity.* Madrid.1987

OJO, G. A. *Yoruba culture.* London press, London.1971 p 181-188

SOFOLA, J.A. *African Culture and the African Personality*, Ibadan, 1982.

RESISTÊNCIA *BANTU*: A PRESERVAÇÃO \ RESSIGNIFICAÇÃO DA CULTURA *BANTU* MEDIANTE A TRADIÇÃO.

Roberto Francisco de Oliveira

RESUMO: Os grandes nomes fundadores da historiografia e etnografia nacionais imaginaram uma pacífica adesão dos negros ao cristianismo, por uma assimilação dos dominados à religião dos dominantes. Esse processo de esvaziamento da cultura original e preenchimento com a cultura alheia foi facilitado, segundo esses pesquisadores, pela inferioridade da cultura africana. Implanta-se, pois, o mito da conversão *bantu* aos componentes cristãos. Nossa pesquisa nega essa teorização, procurando afirmar a preservação do imaginário *bantu* pelos recursos da ressignificação e resistência. Desprovidos de instituições, de legitimação social, de templos, os escravos, pela tradição oral, perpetuaram parte significativa de seu patrimônio cultural-religioso nos trópicos.

PALAVRAS-CHAVE: Tradição, cultura, candomblé.

INTRODUÇÃO

Os pioneiros da sociologia e etnografia brasileiras que se detiveram no estudo das religiões de origem africana, como Nina Rodrigues (1945), Arthur Ramos (1934), Edison Carneiro (1991) e outros de segunda e terceira gerações de pesquisadores, como Roger Bastide (1989) e Pierre Verger (2002), igualmente dedicados à africanidade brasileira, imaginaram um estágio de anulação do patrimônio cultural trazido pelos negros aqui aportados, uma vez que esse contingente escravo fora obrigado a seguir a religião cristã, ou quando muito, puderam esses negros sincretizar sua religiosidade africana com a europeia cristã.

Tais pesquisadores afirmam, ainda, que somente com a implantação dos candomblés baianos, de origem sudanesa, o espírito da África penetra realmente no

Brasil, depois de séculos de escravidão. O antes parece não existir ou aparece nas linhas desses autores de modo quase apagado, de modo a não influenciar o depois. Assim, a contribuição cultural-religiosa dos povos *bantu*, para cá transportados durante séculos de escravidão, é minimizada sobremaneira pelos arautos da etnografia brasileira.

Procuramos, pois, apurar os motivos que levariam a moderna etnologia brasileira a deter-se sobre os estudos *bantu*, tão enfraquecidos e esquecidos pelos estudiosos de africanidades.

BASES DE ANÁLISE

A primeira consideração que apontamos diz respeito à matemática da questão. Os negros *bantu* foram não só os primeiros mas os mais numerosos escravos que foram traficados para o Brasil (CARNEIRO, 1991a). Foram introduzidos na colônia como primeira leva de escravos. Os autores supracitados, que marcaram os inícios da etnologia nacional, que defendem a supremacia nagô levam em conta a localização espacial da Bahia e concluem, com todos os outros, que a territorialidade nacional foi ocupada massivamente pelos *bantu*. Contudo, mesmo constituindo a maioria escravizada, os *bantu* não foram capazes de continuar sua cultura por dois motivos:

1. Eram boçais, culturalmente em tudo inferiores aos nagôs, não tinham deuses próprios (CARNEIRO, 1991a)¹, nem liturgias (CARNEIRO, 1991b)¹, nem ritos e mitos (RAMOS, 1934)¹ bem elaborados e, por isso, pacificamente se dobraram à religião dos dominadores;
2. Jamais poderiam constituir-se uma frente de resistência ao catolicismo imperante, porque este usava a força como método de pacificação das consciências. Assim, mesmo que quisesse e tentasse [como houve tentativas, veja-se a instauração dos quilombos (NASCIMENTO, 2002)], qualquer ímpeto de florescimento da tradição africana seria esmagado pelas forças do cristianismo (BASTIDE, 1989).

Ao contrário, o emergir da África no Brasil pode ser vislumbrado com a vinda dos sudaneses por dois motivos:

1. Longe de serem boçais, os sudaneses constituíam uma etnia altamente evoluída e, entre os escravos traficados, vieram sacerdotes conhecedores

profundos da religião tradicional africana, com panteão definidos, ritos e mitos constituídos (VERGER, 2002).

2. Além dessa vantagem, o período das importações desses últimos escravos mostrou-se favorável à preservação de sua identidade (FILHO, 2008)¹. A geografia das cidades despontava na antiga ruralidade da colônia, e essa urbanização deu mais liberdade ao negro e enfraqueceu o controle constante que o senhor da casa-grande possuía dos escravos aprisionados nas senzalas. Assim, a última fase da escravidão, que trouxe substancial quantidade de sudaneses, propiciou a sobrevivência da tradição africana nesses exilados (BASTIDE, 1989).

RECONSTRUINDO A DISCUSSÃO

Discordamos das inferências feitas sobre os povos *bantu*. Sustentar que esses povos eram desprovidos de cosmogonias, de mitologias, que não possuíam panteão próprio é ignorar a cultura desses povos (JUNOD, 1974)¹. A existência de um Deus *otiosus*, a intermediação dos ancestrais entre a divindade suprema e os homens, a ideia de uma potência das forças naturais, são temas hoje abordados pelos poucos autores que se dedicaram aos estudos *bantu* e que revelam características peculiares de um universo simbólico complexo nesses povos acusados de mentalidade atrasada.

É admissível assinalar significativa sobrevivência de africanismos entre os *bantu* também por razões históricas. Vários estudos (SOUZA, 2006) hoje comprovam que os povos *bantu* possuíam mesma raiz linguística e que, mesmo esquarterados em suas etnias no processo de transladação África-Brasil, puderam comunicar-se, conhecer-se e trocar experiências de solidariedade num estágio de sofrimento comum. Assim, o fato de as famílias serem muitas vezes separadas nas fases da escravização não implica que os reunidos não compartilhassem entre si de seus universos simbólicos. Dessa forma, numa senzala, negros despatriados de diversas regiões africanas, puderam recompor um sistema de crenças comuns. Junte-se a isso o fato de a maioria dos escravizados serem adultos já prontos a servirem de mão-de-obra para o colonizador. O adulto, contrariamente às crianças, não assimila facilmente culturas estranhas porque já se encontra endoculturado¹.

Há que se analisar também o tipo de catolicismo que vigorava na colônia. Sobre isso as pesquisas (BERKENBROCK, 1999; SOUZA, 2009) se multiplicaram na direção de demitificar a ingênua hipótese de conversão catalisadora dos pagãos à fé verdadeira. Mesmo autores etnocêntricos, como Nina Rodrigues (1945), falam abertamente de “ilusão da catequese”. Os escravos fingiam ser catequizados e os missionários fingiam catequizar.

Os padres para cá trazidos eram, em sua maioria, despreparados e pouco numerosos, portadores de um cristianismo ainda pré-tridentino que fabulava sobre bruxas, monstros marinhos, vampiros e outras crenças estranhas, abundantemente descritas por Jean Delumeau (2009). Eles mesmos, os padres, foram assaltados pelo horror da inquisição, acusados de heresia, alguns por desconhecerem os rudimentos da religião que professavam (SOUZA, 2009)¹.

Diante da fragilidade desse catolicismo de padroado, a sobrevivência e ressignificação de crenças africanas e ameríndias não pode ser minimizada. As atas de visitação do Santo Ofício, de fins do século XVI e durante o século XVII, revelam os inúmeros processos de feitiçaria não-europeia (SOUZA, 2009)¹, de uso de amuletos, de técnicas adivinhatórias, de curandeirismo¹, atestando a incapacidade de o cristianismo oficial penetrar a mente dos colonos.

SURGIMENTO DE ORGANISMOS SEMI-AFRICANIZADOS

O controle do catolicismo aos supostos conversos da África não foi marcante nem com o aparecimento das chamadas confrarias religiosas, ligadas aos santos católicos e com aparência de instituição eclesial. Marina de Mello e Souza (2006) verifica que logo Nossa Senhora do Rosário foi associada ao coração do negro-escravo¹ porque o rosário que a santa carrega muito se assemelha ao “rosário” utilizado pelos africanos para adivinhar o destino dos homens. Dessa forma, santos e santas, cerimônias de congadas, apego aos sacramentais, tudo foi ressignificado pelos *bantu* nas confrarias, aceitando o externo do catolicismo sem aderir ao interno.

As confrarias que externamente representavam um espaço do catolicismo vigente, serviram para, internamente, conservar e reproduzir o patrimônio cultural-religioso africano (BERKENBROCK, 1999). Há mesmo autores que vislumbram nessas assembleias de negros o que se convencionou chamar de protocandomblé (OLIVEIRA, 2008).

FUNDAMENTOS SIMBÓLICOS DO CANDOMBLÉ

Todas essas vivências e sobrevivências culturais, verdadeiros bens simbólicos, serviram de suporte para a consolidação dos candomblés brasileiros. Seria impensável acreditar que a instituição dos terreiros aqui fosse erigida a partir do nada, sem uma estruturação simbólica anterior.

Os *bantu*, por certo, não puderam criar organismos sociais declaradamente africanos mas tal limitação não impediu, absolutamente, que eles deixassem como patrimônio uma estrutura simbólica potente, capaz de alicerçar os espaços afros implantados pelos povos nagô.

A mentalidade do brasileiro, receptiva aos ares da África, foi dada pelos séculos de escravidão que os negros, em sua maioria *bantu*, deixaram. As crenças aqui sincretizadas (SOUZA, 2006)¹, a metamorfose do santo em entidades naturais, a intervenção dos espíritos ancestrais preconizada pelos *bantu* criaram uma atmosfera nacional capaz de recepcionar a instauração dos terreiros de candomblé como instituições de caráter africano no Brasil.

CONCLUSÃO

Dessa forma, sem instituições formalizadas, sem templos ou igrejas, sem uma literatura sagrada, sem o assentimento da ordem social vigente, o *modus vivendi* da nação Congo-Angola, ampliada pela denominação *bantu*, sobreviveu pela adaptação, pela sincretização, pela resignificação, pela tradição oral. Com a manutenção de crenças africanas adaptadas ao cenário do Novo Mundo, os *bantu* criaram uma atmosfera cultural de tal modo receptiva que a criação de espaços verdadeiramente africanizados se deu de forma quase espontânea. Os *bantu* assentaram as bases simbólicas sobre as quais a nação sudanesa pode edificar o modelo religioso do candomblé, com sua organização, liturgia e ritualística definidas.

REFERÊNCIAS

ALTUNA, Raul Ruiz de Asúa. *Cultura tradicional banto*. Luanda: Secretariado arquiocesano de pastoral, 1985.

BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações*. Trad. Maria Eloisa Capellato e Olívia Krähenbühl. 3 ed. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1989. (Biblioteca Pioneira de Ciências Sociais).

BERKENBROCK, Volney J. *A experiência dos Orixás: um estudo sobre a experiência religiosa no candomblé*. 2 ed. Petrópolis: Vozes/ Centro de Investigação e Divulgação, 1999.

CARNEIRO, Edison. *Candomblés da Bahia*. 8. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991a.

CARNEIRO, Edison. *Religiões Negras: notas de etnografia religiosa / Negros Bantos: notas de etnografia religiosa e de folclore*. 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991b.

DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente (1300-1800): uma cidade sitiada*. Trad. Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

FILHO, Luiz Vianna. *O negro na Bahia: um ensaio clássico sobre a escravidão*. 4. ed. Salvador: EDUFBA; Fundação Gregório de Matos, 2008.

JUNOD, Henrique A. *Usos e costumes dos bantos: a vida numa tribo do sul de África*. Tomo I: vida social. 2. ed. Moçambique: Lourenço Marques, 1974.

LANGA, Adriano. *Questões cristãs à religião tradicional africana*. Braga: Editorial Franciscana, 1992.

MELLO, Luiz Gonzaga de. *Antropologia cultural: iniciação, teoria e temas*. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 1995.

NASCIMENTO, Abdias do. *O Quilombismo*. 2 ed. Brasília/ Rio de Janeiro: Fundação Cultural Palmares/ OR Produtor Editor, 2002.

OLIVEIRA, Anderson José Machado de. *Devoção negra: santos pretos e catequese no Brasil colonial*. Rio de Janeiro: Quartet, FAPERJ, 2008.

RAMOS, Arthur. *O negro brasileiro: ethnographia religiosa e psychanalyse*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1934.

RODRIGUES, Nina. *Os africanos no Brasil*. 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 1945. (Biblioteca Pedagógica Brasileira, 9).

SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

SOUZA, Marina de Mello e. *Reis negros no Brasil escravista: história da festa de coroação de Rei Congo*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2006.

VERGER, Pierre. *Fluxo e Refluxo: do tráfico de escravos entre o golfo do Benin e a Bahia de todos os Santos dos séculos XVII a XIX*. Trad. Tasso Gadzanis. 4 ed. Salvador: Corrupio, 2002.

A IDEIA DE PROGRESSO NA LITERATURA ESPÍRITA A PARTIR DA SOCIOLOGIA DA MUDANÇA SOCIAL

Profa. Dra. Ângela Moraes

Possui graduação em Comunicação Social-Jornalismo pela Universidade Federal de Goiás (1986). É doutora em Linguística pela UFG, com ênfase em análise do discurso. Atualmente atua como professora nos cursos de comunicação social da Universidade Federal de Goiás e da Pontifícia Universidade Católica de Goiás. Estuda e pesquisa os seguintes temas: linguagens e discursos midiáticos, a comunicação em sua interface com a cidadania e a educação, religião e sociedade.

Resumo: Este estudo propõe verificar como o paradigma do progresso é apropriado por Allan Kardec em sua produção literária, levando-se em conta os conceitos de *episteme* e *a priori histórico* em Foucault (2007). Em seguida, objetiva-se apresentar as críticas do pensamento sociológico contemporâneo sobre essa visão de mudança fortemente consolidada no século XIX, e sua redefinição na metade do século XX com o surgimento do chamado neoevolucionismo. Por fim, atualiza-se o debate com a discussão em torno de uma formulação teórica alternativa de progresso proposta por Sztompka (2005): a *teoria da agência*.

Palavras-chave: *progresso, evolucionismo, espiritismo*

1. Introdução

Nenhuma ideia foi mais importante para a civilização ocidental do que a de progresso. Ela favorece o entendimento racional sobre o hiato que se forma entre a realidade e as aspirações humanas, entre a existência e os sonhos, entre o que as pessoas são e o que gostariam de ser. Segundo Sztompka (2005), o conceito de progresso “alivia uma tensão existencial, projetando no futuro a esperança de um

mundo melhor” (p. 57). Acrescenta o autor que a única alternativa possível à crença no progresso é a total desesperança.

As primeiras raízes dessa ideia encontram-se na filosofia grega antiga. Os gregos observavam o mundo em um processo de crescimento, de desdobramento gradual de potencialidades, passando por estágios determinados (épocas), produzindo avanços e melhorias. Vejamos uma síntese dessa forma de pensamento:

Quadro 1.1 A ideia de progresso na filosofia grega

Filósofo	Pensamento
Platão	Em sua obra <i>Leis</i> , apresenta uma descrição do aperfeiçoamento da organização social, a qual deriva de sementes primitivas e se move em direção a formas desenvolvidas.
Aristóteles	Descreve na <i>Política</i> , o desenvolvimento do estado político, desde a organização familiar e tribal até cidade grega (pólis), que concebe como a estrutura política ideal.
Protágoras	Fornece uma reconstrução detalhada do progresso na cultura, desde o estado bárbaro natural, até a civilização desenvolvida.

Fonte: Adaptado de Sztompka (2005)

Na tradição religiosa judaica, o progresso está predestinado. O paraíso é a consumação final do desdobramento do progresso, e o poder divino prevê e dirige todo o curso dos acontecimentos. Ideia semelhante é apropriada pelo cristianismo. Santo Agostinho é a referência católica da premissa do progresso, e representa a visão secularizada na crença na divina providência.

Durante a Idade Média, o conceito expandiu-se para o domínio de outras áreas do conhecimento. Segundo Sztompka (2005), filósofos medievais acreditavam que o saber humano cresce incremental e cumulativamente através do tempo, e é enriquecido e aperfeiçoado pouco a pouco. Consolida-se a noção de unidade da espécie humana e de sua progressão necessária.

Até então, as diferenças que se verificavam entre os homens eram devidas aos diferentes estágios de desenvolvimento atingidos pelas diferentes sociedades.

Contudo, existia o pressuposto de que havia uma trajetória comum ao longo da qual todas as sociedades de movem.

Com a chegada do Iluminismo, a direção do progresso é dada pelo crescimento da liberdade individual, diminuindo a ênfase no determinismo divino. A sociedade se desenvolve valorizando-se as iniciativas individuais e, segundo Kant, a liberdade individual deve associar-se à virtude, para que ela não se torne uma ameaça à liberdade alheia.

No século XIX, a noção de progresso deixa de ocupar apenas a teologia e a filosofia e chega à ciência. O evolucionismo proposto por Darwin para explicar as mudanças biológicas que ocorrem nos seres vivos, serve também à sociologia. Conhecidos principalmente por meio dos estudos de Augusto Comte, o ápice do progresso é a ciência positiva, concebida como a aquisição suprema do pensamento humano.

É a partir dessa breve história que podemos entender como a ideia de progresso está fortemente marcada na literatura espírita. Kardec sintetiza todo esse conjunto de princípios teológicos, filosóficos e científicos que circulavam sem sua época, e os transforma em paradigma para compreender também o mundo dos espíritos, bem como a sua relação com o mundo material.

Trata-se, portanto, de uma ideia discursivamente possível e plausível, se levarmos em conta a noção de *episteme* e *a priori histórico* em Foucault (2007). Para esse autor, a *episteme* é o que assegura em uma determinada época a possibilidade do desenvolvimento de uma determinada interpretação da realidade. O evolucionismo, nesse caso, foi uma “ordem de discursos” sobre a qual se submeteram vários pensadores do século XIX. Ou seja, foram as condições históricas que possibilitaram a Kardec a retomada da ideia de progresso e sua aplicação em outro campo de estudo.

2. Fundamentos do evolucionismo

A sociologia do século XIX buscou analogias heurísticas e modelos metafóricos em terrenos mais conhecidos da ciência, como a biologia. *Crescimento*, *potencialidade*, *desenvolvimento* e *progresso* são conceitos-chave importados do darwinismo para entender os processos de mudança na sociedade⁵.

Para o evolucionismo social dessa época, a qualidade e a quantidade de conhecimento sob domínio da sociedade crescem persistentemente. Esse acúmulo de conhecimento é o que impulsiona a marcha do progresso. Na sequência abaixo, resumimos o que Sztompka (2005) apresenta como núcleo dessa teoria:

- a) a História, em sua totalidade, tem uma única forma. Esse padrão pode ser descoberto, e sua leis cognoscíveis;
- b) A mudança social é onipresente, natural e contínua. Se observada estabilidade ou estagnação, ela é interpretada como exceção;
- c) A sociedade se transforma direcionalmente, passando de formas primitivas para formas desenvolvidas;
- d) A trajetória evolucionária comum divide-se em estágios, classes, fases ou períodos distintos, seguindo uma sequência constante em que não pode haver saltos;
- e) Há um impulso inato para a mudança, derivado da necessidade humana básica de auto-realização e autotransformação.

Comparando esses princípios ao que encontramos na literatura espírita, não é difícil perceber as similitudes. Por exemplo, em *A Caminho da Luz*, Chico Xavier/ Emmanuel (2001) oferecem uma noção abrangente da história do planeta Terra, e reiteram a existência de leis subjacentes aos processos de transformação:

Rezam as tradições do mundo espiritual que na direção de todos os fenômenos, do nosso sistema, existe uma Comunidade de Espíritos Puros e Eleitos pelo Senhor Supremo do Universo, em cujas mãos se conservam as rédeas diretoras da vida de todas as coletividades planetárias (CHICO XAVIER/EMMANUEL, 2001, p.17)

Em *O Livro dos Espíritos* (2ª parte do capítulo 1), Allan Kardec, classifica os mundos de acordo com o grau de desenvolvimento intelecto-moral de seus habitantes: primitivos, de expiação e provas, regeneração, felizes e divinos, utilizando-se de expressões como “diferentes ordens de espíritos”, “escala espírita” e “progressão dos espíritos”. Para o Espiritismo, também não existe retrocesso na evolução, embora se reconheça a existência da estagnação:

116- Haverá Espíritos que se conservem eternamente nas ordens inferiores?

“Não; todos se tornarão perfeitos. Mudam de ordem, mas demoradamente, porquanto, como já doutra vez dissemos, um pai justo e misericordioso não pode banir seus filhos para sempre. Pretenderias que Deus, tão grande, tão bom, tão justo, fosse pior do que vós mesmos?” (KARDEC, 1975, p. 96).

As principais críticas que hoje são feitas ao evolucionismo clássico partem dos historiadores que questionam uma lógica ou padrão global na direção das mudanças. Para Sztompka (2005), alguns padrões podem ser verificados em determinadas épocas, regiões ou culturas, mas não em toda a humanidade. Pesquisas também identificaram que existe uma infinidade de processos fragmentários que são independentes entre si, paralelos, cruzados, sobrepostos, amplificados e até contraditórios. Além disso, reversões, retrocessos, rupturas e crises promovem processos regressivos em partes da sociedade ou mesmo em um conjunto maior. Essas críticas fizeram com que na década de 1950 houvesse uma reformulação das teses evolucionistas

3. O neo-evolucionismo

A trajetória do neo-evolucionismo começa na antropologia cultural que reconhece e se adapta às críticas ao pensamento clássico. A evolução não é um mito ou uma utopia. Ela é uma realidade verificável. Todavia:

a) o foco desloca-se da evolução da sociedade humana em sua totalidade para processos que se operam em entidades sociais mais limitadas: civilizações, sociedades específicas, culturas;

b) os mecanismos causas da evolução, e não a sequência de estágios necessários, são a principal área de interesse;

c) as proposições são expressas segundo um padrão probabilístico, e não de maneira linear e determinística;

d) a evolução se dá por diferentes caminhos na várias sociedades e, intrassocialmente, a evolução dos vários campos sociais (cultura, economia, política, arte, direito) pode seguir cursos diferentes.

Enfim, para Sztompka (2005), a “evolução geral” é um objeto de estudo válido em níveis mais altos de abstração, qual seja a orientação geral da humanidade, como o reconhecimento de direitos humanos universais e o imperativo tecnológico. Contudo, ela pode operar em conflito com a “evolução específica”, caso uma sociedade esteja perfeitamente adaptada a um ambiente concreto. Nesse caso, a estagnação, e não a mudança é o resultado provável.

Mesmo com essa reformulação teórica, a ideia de progresso tem sido abandonada pelas visões pessimistas da realidade social. O pensamento contemporâneo, segundo Sztompka (2005), está obcecado pela ideia de crise, e as narrativas otimistas da mudança social e da evolução histórica encontram pouca aceitação entre os chamados pós-modernistas. As duas grandes Guerras Mundiais, o holocausto, o crescimento da indústria bélica, o fundamentalismo e o fim das utopias socialistas são fatos que incrementam as dúvidas em relação ao progresso.

Isso significa que o progresso está morto?, pergunta-se o autor. Para Sztompka (2005), não! A ideia de progresso é demasiado importante para a mente humana, fundamental demais para o alívio das tensões e incertezas existenciais, para ser eliminada para sempre:

Ela sofre um colapso momentâneo, mas cedo ou tarde irá recuperar seu lugar na imaginação humana. Mas para salvaguardar a viabilidade de sua permanência necessita se revisada e reformulada, purificada de suas premissas ultrapassadas e enganosas (SZTOMPKA, 2005, p. 73-74).

O autor propõe um conceito alternativo de progresso. Primeiramente ele rejeita a teoria sociológica clássica que relaciona progresso com o resultado ou produto final do progresso. Também não compartilha a visão de que cada estágio posterior é um aperfeiçoamento do estágio precedente. O que Sztompka (2005) advoga não é a qualidade daquilo que efetivamente advém, mas o potencial para o advento que se torna o núcleo significativo para a ideia de progresso. Ou seja, homens e mulheres poderiam olhar para frente em busca de um aperfeiçoamento, sem estarem sujeitos a nenhum limite visível e visando a objetivos que só podem ser definidos na medida em que avançam em sua direção. Trata-se da teoria da agência.

4. A teoria da agência

Entende-se por agência a fusão de circunstâncias estruturais (capacidade de operação) e capacidade propulsora (ou de ação). A agência (ação transformadora) é duplamente condicionada pelo equilíbrio entre restrições e limitações por um lado, e pelas aptidões, talentos, habilidade, conhecimento e atitudes dos membros das organizações e das sociedades por outro. Logo, o aperfeiçoamento só pode vir por meio dos esforços e das ações humanas.

Nesse aspecto, parece o Espiritismo acenar na mesma direção. Em *O Livro dos Espíritos* e em *O Evangelho Segundo o Espiritismo* temos respectivamente:

932- Por que, no mundo, tão amiúde, a influência dos maus sobrepuja a dos bons?

Por fraqueza destes. Os maus são intrigantes e audaciosos, os bons são tímidos. Quando estes o quiserem, preponderarão. (KARDEC, 1975, p. 432-432).

Submetei todas as vossas ações ao governo da caridade e a consciência vos responderá. Não só ela evitará que pratiqueis o mal, como também fará que pratiqueis o bem, porquanto uma virtude negativa não basta: é necessária uma virtude ativa. Para fazer-se o bem, mister sempre se torna a ação da vontade; para se não praticar o mal, basta as mais das vezes a inércia e a despreocupação (PAULO *apud* KARDEC, 1996).

Essas citações espíritas exortam o valor da ação humana e não apenas a conversão como princípio de transformação. O termo ação, no Espiritismo, está ligado ao conceito de caridade, sustentando o princípio cristão de que “a fé sem obras é morta”. Contudo, a dimensão dessa ação não é bem especificada na literatura espírita e, normalmente, sua compreensão resume-se a práticas filantrópicas, não alcançando outras esferas da sociedade, tais como a política e a economia.

Outro aspecto importante na teoria da agência é a tensão entre indivíduo e sociedade. Sztompka (2005) não considera estrutura social e indivíduo como realidades distintas. Reiterando a concepção marxista que de as circunstâncias fazem os homens na mesma medida em que os homens fazem as circunstâncias, o autor afirma que a matéria de que é feita a sociedade é resultante de uma relação dialética entre eventos sociais e atos individuais. Vejamos a representação gráfica proposta pelo autor:

POTENCIALIDADE		REALIDADE
Totalidade	Estruturas	Operação
Realidade	Agência	Práxis
Individualidade	Agentes	Ação

Essas dimensões e níveis do processo social mostram que o conceito de agência se liga ao de práxis (relação dialética entre teoria e prática/ reflexão e ação). São fundamentais os valores de vida e as ações dos indivíduos, mas as condições operacionais da mudança são de igual importância no processo transformador. Considera-se que os processos de ligação e *feedbacks* em todos os níveis, enriquecem consideravelmente o modelo da transformação social.

Em sua conexão com o progresso, na teoria da agência, consideram-se os seguintes aspectos:

Quadro 2. Aspectos característicos da agência:

Características	Descrição
Dos atores	Criativos, inovadores, orientados para realizações, autônomos, independentes, íntegros.
Das estruturas	Ricas em opções, pluralísticas, heterogêneas, complexas.
Do ambiente natural	Confrontado de modo ativo e responsável.
Da tradição	Apropriação crítica do passado
Do futuro pretendido	Atitude de otimismo e esperança que propicie cenários alternativos dependentes de esforços.

Fonte: Sztompka (2005)

Nas condições descritas acima, as propensões e capacidades humanas asseguram a autotranscendência e o constante progresso da humanidade. A realização das potencialidades via práxis aumenta suas próprias potencialidades. A emancipação da agência através de sua operação em tempo adequado resulta na ampliação da liberdade e no reforço das tendências à autotranscendência. O caráter progressivo da agência está em que ela não apenas estimula o progresso, mas progride verdadeiramente ela própria. “Ela é o resultado histórico cumulativo de sua própria operação” (Sztompka, 2005, p. 81).

Conclusão

Se aplicada ao Espiritismo, a ideia de progresso associada à de agência sugere algumas reflexões. Primeiro, há na literatura espírita, uma grande ênfase ao papel do indivíduo nos processos de transformação (idéia de reforma íntima), do futuro pretendido (a Terra como mundo de regeneração), e da apropriação crítica do passado (reinterpretação das ideias cristãs como princípios éticos).

A grande lacuna na literatura diz respeito à discussão dos aspectos estruturais e operacionais da mudança social. Contextos sociais em que os sujeitos estão inseridos ainda carecem de mais estudos dentro do Espiritismo, a fim de que processos de transformação sejam entendidos de forma mais ampla e relacional.

Além disso, a menos que a história espiritual da humanidade seja concebida dentro da premissa da “evolução geral” e, portanto, mais abstrata, resta um esforço de resposta da doutrina espírita às questões levantadas na perspectiva da “evolução específica”.

A ideia de progresso ainda é consistente no campo sociológico e, nesse sentido, o Espiritismo encontra respaldo na contemporaneidade, desde que dela sejam alijados os excessos de determinismos, a linearidade dos processos de mudança e a generalização de valores típicos da civilização ocidental. Para isso, seria desejoso um olhar mais aguçado em direção a outras culturas e sociedades, a partir de narrativas espirituais mais diversificadas.

Referências

KARDEC, Alan. O Evangelho Segundo o Espiritismo. Trad. Guillon Ribeiro. Rio de Janeiro: FEB, 1996.

KARDEC, Alan. O Livro dos Espíritos. Trad. Guillon Ribeiro. Rio de Janeiro: FEB, 1975.

SZTOMPKA, Piotr. A sociologia da mudança social. Trad. Pedro Jorgensen Jr.. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

XAVIER, Francisco Cândido [ditado pelo espírito Emmanuel]. A caminho da luz: história da civilização à luz do Espiritismo. Rio de Janeiro: FEB, 2001.

RELIGIÃO E DIREITOS HUMANOS: A CONSTRUÇÃO DO CONCEITO DE JUSTIÇA NA TRADIÇÃO JUDAICO-CRISTÃ

Jeová Rodrigues dos Santos

Mestre e Doutorando em Ciências da Religião – PUC Goiás. Bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Goiás – FAPEG. e-mail: jeova.r.santos@bol.com.br

RESUMO: Esta comunicação apresenta uma visão panorâmica do processo de construção do conceito de justiça e suas implicações prático-políticas a partir de textos sagrados oriundos da tradição judaico-cristã. A intenção é demonstrar a força de textos sagrados em situações concretas de transformações sociais.

PALAVRAS-CHAVE: sociedades antigas, justiça, religião, tradição judaico-cristã.

INTRODUÇÃO

O tema justiça tem sido 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 conclamarem o povo à prática da justiça em suas comunidades locais, outros povos do Oriente Antigo já se preocupavam com essa questão (EPSZTEIN, 1990, p. 132-133).

Pensar o processo de construção do conceito de justiça na tradição judaico-cristã é necessariamente “ouvir” o que as grandes civilizações antigas disseram a respeito do tema, uma vez que “a história de Israel [e conseqüentemente da tradição judaico-cristã] se desenrola na sombra do desdobramento dos povos do Egito e da Mesopotâmia. A História de Israel é dependente da história dos impérios do Antigo Oriente, tanto de seus avanços quanto de seus recuos” (SCHWANTES, 2008, p. 26).

CONCEITO DE JUSTIÇA NO ORIENTE ANTIGO

Religião e sociedade constituíram historicamente o terreno sobre o qual os seres humanos sempre buscaram compreender e significar o mundo ao seu redor. Em antigas civilizações, tais como Egito, Mesopotâmia, Canaã, Fenícia e Israel, apenas para mencionar algumas, o conceito de justiça (*ordem, nomia*) vinculava-se estreitamente às respectivas maneiras religiosas desses povos interpretarem o mundo natural e a realidade social que os circundava (SANTOS, 2011, p. 92).

No Egito, o conceito de justiça pode ser inferido a partir de acusações de injustiça social, encontradas comumente na literatura sapiencial. Os escritores procuravam confrontar a liderança nacional com parâmetros muito elevados, e consideravam que o essencial para a sobrevivência cultural era a exposição e o combate à corrupção por parte dos poderosos (WALTON *et al.*, 2004, p. 903).

Os textos relacionados ao povo egípcio estão distribuídos de acordo com os Impérios e suas respectivas dinastias. A implantação de altos impostos e o uso do trabalho escravo contribuíram significativamente para o surgimento de consciência social durante a 5ª dinastia (EPSZTEIN, 1990, p. 35-38). Entre os textos que aparecem nesse período, vale à pena mencionar um: o Ensinamento de Ptahotep. Esse escrito “constitui o primeiro passo da literatura sapiencial egípcia” (SICRE,

1990, p.15). Nele, se observa os conselhos de um vizir dados a um faraó da 5ª dinastia:

Se és chefe, que estás à frente de grande número de pessoas, procura para ti toda espécie de benefícios, mas sem fazer nada de mal. A justiça é grande, excelente e duradoura; não mudou desde o tempo de quem a fez, enquanto é castigado quem infringe suas leis (...) A maldade nunca acaba triunfando. Pode ser que a fraude produza riquezas, mas no decorrer do tempo se impõe a força da justiça (...) Se és homem de posição depois de ter passado despercebido, podendo fazer coisas após ter sido indigente na cidade que conheces, em contraste com o que foi tua sorte anterior, não sejas tacanho com tua riqueza: ela te foi aumentada como dom de Deus (SICRE, 1990, p. 15-16).

Apesar da conotação fortemente utilitarista desses conselhos, onde a prática da justiça está estreitamente vinculada à busca de “toda espécie de benefícios” pessoais, ninguém pode negar a forte ênfase dada à justiça como algo “grande, excelente e duradoura”, ou seja, que não poderá ser vencida pelo mal.

No contexto da Mesopotâmia, caracterizada pela diversidade e pluralidade cultural, encontramos diversos textos que aludem à justiça. Citaremos, a seguir, alguns trechos do ‘Hino a Samas’, considerado o mais famoso texto religioso da Mesopotâmia, e um dos mais extensos e belos da literatura cuneiforme. Nele, Samas é apresentado como deus criador do universo e sustentador de todas as criaturas, que revela seus segredos e se preocupa com os necessitados. A desonestidade nos negócios e a injustiça praticada contra os desfavorecidos são consideradas pecados graves contra Samas. Parte deste Hino apresenta a seguinte mensagem:

A quem trama algo abominável, tu o destróis (...), ao juiz iníquo o fazes ver os grilhões, a quem aceita presente e não é justo, envias-lhe o castigo. Quem não aceita dinheiro e protege o fraco, agrada a Samas, prolonga sua vida. O juiz prudente que dá sentenças justas, controla o palácio, sua morada é morada de príncipes (...) Quem adultera a balança comete fraude, quem altera os pesos, reduz (...) não sairá ganhando, arruinará seu capital (...) Quem empresta com a medida média, mas obriga que devolvam com a grande, a maldição das pessoas o alcançará antes do tempo (...) O credor honesto, que dá trigo com a medida grande, multiplica o bem, agrada a

Samas, prolonga a vida, amplia sua família, adquire riquezas. Como água de fonte perene perdura a descendência de quem presta ajuda generosa e não conhece falsidade (...) Tu escutas, escutas, reconheces a causa de quem pede justiça, todos e cada um estão em tuas mãos (...) Do mais profundo o pobre te invoca, o fraco, o débil, o oprimido, o pequeno; a mãe do cativo recorre sempre a ti (...) (SICRE, 1990, p. 45-46).

Outros povos antigos que viveram em Canaã, na Fenícia, e no Império Hitita também fizeram alusão à importância da justiça e à defesa dos desfavorecidos. Contudo, tais pessoas não foram desafiadas a promover mudança radical no contexto social em que viveram, e sim, exortadas a não viverem como os opressores e maus (SANTOS, 2009, p. 31-34).

O CONCEITO DE JUSTIÇA NA TRADIÇÃO JUDAICO-CRISTÃ

Para compreendermos o sentido de justiça no contexto do Primeiro Testamento é necessário analisarmos 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 Yahweh seu Deus.

Sob a ótica do Primeiro 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. Em síntese:

O homem que é reto procura preservar a paz e a prosperidade da comunidade cumprindo os mandamentos divinos acerca do próximo. [...] Especificamente, à semelhança de Jó, ele livra o pobre e o órfão, ajuda o cego em seu caminho, sustenta o fraco e é um pai (provedor) para os necessitados (Jó 29.12-16). Essa era a “a roupa da justiça” da vida de Jó. Devolver, antes do pôr-do-sol, a capa que o pobre empenhou para que lhe sirva de abrigo à noite é retidão (Dt 24.13), sendo que neste caso o objetivo é o bem-estar da pessoa. Mas a “retidão” consistia na obediência à lei de Deus e na conformidade à natureza divina, tendo misericórdia dos necessitados e desamparados (STIGERS, 1998, p. 1262).

Justiça, 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. O Profetismo em Israel é um exemplo de movimento de anúncio da justiça e de luta por transformações sociais.

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, 1987, p. 34). 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. Desse modo:

Os profetas protestam com violência, ameaçando com a iminente catástrofe do juízo. O Deus de Israel é um Deus de justiça; o Deus que ouviu o clamor do povo escravizado no Egito deve intervir de novo salvando o oprimido, descarregando sua cólera contra os novos opressores. [...] O juízo anunciado pelos profetas é juízo já decidido, irrevogável, que torna inútil todo esforço humano de conversão. São muitas as admoestações proféticas. Deus é o único que renova o interior do homem depois de fazê-lo beber o cálice do seu juízo (SCHÖKEL; DIAZ, 1987, p. 58).⁵

Suas mensagens são caracterizadas pela denúncia profética. Seus 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 Yahweh. Ao remanescente, os profetas anunciam a intervenção de Yahweh, trazendo juízo e punição para os ímpios e recompensa aos justos por sua fidelidade (SILVA, 1998, p. 29), fazendo, enfim, com que a justiça triunfe.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Alguns elementos característicos que ajudam a conceituar justiça no Primeiro Testamento são: denúncia profética, preocupação pelos mais necessitados e a luta por mudanças nas estruturas sociais, todas elas vinculadas à fé e ao compromisso de obediência aos ditos de Yahweh.

O cristianismo em sua trajetória milenar – desde suas origens até a atualidade – por reconhecer esses ditos judaicos como textos sagrados e regra de fé e prática acabou incorporando esses elementos da tradição judaica em sua própria tradição, utilizando-os tanto em seu discurso como (obviamente há muitas exceções) em sua práxis histórica.

REFERÊNCIAS

EPSZTEIN, L. *A justiça social no antigo Oriente Médio e o povo da Bíblia*. São Paulo: Paulinas, 1990.

SANTOS, J.R. *Ecos de Habacuc para a atualidade: a fidelidade do justo frente à injustiça social*. São Leopoldo: Oikos, 2009.

SANTOS, J. R. *Religião e violência contra a mulher: diferentes olhares*. In: RICHTER REIMER, Ivoni (org.). *Direitos humanos: enfoques bíblicos, teológicos e filosóficos*. São Leopoldo: Oikos; Goiânia: PUC, 2011.

SCHÖKEL, L. Alonso; DIAZ, J. L. Sicre. *Profetas*. Comentário I. 2. ed. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1987.

SICRE, J. L. *A justiça social nos profetas*. Tradução de Carlos Felício da Silveira. São Paulo: Paulinas, 1990.

SILVA, A. J. da. *A voz necessária: encontro com os profetas do século VIII a.C.* São Paulo: Paulus, 1998.

STIGERS, H. G. *Tsadeq, ser justo, ser reto*. In: HARRIS, R. Laird (Org.). *Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1998.

SCHWANTES, M. *História de Israel: local e origens*. 3. ed. alt. e ampl. São Leopoldo: Oikos, 2008.

WALTON, J. H. *et al. Comentário del contexto cultural de la Bíblia: Antigo Testamento*. Texas: Editorial Mundo Hispano, 2004.

NATUREZA, MITO E REGULAÇÃO

EVANDRO ARAÚJO BESERRA NETO

RESUMO

A presente comunicação trata da metalinguagem do fenômeno regulatório e procura apontar na gênese da regulação a frustração do Estado de Natureza, a limitação do desejo. O mito serve tanto aos propósitos do artifício regulatório quanto a ideologia naturalista. Ele fala sobre a origem e a razão de ser das coisas e legitima o *nomos* social.

Palavras-chave: natureza, mito, regulação, acaso, artifício.

O Estado de Natureza é um estado ideal, intangível ao acaso e inconcebível ao artifício. A regulação é uma transgressão do “Estado de Natureza”. É um “artifício” necessário ao refreio dos desejos humanos. E, nessa medida, ela se torna um instrumento fundamental para a viabilização do convívio social. O mito

desempenha um papel fundamental na legitimação do processo regulatório, conferindo *nomia* aos limites impostos ao desejo. Este artigo pretende evidenciar a estreita relação entre a natureza, o mito, e o fenômeno regulatório, lançando alguma luz sobre os processos que garantem a efetividade de seu controle. Para isto nos serviremos do ferramental teórico de Rosset (1989), aposto em sua obra intitulada “A Antinatureza”, dos estudos de Eliade (1972) sobre o mito em “Mito e Realidade” e da idéia de Berger (1985) sobre a dialética social.

As afirmações acima impõem questões vitais ao bom desenvolvimento deste texto, são elas: em que sentido se fala sobre regulação? O que viria a ser um Estado de Natureza? Como conceituaremos acaso e artifício? Como o processo de dialética social se constrói e comunica sentido à coletividade? O que é um mito, qual a sua origem? E, finalmente, qual a relação entre natureza, mito e fenômeno regulatório? Sobre elas nos debruçaremos a seguir.

Antes da regulação está a idéia de natureza. Para Rosset (1989, p.15) “natureza é o que existe independente da atividade humana; porém não se confunde com matéria”. Matéria é o acaso; modo de existência não somente independente das produções humanas, mas indiferente a todo princípio e a toda lei. A presença de ordem, ainda que puramente física, afetando as criaturas vivas é considerada natural. A força da natureza pode ser observada, por exemplo, na grama que cresce, na atuação do instinto sobre os animais, mas não pode ser apreendida, sistematizada. O conceito de natureza é negativo e constrói-se em contraposição aquilo que ela não é: acaso ou artifício.

O artifício é o caráter originalmente não natural de todas as coisas. Ele é fruto da inventividade humana. Mas o artifício só se torna artificial quando se disfarça em natureza. Sem esse disfarce, ele é verídico e inocente: verídico porque não disfarçado e inocente porque ignora a natureza que poderia eventualmente transgredir.

[...] a idéia fundamental do naturalismo é uma neutralização da atuação do acaso na gênese das existências: afirma que nada se poderia produzir sem alguma razão e, conseqüentemente, as existências independentes das coisas introduzidas pelo acaso ou pelo artifício dos homens resultam de outra ordem de causas, a ordem das causas naturais. [...] a eficácia do conceito de natureza é proporcional à sua imprecisão, que contribui para torná-la invulnerável. Além do mais, o grande inimigo da crença não é a “verdade” (que os incrédulos opõem frivolamente a ela), mas a precisão (ROSSET, 1989, p. 24-25).

Uma natureza que se mostra sempre parcialmente, que se esconde, uma miragem. Uma natureza que nunca se mostra sozinha, mas utiliza-se da imagem de outras coisas. Uma idéia de natureza que sempre serve à instância não natural que acompanha sua aparição em uma espécie de cumplicidade ideológica, compartilhamento de sentidos. Ou seja, é a partir dela que se diz alguma coisa, que se constrói um conceito, uma idéia. "... o que dela se distingue recebe sua determinação a partir dela". (FÉDIER *apud* ROSSET, 1989, p. 19).

A idéia de natureza está, portanto, na origem de todas as coisas. Ela contribui para a formulação dos conceitos de acaso e de artifício, ao mesmo tempo em que permite que a insatisfação com eles se manifeste, demonstrando aquilo que neles desagrada ou que não deveria ser. Isto, porque, a idéia de natureza tem suas origens no desejo de completude, na ilusão de plenitude das pessoas.

Este desejo, para Berger (1985, p. 19), é característico da carência humana de ter um lugar onde existir:

Biologicamente privado de um mundo do homem, o homem constrói um mundo humano. Seu escopo fundamental é fornecer à vida humana as estruturas firmes que lhe faltam biologicamente. Segue-se que essas estruturas de fabricação humana nunca podem ter a estabilidade que caracteriza as estruturas do mundo animal. A cultura, embora se torne para o homem uma segunda natureza, permanece algo de muito diferente da natureza, justamente por ser produto da própria atividade do homem. Suas estruturas são, por conseguinte, inerentemente precárias e predestinadas a mudar. O imperativo cultural da estabilidade e o caráter de instabilidade inerente à cultura lançam conjuntamente o problema fundamental da atividade do homem de construir o mundo. [...] Por enquanto contentemo-nos com dizer que, se é necessário que se construam mundos, é muito difícil mantê-los em funcionamento.

Neste sentido o mundo dos homens será sempre enxergado como algo não natural, artificial e, portanto, instável e inseguro. O lugar dos homens é na natureza e a decepção de nunca alcançá-la atormenta o ser humano. A idéia de natureza, subiste, ou melhor, deve a sua existência a esse sentimento de frustração diante da ordem das coisas, que é alimentado e retroalimentado constantemente. A repetição é sua poderosíssima aliada, ela é o catalisador da idéia de natureza. Os mitos e os costumes são as formas pelas quais a idéia de natureza se repete e propaga.

Com o tempo desconhecemos as causas do costume, mas ele se mantém por si só. "... os temas naturalistas conseguem ter consistência em virtude da repetição de um X, cujo caráter inconceitualizável é atribuído a um efeito de perda de sentido, embora, ao contrário, seja o efeito de repetição desse "não sentido" que sugere um

sentido perdido.” (ROSSET, 1989, p. 30-31). Como em um sonho que se repete constantemente, mas que, todavia não somos capazes de descrever, de dizer de onde veio, nem como veio.

E, como muitas idéias humanas a idéia de natureza constitui uma alucinação mais sonolenta que todos os sonhos, porquanto nada pode acordar um homem já acordado: “O sono profundo apaga por vezes os nossos sonhos; despertados, nunca o estamos o bastante para nos livrarmos de todos os devaneios que são sonhos de gente acordada e piores do que os sonhos” (ROSSET, 1989, p. 31).

A relação entre mito e natureza surge dessa repetição reiterada do costume. O mito diferentemente dos costumes fixa um modelo na origem das repetições (ainda que oníricas). As repetições tornam-se cópias de um modelo original. Em termos bem gerais, poder-se-á descrever o mito como passagem da idéia de repetição à idéia de que a repetição repete alguma coisa.

De acordo com Eliade (1972, p.9) o mito é sempre uma narrativa de criação “ele relata de que modo algo foi produzido e começou a ser”. “Os mitos revelam, portanto, sua atividade criadora e desvendam a sacralidade (ou simplesmente a “sobrenaturalidade”) de suas obras.”

A existência reduz-se a uma condição repetidora, que implica degradação e perda do ser. Ser real é, deste modo, referir-se à instância de onde derivam as existências; afastar-se dessa instância é perder a própria realidade, entregando-se a um artifício desconectado da instância naturalista. (ROSSET, 1989, p. 32).

Para Gallimard (*apud* ROSSET, 1989, p. 32):

O mito narra como, graças às proezas dos Seres Sobrenaturais, uma realidade tornou-se existente, quer seja a realidade total, o Cosmo, ou somente um fragmento: uma ilha, uma espécie vegetal, um comportamento humano, uma instituição. Trata-se sempre do relato de uma ‘criação’: narra-se como alguma coisa foi produzida, como começou a ser.

O mito é a repetição institucionalizada’ (em sua forma final) dos costumes. A idéia de natureza está nas origens do pensamento mítico, e surge dessa repetição ‘não se sabe do quê’. “[...] a ilusão naturalista evidencia a origem dos costumes, ainda que a constituição de qualquer natureza derive do costume” (ROSSET, 1989, p. 33).

A idéia de natureza está na origem de todas as coisas, porque, na medida em que se contrapõe ao acaso e ao artifício, contribui para a formulação desses mesmos conceitos e recolhe sob suas asas todo o resto que não se relaciona a eles. O sentido do ser e da ordem das coisas (ordem natural) está na repetição de um

modelo de natureza, cujas origens ninguém conhece, sabe-se tão somente que eles nascem da ilusão, do desejo humano, e que foram fixados por meio da repetição de costumes. Esses costumes, em sua forma mais elaborada, geraram os mitos. Os mitos ressignificam o mundo a partir de um “eterno retorno” às origens de todas as coisas. Eles evidenciam nosso desejo de encontrar as repostas para os motivos “do que é” em outro lugar que não na nossa própria existência.

Ao tratar novamente do mito Eliade (1972, p. 18) escreve: “conhecendo-se o mito, conhece-se a “origem” das coisas, chegando-se, conseqüentemente, a dominá-las e manipulá-las à vontade; [...]”.

Em apontamento preliminarmente sobre o poder regulatório dos mitos naturais cabe, então mencionar, que são eles que dizem o que é real ou não, além de dizerem “por que” e “como” são reais. De certa forma eles ‘institucionalizam’ conceitos e idéias, por meio da repetição dos costumes, criando novos ritos e novos mitos que explicam a razão de ser das coisas. O “poder regulatório” do mito está na sua capacidade de se recontar, de ser reaprendido pelos homens, como realidades, facticidades. Essa capacidade é o que Berger (1985), em o “O dossel sagrado”, chamaria de “interiorização” ou “socialização”, “[...] a reabsorção na consciência do mundo objetivado de tal maneira que as estruturas deste mundo vêm a determinar as estruturas subjetivas da própria consciência”. (BERGER, 1985, p. 28).

O processo dialético entre os homens e o mundo que eles criaram acontece na medida em que a regulação limita as ambições humanas, gerando frustração. Ela reforça da idéia de natureza, faz nascer o sonho da não regulação. A idéia de natureza permite que a insatisfação se expresse. Ela livra do acaso e do artifício. Ela serve de antídoto à realidade. Ela dialoga com o desejo e ajuda a construir os significados do mundo dos homens.

Transgride a natureza tudo o que de fato se opõe ao desejo. A natureza é um nada considerado força, inocente, a partir do qual se pensa a autonomia humana, “[...] por isso, a idéia de natureza é sempre e infalivelmente orientada para temas morais: idéias de primitividade, de autenticidade, de “puro” precedendo a poluição (do artifício). (ROSSET, 1989, p. 23). A natureza é desejo, é ilusão. Um Estado de Natureza é um estado de liberdade, inocência, pureza. Não contaminado pelo homem e seus artifícios.

A regulação é a atividade estatal de controle sobre a vida das pessoas e das instituições. Ela se estende desde o trânsito de veículos a garantia das liberdades individuais. A regulação é fruto da inventividade humana, ela é produto cultural afim das idéias de lei e ordem encontradas em um Estado de Natureza. Porém, como produto do intelecto humano ela é artificial e apenas sombra do que esses conceitos significam no ideal de natureza.

O fenômeno regulatório é uma resposta ao desejo de completude dos homens. Esse desejo nasce da castração que a realidade impõe e se propaga através da repetição de um sonho, de um transe coletivo de que as coisas as coisas não deveriam ser tal como são. Com o tempo essas repetições oníricas vão sendo sedimentadas na memória coletiva, elas são contadas e recontadas por uma geração a outra e um modelo (artificial) do que é natural vai sendo assimilado.

Toda sociedade que continua no tempo enfrenta o problema de transmitir os seus sentidos objetivados de uma geração para a seguinte. Esse problema é atacado por meio dos processos de socialização, isto é, os processos pelos quais se ensina uma nova geração a viver de acordo com os programas institucionais da sociedade. Do ponto de vista da psicologia a socialização pode, é claro, ser descrita como um processo de aprendizado. A nova geração é iniciada nos sentidos da cultura, aprende a participar das suas tarefas estabelecidas e a aceitar os papéis bem como as identidades que constituem a estrutura social (BERGER, 1985, p. 28).

A fixação desse modelo que explica a razão de ser das coisas e que contradiz a realidade atual de uma coletividade é chamado mito. Os mitos falam sobre todos os aspectos da 'realidade', eles podem ser políticos, religiosos, científicos, econômicos etc., e cumprem dupla função no processo de construção de sentidos em uma sociedade – eles ora servem a idéia de natureza, ora ao artifício regulatório.

Os mitos, efetivamente, narram não apenas a origem do Mundo, dos animais, das plantas e do homem, mas também de todos os acontecimentos primordiais em consequência dos quais o homem se converteu no que é hoje – um ser mortal, sexuado, organizado em sociedade, obrigado a trabalhar para viver, e trabalhando de acordo com determinadas regras. (ELIADE, 1963, p. 13).

Eles são poderosas válvulas de escape a uma realidade opressora, servindo dessa maneira à ideologia naturalista, ao mesmo tempo em que podem ser aliados do fenômeno regulatório explicando as origens e a necessidade de controle. E isto não nos deve causar estranheza, haja vista que, como vimos, a idéia de natureza é tributária do desejo, da mesma forma que a regulação também o é. Enquanto a natureza dá azo ao desejo a regulação impõe limitações às ambições humanas.

Do que foi posto, podemos concluir que quando a regulação estatal é excessiva ela pode condenar as pessoas a um aprisionamento na ilusão de natureza. Esse aprisionamento pode levar a mera contemplação dos ideais de natureza, a um ativismo político em prol da efetivação de seus instrumentos, ou a revolução. Nos dois últimos casos, mormente no terceiro, grande será, novamente a decepção ao se perceber que o que se implementou com a revolução ainda não foi um Estado de Natureza, mas uma nova faceta do artifício. De outro lado, quando o controle estatal é balanceado impõe seus limites aos apetites dos homens, mas permite que estes sonhem com a natureza, com a possibilidade de que as coisas venham a ser melhores quando se sentirem sufocados pela realidade. E, por fim, quando a regulação é extremamente bem sucedida, ou melhor quando os mitos regulatórios, sejam eles de que espécies forem, são “interiorizados” pelos homens, esses indivíduos passam a não apenas entender o mundo sob suas lentes, mas entender a si mesmos através delas, já que a interiorização implica, em que a facticidade objetiva do mundo social se torne igualmente uma facticidade subjetiva. As instituições se apresentam ao indivíduo como *data* do mundo objetivo exterior a ele, mas são agora também *data* de sua própria consciência. Os programas institucionais estabelecidos pela sociedade são subjetivamente reais como atitudes, motivos e projetos de vida. O indivíduo se apropria da realidade das instituições juntamente com os seus papéis e sua identidade.

REFERÊNCIAS

BERGER, L. Peter. *O dossel sagrado*. São Paulo: Paulus, 1985.

ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. São Paulo: Perspectiva, 1972. (1963)

ROSSET, Clément. *A antinatureza: elementos para uma filosofia trágica*. Tradução de Getulio Puell. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1989. p. 7-45.

ENSINO RELIGIOSO E CIDADANIA: COMPLEXIDADE EDUCACIONAL

Ms. Raimundo Marcio Mota de Castro – UEG
Doutorando em Educação – PPG – PUC- Goiás

prof.marciocastro.posgrad@hotmail.com

Dr. José Maria Baldino - PUC-Goiás

jmbaldino@uol.com.br

RESUMO

O preparo para o exercício da cidadania é uma prerrogativa prevista no artigo 2º, da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, de 20 de dezembro de 1996. A educação nacional tem por responsabilidade promover uma educação que possibilite a compreensão da participação social e política do educando, impossibilitando as discriminações de qualquer modo. Assim, a escola deve ser promotora e produtora de cidadania por meio dos diversos conteúdos e conhecimentos vinculados no processo de ensino-aprendizagem. Entre esses conhecimentos previstos na mesma Lei que trata da educação nacional figura o Ensino Religioso. Como espaço polêmico e dominado pela subjetividade religiosa o presente artigo apresenta algumas provocações relativas a esse componente curricular e sua relação direta como a construção da cidadania. Para tanto, auxiliam no aporte teórico Castro (2007), Kadlubitski; Junqueira (2010) entre outros. Trata-se de uma pesquisa bibliográfica que por meio de levantamento em fontes secundárias infere alguns aspectos que envolvem a polêmica de permanência desse ensino, especialmente na escola pública, uma vez que o modelo dominante na escola, ainda é o ensino da religião católica. Entende-se, pois que tal ensino só poderá ser instrumento da construção cidadã a partir de um modelo que privilegie o fenômeno religioso como acontecimento humano.

Palavras-Chave: Ensino Religioso; Cidadania; Educação Escolar.

INTRODUÇÃO

Seguindo os ideais pensados para a elaboração e posterior promulgação da Constituição Federal de 1988 – conhecida como Constituição Cidadã – a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional replicou, no seu art. 2º, o texto legal do art. 205 da Carta Magna, determinando que a educação deva ter por finalidade “o pleno desenvolvimento do educando, seu preparo para o exercício da cidadania e sua qualificação para o trabalho” (BRASIL, 1988; 1996). A partir deste princípio entende-

se que a cidadania deve ser uma questão de relevante importância a ser perseguida por todas as instâncias sociais, dentre as quais se destaca a educação.

Surgem então algumas questões a serem respondidas em relação a esse princípio, como por exemplo, o que é cidadania? A escola é um lugar de promoção e consciência cidadã? Essas questões aprofundam-se mais quando se contempla a presença de um componente curricular na escola chamado ensino religioso. Este trabalho, resultado parcial do Projeto de pesquisa “FORMAÇÃO DE PROFESSORES DE ENSINO RELIGIOSO: textos legais e contextos vividos”, desenvolvido na Universidade Estadual de Goiás, Unidade universitária de Itaberaí, e do projeto de pesquisa intitulado “ENSINO RELIGIOSO NO BRASIL, ENTRE DITOS E NÃO DITOS: lembranças discentes narradas como memória de uma disciplina em construção”, desenvolvido no Programa de Pós-graduação em Educação da Pontifícia Universidade Católica de Goiás, tem por finalidade apresentar a complexidade do ensino religioso na escola tendo em vista a presença do ensino religioso na escola.

Trata-se de uma pesquisa bibliográfica que por meio da interlocução com diversos autores entre os quais Castro (2007), Kadlubitski; Junqueira (2010) entre outros, busca-se entender o que seja cidadania e como o ensino religioso pode ser um espaço para a construção desse princípio, ou como *lócus* hostil a essa perspectiva.

O QUE É CIDADANIA?

É comum o entendimento de que somos cidadãos brasileiros. No entanto se ao perguntar para esses cidadãos sobre o que venha a ser cidadania, inúmeras categorias serão apresentadas sem que, de forma consistente, se encontre um conceito que responda tal questão.

Anchieschi; Santos (2004, p. 30) apontam que “cidadania é o exercício equilibrado e harmonioso dos direitos e deveres de todos e de cada um: mas os direitos de uns nunca devem se firmar em detrimento dos direitos de outros”.

Recorrendo a prática jurídica a fim de uma ampliação do conceito, tem-se que:

Segundo teoria, que se firma entre nós, a cidadania, palavra que deriva de cidade, na indica somente a qualidade daquele que habita a cidade, mas,

mostrando a efetividade dessa residência, o direito político que lhe é conferido, para que possa participar da vida política do país em que reside. [...] A cidadania é expressão, assim, que identifica a qualidade da pessoa que, estando na posse de plena capacidade civil, também se encontra investida no uso e gozo de seus direitos políticos, que indicam, pois gozo dessa cidadania (SILVA, 1987, p. 125).

Em ambos os conceitos, salta a necessidade de respeito ao outro, mesmo que este seja o diferente, garantindo-lhe o pleno exercício de seus direitos como membro de uma sociedade. Para tal, deve-se garantir pleno direito político, ou seja, a garantia de participar ativamente e efetivamente das decisões sociais.

ENSINO RELIGIOSO NO BRASIL

Historicamente o nascimento da escola está ligado a Igreja. No Brasil, tal fato é notório uma vez que foram os jesuítas em grande parte e outros religiosos que geriram e gerenciaram toda a educação durante todo o período colonial. Com a expulsão da Companhia de Jesus das terras brasileiras, outras ordens religiosas assumiram os colégios jesuíticos mantendo a mesma ordem doutrinal e catequética no ensino.

No final do século XIX, com o advento da República, o ensino de religião foi suprimido da escola pública (CASTRO, 2009, p. 44). Inicia-se um movimento nacional pela laicização do ensino, que se acirrou nas três primeiras décadas do século XX. Em meio aos duros embates a igreja não tardou em firmar aliança com o poder republicano instituído (governo de Getúlio Vargas), a fim de permanecer presente na escola. “[...] Por meio do Decreto nº 19941, de 30 de abril de 1931, voltava o ensino de religião nas escolas públicas, que a partir daí será tratado pela expressão Ensino Religioso” (CASTRO, 2009, p. 48).

Como se pode notar, muda-se a nomenclatura, mas o conteúdo e a forma permanecem o mesmo. Tratava-se de ensino confessional, doutrinário e catequético, ferindo o princípio da liberdade e o respeito a diferença. Essa prerrogativa de garantia do ensino religioso na escola esteve presente em todas as Constituições Federais desde então se consolidando nas Leis e Decretos que regiam a educação especificamente.

Somente na última década do século passado, um novo movimento surge com a intenção de resignificar o ensino religioso na escola. Reunidos em Santa

Catarina, um grupo de intelectuais, representantes da sociedade civil e de algumas denominações religiosas, fundam o Fórum Nacional Permanente de Ensino Religioso com o objetivo de discutir parâmetros e perspectivas que possibilitassem um ensino realmente religioso como área do conhecimento humano, e não como propriedade de uma determinada denominação religiosa.

Essa nova concepção parte do entendimento que a palavra religião não é expressão oriunda apenas do verbo *religare* (ligar a Deus), mas que é também utilizada para o verbo *relegere* que significa reler. Assim, o ensino religioso na escola seria legítimo se tivesse a finalidade e reler o fenômeno religioso no contexto da realidade de uma sociedade multicultural e plural como a sociedade brasileira, podendo dessa forma auxiliar na construção da cidadania, no respeito ao diferente.

ENSINO RELIGIOSO E A CIDADANIA

Para entender a relação ensino religioso e cidadania, dever-se partir do fato que, conforme Junqueira et al, 2003, p. 67):

Desde os primórdios, as religiões orientaram os homens no seu processo civilizatório, criando as estruturas que propiciaram a vida em grupo, como as interdições, os tabus, os mitos e leis, como objetivo de situar o indivíduo nas suas relações, consigo mesmo, como transcendente e com o semelhante.

Como se pode perceber a sociedade é um conglomerado de pessoas que estabelecem suas vidas em princípios advindos da prática religiosa, mesmo que estas sejam a-religiosas, haja vista que grande parte da conduta socialmente aceita e vigente é fruto de valores que estão implícitos no campo da religiosidade, ou seja, na possibilidade que o homem tem a ser devoto, devotar-se a algo ou alguma coisa, ou seja, de ser religioso, de se religar a algo.

No entanto, sociedade multifaceta, multicultural e plural como a brasileira, a crença religiosa ainda é motivo de preconceito e violência como apontam Kadlubitski; Junqueira (2010, p. 125):

As religiões fazem parte da cultura humana, e, portanto, cada religião é peculiar, por expressar diferentes linguagens, diferentes formas de acreditar, de celebrar, de rezar, e de relacionar-se com alteridade e de simbolizar de formas diferentes esses fenômenos religiosos vivenciados pelos membros de cada cultura. Dentro dessa perspectiva, na sociedade brasileira, estão presentes inúmeras religiões, advindas justamente da

diversidade cultural presente no Brasil, que precisam ser conhecidas e respeitadas dentro da sua especificidade. Essa diversidade religiosa não produz guerras, entretanto o preconceito existe e se manifesta pela humilhação imposta àquele que é diferente, outras vezes o preconceito se manifesta pela violência. Dentro desse contexto, verifica-se que as atitudes de rejeição e exclusão de alguns grupos em relação a outros se dá porque as pessoas não aprendem a ver as culturas diferentes das suas, e as julgam do seu ponto de vista, desconhecendo o outro.

E seria neste sentido que o ensino religioso poderia ser construtor de possibilitador de cidadania, uma vez que caberia a essa área do conhecimento, apresentar o fenômeno religioso e a diversidade religiosa presente nos diversos sistemas que compõe tal universo. Deste modo, ao conduzir o aluno a reler o fenômeno religioso, se poderia fazer apresentando que apesar das diferenças, há em todas, uma base comum de moralidade e de busca humana pelo Transcendente.

Assim, ao conceber o ensino religioso como construtor da cidadania, a escola deverá ser um ambiente promotor do diálogo entre os diferentes que incite o aluno a entender que a todos tem direitos e estes devem ser respeitados e para tal se faz necessário conhecer o espaço do outro, mesmo que esta seja um pequeno espaço, mas que deve ser respeitado. “Na escola, diante da diversidade cultural e das Tradições Religiosas em que o educando se insere o Ensino Religioso, por meio do estudo do fenômeno religioso, desencadeia o respeito à tolerância para com o diferente” (KADLUBITSKI; JUNQUEIRA, 2010, p. 126).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nota-se que o ensino religioso enquanto área do conhecimento e parte integrante do currículo escolar pode vir a ser um importante instrumento para educação cidadã, desde que seja conduzida de forma adequada, ou seja, desde que extrapole a dimensão de um ensino catequético que percebe a religião somente como religião e não como releitura.

Para tanto, outros desafios se apresentam, tal como a formação específica de professores para essa disciplina escolar. Devendo a mesma ser feita mediante um curso superior que contemple a análise do fenômeno religioso na sua totalidade e incite o educando a conviver com a pluralidade de ideias e culturas presentes na sociedade.

REFERÊNCIAS

ANCHIESCHI, Lucrecia; SANTOS, Luciano Pereira. **Policidadania**: Política e cidadania. São Paulo: Paulinas, 2004.

BRASIL. **Constituição Federal de 1988**. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constitui%C3%A7ao.htm Acesso: 01 set. 2012.

_____. **Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996**. Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L9394.htm Acesso: 01 set. 2012.

CASTRO, Raimundo Márcio Mota de. **Tocar em frente as ensinhanças da dúvida: a busca da identidade do Ensino Religioso** 2009.134 f. **Dissertação** (Mestrado em Educação) -- Universidade de Uberaba, Uberaba, 2009.

JUNQUEIRA, Sérgio Rogério Azevedo et al. O perfil pedagógico do Ensino Religioso. In: EYNG, Ana Maria; ENS, Romilda Teodora; JUNQUEIRA, Sergio Rogério Azevedo. **O tempo e o espaço na educação**: o cotidiano escolar. Curitiba: Champagnat, 2003. p. 161-172.

KADLUBITSKI, Lidia; JUNQUEIRA, Sérgio Rogério Azevedo. Cultura e Diversidade Religiosa: diálogo necessário em busca da Fraternidade Universal. **INTERAÇÕES - Cultura e Comunidade**. Uberlândia. v. 5 n. 8. p. 123-139. jul./dez. 2010.

SILVA, De Plácido. **Vocabulário Jurídico**. V.1. Rio de Janeiro: Ed. Forense, 1987.

OS ILUMINISTAS, O ESTADO DEMOCRÁTICO DE DIREITO E A ATERNIDADE

CRISTHYAN MARTINS CASTRO MILAZZO*

RESUMO:

Com um modelo comparado ao da Constituição Americana de 1776, e particularmente pela Constituição Francesa, mais conhecida como Carta de Direitos de 1789, o Estado Democrático de Direitos debatido pelos iluministas tratava, ao menos, no terreno das ideias, a perspectiva de uma sociedade igualitária, onde todos fossem livres e assim se consubstanciasse a “fraternidade”, ultimo dos princípios apontados no tripé “igualdade, liberdade e fraternidade”. Pautado nestas idéias que dão base a princípios importantes para a adoção e compreensão essencial daquele que foi denominado de Princípio da Reserva Legal: “Não há crime sem lei anterior que o defina, e não há pena sem previa cominação legal”, percebe-se que o debate iluminista pode contribuir fortemente com os elementos da revolução política, e instauração dos Direitos Humanos Fundamentais, mas não foi suficiente para elaborar uma estratégia eficaz para a plena liberdade e a construção de uma sociedade fraterna. O Estado Democrático de Direito que se quis construir avançou ao ponto de uma teoria constitucional sólida, porém nem sempre eficaz.

PALAVRAS-CHAVE: Iluminismo, Fraternidade, Democracia, Dignidade Humana

De acordo com a filosofia iluminista, enquanto o homem se deixar dominar por uma fé cega, enquanto viver sob o pesadelo dos seres invisíveis e inexistentes, obedecendo a forças imaginárias e inadmissíveis para a razão, será infeliz. Dessa forma, para conseguir a felicidade o homem deve recorrer à natureza e interrogá-la para buscar as verdadeiras causas dos fenômenos que o aterrorizam, e enfim buscar sua autonomia e emancipação.

Na esfera do direito o iluminismo afirma o direito natural nascido com o homem e independente de qualquer direito positivo, segundo as doutrinas do jusnaturalismo de Grócio⁵.

Para Montesquieu a justiça é uma determinada relação, que permanece sempre a mesma, quer seja considerada obra de Deus, de um anjo ou do homem. Nesse caso a concepção de justiça é válida independentemente de se admitir a existência de Deus. Como consequência o direito tem uma estrutura objetiva que nenhum arbítrio pode modificar ou destruir. Dessa ordem de ideias surgiu a

declaração dos direitos naturais do homem e do cidadão que deu fundamento a luta pela independência dos Estados Unidos da América e a Revolução Francesa (Cf. Dicionario Delle Idee, 1977, p. 519).

Para se retomar os princípios do Iluminismo que nortearam a Revolução Francesa, é necessário, ao menos tangencialmente, enfrentar os conceitos de igualdade, liberdade e fraternidade. Afinal, numa sociedade em que as classes sociais e seus papéis estavam bem divididos e segmentados, como ocorria na Europa Medieval e Moderna, era inconcebível qualquer proposta que nivelasse todo e qualquer cidadão no mesmo patamar.

Assim, o esforço hercúleo dos iluministas para fundamentar e argumentar a noção de igualdade de todos perante a sociedade e um ente maior, que viria a ser o Estado Democrático, com separação e alternância de poderes, foi o primeiro passo para possibilitar a idéia de um postulado tal qual o principio da reserva legal. Exemplo claro tem no discurso sobre a desigualdade entre os homens, quando Rousseau argumenta:

O primeiro homem que cercou um pedaço de terra e disse que era sua propriedade e encontrou pessoas que acreditaram nele foi o fundador da sociedade civil. Daí vieram muitos crimes, muitas guerras, horrores e assassinatos que poderiam ter sido evitados se alguém tivesse arrancado as cercas e alertado para que ninguém aceitasse este impostor. Não podemos esquecer que os frutos da terra pertencem a todos nós e a terra a ninguém" (ROUSSEAU, 19970).

Tomar consciência da igualdade foi talvez um dos maiores desafios da humanidade, desafio ainda não vencido totalmente, em que pese decorridos mais de 220 anos da Revolução Francesa. Afinal, era necessário vencer a idéia de homens diferentes por raças, nascimento e consanguinidade. A separação histórica entre a nobreza e a plebe impedia qualquer avanço intelectual ou político neste sentido, haja vista, que a própria manutenção do poder de reis e nobres dependia, não só da força, mas da crença popular de que havia alguns homens "melhores" que outros.

Daí a importância da afirmação de Rousseau sobre a "inauguração" da sociedade civil. Ao contrario da rasa interpretação, inclusive alguma de caráter

Marxista, a propriedade privada não é necessariamente a base da sociedade civil, mas sim a crença de que essa propriedade pode existir e está justificada.

Com o advento da Revolução Francesa e a possibilidade de participação popular ao Poder, agora dividido com possibilidade de alternância, mesmo assim não estava solucionado o problema da igualdade bem como o simples fato de se contratualizar as relações sociais através de uma “constituição” não era suficiente para estabelecer critérios mais justos de crime e pena.

Distante da realidade democrática a pena sempre teve, também no ocidente um caráter corporal, como bem retrata Michel Foucault, em sua obra “Vigiar e Punir”, assim como ocorre ainda hoje no mundo islâmico sob o manto da Sharia e do Alcorão.

Todavia, a Revolução Francesa, impondo, ao menos contratualmente a noção de igualdade, não deixou margem à burguesia e aos seus filhos para escaparem de penas corporais e cruéis em caso de cometimento de crimes comuns.

Assim, não por uma benevolência para com a plebe, mas por uma questão de sobrevivência política, a burguesia francesa, agora detentora do poder, buscou penas “alternativas” às penas corporais e cruéis. Seria inadmissível, naquela época, ter um critério de pena para a plebe e outro para a burguesia.

Exemplo desta variação de pena mantida por séculos pela pobreza, e solidificada no absolutismo que tomou conta de toda a Europa após a Idade Média são as Ordenações Portuguesas, que trazidas para o Brasil e aplicadas pela Coroa, deixava bem evidente que o texto legal nada mais era que a simples vontade do rei que, ocasionalmente, estivesse a ocupar o trono.

Desta forma, quando se observa contemporaneamente a crise crônica instaurada no sistema prisional, recorrendo-se insistentemente no discurso das chamadas “penas alternativas”, dá-se a entender que por certo ângulo, olvidou-se do fato de que a prisão, no seu nascedouro, pós Revolução Francesa, era já, naquele momento a pena alternativa, por excelência.

Todavia, há de se indagar se a prisão como pena alternativa cumpriu seus propósitos. As estatísticas sociais estão a demonstrar que ao contrário de contribuir com a harmonia social, a pena de prisão acelera os processos de criminalização e violência.

Assim, se o início do debate dos iluministas, tratava, ao menos, no terreno das ideias, de perspectiva de uma sociedade igualitária, onde todos fossem livres e assim se consubstanciasse a “fraternidade”, último dos princípios, percebe-se que o debate iluminista pode contribuir fortemente com os elementos da revolução política, mas não foi suficiente para elaborar uma estratégia eficaz para a plena liberdade e a construção da sociedade fraterna.

Pode-se dizer que a noção de igualdade, no máximo possibilitou e fortaleceu a noção do contratualismo, de se resolver a grave questão da insegurança jurídica. Não ficando o povo a mercê da vontade do rei e de seu ordenamento instável. O Estado Democrático de Direito que se quis construir avançou ao ponto de uma teoria constitucional sólida, porém nem sempre eficaz.

Se a pena corporal não era a melhor maneira de punir e restaurar a situação abalada pelo crime, como afirmou Beccaria, não se pode dizer hoje, que a pena de prisão não tenha se tornado outra espécie de pena corporal.

Desta forma, quando se propõe adentrar na esfera do crime e da pena, e avançar para o terreno da Justiça Restaurativa, busca-se de certa maneira enfrentar a questão da fraternidade, como um princípio da Revolução Francesa, inauguradora do Estado Democrático de Direito, mas cujo princípio não foi exaustivamente debatido ao longo dos séculos.

O que de fato os iluministas buscavam com este princípio? O que a Justiça Restaurativa pode lucrar com a aplicação e reconhecimento de tal princípio?

Necessário faz-se, porém, que a igualdade seja respeitada e tomada como pressuposto, pois, mesmo na condição de réu, o cidadão não perdeu seu status de igual, perante a lei diante de seus pares, e de outro lado há de se considerar que qualquer ação no sentido de uma composição entre réu e vítima, pressupõe amplas condições de liberdade entre as partes.

Assim, com um modelo comparado ao da Constituição Americana de 1776, e particularmente pela Constituição Francesa, ou mais conhecida como Carta de Direitos de 1789, o Estado Democrático de Direitos se firma no tripé da igualdade, liberdade e fraternidade, que dão base a princípios importantes para a adoção e compreensão essencial daquele que foi denominado de Princípio da Reserva Legal: “Não há crime sem lei anterior que o defina, e não há pena sem previa cominação legal.”

A fraternidade é de todos os sentimentos o mais nobre e, como tal, conduz a ações nobilitantes. Nesta perspectiva, as instituições políticas não podem jamais prescindir de sua finalidade: proporcionar os meios necessários à existência harmoniosa e fraterna entre os cidadãos. A fraternidade funda-se sobre bases éticas e sobre o aprimoramento dos hábitos, no sentido de formar homens bons. Assim, a fraternidade define o verdadeiro sentido da política e, por consequência, a justiça.

Assim, séculos depois o conceito do amor divino que deveria permear as relações humanas, segundo o cristianismo, cede lugar para uma nova concepção de mundo: a razão. Esta se explicita como defesa do conhecimento científico e da técnica enquanto instrumentos de transformação do mundo e de melhoria progressiva das condições espirituais e materiais da humanidade; como tolerância ética e religiosa; como defesa dos inalienáveis direitos naturais do homem e do cidadão; como rejeição dos dogmáticos sistemas jurídicos e como luta contra privilégios e a tirania.

REFERÊNCIAS

ABBBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. 2.ed., São Paulo: Martins Fontes, 1998.

ARISTÓTELES. *A Política*. 2.ed., São Paulo: Martins Fontes, 2000.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. 3.ed., Brasília: Ed. Da UnB, 2000.

BECCARIA, Cesare. *Dos delitos e das penas*. 4.ed. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2010.

CHAIA, Vera e MACHADO, Eliel. *Ciências Sociais na atualidade: tempo e perspectiva*. São Paulo: Paulus, 2009.

DIZIONARIO DELLE IDEE. *Centro di studi filosofici di Gallarate*. Firenze: Sansoni, 1977.

FERREIRA FILHO, Manoel Gonçalves. *Direitos Humanos Fundamentais*. 9ª Edição Revisada – São Paulo: Saraiva, 2007.

HOBBSAWM, Eric. *A Era das Revoluções (1789-1848)*. 6.ed., São Paulo: Paz e Terra, 1977.

MORAES, Alexandre de. *Direitos Humanos Fundamentais: Teoria Geral, Comentários aos arts. 1º a 5º da Constituição da República Federativa do Brasil, Doutrina e Jurisprudência*. 7ª Edição – São Paulo: Atlas, 2006.

MORAIS, Flávia. *Cartilha didática de Direitos Humanos*. Goiânia, 2002.

NOGARE, Pedro Dalle. *Humanismos e Anti-Humanismos: Introdução à Antropologia Filosófica*. 11ª Edição Revista e Ampliada – Petrópolis, RJ: Vozes, 1977.

OLIVEIRA, Edmundo. *Direitos Humanos: a luta contra o arbítrio numa visão global*. Revista Jurídica Consulex. Ano V, nº 100. [s. l.]: Consulex, 15/03/2001.

PEGORARO, Olinto A. *Ética é Justiça*. 2.ed. Rio de Janeiro: Vozes, 1995.

PIOVESAN, Flávia e CARVALHO, Luciana Paula Vaz de. *Direitos Humanos e Direito do Trabalho*. São Paulo: Atlas, 2010.

PIOVESAN, Flávia. *Direitos Humanos e Justiça Internacional: um estudo comparativo dos sistemas regionais europeu, interamericano e africano*. São Paulo: Saraiva, 2006.

ROUSSEAU, Jean Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. São Paulo: Nova Cultural, 1997.

SELLA, Adriano. *A justiça: novo rosto da paz*. Tradução de José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 2006.

_____. *Ética da Justiça*. São Paulo: Paulus, 2003.

O NASCIMENTO DOS CRISTIANISMOS NO CONTEXTO DO PLURALISMO JUDAÍSTA DA PRIMEIRA GERAÇÃO

Rogério Regis de Azevedo

RESUMO

O cristianismo, ou cristianismos, nasce no mundo pluralista judaico em torno da primeira geração dos seguidores de Jesus de Nazaré. A Palestina da época vivia sob a opressão do Império Romano e culturalmente sob a influência do helenismo. A religião estava dividida em várias formas de crença: saduceus, fariseus, zelotas, batistas, essênios. O povo esperava a intervenção de Deus e o nascimento de um messias da linhagem de David que trouxesse a libertação. Jesus surge nesse contexto e organiza seu próprio movimento em solidariedade ao povo. Foi executado pelas forças políticas do Império e o poder religioso do Templo. Ressuscitado, marca um novo início do seu movimento. Os seguidores mais próximos entenderam a mensagem redentora de Jesus de diferentes formas. Uns influenciados pelo judaísmo ortodoxo e outros pelo judaísmo de ascendência helenista. Daí surge pelo menos dois grandes grupos: os judeu-cristãos e os heleno-cristãos.

PALAVRAS-CHAVE: pluralismo, cristianismo, judeu-cristãos, heleno-cristãos, judaísmo

INTRODUÇÃO

Para entender as origens do cristianismo, ou cristianismos, consideramos que Jesus, o ressuscitado (Lc 24,5-6; Mc 16,6), foi o aspecto fundamental das comunidades cristãs do primeiro século. O cristianismo não seria possível sem a experiência fundante e originante da ressurreição (RICHARD, 1995, p. 13 [293]). O Jesus que emerge dos evangelhos sinóticos é um judeu observante das principais práticas religiosas de sua nação, ligado às sinagogas (Mc 1,21; Lc 4,15.31) e ao Templo de Jerusalém (VERMES, 1995, p. 21).

Israel encontrava-se sob a opressão do Império Romano e de seus aliados religiosos palestinos. Havia muita gente pobre (Mt 11,28-30), violência e assaltos (Lc 10,30). Essa gente tinha fé e esperança na intervenção de Deus. Esperava o Messias, da linhagem de Davi, que trouxesse libertação. Jesus solidariza-se com o povo e organiza o seu próprio movimento, que Ele mesmo chamou de 'apostólico'. (GASS, 2005, v. 6, p. 177; HOORNAERT, 1994, 87).

O IDEAL HELENISTA

Em 338 a.C., inicia propagação do helenismo, um estilo de vida que influenciou toda a cultura do mundo antigo. A cultura clássica ateniense, conhecida como helenismo, vigorou na região do Oriente Médio desde a Campanha de Alexandre Magno pela Palestina (1Mc 1,1), em meados do século IV a.C. e atravessou o primeiro século cristão. Na região palestina os gregos fundaram cidades helenísticas (Mt 4,25; Mc 5,20; 7,31), agrupadas em função da língua, cultura, geografia e status político. Foi uma versão diluída dessa cultura clássica ateniense que os gregos introduziram no Oriente Médio (ARMSTRONG, 2008, p. 43). E é nesse modelo helenístico que se movimentam os primeiros cristãos.

CONTEXTO JUDAICO DO PRIMEIRO SÉCULO

Foi na Galileia, povoada e marcada por movimentos insurgentes e messiânicos, de pobres e de camponeses, que Jesus nasceu, viveu e iniciou sua missão (CHEVITARESE e CORNELLI, 2007, p. 41; MONDONI, 2001, p. 21-23; RICHARD, 1995, p. 9 [289]) dentro do judaísmo plural. Era necessário abrir-se ao helenismo se quisesse almejar prosperidade. Pelos menos aprender a língua grega já aparentava civilidade. Muitos judeus sentiram-se cativados e até assumiram nomes gregos. Outros se opuseram a essa "civilidade" (GUNNEWEG, 2005, p. 252).

O PLURALISMO JUDAÍSTA

A sociedade judaica era plural no que se refere à religião, à política e à classe social: saduceus, apegados à Lei, desprezavam a ressurreição e as

devoções populares. Jesus discordava de seus ensinamentos (Mt 16,1-12); herodianos, imperialistas, combatiam os movimentos messiânicos (Mt 2,1-19; Mc 8,15); fariseus, zelotas, batistas e outros formavam os movimentos de resistência. Os fariseus vinham de todas as camadas sociais, dominavam as escrituras. Os escribas pertenciam a este grupo. Para eles a santidade seria alcançada pela observância da Lei. Jesus fazia o contrário, relativizava a Lei em favor dos pobres (Mc 2,23; 3,6; Jo 8,1-13). Os zelotas eram considerados bandidos. Provavelmente alguns discípulos são de origem desse grupo: Simão (Lc 12,15), Judas Iscariotes e Pedro (Jo 18,10). Sobre os essênios não há muitas informações, mas sabe-se que esperavam o Messias, como faziam os apocalípticos. Os batistas surgem com João primo de Jesus, escriturários, anunciavam a vinda do Messias e tinham esperança no juízo final (Lc 3,12-14). Jesus adere ao batismo de João (Mt 3,13-17) e ao seu movimento, do qual se separa em seguida.

Os mais pobres representavam a maioria da população, são os excluídos do sistema econômico, religioso e político: escravos, migrantes, mendigos, bandidos, doentes mentais, endividados, prostitutas, desempregados. Os romanos e seus aliados herodianos impunha-lhes castigo econômico, enquanto a religião os excluía da convivência do templo (Mt, 23,1-4; Jo 7,49; Lc 18,9-14). Esperavam o Messias. Jesus se identifica com eles (Mt 7,29), corresponde às suas expectativas e diz que eles terão o Reino de Deus, serão saciados e suas lágrimas serão enxugadas (Lc 6,20-24). Esse Israel múltiplo também aparece no Isaías do Exílio que contrapõem “os pobres da terra” aos ricos e opressores (Is 29,19; 11,4; 66,5 etc.).

O PLURALISMO CRISTÃO

Nos Atos dos Apóstolos encontramos as duas principais ramificações, as dos *judeu-cristãos* (*hebreus*) e as dos *heleno-cristãos* (*helenistas*), atuando na formação do cristianismo primevo, entre os anos 30 e 67, chamado de período apostólico, da primeira geração dos seguidores de Jesus.

Theissen (2009, p. 344-345) separa os seguidores de Jesus em *hebreus*: Tiago e Pedro, em Jerusalém, e *helenistas*: Barnabé e Paulo, em Antioquia, e João,

em Greco-palestina. Pierini (2004, p. 52-54) fala de três grupos: *Judeu-cristãos*, *heleno-cristãos* e *étnico-cristãos*. Cullmann (2004, p. 29-30) concorda e pondera que houve “um movimento de pensamento oriental helenista, o que chamam de gnosticismo pré-cristão no qual admitem uma influência sobre o judaísmo anterior ao cristianismo”. Entendemos que apenas os dois primeiros grupos, *judeu-cristãos* e *heleno-cristãos*, formulam doutrinas diferentes. Os *étnico-cristãos* são apenas os incircuncisos, ou pagãos, simpatizantes do judaísmo, que foram aceitos pelos helenistas. Os cristãos helenizados têm origem no judaísmo influenciado pelo misticismo helenista, enquanto os judeu-cristãos procedem do judaísmo oficial.

Os *judeu-cristãos*, o grupo dos Doze, são: Pedro, João, Tiago, André, Filipe, Tomé, Bartolomeu, Mateus, Tiago filho de Alfeu, Simão, Judas (os onze mais Matias que substituiu Judas) e algumas mulheres, entre elas Maria, a mãe de Jesus, e os irmãos de Jesus (Mt 10,1-5; Mc 13,14-19; Lc 6,12-12-16; At 1,12-14). Uma comunidade missionária primitiva de Jerusalém (THEISSEN, 2009, p. 344), nascida no dia de Pentecostes (At 2,1-5) e enviada às doze tribos de Israel. O grupo está sob a autoridade de Pedro e de Tiago e são os responsáveis pela evangelização, pela memória das palavras de Jesus e pela distribuição do Espírito (NOGUEIRA, 2005, p. 110 [390]). São judeus observantes da Lei e freqüentadores do Templo.

Os *heleno-cristãos*, grupo dos sete, são: Estevão, Filipe, Prócoro, Nicanor, Timon, Parmenas e Nicolau (nomes gregos), escolhidos para o serviço cotidiano (At 6,1-7), enquanto os doze tinham a missão de testemunhar a ressurreição de Jesus (At 1,22) e de dar continuidade às suas obras: expulsar demônios, promover curas, anunciar o Reino de Deus e batizar (At 2,38-41; 3,1-26; 5,12-16; 6,2-4).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Da ressurreição de Jesus nasce o movimento cristão plural, como plural era o pensamento de seus fundadores: *judeu-ortodoxos*, *judeu-cristãos*, *judeu-helenizados*, gente da Diáspora etc. Essa pluralidade torna-se evidente nas divergências entre a postura das pessoas abertas ao ‘paganismo’, como Paulo, Estevão, Filipe, e até Pedro, quando batizou Cornélio (At 10,1-11.18), e as

comunidades construídas pelo grupo dos *judeu-cristãos* (At 19,30-40). Richard (1995, p. 8 [288]; 14[294]) diz que é falsa a imagem da origem do cristianismo como movimento único, com uma só estrutura institucional e corpo doutrinal.

REFERÊNCIAS

A BÍBLIA DE JERUSALÉM. Nova edição revista e ampliada. Paulo: Paulus, 2002.

ARMSTRONG, Karen. *A Bíblia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

CHEVITARESE, André Leonardo e CORNELLI, Gabriele. *Judaísmo, cristianismo e helenismo: ensaios acerca das interações culturais no Mediterrâneo Antigo*. São Paulo: FAPESP; Annablume, 2007.

CULLMANN, Oscar. *Das origens do evangelho à formação da Teologia cristã*. São Paulo: Fonte editoria, 2004.

GASS, Ildo Bohn. *Uma introdução à Bíblia: período grego e vida de Jesus*, v. 6. São Leopoldo: CEBI; São Paulo: Paulus, 2005.

_____. *Uma introdução à Bíblia: as comunidades cristãs da primeira geração*, v. 7. São Leopoldo: CEBI; São Paulo: Paulus, 2005.

GUNNEWEG, Antonius H. J. *História de Israel: dos primórdios até Bar Kochba e de Theodor Herzi até os nossos dias*. São Paulo: Loyola, 2005.

HOORNAERT, Eduardo. *O movimento de Jesus*. Petrópolis: Vozes: 1994.

_____. *Origens do cristianismo: uma leitura crítica*. Brasília: Editora Ser: 2006.

MONDONI, Danilo. *História da Igreja na Antiguidade*. São Paulo: Loyola, 2001.

NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza.. *A comunidade esquecida: Um estudo sobre o grupo dos helenistas em Atos 6-1-8,3*. In. VVAA. *Cristianismos originários (30-70 dC)*. RIBLA, n. 22 – 1995/3. Petrópolis: Vozes; São Leopoldo: Sinodal, 1995, p. 109 [389] – 146 [426].

PIERINI, Franco. *A Idade Antiga: curso de história da Igreja*, v. 1, 2ª. ed. São Paulo: Paulus, 2004.

RICHARD, Pablo. *As diversas origens do cristianismo. Uma visão de conjunto (30-70 dC)*. In. VVAA. *Cristianismos originários (30-70 dC)*. RIBLA, n. 22 – 1995/3. Petrópolis: Vozes; São Leopoldo: Sinodal, 1995, p. 7 [287] – 21 [301].

THEISSEN, Gerd. *A religião dos primeiros cristãos: uma teoria do cristianismo primitivo*. São Paulo: Paulinas, 2009.

VERMES, Geza. *A religião de Jesus, o Judeu*. Rio de Janeiro: Imago: 1995.

* É licenciado em Letras Português do Brasil como Segunda Língua, pela UnB, bacharel em Teologia pela PUC Goiás e Mestrando em Ciências da Religião pela PUC Goiás. *E-mail*: rbemelekazevedo@gmail.com

OS DIREITOS HUMANOS NO DIREITO HEBRAICO ANTIGO

Cássius Dunck Dalosto⁵

Resumo: Os Direitos Humanos, em resumo, são aquelas normas que buscam a proteção da “dignidade da pessoa” em uma sociedade, ou seja, prerrogativas, instituições e garantias que visam uma convivência livre, digna e igual a todas as pessoas, que, caso não garantidos, o indivíduo não se realiza, não convive e, até mesmo, não sobrevive. Partindo deste ponto, buscar-se-á relacionar a moderna teoria dos Direitos Humanos ao Direito dos antigos hebreus. Tal relação será feita por meio da análise da concepção de “pessoa” daquela comunidade, ou seja, da “pessoa hebraica”, de forma que, pautado no conceito de “dignidade da pessoa”,

encontramos elementos suficientes para a detecção de normas hebraicas antigas como normas de Direitos Humanos, na moderna acepção do termo.

Palavras-chave: Direitos Humanos; Direito Hebraico; hebreus antigos.

Segundo a moderna doutrina jurídica, os Direitos Humanos, em resumo, são aquelas normas que buscam a proteção da “dignidade da pessoa”, ou seja, são prerrogativas, instituições e garantias que visam uma convivência livre, digna e igual a todas as pessoas, que, caso não garantidos, o indivíduo não se realiza, não convive e, até mesmo, não sobrevive (SILVA, 2010, p. 178).

Desta forma, observa-se que os Direitos Humanos, basicamente, visam garantir condições mínimas para a sobrevivência digna da pessoa. Entretanto, no direito, o que se entende por pessoa? A pessoa é o ser humano que possui uma personalidade, ou seja, “[...] a aptidão genérica para adquirir direitos e contrair obrigações” (PEREIRA, 1977, p. 198 apud MIRANDA, [s.d.], p. 1).

A personalidade das pessoas [...] começa no momento em que nascem com vida. Permanece por toda a [sua] existência [...], que só a perde com a morte. Todo o ser humano é pessoa, do momento em que nasce, até o momento em que morre (MIRANDA, [s.d.], p. 2).

Todavia, cumpre ressaltar que esta concepção de pessoa remonta apenas dos tempos modernos de nossa história, desenvolvida, basicamente, a partir das teorias jusnaturalistas do séc. XVI em diante. Diferentemente ocorria nos tempos antigos, em que o ponto nuclear da conceituação de “pessoa” não se encontrava no indivíduo, singularmente considerado, mas sim na relação deste com o meio social.

Na antiguidade, a condição para ser pessoa não se resumia à pertencer à espécie humana (...). Não havia uma identidade lógica e ontológica entre o conceito de ser humano, indivíduo e pessoa. Tratava-se de um tipo de sociedade em que o indivíduo não representava a sua unidade referencial básica, nem tinha direitos reconhecidos pelo simples fato de ser humano. A pessoa desempenhava papéis ou então se situava dentro de uma linha de ancestralidade, de modo que o simples fato de pertencer à espécie humana não conferia direitos ao ser humano da Antiguidade (CULLETON; BRAGATO; FAJARDO, 2009, p. 72).

Nesta esteira, analisando a comunidade hebraica antiga, observa-se que, efetivamente, o hebreu, apenas pode ser considerado como tal, ou seja, como um

legítimo hebreu, caso possuísse uma linha de ancestralidade com o primeiro patriarca, Abraão, e, também, ser crente no Deus Yahweh.

A própria religião destes legitima essa diferenciação dos hebreus em relação a outros povos, colocando-os em uma posição “diferenciada dos outros seres humanos”, de forma que era evidente a distinção entre as “pessoas hebraicas” e os outros de nossa espécie.

Os hebreus antigos eram identificados e se identificavam como o povo escolhido por Yahweh (Deus), presenteados com a terra prometida, de forma que não se poderia conceber a “pessoa hebraica” fora destes elementos, não existindo, portanto, identidade entre os conceitos de “ser humano” e de “pessoa hebraica”. Existiam os “hebreus” e os outros povos da terra, que não foram escolhidos pelo Deus Yahweh.

É neste horizonte que devem ser analisadas as normas dos hebreus antigos, aquelas na Torá, local em que estão dispostos os Códigos da Aliança, o Código da Santidade e o Código Deuteronomico.

Além desta distinção entre o conceito de pessoa e de ser humano, presente nos tempos antigos, existia, ainda, uma “graduação” de dignidades, podendo alguns ser considerados “mais dignos” que outros.

A dignidade (enquanto *status* necessário para o gozo de direitos) decorria, então, do fato de ser pessoa e não do simples fato de ser humano. Essa dignidade não tinha o mesmo sentido que tem hoje, aproximando-se mais da ideia de honra, decorrente dos vínculos sociais estabelecidos. Portanto, com a perda das qualidades que transformavam um ser humano em pessoa, conseqüentemente admitia-se a perda da dignidade como condição de acesso a certos direitos e garantias (...). (CULLETON; BRAGATO; FAJARDO, 2009, p. 72).

No caso hebraico não era diferente. Existia uma “graduação” de dignidades conforme o status social que o indivíduo possuía perante a sociedade, de forma que, para que houvesse o gozo pleno dos direitos e garantias oferecidas pelas normas hebraicas, o indivíduo deveria possuir as seguintes características, ser: israelita, homem, adulto, livre e proprietário rural (CRUSEMANN, 2002, p.307-308).

É a partir desta perspectiva que encontramos normas consideradas, hoje, como discriminatórias, como aquelas que previam a escravidão (servidão) por dívidas. A escravidão de um hebreu por dívidas, ou seja, a perda do elemento “liberdade” da “dignidade hebraica”, se dava, basicamente, pela perda de outro

elemento caracterizador desta “dignidade”, qual seja, ser proprietário de terras (bens).

Entretanto, mesmo o hebreu e a hebreia escravizados ainda possuíam alguma “dignidade”, exatamente por conservarem o elemento de “ser hebreu”, de forma que, os mesmos, tinham o direito de serem libertado de sua servidão após sete anos de serviços prestados, percebendo, ainda, alguma remuneração. Vale lembrar que esta solução não era aproveitada pelos escravos estrangeiros.

Portanto, pode-se observar que, dependendo da condição do indivíduo dentro da sociedade hebraica, havia uma “graduação” das proteções oferecidas pelas normas e prerrogativas presentes no ordenamento jurídico hebraico. Neste sentido, mesmo aquelas normas protetoras de parte do universo populacional hebraico, excludente de certo nicho social ou dos estrangeiros, devem, ainda, ser consideradas como normas de Direitos Humanos, pelo simples fato de visarem garantir a “dignidade da pessoa hebraica”, que, conforme já demonstrado, poderia possuir distinções e graduações.

Normas como: a não condenação de um hebreu por apenas uma testemunha; a não transferência das penas para pessoa distinta do condenado; a proibição da cobrança de juros aos hebreus; o dever de emprestar a uma hebreu quando este necessitar; o dever de indenizar os danos causados a propriedade alheia; o perdão das dívidas dos hebreus a cada sete anos; a libertação dos escravos hebreus após sete anos de servidão; a proibição de o credor invadir à propriedade do devedor para buscar uma garantia para a dívida; o direito de possuir escravos; entre outras; formam o cerne de normas de Direitos Humanos protetora das “pessoas hebraicas”, ou seja, alcançava apenas aqueles considerados como hebreus, excluindo os estrangeiros.

Além destas normas protetoras das “pessoas hebraicas”, no ordenamento jurídico deste povo, encontramos, também, uma série de normas que buscavam garantir condições mínimas de uma vida digna para aqueles que se encontravam em perigo social, ou seja, aqueles que não possuíam condições de garantir a própria subsistência. Eram eles: o estrangeiro, o levita, a viúva e o órfão (CRUSEMMAN, 2002, p. 305).

Normas como: a inclusão destes socialmente fracos nas festas anuais que previam banquetes; o pagamento do dízimo, por parte dos hebreus, a cada três

anos, diretamente para os socialmente fracos; a previsão de deixar de parte do produto da plantação para os pobres; a proibição do não pagamento da diária pelos serviços prestados pelos hebreus ou estrangeiros; formam o cerne dessas normas de Direitos Humanos caracterizadoras de uma seguridade social e proteção do trabalho livre assalariado (CRUSEMANN, 2002, p. 315-316).

Estas normas buscavam resguardar, efetivamente, uma dignidade mínima daqueles que não possuíam condições de se manter por recursos próprios, garantindo-se, no mínimo, uma segurança alimentar e o direito a não exploração econômica do trabalhador.

Tal categoria de normas assemelha-se, em grande monta, com normas de Direitos Humanos de segunda dimensão, em que, efetivamente, busca-se garantir condições materiais mínimas de uma sobrevivência digna. É interessante notar que esta categoria de normas abrange, também, o estrangeiro, como um dos seus beneficiários, apesar de este não poder ser considerado como “pessoa” dentro do ordenamento jurídico hebraico.

Esta categoria de normas possui a sua justificativa dentro da própria teologia hebraica, na narrativa da libertação dos hebreus do Egito por Deus (Yahweh) e a peregrinação pelo deserto (CRUSEMANN, 2002, p. 310). A experiência da escravidão suportada pelo povo hebraico, com a conseqüente libertação concedida por Deus e a conquista da terra prometida (Canaã), fundamenta esta obrigação das “pessoas hebraicas” de sempre lembrar esta situação de escravidão, não oprimindo o estrangeiro e ajudando aqueles que não participam da dádiva divina da terra prometida, ou seja, não são proprietários de terras, uma vez que estes estão impossibilitados de garantirem o seu próprio alimento.

Entretanto, cumpre ressaltar que tais normas não tinham a natureza de direitos demandáveis por aqueles socialmente fracos, mas sim, possuíam natureza de dever, de uma obrigação das “pessoas hebraicas” para com Deus pela dádiva da libertação e do oferecimento da terra prometida (CRUSEMANN, 2002, p. 307).

A partir de todo o exposto, pode-se concluir que existiam dois núcleos de normas consideradas como de Direito Humano no direito hebraico, sendo um deles relacionado a proteção da “pessoa hebraica” e outro visando oferecer garantias mínimas de sobrevivência digna para aqueles em risco social, quais sejam, o estrangeiro, o levita, o órfão e a viúva.

REFERÊNCIAS

CRUSEMANN, Frank. *A Torá*. Teologia e história social da lei do Antigo Testamento. Tradução de Haroldo Reimer. Petrópolis: Vozes, 2002.

CULLETON, Alfredo; BRAGATO, Fernanda Frizzo; FAJARDO, Sinara Porto. *Curso de Direitos Humanos*. São Leopoldo: Unisinos, 2009.

MIRANDA, Maria Bernadete. *Pessoa Jurídica de Direito Privado como Sujeito de Direitos e Obrigações*. Disponível em: <<http://www.direitobrasil.adv.br/arquivospdf/artigos/pj.pdf>>, acessado em: 08/09/2012.

PEREIRA, Caio Mario da Silva. *Instituições de direito civil*. Rio de Janeiro: Forense, 1977.

SILVA, José Afonso da. *Curso de Direito Constitucional Positivo*. 35 ed. São Paulo: Malheiros, 2010.

UM OLHAR NO CAMPO RELIGIOSO BRASILEIRO ATUAL

Clodoaldo Moreira dos Santos Júnior^{5*}

Resumo:

O presente comunicado pretende demonstrar que com a sua evolução, o ser humano passa a se libertar das amarras religiosas impostas por determinadas seitas. Na época do Brasil Império, a Igreja Católica ditava as regras da moral e dos costumes da sociedade brasileira, porém com a proclamação da República em 1891, a nova Ordem Constitucional determinou a laicidade do Estado brasileiro. A partir deste momento, o brasileiro passa a ter a possibilidade de viver sem ser subjugado por uma determinada religião,

podendo escolher o caminho que pretende percorrer. De acordo com o último censo realizado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE, o cenário religioso está em constante modificação, ao ponto de velhas seitas perderem os seus adeptos para novas propostas religiosas.

Palavras-chave: Evolução. Laico. Religiões. IBGE.

ASPECTOS INTRODUTÓRIOS

Historicamente, os brasileiros sempre foram conduzidos pelo modo de viver religioso ditado pela Igreja Católica. Todavia, no atual cenário, o brasileiro tem a oportunidade de escolher a religião que melhor atenda aos seus anseios de conhecimento.

SECULARIZAÇÃO

A secularização, dentro do presente contexto, pode ser definida como a perda da influência social de uma religião. A secularização implica em uma progressiva e relativa perda de pertinência social do religioso, em razão de um conjunto de evoluções sociais das quais a religião participa ou se adapta.

Nos dizeres de Berger (1985, p. 119):

“Por secularização entendemos o processo pelo qual setores da sociedade e da cultura são subtraídos à dominação das instituições e símbolos religiosos. A secularização ocorre quando as áreas de dominação que ora pertenciam a Igreja

cristã são retirados da mesma tal como ocorreu na separação do Estado da Igreja”.

No Brasil, a sedimentação do direito à liberdade religiosa e da separação entre Igreja e Estado se deu de forma lenta e gradativa, conforme se depreende dos textos das primeiras legislações e Constituições.

Durante o Período Imperial, a liberdade religiosa manteve-se restrita conforme os ditames legais, a tal ponto de a Constituição de 1824 estabelecer, em seu artigo 5º, que “a Religião Católica Apostólica Romana continuará a ser a Religião do Império”. Esse mesmo diploma legal ainda dispunha que o Império admitia outras religiões, contanto que suas manifestações ficassem restritas ao âmbito doméstico ou particular.

Nos dizeres de Milton Ribeiro (2002, p. 61-62):

“a Constituição do Império buscou cuidar da questão religiosa de forma clara, adotando um certo tom liberal no tratamento da individualidade, na medida em que o seu foro íntimo encontrar-se-ia livre para a escolha religiosa, o que não se verifica no espaço público, na medida em que a manifestação exterior ainda é proibida e o próprio Estado, por sua vez, encontrava-se atrelado a uma religião oficial a católica”

Somente com o advento da proclamação da República Federativa do Brasil é que finalmente se firmou as linhas gerais da liberdade religiosa no país. O art. 72, § 3º, da Constituição de 1891 estabelecia que “todos os indivíduos e confissões religiosas podem exercer pública e livremente o seu culto, associando-se para esse fim e adquirindo bens, observadas as disposições do direito comum”.

Diante do processo de subtração dos poderes da Igreja ocorrido no cenário brasileiro, podemos citar como exemplo as matérias referentes ao instituto do

casamento civil, introdução do ensino leigo, secularização dos cemitérios, controle das terras da Igreja, etc.

No pensamento de Peter Ludwing Berger, a secularização refere-se a um processo disponível empiricamente de grande importância na história moderna, porque é compreendido como um processo por meio do qual os setores da sociedade e da cultura são libertados da dominação das instituições e dos símbolos religiosos.

Assim, a secularização afeta totalmente a vida ideológica e cultural de uma sociedade, e pode ser observada no declínio da contenção dos religiosos, seja nas artes, na filosofia, na literatura e, principalmente, na ciência, tendo esta uma perspectiva automática e inteiramente secular do mundo.

Para Berger (1985, p. 139):

“A ‘crise de credibilidade’ na religião é uma das formas mais evidentes do efeito da secularização para o homem comum. Dito de outro modo, a secularização acarretou um amplo colapso de plausibilidade das definições religiosas tradicionais da realidade. Essa manifestação da secularização a nível de consciência (“secularização subjetiva”, se se preferir) tem seu correlato a nível socioestrutural”.

Berger afirma, ainda, que diante da secularização da sociedade e da cultura, tem-se também a secularização da consciência. Isto significa dizer que o ocidente moderno tem produzido pessoas com pensamentos livres de qualquer sentimento religioso. Berger diz (p. 139) “o fenômeno do “pluralismo” é um correlato socioestrutural de secularização da consciência”. Assim, é possível afirmar que em virtude da secularização da sociedade, o mundo se desencantou a tal ponto de a religião perder seu peso social e, de certa forma, tornar-se invisível.

A secularização pode ser observada como um fenômeno global dentro das sociedades modernas, porém a sua distribuição não é uniforme: em cada grupo da sociedade, ela possui um impacto diferente.

Observa-se que a secularização passa a gerar efeitos mais evidentes para o homem comum redundando na crise da credibilidade na religião, ou seja, a secularização acarretou um amplo colapso da plausibilidade das definições religiosas tradicionais da realidade. Essa manifestação da secularização tem seu correlato a nível sócio estrutural como secularização objetiva.

O Brasil por ser um dos maiores países cristãos, nas últimas décadas vem modificando o cenário de sua diversificação religiosa. Observa-se que o Catolicismo vem perdendo terreno a cada dia. Aliás, na era moderna, não só o Catolicismo, mas qualquer religião tradicional majoritária está fadada a perder adeptos.

Fazendo-se uma análise geral dos últimos anos, observa-se o cenário da religiosidade no Brasil de acordo com o censo do IBGE:

TABELA 1: RELIGIOSIDADE NO BRASIL DE 1940 A 2010

ANO	Católicos	Evangélicos	Outras Religiões	Sem religião
1940	95,2	2,6	1,9	0,2
1950	93,7	3,4	2,4	0,3
1960	93,1	4,3	2,4	0,5
1970	91,8	5,2	2,3	0,8
1980	89,0	6,6	2,5	1,6
1991	83,3	9,0	2,9	4,7
2000	73,9	15,6	3,5	7,4
2010	64,4	22,2	3,4	8,0

Fonte: IBGE 2010 – Censo Demográfico (por % da população nacional)

Diante desse gráfico, observa-se uma diminuição gradativa dos católicos e um aumento dos evangélicos. Todavia, o que chama mais atenção é o aumento do número de pessoas sem religião. Desde o ano de 1970, esse grupo teve o expressivo crescimento de 1000%.

É possível extrair do gráfico, que o grupo intitulado “sem religião” apresentou certo crescimento, o que significa que as religiões, em seu conjunto, estão perdendo adeptos. E, nesse sentido, a religião católica é a mais atingida, já que a perda de adeptos, trouxe a reboque, a perda de espaço, de prestígio, de certezas, de rumos e ainda de seu quadro clerical.

Na visão de Pierucci, (1997, p. 15):

“O país está se transformando, de verdade, numa sociedade livre, com uma cultura cada vez mais plural. A depender só do Estado brasileiro, hoje se respira no país liberdade religiosa a plenos pulmões, como nunca – e não só de direito, *de jure*, como no início da vida republicana, mas também *e facto*. E as pessoas, nesse clima de descompressão, podem ir e lá vão elas, mudando de religião, à vontade. Vão, como diz Gilles Deleuze, diferindo em suas adesões religiosas”.

A cada dia que passa, aumenta o distanciamento entre a igreja e a sociedade, haja vista que essa está sempre a procura de outras religiosidades mais atraentes.

Na visão de Maria José Rosado (2004, p. 24):

“Esse distanciamento entre Igreja e sociedade, no entrando, não responde apenas à dinâmica interna das mudanças institucionais. Não é só a Igreja que se afasta da sociedade, mas esta também se distancia da Igreja. É essa minha

hipótese: o trabalho da secularização e da conseqüente possibilidade de uma multiplicidade religiosa vasta, rica, curiosa e interessante- em todos os sentidos: para a pesquisa e para a experiência ou vivência religiosa-mudou, ou está mudando fortemente a relação da sociedade, do papel dos fiéis com a Igreja e com essa mesma religião”.

Assim, é possível concluir que esse distanciamento entre igreja e sociedade reflete uma dinâmica interna das mudanças institucionais. Acrescente-se que o trabalho da secularização mudou o que acarreta a intensa modificação da relação da sociedade e do papel dos fiéis com a igreja e com a religião que professam.

É preciso que a religião cumpra uma função social de contestação e que os fenômenos da perda de poder e de dessacralização da religião sejam recuperados por uma postura radical de engajamento político que seja a favor de um mundo mais digno, mais solidário e mais fraterno.

CONCLUSÃO

Analisando as linhas pretéritas conclui-se que cada homem ou mulher tem a liberdade de escolher a religião que desejar seguir ou não, sem qualquer tipo de discriminação seja pelo Estado ou pela própria sociedade.

Atualmente, o homem pós-moderno não necessita de uma igreja para ser religioso. É chegada a hora de o homem servir e mostrar do que é capaz. Capaz de enfrentar a intolerância, capaz de enfrentar a preguiça que a afasta da caridade e da fraternidade.

A humanidade tem a capacidade de caminhar em direção à luz para que possa compreender a sua verdade e todos os desígnios do homem na Terra e no Universo. Deve o homem viver ativamente, revivendo a sua luz interior a fim de vencer gradativamente as trevas através da força interior de cada ser que acredita

em único Deus ou não, porque em verdade, só existe uma religião oficial que é o AMOR.

REFERÊNCIAS

BERGER. Peter. **O dossel sagrado**: elementos para uma teoria sociológica da religião. Trad. José Carlos Barcelos. São Paulo: Paulinas, 1985.

NUNES, Rosado Maria José. O catolicismo sob o escrutínio da modernidade, in: **Sociologia da religião e mudança social**: São Paulo: Paulus 2004, p. 24.

PIERUCCI, Antonio Flávio. **Interesses Religiosos dos Sociólogos Brasileiros**. Petrópolis: Vozes, 1997.

RIBEIRO, Milton. **Liberdade Religiosa**: uma proposta para debate. São Paulo: Mackenzie, 2002, p.61-62.

Endereço eletrônico

WWW.IBGE.COM.BR

* *Clodoaldo Moreira dos Santos Júnior, professor PUC GO, UFG, Doutorando em Ciências da Religião (PUCGO), mestre em Direito, Relações Internacionais e Desenvolvimento (PUCGO).*